



**CRISTIANDAD
E ISLAM EN LA
EDAD MEDIA
HISPANA**

**XVIII SEMANA
DE ESTUDIOS
MEDIEVALES**

**NÁJERA, DEL 30 DE JULIO
AL 3 DE AGOSTO DE 2007**

**JOSÉ IGNACIO DE LA IGLESIA DUARTE
(COORDINADOR)**

ACTAS

ier

Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (siglos VIII-XIII)

MARIBEL FIERRO

CSIC, Instituto de Filología (Madrid)

Situada la tierra en la que vivían en el extremo occidental del mundo islámico, ¿cómo se veían los andalusíes en relación con el resto del territorio en poder de los musulmanes y, en especial, en relación con los Lugares Sagrados del islam? ¿Cuál era el lugar que ocupaban dentro de la historia de salvación (*Heilsgeschichte*) propuesta por su religión? ¿Cuál era su aportación a la cultura arabófona desarrollada por la élites cultivadas de la comunidad musulmana? ¿Qué equilibrio o qué tensiones existían entre la vertiente universal de esa cultura y esa religión, por un lado, y sus realizaciones concretas en el contexto local andalusí, por otro lado? ¿Cómo se interpretó y se gestionó la presencia dentro del territorio andalusí de otros grupos religiosos, los judíos y los cristianos? – siendo estos últimos aquellos de los que descendían la mayoría de los musulmanes andalusíes a través del proceso de conversión religiosa, de arabización lingüística e islamización cultural. ¿Cómo se percibía la vecindad con reinos cristianos independientes en términos de deberes religiosos como el *yibād*? ¿Y la vecindad con los territorios al otro lado del Estrecho, donde predominaba el elemento beréber con sus especificidades culturales y religiosas?

Naturalmente, las respuestas a estas preguntas no pueden ser sustraídas del devenir histórico de la propia sociedad andalusí, con sus complejos procesos

de adaptación y resistencia a cambiantes circunstancias. Por ello, los puntos en torno a los cuales he estructurado la panorámica que ofrezco - al-Andalus como territorio de frontera, al-Andalus como territorio de pluralismo religioso, al-Andalus como territorio de ortodoxia, al-Andalus como territorio situado en la periferia cultural, al-Andalus como tierra de "árabes" entre cristianos y beréberes y al-Andalus como territorio escatológico - están tratados desde una perspectiva diacrónica.

1. AL-ANDALUS Y EL RIBĀṬ: LA TIERRA DEL ISLAM FRENTE A LA TIERRA DE LA GUERRA Y LA INFIDELIDAD (DĀR AL-ISLĀM - DĀR AL-ḤARB / DĀR AL-KUFR)

El Profeta dijo: "El que viva en al-Andalus vivirá feliz y el que allí muera será mártir".

Dijo el Profeta: "Los habitantes del *Magrib* no dejarán de dar testimonio de Verdad hasta que llegue la Hora". Añade Muḥammad b. Abī Naṣr al-Ḥumaydī: "Esta frase, si se puede aplicar en general a toda la zona a la que se refiere, en buena medida corresponde especialmente a al-Andalus, pues es la última región habitada, sus costas occidentales son bañadas por el Océano y no existe camino más allá".

Abd al-Malik b. Ḥabīb, basándose en una cadena de transmisión que se remonta hasta el Profeta, refiere que éste dijo: "A mi muerte se conquistará una isla situada en el *Magrib* llamada al-Andalus; el que viva allí vivirá feliz y el que muera morirá mártir. Sus habitantes mantendrán con el enemigo continuas batallas y escaramuzas; habitarán el país con la oposición de los enemigos, sin que les afecte su escaso número ni su aislamiento: ante ellos, un mar proceloso y a sus espaldas, un enemigo acechante, numeroso y bien comunicado con sus aliados. De esta forma en al-Andalus sólo se podrá ver gente que pase las noches en vela por amor a Dios, que combata por Él y que tenga al enemigo cerca y se someta a la voluntad divina".

Según otra transmisión que se remonta también hasta el Profeta, éste dijo: "Me ha informado Gabriel que en la parte más remota del *Magrib* hay una isla llamada al-Andalus que será conquistada por mi gente (*Umma*) a mi muerte y que en ella habitarán unos hombres que, cuando mueran, mori-

rán mártires, pero que, mientras vivan, vivirán en un continuo y feliz *ribāṭ*; a éstos los reunirán las nubes para conducirlos a la Asamblea (*maḥṣar*) el Día de la Resurrección (*yawm al-qiyāma*)".¹

En estas y en otras transmisiones del Profeta, al-Andalus es descrita como la última tierra en la que se propagará la religión musulmana y también como la primera de la que desaparecerá - aspecto éste, el del destino del islam en la Península Ibérica, que será tratado en el último apartado -. Sus habitantes lucharán contra los infieles por el mero hecho de vivir en sus casas en ese territorio y serán mártires aun cuando mueran en sus lechos. El combate y la oración allí (es decir, la práctica del *ribāṭ*) durante un día será más meritorio que hacerlo durante dos años en cualquier otro lugar fronterizo. Al-Andalus es una de las puertas del Paraíso, pues sus habitantes, al haber muerto como mártires, tienen asegurada la recompensa divina en la Resurrección, pudiéndoles reconocer en ese día por una luz divina característica. Al-Andalus es un lugar superior a cualquier otro en la misma medida que el Cielo es superior a la Tierra; los mártires de otros lugares mirarán a los de allí del mismo modo que los seres de la Tierra miran las estrellas del Firmamento. Dios repartió por la Tierra catorce santos (*abdāl*), de los que siete fueron instalados en al-Andalus y el resto fueron repartidos por las demás tierras islámicas².

En el imaginario musulmán, al-Andalus quedó configurada, desde fechas tempranas, como tierra de *ribāṭ*, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinan la oración - y otros actos de religiosidad - con la lucha contra los infieles³. No faltan ejemplos que muestran que hubo andalusíes

1. *Dīkr bilād al-Andalus*, ed. y trad. Luis Molina, 2 vols., Madrid: CSIC, 1983, pp. 10-11 del texto árabe /pp. 22-23 de la traducción.

2. *Dīkr bilād al-Andalus*, pp. 12-7 del texto árabe/pp. 23-29 de la traducción. Las concepciones acerca de la santidad en al-Andalus han sido estudiadas por Manuela Marín, "Zubbād de al-Andalus (300/912-420/1029)", *Al-Qanṭara*, XII, 2 (1991), pp. 446-47 (trad. inglesa en *The Formation of al-Andalus, 2: Language, Religion, Culture and Sciences*, M. Fierro y J. Samsó (eds.), Ashgate, 1998, pp. 104-129) y "The early development of *zubbā* in al-Andalus", *Sbī'a Islam, Sects and Sufism. Historical dimensions, religious practice and methodological considerations*, F. De Jong (ed.), Utrecht, 1992, pp. 83-94.

3. El concepto y la práctica del *ribāṭ* en al-Andalus han sido objeto de diversos estudios que han proliferado especialmente en los últimos años. Después del estudio clásico de Jaime Oliver Asín, una de las aportaciones más importantes es la de Manuela Marín, "El *ribāṭ* en al-Andalus y en el Norte de África", *La Rāpita islāmica: Història institucional i altres estudis regionals*, Sant Carles de la Rāpita, 1993, 121-130 (reimpreso en *La rāpita en el islam. Estudios interdisciplinarios*, Sant Carles de la Rāpita-Universidad de Alicante, 2004) e *idem*, "La práctica

que se tomaron en serio esa imagen y consagraron su vida a llevar a cabo un esfuerzo, tanto espiritual como físico, por promover la causa de Dios (*ḡibād*) mediante el perfeccionamiento moral y religioso unido al uso de las armas. De entre los que pertenecen a esta categoría de combatientes voluntarios por la fe, tenemos datos especialmente de los que procedían del grupo de los ulemas. Pero el recuento no da muchos nombres⁴. Frente a lo que las tradiciones que acabamos de ver y otras transmisiones parecidas dan a entender, otros textos presentan una imagen opuesta de al-Andalus: sus habitantes – nos dicen textos como los de Ibn Ḥawqal o el emir zirí ‘Abd Allāh – no sobresalieron por su práctica del *ḡibād* o del *ribāṭ* permanente, caracterizándose más bien por la ausencia de virtudes guerreras. Tanto Ibn Ḥawqal (s. IV/X) como el emir ‘Abd Allāh (s. V/XI) tenían razones poderosas para propagar esa imagen, frente a la que reaccionó Ibn Sa‘īd (s. VII/XIII) preguntando cómo se explicaba entonces el hecho de que al-Andalus hubiese logrado sobrevivir durante tantos siglos⁵. El contemporáneo de Ibn Sa‘īd, al-Šaqundī (m. 629/1232) también elogió el valor guerrero de los andalusíes y mencionó algunos nombres – pocos: Almanzor, Ibn Mardaniš, Ibn Qādis – para probarlo⁶. Pero, en general, los gobernantes andalusíes tuvieron poco interés en desarrollar en la población un espíritu de activismo bélico, razón por la cual prefirieron a menudo recurrir a extranjeros

del *ribāṭ* en al-Andalus (siglos III-V/TX-XI)", *La rābita de Guardamar*, Madrid: Casa de Velázquez, pp. 191-201. Véase también la bibliografía reunida por Francisco Franco, *Rabita-s islámicas: bibliografía actualizada*, Alicante: Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1997.

4. Albrecht Noth, "Les 'ulamā", en qualité de guerriers", *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, pp. 175-196. Cristina de la Puente ha podido añadir algún otro nombre, pero la nómina sigue siendo muy reducida: "El *ḡibād* en el califato omeya de al-Andalus y su culminación bajo Hišām II", *La península ibérica y el Mediterráneo entre los siglos XI y XII – II: Almanzor y los terrores del milenio*, Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real, 1999, pp. 23-38.

5. Razones analizadas por Manuela Marín, "Historical images of al-Andalus and of Andalusians", *Myths, Historical Archetypes and Symbolic figures in Arabic Literature*, ed. A. Neuwirth, B. Embaló, S. Günther, M. Jarrar, Beirut: Orient Institut, 1999, pp. 409-421. Véase también Pierre Guichard, "Combattants de l'Occident chrétien et de l'islam. Quelques remarques sur leurs images réciproques (fin Xe s. – XIIe s.)", Carlos de Ayala Martínez, Pascal Buresi y P. Josserand (eds.), *Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2001.

6. *Risāla fi faṣṣ al-Andalus*, trad. parcial E. García Gómez, *Elogio del Islam español*, Madrid-Granada, 1934. Sobre el contexto en el que escribe véase Maribel Fierro, "Christian success and Muslim fear in Andalusī writings during the Almoravid and Almohad periods", *Israel Oriental Studies* XVII (1997), pp. 155-178 (reprod. en F. Micheau (ed.), *Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du Xe siècle au milieu du XIIIe siècle*, Paris, 2000, pp. 218-249).

(beréberes norteafricanos, cristianos del norte) para hacer frente a sus necesidades militares⁷.

La conquista de al-Andalus a finales del s. I de la hégira/comienzos del s. VIII de la era cristiana (año 92/711) sirvió para introducir a la Península Ibérica en una concepción del mundo en la que éste quedaba dividido en dos zonas: por un lado, el ámbito del islam (la *dār al-islām*) donde los musulmanes detentaban la supremacía política y religiosa; por otro lado, el ámbito de la infidelidad (la *dār al-kufr*) donde los musulmanes no habían logrado todavía extender su dominio y que era por tanto susceptible de ser atacado y sometido, constituyéndose así en ámbito de la guerra (*dār al-ḡarb*) por excelencia. El impulso inicial de los conquistadores que les llevó más allá de los Pirineos se agotó pronto⁸ y la dominación musulmana quedó circunscrita, en términos generales, a las zonas que habían dominado los romanos previamente, destacando especialmente en este sentido la Bética, donde se estableció la capitalidad (Córdoba), indicio éste de que el dominio sobre las tierras centrales y septentrionales no estaba bien asentado⁹. La frontera con el ámbito no musulmán quedó en manos de linajes locales a los que el gobierno central omeya nunca acabó de controlar del todo, ni aun cuando el emir omeya ‘Abd al-Raḡmān III (r. 300/912-350/961) aumentó el potencial de legitimidad político-religiosa del gobierno central al proclamarse califa en el año 316/929¹⁰. Las campañas militares que tanto él como sus sucesores – y especialmente los amiríes (Almanzor y sus descendientes) por su déficit de legitimidad¹¹ –, llevaron a cabo contra los reinos cristianos del

7. Dominique Urvoy fue el primero en plantear la cuestión de qué características tuvo el precepto religioso-político del *ḡibād* en al-Andalus: "Sur l'évolution de la notion de *ḡibād* dans l'Espagne musulmane", *Mélanges de la Casa de Velázquez* IX (1973), pp. 335-371; *idem*, "Effets pervers du *haji*, d'après le cas d'al-Andalus", *Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, ed. I.R. Netton, Wiltshire: Curzon Press, 1993, pp. 43-53. Véanse también las matizaciones de Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1990-1991, pp. 92-100 y Felipe Mañlo, "La guerra santa según el derecho malikī", *Studia Historica* I (1983), pp. 29-66.

8. Pedro Chalmeta, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid: Mapfre, 1994; Philippe Sénac, *Musulmans et sarrasins dans le Sud de la Gaule du VIIIe au XIe siècle*, Paris, 1980.

9. Sobre el concepto territorial de al-Andalus, véase Alejandro García Sanjuán, "El significado geográfico del topónimo al-Andalus en las fuentes árabes", *Anuario de Estudios Medievales* 33/1 (2003), pp. 3-36.

10. Eduardo Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid: CSIC, 1991.

11. Las campañas de Almanzor han sido objeto de numerosos estudios; entre los recientes pueden verse Cristina de la Puente, "La campaña de Santiago de Compostela (387/997): *ḡibād* y legitimación del poder", *Qurṭuba* 6 (2001), pp. 7-21 y Laura Bariani, *Almanzor*, San Sebastián, 2003, con mención de bibliografía anterior.

norte no lograron ampliar el territorio bajo control andalusí, limitándose a la captura de cautivos y de botín y a debilitar militarmente a los enemigos cristianos. Estos, en cambio, supieron desarrollar “sociedades organizadas para la guerra”¹² con una capacidad ofensiva tal que acabarían por arrollar militarmente a los musulmanes¹³.

Frente a esa dicotomía entre la *dār al-islām* y la *dār al-kufr / dār al-ḥarb* predominante en el discurso normativo y teórico, la realidad indicaba que había claros oscuros que impedían trazar líneas de demarcación netas en la práctica¹⁴. Esto lo sabían especialmente quienes vivían, combatían y gobernaban en las zonas fronterizas. El caso de los Banū Qasī es bien conocido, pero hay otros ejemplos. El señor tuyibí de Calatayud se alió con los cristianos en uno de los momentos de enfrentamiento con ‘Abd al-Raḥmān III, cuando éste intentaba afianzar su control sobre la Frontera Superior y hacerse con Zaragoza. Al conminar el califa omeya al tuyibí para que volviese a la obediencia y se uniera a él para combatir a los cristianos, la respuesta del señor de Calatayud fue: “¿Cómo me voy a cortar la mano derecha con la mano izquierda?”. Indicaba con ello que los cristianos eran para él su mano derecha, mientras que el califa correspondía a su mano izquierda: de ambas dependía la supervivencia de su poder. Su comentario escandalizó a los musulmanes de la época¹⁵, lo cual podría tomarse como indicio de que en el s. IV/X los valores y las conductas que se daban por sentados en siglos anteriores empezaban a dejar de ser aceptables. Pero las alianzas, por muy censuradas que fuesen, entre gobernantes musulmanes y el enemigo religioso cristiano – cuyo grado de demonización varió según las

épocas y las circunstancias¹⁶– fueron una constante a lo largo de toda la historia de al-Andalus, con algunas entidades políticas islámicas pudiendo mantenerse como tales – con una duración más o menos extensa– frente a rivales de la misma religión precisamente gracias a esas alianzas: piénsese en el caso de Ibn Mardaniš en el Levante (segunda mitad s. VI/XII).

Un siglo después de que el señor de Calatayud pronunciase su famosa frase, la mayor parte de los gobernantes en los reinos de taifas en los que se había dividido el territorio unificado bajo el califato pagaban impuestos (las famosas parias) a los cristianos para librarse de tener que combatirlos¹⁷, situación ésta no contemplada en la normativa legal que debía regular idealmente las relaciones entre la *dār al-islām* y la *dār al-kufr*. La caída de Barbastro en el año 456/1064 sacudió las conciencias de los musulmanes al mostrar el peligro que esa conducta entrañaba: la pérdida de capacidad ofensiva era una cosa, pero la incapacidad defensiva situaba bajo la amenaza de la conquista cristiana al resto de las tierras andalusíes. Y aun así, a pesar de las voces que se alzaron incitando a los andalusíes a tomar en sus manos el deber del *ḡibād*¹⁸, la solución no vino del lado de reanimar y reactivar el espíritu bélico de los andalusíes, sino del otro lado del Estrecho de Gibraltar bajo la forma de ejércitos beréberes reclutados por movimientos (el de los almorávides y el de los almohades) de índole político-religiosa en los que ideologías de activismo reformador o revolucionario fueron movilizadas para construir estados. El impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade no llegó empero a consolidarse¹⁹ y la primera mitad del s. VIII/XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito

12. James F. Powers, *A Society Organized for War. The Iberian Municipal Militias in the Central Middle Ages, 1000-1284*, Berkeley, 1988.

13. Felipe Maíllo, *¿Por qué desapareció al-Andalus?*, Buenos Aires, 1997; reimpr. aumentada *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid: Abada Editores, 2004.

14. Los claros oscuros también se daban en la teoría, tal y como muestra Judith Loebenstein en su estudio sobre el *ḡibād* en las fuentes legales andalusíes (en curso de publicación). Véase también Ana Fernández Félix, “Children on the frontiers of Islam”, M. García Arenal (ed.), *Conversions islamiques. Identités religieuses en Islam méditerranéen / Islamic conversions. Religious identities in Mediterranean Islam*, París, 2002, pp. 61-72.

15. Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, ed. Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Mahmud Sobh, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura – Facultad de Letras, Rabat, 1979; trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera, Zaragoza: Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, p. 268/296.

16. Ron Barkai, *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*, Madrid, 1984, 2nd ed., Madrid, 1990; B. Münzel, *Feinde, Nachbarn, Bündnispartner. Themen und Formen der Darstellung christlich-muslimischer Begegnungen in ausgewählten historiographischen Quellen des islamischen Spaniens*, Münster, 1994; Eva Lapidra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997.

17. Sobre las parias puede consultarse José María Lacarra, “Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1102)”, *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, Barcelona, 1965, tomo I, pp. 255-277; *idem*, “Dos tratados de paz y alianza entre Sancho el de Peñalén y Moctadir de Zaragoza 1069 y 1073”, *Colonización, parias, repoblación y otros estudios*, Zaragoza, 1981, pp. 79-94; Hilda Grassotti, “Para la historia del botín y de las parias en Castilla y León”, *Cuadernos de Historia de España*, XXXIX-XL (1964), pp. 43-132; Francisco García Fitz, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII*, Sevilla, 2002, especialmente pp. 25-76.

18. Manuela Marín, “Crusaders in the Muslim West: the view of the Arab writers”, *The Maghreb Review* 17 (1992), pp. 95-102.

19. Pascal Buresi, *La frontière entre chrétienté et Islam dans la péninsule Ibérique. Du Tage à la Sierra Morena (fin XIe-milieu XIIIe siècle)*, París, 2004; *idem*, « L’apogée almohade : la bataille d’Alarcos et son contexte historique »

del islam en la Península Ibérica. El poder político musulmán aún se mantuvo durante dos siglos más bajo una forma de estado, el nazarí, que acabó siendo “vasallo” de los cristianos, forma ésta – de nuevo – ajena a lo contemplado en la teoría política y legal islámicas clásicas sobre cómo debía ser el reparto del poder político entre musulmanes y no musulmanes.

Una de las tradiciones sobre al-Andalus como tierra de *ribāʿ* afirma que quien se dedique a practicarlo “tendrá el mismo honor que los que ayudaron (*naṣara*) a Mahoma con buenos propósitos y bienes lícitos”²⁰. En el s. IV/X, el cadí de Córdoba de origen beréber Mundir b. Saʿīd al-Ballūṭī dictaminó que todos aquellos andalusíes que ayudasen a la religión musulmana – fuese cual fuere la época en la que viviesen – podían ser llamados al-Anṣārī, término que deriva de la misma raíz (n.ṣ.r.) que el citado anteriormente. Al-Anṣārī era la filiación genealógica que llevaban los descendientes de los Anṣār (Auxiliadores o Defensores) del Profeta, miembros de las tribus yemeníes asentadas en Medina que ayudaron a Muḥammad a llevar a cabo su misión como Profeta y hombre de estado. Esta filiación genealógica gozó de gran difusión en el territorio andalusí, yendo en aumento el número de quienes la portaban a medida que iban pasando los siglos. Los últimos gobernantes de al-Andalus, los nazaríes, afirmaron ser anṣārīes²¹, herederos por tanto de uno de los grupos político-religiosos más prestigiosos dentro del Islam por sus vínculos con la trayectoria vital del Profeta en Medina. A pesar de que los nazaríes supieron mantener su estado durante un no desdeñable periodo de tiempo – más por la debilidad de los reinos cristianos que por su propia fortaleza –, su prestigiosa genealogía y la promesa que encerraba su significado no aseguraron en último término la defensa del dominio del islam en la Península Ibérica. En 1492, la toma de Granada puso fin al último reducto de la *dār al-islām* en la Península Ibérica. Los musulmanes que permanecieron bajo dominio cristiano, los llamados mudéjares, tuvieron que aprender – en sus intentos por mantener su identidad musulmana en un contexto que no era el previsto por la normativa legal islámica clásica – a reconvertir en una dimensión

André Bazzana, Nicole Bériou et Pierre Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle). Un itinéraire historique du Haut Atlas à Paris et à Padoue*, Presses Universitaires de Lyon, 2005, pp. 99-114.

20. *Dīkr bilād al-Andalus*, p. 14 del texto árabe/25 de la traducción.

21. Maribel Fierro, “The Anṣārīs, Nāṣir al-dīn, and the Naṣrīds in al-Andalus”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 2006, pp. 232-247.

fundamentalmente “privada” la *dār al-islām* de sus antepasados (más tarde, entre los moriscos los hubo que intentaron separar lo cultural de lo religioso: fue el caso de Miguel de Luna, del que hablaré al final). Hubo juristas, como el famoso muftí de Orán²², que quisieron en efecto interpretar dicha normativa en un sentido que diera cabida a la experiencia de los mudéjares, cuya religión ya no era la de quienes gobernaban y dominaban la tierra. Hubo otros juristas que aceptaron gestionar directamente esa experiencia: fueron los que se quedaron a vivir entre las poblaciones mudéjares y actuaron como cadíes, juriconsultos y ulemas, vertiendo al romance los textos normativos de su tradición cultural y religiosa y transformando así el romance en otra lengua islámica más. Pero otros juristas no supieron o no quisieron salir de las coordenadas establecidas en el periodo de expansión militar del islam y se resistieron a legitimar una situación, la de los mudéjares, que afectaba a muchos miles de sus correligionarios²³. Ser musulmán, venían a decir, requiere no sólo asegurar el ritual y las costumbres, sino el predominio político y militar, pues de otra manera – si no son los dominadores – los musulmanes pueden acabar perdiendo su identidad al asimilarse a la cultura y la religión de los gobernantes no musulmanes. Para evitar ese peligro, los musulmanes debían necesariamente emigrar si no disponían de ningún medio que hiciera previsible poder acabar con su situación de minoría político-religiosa²⁴. Estos últimos juristas no parecen haber reflexionado seriamente sobre el hecho de que el riesgo de apostasía de las minorías no se derivaba necesariamente de la aculturación ni de la sumisión política: prueba de ello eran los judíos del Occidente islámico, cuya arabización e islamización cultural, que habían alcanzado cotas muy elevadas, habían servido paradójicamente para fortalecer y renovar su judaísmo²⁵. Tal vez pensaban – y si así lo hicieron, acertaron – que, en vez de comportarse como los judíos, los mudéjares

22. L. Sabbagh, “La religion des moriscos entre deux fatwas”, *Les moriscos et leur temps. Table ronde internationale, 1981, Montpellier*, París, 1983, pp. 46-9; Devin Stewart, “The identity of ‘the Mufti of Oran’, Abū l-Abbās Aḥmad b. Abī Jum’ah al-Maghrawī al-Wahrānī (d. 917/1511)”, *Al-Qanṭara* XXVII/2 (2006), pp. 265-301.

23. P.S. van Koningsveld y G. Wiegiers, “The Islamic Statute of the Mudéjars in the Light of a New Source”, *Al-Qanṭara* XVII (1996), pp. 19-58.

24. Maribel Fierro, “La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas”, *Awraq*, XII (1991), pp. 11-41.

25. David Wasserstein, “The Christians of al-Andalus: some awkward thoughts”, *Hispania Sacra* LIV (2002), pp. 501-514.

acabarían como los cristianos andalusíes, desaparecidos a finales del s. VI/XII a través de deportaciones, emigraciones y conversiones.

2. AL-ANDALUS Y LOS GRUPOS RELIGIOSOS "PROTEGIDOS" (DIMMIÉS): INCLUSIÓN Y EXCLUSIÓN DE OTRAS RELIGIONES

Ibn 'Utba (m. 636/1238-9), poeta y médico sevillano formado en época almohade, huyó a Egipto cuando sus conciudadanos prestaron obediencia a Ibn Hūd en el año 626/1229. Cuando le preguntaron por qué había abandonado al-Andalus, Ibn 'Utba contestó que había sido a causa de la inestabilidad general existente, pero añadió que deseaba ardientemente regresar, pues no le agradaba tener que pasar el resto de su vida entre cristianos y judíos.

Tras la conquista de Marrakech en el año 541/1147, el primer califa almohade 'Abd al-Mu'min se dirigió a los judíos y los cristianos que vivían en el territorio bajo su dominio y les dijo que sus antepasados habían negado la misión del Profeta, pero que ahora ellos – los almohades – no les permitirían continuar en su infidelidad. Dado que no tenían necesidad alguna del impuesto que pagaban en tanto que *ḍimmíes* (*ḡizya*), el estatuto de protección ya no tenía razón de ser y debían convertirse o abandonar el territorio almohade; en caso contrario, se les daría muerte. Los cristianos se marcharon al norte de la Península Ibérica y sólo unos pocos se convirtieron. Los judíos decidieron quedarse para no perder sus posesiones y muchos de ellos se convirtieron al islam. Se destruyeron sinagogas, se quemaron libros hebreos, se prohibió la observancia del sábado y de otras festividades judías, aunque los judíos siguieron practicando sus ritos en secreto²⁶.

26. Las referencias pueden encontrarse en mi estudio "A Muslim land without Jews or Christians: Almohad policies regarding the 'protected people'", *Christlicher Norden, Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert* (*Christian North, Muslim South. The Iberian Peninsula in the context of cultural, religious and political changes 11th-15th centuries*), Frankfurt am-Main, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, en prensa. Lo que aquí recojo está basado en dicho estudio.

La frase que pronunció Ibn 'Utba reflejaba una situación que podemos corroborar a través de otro tipo de fuentes como la citada a continuación, a saber, que en su época no quedaban en - al menos - algunas zonas del territorio almohade ni judíos ni cristianos, a diferencia de lo que era normal en otras sociedades islámicas, como la egipcia, en las que la presencia de no musulmanes se daba por supuesta. En efecto, los almohades pusieron en práctica – con una extensión geográfica y cronológica que nos es difícil medir con los datos que nos brindan las fuentes disponibles - una política de abolición del estatuto de protección (*ḍimma*) que entrañaba la conversión forzosa de los judíos y cristianos que no eligiesen la posibilidad del exilio. Esta política tan radical mal se aviene con la doctrina legal relativa al mantenimiento de dicho estatuto de protección concedido a los judíos y los cristianos que vivían bajo gobierno musulmán, doctrina que fue aplicada en época premoderna. Ese estatuto colocaba a los no musulmanes en una situación de humillación y subordinación, obligándoles al pago de un impuesto especial (*ḡizya*), pero, por otro lado, les otorgaba la posibilidad de mantener su religión bajo una serie de prohibiciones y restricciones, tales como no construir nuevos templos, vestirse de determinada manera, no excederse en la celebración pública de sus ritos, así como no disfrutar nunca de una posición de poder sobre los musulmanes. Naturalmente, como en el caso del trato con el enemigo cristiano, la realidad se alejó a menudo de esta doctrina jurídico-religiosa. En al-Andalus, como en otras regiones del mundo islámico, hubo *ḍimmíes* que ocuparon en la administración del estado cargos que les otorgaban poder sobre los musulmanes. El caso más conocido es el de los visires judíos Banū Nagrela en la Granada del s. V/XI gobernada por los ziríes. Estos habían llegado a la Península Ibérica en la segunda mitad del s. IV/X, cuando los omeyas y, más en concreto, los gobernantes *de facto* amiríes - al-Manṣūr b. Abī 'Amir (Almanzor) y sus dos hijos- recurrieron a tropas extranjeras, sobre todo beréberes, para sus ejércitos. Los ziríes pertenecían a los "nuevos" beréberes de los que tendré ocasión de tratar en el penúltimo apartado y los textos que nos hablan de ellos insisten a menudo en sus diferencias culturales con la población andalusí. Precisamente porque no confiaban en los andalusíes a los que gobernaban ni en algunos de sus propios contribulos, los ziríes se apoyaron en los judíos. El resentimiento que ello despertó acabó

en un pogromo durante el que murieron tres mil judíos de Granada en el año 459/1066²⁷.

Desde la segunda mitad del s. V/XI en adelante, se puede percibir una tendencia general a reformular la doctrina de la *dimma* en el sentido de un endurecimiento de las condiciones aplicables a judíos y cristianos, endurecimiento recogido en algunas versiones del llamado "Pacto de 'Umar" (*al-šurūṭ al-'umariyya*). En la versión del "Pacto" que el andalusí al-Ṭurtūšī (m. 520/1126) incluyó en su obra *Sirāy al-mulūk* (Lámpara de Príncipes), todas las prohibiciones están formuladas de manera absoluta y sin matices, y no se hace referencia a los distintos tratados particulares que habían sido firmados entre los conquistadores musulmanes y los tributarios monoteístas ni a la permanencia de su validez²⁸. Mientras que, en un principio, el estatuto de la *dimma* parece haber estado encaminado a preservar la todavía frágil identidad de una comunidad musulmana minoritaria en territorios donde predominaban sobre todo los cristianos²⁹, en esa versión del "Pacto de 'Umar" el énfasis se pone en el predominio y soberanía de los musulmanes frente a la subordinación y sometimiento de los *dimmíes*. La creciente hostilidad hacia estos se refleja también en el tratado de gobernanza del zoco escrito por el sevillano Ibn 'Abdūn en época almorávide (finales s. V/XI-primerá mitad s. VI/XII)³⁰.

Entre las explicaciones que se han dado de las causas que provocaron este endurecimiento y mayor grado de intolerancia hacia los *dimmíes* se han señalado las reacciones militantes provocadas por las cruzadas y por la creciente

27. El estudio más reciente de este episodio es el de Alejandro García Sanjuán, "Violencia contra los judíos: el pogromo de Granada del año 459 H./1066", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. XIV. *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. M. Pierro, Madrid: CSIC, 2004, pp.167-206.

28. Milka Levy-Rubin, "Šurūṭ 'Umar and its alternatives: the legal debate on the status of the *dhimmis*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), pp. 170-206.

29. Albrecht Noth, "Abgrenzungsprobleme zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen: Die Bedingungen 'Umars (*as-Šurūṭ al-'umariyya*) unter einem anderen Aspekt gelesen", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 9 (1987), pp. 290-315.

30. El estudio más reciente de unos textos analizados por diversos autores con anterioridad es el de Alejandro García Sanjuán, "Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide: el testimonio de Ibn 'Abdūn", Alejandro García Sanjuán (ed.), *Evolución histórica y poblamiento del territorio onubense durante la época andalusí (siglos VIII-XIII)*, Huelva: Universidad de Huelva, 2003, pp. 57-84.

supremacía militar y comercial del Occidente cristiano³¹. Pero un factor especialmente relevante fue el cambio en la relación demográfica entre musulmanes y *dimmíes*, ya que los autores cuyas obras reflejan ese endurecimiento de las condiciones del estatuto de la *dimma* escriben en el momento en que los musulmanes constituyen ya la parte mayoritaria de la población tras el aumento del número de conversiones de la población sometida³².

Un punto clave en la nueva aproximación política y legal a las comunidades de no musulmanes fue la discusión jurídica relativa a cómo se debía interpretar una tradición del Profeta (*ḥadīṭ*) en la que Muḥammad afirmaba que no podía haber dos religiones en la tierra de los árabes³³. Aunque a los judíos de Medina se les permitió mantener su religión después de que el Profeta se estableciera en dicha ciudad, las tensiones que surgieron posteriormente llevaron a que una parte de ellos fuera expulsada y a que otros (los hombres de los Banū Qurayza) fueran masacrados y sus mujeres e hijos quedaran en cautividad. Las compilaciones tempranas de tradiciones del Profeta (*ḥadīṭ*) incluyen varios textos en los cuales se habla de la decisión de Muḥammad de expulsar a todos los no musulmanes de la Península Arábiga, especialmente de las áreas de Medina, Jaybar y Naḡrān. Aunque el Profeta quiso expulsar a los judíos de Jaybar, les permitió permanecer allí con la condición de que continuasen trabajando la tierra y cediesen la mitad de lo producido a los musulmanes. Posteriormente, el segundo califa, 'Umar b. al-Jaṭṭāb, llevó a cabo el deseo del Profeta y expulsó a los judíos de Jaybar. La literatura de *ḥadīṭ* no se detiene a tratar las razones de la expulsión. En una tradición, recogida por al-Bujārī, se afirma que cuando el Profeta decidió expulsar a los judíos de Medina, les prometió seguridad si se

31. Sobre lo cual puede consultarse Emanuelle Sivan, *L'Islam et la Croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, París, 1968; Remie O. Constable, *Trade and traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula 900-1500*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 (trad. española *Comercio y comerciantes en la España musulmana: la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Barcelona: Omega, cop. 1997).

32. Sobre esto véanse los estudios de Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval period*, Cambridge, 1979 y "Process and status in Conversion and Continuity", M. Gervers y R.J. Bikhazi (eds.), *Indigenous Christian communities in Islamic lands eighth to thirteenth centuries*, Toronto, 1990, pp. 1-12.

33. Seth Ward, "A fragment from an unknown work by al-Ṭabarī on the tradition 'Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)',", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* LIII (1990), pp. 407-20; Yohanan Friedmann, *Tolerance and coercion in Islam. Interfaith relations in the Muslim tradition*, Cambridge University Press, 2003, pp. 92-3.

convertían al islam, les dijo que la tierra pertenecía a Allāh y a su Enviado y les sugirió que vendiesen sus posesiones. Esto parece indicar que la intención era apoderarse de sus propiedades. Pero en la mayor parte de las tradiciones, la razón que se da es el deseo de imponer la uniformidad religiosa en la Península Arábiga, ya que el Profeta habría dicho que no podía haber dos religiones en la península de los árabes (*lā yaʿtamiʿu dīnāni fi ʿāzimat al-ʿarab*). La decisión de expulsar a los judíos y los cristianos de la Península Arábiga habría sido la última decisión tomada por el Profeta antes de su muerte, lo cual implica la permanencia de la validez de esa decisión, pues nadie puede revocar una orden del Profeta. Sin embargo, ʿUmar b. al-Ḥaṭṭāb permitió que los judíos y los cristianos entrasen en Medina, aunque no podían permanecer más de tres días, para que vendiesen comida. Este permiso fue concedido para satisfacer las necesidades de los musulmanes, de la misma manera que el Profeta permitió que los judíos de Jaybar se quedasen allí y trabajasen en la tierra, hasta que los musulmanes pudiesen sustituirlos. Las tradiciones relativas a la expulsión de los no musulmanes no usan siempre los mismos términos para hacer referencia al área que deben abandonar. A veces se menciona tan sólo Medina, pero más a menudo se emplean expresiones como tierra de los árabes (*arḍ al-ʿarab*), tierra del Ḥiḡāz (*arḍ al-Ḥiḡāz*), península de los árabes (*ʿāzimat al-ʿarab*) o reino de los árabes (*mulk al-ʿarab*), algunas de las cuales resultan imprecisas geográficamente. Una posible interpretación, que fue ganando terreno a medida que se producía el aumento demográfico de los musulmanes, fue que se hacía referencia a todo territorio – en especial, a las ciudades – en el que la población predominante fuese musulmana. De esta manera, la cuestión de fondo era: ¿había que seguir permitiendo a los judíos y los cristianos que viviesen en territorio musulmán una vez que la mayoría de sus habitantes eran ya musulmanes? Hubo juristas (como el ḥanafí al-Sarajsī, m. 483/1090) que, al discutir si se debía permitir a las gentes del Libro (es decir, los judíos y los cristianos) residir en ciudades musulmanas, contestaron afirmativamente, ya que de esa manera podrían comprobar las bondades del islam, lo cual facilitaría la conversión. Otro jurista de la misma época, sin embargo, mantuvo que esa residencia era lícita tan sólo si los no musulmanes fueran pocos en número y su presencia no afectase negativamente a los rituales islámicos; si fuesen numerosos y su presencia pudiese tener ese efecto negativo, habría que impedir que viviesen en una ciudad musulmana y obligarlos a vivir en un área no poblada por musulmanes. El cuarto califa del islam, ʿAlī b. Abī Ṭālib, había prohibido que los judíos, los cristianos y los zoroastras viviesen en Kufa (una ciudad fundada en época islámica) y los obligó

a vivir en ciudades vecinas, al-Ḥīra o Zurāra. Del Compañero del Profeta Ibn ʿAbbās se dice que afirmó que la prohibición de residencia era extensiva a toda ciudad musulmana. Esta actitud se refleja en la tradición que dice “no es correcto que haya dos direcciones de oración en una misma tierra” (*lā taṣluḡu qiblatāni fi arḍin wāḡida*), tradición recogida en las compilaciones canónicas de al-Tirmidī, Abū Dāwūd e Ibn Ḥanbal. De esta manera, varias tradiciones pueden ser entendidas en el sentido de que la prohibición de toda religión excepto la musulmana debe aplicarse no sólo en la Península Arábiga, sino en todas las regiones bajo dominio islámico. Esta fue la doctrina adoptada por un famoso ulema de tendencias šīʿies, al-Ṭabarī (m. 310/923), para quien el estatuto legal de todas las tierras islámicas era la misma que la de la Península Arábiga. Para él, la presencia de *ḡimmies* junto a los musulmanes en territorio islámico era temporal, permitida sólo si los musulmanes necesitaban a los judíos y cristianos (para la agricultura, el comercio o por otras razones); en el momento que ya no se les necesitase (equivalente al momento en que los musulmanes se hubiesen convertido en mayoría en la población), su presencia debía ser prohibida y se les debía expulsar.

La interpretación de al-Ṭabarī no tuvo gran eco ni en otros autores ni en la práctica. Aparte del Ḥiḡāz (la zona de la Península Arábiga en la que se encuentran las ciudades santas del Islam, La Meca y Medina), no se prohibió la presencia de judíos y cristianos en territorios en los que estaban establecidos desde época pre-islámica; tampoco surgieron – por regla general – ghettos³⁴ y se respetó el derecho de los no musulmanes a sus propiedades personales; en general, con contadas excepciones, no hubo persecución de los no musulmanes. Una de las bases legales para esta doctrina y esta práctica de mantenimiento del estatuto de la *ḡimma* era el hecho de que, al final de los tiempos, Jesús – en tanto que Mahdi o Mesías – aparecería para aplicar la ley islámica y sin aceptar nada de los infieles, excepto el islam, pero hasta ese momento había que seguir recaudando el impuesto especial (*ʿizya*) de judíos y cristianos.

Uno de los pocos que prestaron atención a la doctrina de al-Ṭabarī fue el cordobés Ibn Ḥazm (d. 456/1054). Este jurista, seguidor de una doctrina minoritaria

34. Una excepción es el caso de Marruecos, donde los judíos vivían en zonas residenciales especiales, los mellahs. Sobre el mellah de Marrakech, con información sobre mellahs anteriores, véase E. Gottreich, “On the origins of the mellah of Marrakesh”, *International Journal of Middle East Studies* 35/2 (2003), pp. 287-305.

en al-Andalus - el zāhirismo-, se opuso con especial ardor a la política de los reyes de taifas que había llevado a los musulmanes a pagar tributo a los cristianos y fue muy hostil al hecho de que se diese a los no musulmanes cargos que les situaban por encima de los musulmanes, como fue el caso de los Banū Nagrela en Granada. Su posible influencia en el pogromo contra los judíos en dicha ciudad ha sido muy discutida, como lo ha sido también la del ulema Abū Ishāq al-Ilbūrī, conocido por su poesía de contenido ascético y autor de un incendiario poema en el que incitaba a acabar con el poder del visir judío de Granada, justificando la legalidad de matar y desposeer a los judíos por el hecho de que estos habían roto el pacto de la *dimma* al no mantener su situación de humillación y subordinación³⁵.

La ruptura del pacto de la *dimma* había sido el argumento usado para ejecutar a los llamados "mártires de Córdoba" en el s. III/IX, ya que estos cristianos recurrieron al insulto contra la religión musulmana y su Profeta en su desesperado esfuerzo por frenar el proceso de aculturación de su comunidad religiosa³⁶. Después del pogromo de Granada en el s. V/XI, el tercer episodio de persecución contra los no musulmanes tuvo lugar bajo los almorávides. Estos habían sido invitados a intervenir en la Península Ibérica por algunos reyes de taifas al verse incapaces de parar el avance militar cristiano, especialmente después de la conquista de Toledo en el año 478/1085. Los almorávides lograron derrotar a los cristianos en la batalla de Zalaca en el año 479/1087, pero pronto se deshicieron de sus aliados andalusíes y se hicieron con el poder. No lograron, sin embargo, eliminar del todo la amenaza cristiana. En el año 519/1125, una campaña dirigida por el rey aragonés Alfonso I el Batallador penetró en tierras andalusíes por la zona granadina. No se obtuvo ninguna conquista permanente y cuando las tropas regresaron, las comunidades cristianas que les

35. Emilio García Gómez, "Polémica religiosa entre Ibn Ḥazm e Ibn al-Nagrīla", *Al-Andalus* IV (1936-9), pp. 1-28; David S. Powers, "Reading/misreading one another's scriptures: Ibn Ḥazm's refutation of Ibn Nagrella al-Yahūdī", *Studies in Islamic and Judaic Traditions*, ed. W. M. Brinner y S. D. Ricks, Atlanta 1986, pp. 109-121; Maribel Fierro, "Ibn Ḥazm et le zindīq juif", *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 63-64 (1992), pp. 81-90; Emilio García Gómez, *Un alfaquí español: Abū Ishāq de Elvira*, Madrid/Granada, 1944; Bernard Lewis, "An Anti-Jewish Ode", *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, Londres, 1973, pp. 158-165.

36. La literatura sobre los mártires cordobeses es muy abundante. Remito a los estudios más recientes: K. B. Wolf, *Christian martyrs in muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988 y Jessica Coope, *The martyrs of Córdoba: community and family conflict in an age of mass conversion*, Lincoln/Londres: University of Nebraska Press, 1995.

habían prestado apoyo abandonaron al-Andalus con ellas. Los cristianos que no pudieron o quisieron emigrar tuvieron que enfrentarse a una dura situación. Desde el punto de vista legal, al haber apoyado (o ser sospechosos de haber apoyado) la expedición de Alfonso I el Batallador habían roto el estatuto de la *dimma*. Se decidió su deportación a tierras norteafricanas, deportación que tuvo lugar en el año 520/1126, decisión apoyada en una serie de dictámenes jurídicos (*fatāwā*) emitidos por juristas destacados a los que pidió su opinión el emir almorávide³⁷. En esas *fatāwā* uno de los temas más debatidos fue cuál era el destino de las propiedades cristianas, lo cual entrañaba establecer los términos en los que al-Andalus había sido conquistado³⁸. Si bien los cristianos de Granada no desaparecieron del todo entonces (hubo otra deportación en el año 533/1138), el temor a la expulsión llevó a algunos cristianos a convertirse al islam para no tener que abandonar la tierra en la que habían nacido ni perder sus propiedades. De esta manera, las comunidades cristianas andalusíes sufrieron una notable reducción mediante la emigración, la deportación y la conversión, en términos que es difícil cuantificar³⁹. Jean-Pierre Molénat ha señalado que los cristianos deportados fueron los que no habían seguido en su regreso al norte al rey Alfonso el Batallador, lo cual se podría entender en el sentido de que consideraban que podían seguir viviendo en al-Andalus⁴⁰. Para Molénat, el hecho de que el emir almorávide consultase a los juristas indica que no se ponía en cuestión el estatuto de la *dimma*, pero la discusión legal mencionada anteriormente indica que, por el contrario, la consulta podía haber desembocado en la abolición del estatuto de protección si se hubiese seguido la doctrina de al-Ṭabarī. En cualquier caso, la hostilidad hacia los cristianos que se detecta en época almorávide - y que hay que poner en relación con el avance militar cristiano, con el cambio demográfico y con el interés por las

37. Vincent Lagardère, "Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519h/1125 en al-Andalus", *Studia Islamica* 67 (1988), pp. 99-119; Delfina Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991), pp. 162-182.

38. Alejandro García Sanjuán, "Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico", M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos al enemigo vencido*, Madrid: CSIC, 2008, pp. 61-112 (en prensa).

39. Maribel Fierro, "La religión", vol. VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almobades. Siglos XI al XIII*) of the *Historia de España R. Menéndez Pidal*, coord. M.J. Viguera, Madrid: Espasa Calpe, pp. 435-546, pp. 523-6.

40. Jean-Pierre Molénat, « Sur le rôle des Almohades dans la fin du Christianisme local au Maghreb et en al-Andalus », *Al-Qantara* XVIII (1997), pp. 389-413.

propiedades de los cristianos - determinó una radicalización de las restricciones que les eran aplicadas, como demuestran la anulación de sus fundaciones pías y el tono intolerante de las prohibiciones a las que han de estar sometidos los no musulmanes recogidas en el tratado de gobernanza del zoco de Ibn 'Abdūn. Un ejemplo es el del empleo de médicos no musulmanes por parte de los musulmanes. Ibn 'Abdūn se opone totalmente a dicho empleo y sabemos de otros juristas contemporáneos que formularon el mismo rechazo. La cuestión teórica se planteó en la práctica en un caso concreto, el del médico judío Ibn Qamnil que servía al emir almorávide 'Alī b. Yūsuf b. Tāsufin. Algunos juristas de Fez consultaron al jurista andalusí 'Abbād b. Sirḥān al-Šāṭibi (m. 543/1148) sobre la licitud de la conducta de este Ibn Qamnil, quien vestía y montaba como los musulmanes, sin usar ninguno de los signos distintivos de los *ḍimmīs*. La larga respuesta legal de Ibn Sirḥān - quien recogía lo establecido en una obra compuesta en Bagdad en la segunda mitad del s. V/XI - indica una escalada en las restricciones que se debían imponer a los *ḍimmīs*⁴¹. Del emir almorávide 'Alī b. Yūsuf se dice que ordenó que aquellos judíos que trabajaban dentro de Marrakech no podían vivir dentro de la ciudad ni poseer casas en ella, decisión basada sin duda en el hecho de que Marrakech era una fundación de época islámica sin población original no musulmana y en la que se debía seguir, por tanto, el precedente del califa 'Alī b. Abī Ṭālib con respecto a Kufa. Los judíos tuvieron por ello que residir en núcleos urbanos vecinos (como Aghmat Aylan), medida en la que se puede ver un anuncio de los futuros mellahs, los barrios en ciudades islámicas en los que los judíos vivían apartados de la población musulmana⁴². Ya he mencionado antes cómo el alfaquí y ulema andalusí al-Ṭurṭūšī, establecido en Alejandría bajo gobierno fatimí, recogió una versión del "Pacto de 'Umar" especialmente intolerante, insistiendo en que los *ḍimmīs* no debían ocupar cargos con autoridad sobre los musulmanes, que no debía permitirse la presencia de ninguna iglesia ni sinagoga en la *dār al-islām* y que debía llevarse a cabo un esfuerzo por convertir a los no musulmanes (ya fuese mediante la persuasión haciéndoles ver las malas consecuencias de la infidelidad o mediante la espada, en el caso de que fuesen gentes capaces de oponerse militarmente

41. 'Aṣmat 'Abd al-Laṭīf Dandaš, "Adwa, 'alā mu'āmalat al-murabiṭin li-l-yahūd min jilāl nāzilat al-ḥakīm Ibn Qamnil", *Al-Akadīmiyya (Academia. Revue de l'Académie du Royaume du Maroc)* 18 (2001), pp. 175-200 (resumen en francés en las pp. 79-83).

42. Véase nota 34.

a los musulmanes), siendo aceptable recurrir a la violencia para imponer el islam entre ellos.

Al-Ṭurṭūšī es considerado uno de los maestros de Ibn Tūmart, el fundador del movimiento almohade. Y fue precisamente en época almohade y más específicamente durante el reinado del primer califa almohade, 'Abd al-Mu'min (r. 524/1130-558/1163), cuando se siguió una política de conversión forzosa o expulsión de los *ḍimmīs*. Los cristianos emigraron a los reinos cristianos de la Península Ibérica, mientras que los judíos - algunos tras haberse convertido exteriormente- emigraron a otras regiones del mundo islámico (es el caso del célebre Maimónides⁴³) y también a los reinos cristianos. Los que se quedaron y se convirtieron estuvieron siempre bajo sospecha por lo que se refiere a la sinceridad de su fe musulmana, razón por la cual el califa al-Manṣūr les obligó en el año 595/1199 a llevar una vestimenta especial para distinguirlos de los musulmanes "viejos".

Las medidas tomadas por 'Abd al-Mu'min recogidas en el texto citado al comienzo de este apartado representaban claramente una ruptura con la tradición anterior que, si bien se había ido encaminando en época almorávide hacia un endurecimiento de las condiciones del estatuto de la *ḍimma*, no habían llegado a abolir éste. Los factores que pudieron determinar esa ruptura almohade fueron:

a) posibles tendencias escatológicas presentes en los comienzos del movimiento almohade, en concreto, la idea de que la llegada del Mahdī (Ibn Tūmart, el fundador del movimiento almohade, se proclamó tal) iría acompañada de la desaparición de las demás religiones, quedando sólo el islam;

b) influencia de las medidas tomadas por el califa fatimí al-Ḥākim (r. 386/996-411/1021), cuya política de destrucción de lugares de culto no musulmanes, restricciones vestimentarias y de residencia y conversión forzosa es el más claro precedente de la política seguida por 'Abd al-Mu'min;

43. Maimónides, "Carta sobre la apostasía", *Cinco epístolas de Maimónides*, trad. M^o J. Cano y D. Ferré, Barcelona, 1988, pp. 49-75; Montserrat Abumalham, "La conversión según formularios notariales andalusíes: valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos XXXIV* (parte hebraica) (1985), pp. 71-84.

c) influencia de la idea de que todos los seres humanos tienen una naturaleza innata (*fiṭra*) que les conduce necesariamente a las enseñanzas del islam, mientras que el hecho de ser judío o cristiano depende de la casualidad, de la familia en la que uno nace. Como dijo Ibn Ḥazm, tan sólo mediante la re-conversión al islam puede alguien volver a conectar con su *fiṭra*. En tanto que impulsores de un movimiento revolucionario y purificador –obsesionado con la necesidad de poner fin a las diferencias de opinión tanto dentro del islam como entre las distintas religiones–, los almohades pudieron haber pensado que su gobierno debía ofrecer a los crecidos dentro del judaísmo y del cristianismo la posibilidad de seguir la verdadera fe, poniendo fin al pluralismo religioso, ya que la Verdad tiene necesariamente que ser única;

d) la idea de que el territorio gobernado por los almohades era un nuevo Ḥiṭāz, llevando así hasta el extremo la tendencia a identificar la figura del fundador del movimiento, Ibn Tūmart, con la del Profeta Muḥammad. De la misma forma que éste prohibió que permaneciese ninguna religión que no fuese el islam en el territorio de la Península Arábiga - el Ḥiṭāz - en el que estaban situadas las ciudades de La Meca y Medina, los almohades pudieron plantear la misma prohibición en el territorio en el que habían impuesto las doctrinas de su fundador, una figura cuasi-profética en tanto que *mabdi*;

e) los almohades pudieron decidir aplicar en su forma más radical una doctrina similar a la de al-Ṭabarī, es decir, dado que el equilibrio demográfico se había decantado a favor de los musulmanes, estos ya no necesitaban a los no musulmanes y podían por tanto prescindir de su presencia en territorio musulmán ofreciéndoles tres alternativas: exilio, conversión o muerte. Esta última posibilidad es la que mejor casa con la escasa información recogida en las fuentes sobre las medidas tomadas por ‘Abd. al-Mu‘min, aunque las otras brindan un contexto doctrinal y religioso más amplio en el que su adopción adopta mayor sentido.

Las comunidades autóctonas de judíos y cristianos acabaron, pues, desapareciendo en al-Andalus⁴⁴. Los cristianos autóctonos también desaparecieron en

44. La cuestión de la pervivencia de comunidades mozárabes en el Levante peninsular ha hecho correr ríos de tinta por razones que tienen más que ver con el presente que con el pasado: véase por ejemplo el estudio de Leopoldo Peñarroja Torrejón, *Cristianos bajo el Islam: los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*, Madrid:

el Norte de África, aunque el negocio del corso determinó el incremento en el número de otro tipo de cristianos (los cautivos) y las necesidades militares la presencia de mercenarios cristianos⁴⁵. Los judíos autóctonos lograron mantener su presencia en el Magreb extremo (Marruecos), pero la experiencia almohade favoreció el desarrollo de un rasgo poco común en el resto del mundo islámico: la segregación residencial en los mellahs.

3. AL-ANDALUS Y MEDINA: ORTODOXIA Y HEREJÍA

Uno de los méritos de al-Andalus es que nunca se menciona en sus alimimbres a uno de los califas ortodoxos si no es para alabarlo⁴⁶.

En al-Andalus “nunca ha aparecido ... una secta innovadora que durase, ni un grupo sectario que se mantuviese sino en muy raras ocasiones”⁴⁷.

Estos Banū Birzāl fueron los que se aliaron con los hijos de ‘Alī [al-Andalusī], en el encuentro contra Zīrī ibn Manād al-Ṣinḥayī ... y a quienes Dios concedió que mataran a Zīrī, y que alcanzaran por ello un renombre con el que se incorporaron al Califa al-Ḥakam. No pudiendo, en efecto, seguir en sus territorios de Ultramar, por miedo al hijo del muerto ... que quería vengar a su padre, pasaron a al-Andalus, invitados por el califa al-Ḥakam, que les garantizaba una buena acogida y una paga espléndida. A ambas cosas dio cumplimiento, pues los hospedó, favoreció, alabó y distinguió, aunque para ello hubo de pasarles por alto el punto flaco de sus creencias religiosas, que los alejaba de él, tan meticuloso y rígido en el cumplimiento de sus deberes religiosos, y a pesar de que sabía que eran jāriyīs y profesaban la doctrina nukkāriyya, una de las sectas ibādīs ... Con todo, los acogió, sin reparar, con mirada indulgente, en su secta religiosa⁴⁸.

Editorial Gredos, 1990, la reseña que le dedicó Carmen Barceló en *Al-Qanṭara* XIII (1992), pp. 290-3, así como el intercambio subsiguiente recogido en *Al-Qanṭara* XVII (1996), pp. 259-269.

45. Alejandro García Sanjuán, “Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII”, Manuel González Jiménez e Isabel Montes Romero-Camacho (eds.), *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico. Siglos XIII-XV. Cádiz, 1-4 de abril de 2003*, Sevilla-Cádiz, 2006, pp. 435-447.

46. *Dīk al-bilād al-Andalus*, p. 15 del texto árabe/26 de la traducción.

47. Maribel Fierro, “Heresy in al-Andalus”, *The legacy of al-Andalus*, ed. S. Jayyusi, Leiden, 1992, pp. 895-908.

48. Emilio García Gómez, *El califato de Córdoba en el “Muqtabis” de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isā ibn Aḥmad al-Rāzī (360-364 H. = 971-975 J.C.)*, Madrid, 1967, pp. 230-31.

La identidad religiosa andalusí quedó constituida desde sus comienzos como anti-šī'ī, reconociéndose la sucesión de los califas ortodoxos (Abū Bakr, 'Umar, 'Utman, 'Alī) tal y como había ocurrido *de facto*⁴⁹. A esos cuatro califas "bien guiados" les siguieron los omeyas de Damasco, cuyo gobierno acabó cuando los abbasíes se hicieron con el poder y trasladaron la capital a Bagdad. Los abbasíes asentaron su derecho a gobernar en el hecho de ser descendientes de un tío paterno del Profeta, buscando así el apoyo de los šī'íes.

Los šī'íes, en efecto, consideraban que la sucesión del Profeta Muḥammad debía necesariamente recaer en un miembro de su familia, pero entendían ésta en un sentido más restrictivo que el propuesto por los abbasíes. 'Alī b. Abī Ṭālib, casado con Fāṭima – la hija del Profeta – y primo de éste, debía haber sido el sucesor del Profeta tras su muerte y la dirección político-religiosa de la comunidad musulmana debía haber quedado circunscrita a partir de él en la línea de sus descendientes o parientes directos. Los šī'íes rechazaron, por tanto, a los tres primeros califas como usurpadores. Los líderes (*imames*) šī'íes, en tanto que vicarios directos de Dios (*jalīfat Allāb*)⁵⁰, eran los únicos que podían reclamar la herencia político-religiosa del Profeta, pues participaban del carisma de éste y aseguraban así a la comunidad que su dirección era la correcta y llevaba directamente a la salvación. En ausencia del *imām* (es decir, durante los periodos de su ocultación, pues la humanidad no puede existir sin un *imām*), las autoridades religiosas de los šī'íes acabaron pareciéndose a las de los sunnīs, con juristas encargados de gestionar la interpretación del derecho y de la doctrina religiosa. Pero cuando los šī'íes se hicieron con el poder contando con la presencia de un *imām*, como fue el caso de los ismā'īlīs con el establecimiento del califato fatimí, la autoridad religiosa residió en el califa reinante y por debajo de él sólo había misioneros, gentes encargadas por el *imām* – es decir, desde arriba - de transmitir y explicar la parte de su saber que debía ser accesible a las distintas categorías de receptores del mensaje religioso que de

49. La figura del cuarto califa 'Alī, por su conexión con el sí, ismo y su enfrentamiento con el primer califa omeya de Damasco, estuvo sometida a un fuerte rechazo durante la época omeya. Véase al respecto M. Fierro, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid: I.H.A.C., 1987, pp. 93-4, 118-120, 142-5 y "Espacio sunní y espacio šī'ī", *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental. Exposición en Madinat al-Zabra, 3 de mayo a 30 de septiembre de 2001*, Granada: El Legado Andalusí, 2001, pp. 168-177.

50. Patricia Crone y Martin Hinds, *God's caliph. Religious authority in the first century of Islam*, Cambridge University Press, 1986; Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 2004.

él emanaba - desde los iniciados en las doctrinas esotéricas ismā'īlīs hasta el común del pueblo capacitado tan sólo para recibir la parte externa.

El califa sunní, por el contrario, no tenía un vínculo directo con Dios y se limitaba a ser vicario del Profeta de Dios (*jalīfat rasūl Allāb*), ya que su acceso a la certidumbre religiosa y a la salvación estaba mediado por el Corán y por la Tradición del Profeta. Además, los encargados de interpretar, explicar y deducir la aplicabilidad de la Revelación a contextos concretos eran otras figuras de autoridad, los ulemas, los especialistas en el saber religioso. Estos ulemas, aunque estrechamente vinculados al poder político, no dependían directamente de él, no eran transmisores de arriba abajo de un mensaje procedente de un líder carismático vivo. Surgían más bien "de abajo arriba" y su papel social tenía una enorme importancia, ya que actuaban como mediadores entre el pueblo, el gobernante y Dios⁵¹.

Al-Andalus fue conquistada durante el califato omeya y acabó en manos de un miembro de esa dinastía, 'Abd al-Raḥmān I (r. 138/756-172/788) cuando los abbasíes derrocaron a los califas de Damasco y establecieron un nuevo califato con sede en Iraq. Los omeyas, en quienes se suele ver a los herederos de las prácticas políticas tribales pre-islámicas⁵², fueron los enemigos de los *imames* šī'íes: 'Alī tuvo que defender su califato frente a la amenaza por ellos representada y su hijo - y nieto del Profeta-, al-Ḥusayn, fue muerto cuando se alzó en armas contra ellos. Aunque el šī'ísmo de los abbasíes se diluyó muy pronto, los omeyas andalusíes tuvieron que hacer frente a otro peligroso rival šī'í.

En el año 296/909, un misionero ismā'īlī que había logrado levantar un ejército entre los beréberes Kutāma del Norte de África llevó al poder en Qayrawān a un personaje que se decía descendiente directo del Profeta a través de su nieto al-Ḥusayn, siendo proclamado califa con el título mesiánico de al-Mahdī. El nuevo califa fatimí no era sólo vicario de Dios, sino que afirmaba poseer conocimientos sobrenaturales, la capacidad de hacer milagros y la infabilidad.

51. Maribel Fierro, "Why and how do religious scholars write about themselves? The case of the Islamic west in the fourth/tenth century", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* LVIII (2005), pp. 403-23.

52. Visión tradicional que hay que matizar con estudios recientes como el de Uri Rubin, "Prophets and caliphs: the Biblical foundations of the Umayyad authority", H. Berg (ed.), *Method and theory in the study of Islamic origins*, Leiden / Boston, 2003, pp. 73-99.

El emir omeya de al-Andalus, en tanto que gobernante sunní, tenía poco que contraponer a unas pretensiones tan ambiciosas y de tanto calado, pero por otro lado tenía que reaccionar ante ellas con objeto de limitar la pérdida de legitimidad que aquel rival representaba⁵³. Ello era especialmente acuciante en la zona de la otra orilla del Estrecho, zona sobre la que los omeyas habían extendido su influencia político-religiosa y que constituía un área vital para ellos desde el punto de vista económico. En efecto, los califas fatimíes - que centraron sus esfuerzos en asegurarse el control del comercio del oro procedente del África negra - lanzaron una intensa ofensiva tanto propagandística como militar para incluir el Magreb extremo y al-Andalus en sus dominios, enfrentándose con los omeyas bien directamente bien a través de sus respectivos aliados norteafricanos.

Tanto el establecimiento de un gobierno omeya independiente en al-Andalus como el desafío doctrinal representado por los fatimíes tuvieron influencias duraderas en la historia de al-Andalus. Una de esas influencias decisivas fue la relativa a la adscripción legal de los andalusíes, cuya identidad⁵⁴ religiosa quedó inextricablemente unida a la escuela jurídica malikí.

La Revelación, contenida en el Corán y en las Tradiciones del Profeta, necesita ser leída e interpretada para encontrar en su texto - y deducir de él cuando sea necesario- la normativa legal específica que debe regular las relaciones entre los creyentes y entre estos y Dios. La labor de lectura e interpretación es prerrogativa de los ulemas y, en principio, existe un pluralismo amplísimo a la hora de deducir normas y prácticas de la letra de la Revelación. Pero ese pluralismo quedó limitado históricamente al imponerse la idea de que los ulemas debían encuadrarse dentro de un número reducido de escuelas legales consideradas ortodoxas, conocida cada una de ellas por el nombre de un epónimo, siendo éste un ulema de especial relieve por sus conocimientos y aptitudes que había elaborado una serie de principios metodológicos que los juristas adscritos a

53. Lo que sigue está tomado de mi artículo "La política religiosa de 'Abd al-Rahmān III", *Al-Qanṭara* XXV (2004), pp. 119-156.

54. La cuestión de la "identidad andalusí" ha sido objeto de un estudio monográfico por parte de Gabriel Martínez-Gros, *Identité andalouse*, Arles: Sindbad, 1997.

su escuela debían seguir⁵⁵. Uno de esos grandes juristas fue Mālik b. Anas (m. 179/795), cuya labor se desarrolló en Medina, la ciudad a la que había emigrado el Profeta desde La Meca y en la que había recibido los versículos coránicos de contenido legal indispensables para la construcción de un estado islámico y para la regulación de la sociedad musulmana.

La otra escuela que surgió al tiempo que la de Mālik fue la de Abū Ḥanīfa (m. 150/767), escuela asociada a la ciudad iraquí de Kufa. Esta última escuela fue la más favorecida por los abbasíes y se difundió en Ifriqiya (actual Túnez) bajo el gobierno de los aglabíes, que gobernaban en nombre del califa abbasí. Esta conexión con quienes habían acabado con el califato omeya de Damasco fue la razón por la cual los omeyas andalusíes fueron muy hostiles hacia el ḥanafismo, hasta el punto de que se dice que los ḥanafíes fueron expulsados de la Península Ibérica⁵⁶. Excluido así el ḥanafismo, los andalusíes se hicieron malikíes gracias sobre todo a ulemas destacados como Yahyà b. Yahyà (descendientes de conquistadores beréberes asentados en Algeciras), Ibn Waḍḍāḥ (descendiente de un esclavo indígena manumitido y convertido en cliente omeya) y otros muchos juristas activos durante el s. III/IX. Cuando 'Abd al-Rahmān III se proclamó califa en el año 316/929, el malikismo adquirió abiertamente el carácter de doctrina oficial del al-Andalus omeya, generándose una abundante literatura de veneración hacia el fundador de la escuela y sus discípulos, así como el registro escrito de los seguidores de la escuela en al-Andalus. La composición de diccionarios biográficos sobre los ulemas andalusíes - diccionarios que enlazan cronológicamente unos con otros con una continuidad muy llamativa si se compara con lo ocurrido en otros territorios del mundo islámico - contribuyó a crear un fuerte sentimiento de cohesión interna, con un claro predominio de la identidad malikí. Aun así, no se omitió el recuerdo de la existencia de destacadas figuras individuales con posturas jurídico-religiosas alternativas, como fue el caso de Baqī b. Majlād (m. 276/889) o de Ibn Ḥazm (sobre quienes volveré),

55. Christopher Melchert, *The formation of the Sunni schools of law, 9th-10th centuries C.E.*, Leiden / New York / Koln: Brill, 1997.

56. Alfonso Carmona, "The introduction of Mālik's teachings in al-Andalus" y Maribel Fierro, "Proto-Malikis, Malikis and reformed Malikis", P. Bearman, R. Peters, F. E. Vogel (eds.), *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2005, pp. 41-56 y 57-76.

prueba ello de que la existencia de una uniformidad religiosa de al-Andalus no excluía el mantenimiento – hasta cierto punto - del espíritu pluralista sunní⁵⁷.

La adopción del malikismo tenía una señalada ventaja. Permitía establecer una conexión entre al-Andalus y Medina, una de las ciudades sagradas del Islam. Si Medina era la ciudad que había conservado de manera más perfecta la memoria de la práctica de Muḥammad como Profeta y hombre de estado a través del registro de dicha práctica en la doctrina de la escuela malikí, al-Andalus – y más en concreto Córdoba - era como Medina por seguir sus habitantes esa doctrina basada en el ejemplo directo del Profeta. Los omeyas andalusíes, especialmente los califas, hicieron un enorme esfuerzo por consolidar esta inclusión de al-Andalus en una geografía sagrada que hacía de Córdoba una nueva Medina, esfuerzo que se podía visualizar, por ejemplo, en la mezquita de Córdoba⁵⁸ y en su púlpito móvil⁵⁹. Ser malikí era, por tanto, asegurar no sólo que se era ortodoxo sino que, además, se era ortodoxo de la manera más próxima posible al ejemplo del Profeta.

Naturalmente, el malikismo andalusí estuvo sujeto a cambios y evoluciones de distinto tipo, dependientes en gran medida de los desafíos a los que tuvo que hacer frente⁶⁰. Uno de los procesos de cambio más importantes que sufrió fue su adaptación a la doctrina de las escuelas legales de carácter “tradicionalista” (la šāfi‘í y la ḥanbalí), con su énfasis en que el material contenido en la Tradición del Profeta – cuyas compilaciones canónicas se llevaron a cabo en Oriente en el s. III/IX⁶¹ - debía constituir junto con el Corán la base fundamental de la que deducir la ley divina. Se oponían así al hecho de que en las escuelas

57. Véase un desarrollo más extenso de este punto en Maribel Fierro, “Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade”, *BOEA X*, ed. M.L. Avila y M. Fierro, Madrid / Granada, 2000, pp. 131-166.

58. Nuha N. N. Khoury, “The meaning of the Great Mosque of Cordoba in the tenth century”, *Muqarnas* 13 (1996), pp. 80-98.

59. Maribel Fierro, “The movable *minbar* in Cordoba: How the Umayyads of al-Andalus claimed the inheritance of the Prophet”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 33 (2007), pp. 149-168.

60. He analizado este proceso en el artículo citado en la nota 56 y en él se basa lo que sigue.

61. Esas compilaciones acabaron arrinconando las surgidas en contextos locales, tal y como ha señalado Richard W. Bulliet, *Islam. The view from the edge*, New York: Columbia University Press, 1994. En el caso de al-Andalus, la alternativa fue el voluminoso *Musnad* de Baqī b. Maḥlād: v. Maribel Fierro, “The introduction of *ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th-3rd/9th centuries)”, *Der Islam* LXVI (1989), pp. 68-93.

jurídicas más antiguas (la malikí y la ḥanafi) el contenido legal derivaba a menudo de otras fuentes, por ejemplo, la práctica judicial de Medina en el caso de la escuela malikí. Dado que desde el punto de vista doctrinal era difícilmente admisible oponerse a los fundamentos propuestos por los tradicionalistas, los malikíes acabaron sumándose formalmente a ellos, si bien no fueron muchos los cambios que introdujeron en la práctica. A los juristas que llevaron a cabo ese proceso de adaptación – entre ellos tuvo un papel destacado Ibn Rušd al-Ādī (m. 520/1126), el abuelo de Averroes – se debe el haber hecho posible que la escuela malikí se “modernizase” al “tradicionalizarse” y que ello se llevara a cabo sin rupturas: la escuela malikí andalusí cambió sin perder el sentido de su identidad.

Los fatimíes, en tanto que šī‘íes ismā‘īlīes, eran esotéricos, es decir, creían que la letra de la Revelación escondía el verdadero sentido de ésta, que estaba oculto y al que sólo se podía acceder a través del *imām* šī‘í. ‘Abd al-Raḥmān III, en su esfuerzo por contrarrestar y combatir la doctrina fatimí, nombró juez supremo de al-Andalus a un beréber, Muḥdīr b. Sa‘īd al-Ballūṭī (m. 355/966), quien, aunque en el desempeño de su cargo aplicó la doctrina malikí, era seguidor del zahirismo. La doctrina zahirí era literalista, es decir, sostenía que no se debían buscar sentidos ocultos a la Revelación ni aplicar la analogía para deducir el contenido de la ley. Lo que había que hacer era seguir la letra sin querer extender la labor interpretativa fuera de su sentido externo, pues obrar de otra manera significaba dar cabida a la intervención humana en un mensaje que procedía de Dios y que, por tanto, no debía ser alterado.

Si la espina dorsal de al-Andalus fue el malikismo, su gran rival fue el zahirismo, especialmente a causa de la obra y la personalidad de su máximo representante andalusí, Ibn Ḥazm. Los zahiríes andalusíes, con sus ataques contra la metodología, la doctrina y las prácticas de los malikíes de al-Andalus, obligaron a estos últimos a ocuparse de reformular las bases doctrinales y metodológicas de la escuela para poder defenderla mejor, llevando a cabo lo que he llamado una “reforma” del malikismo andalusí. El zahirismo - con su insistencia en que el musulmán debe acceder directamente a los textos de la Revelación y llevar a cabo un esfuerzo personal de interpretación, evitando imitar o aceptar sin reflexión propia lo dicho por otros - implicaba un poderoso ataque contra los juristas malikíes en tanto que figuras de autoridad, pues “democratizaba” el acceso y la gestión del conocimiento religioso. El programa revolucionario de los almohades estuvo muy próximo a estos presupuestos, si bien su cercanía

al zahirismo no permite calificarlo estrictamente como tal. En época almohade, además, se asiste a una política pedagógica de gran aliento, destinada a elevar el nivel educativo de la población para hacer posible que su comprensión de conceptos fundamentales de la religión (como la naturaleza de Dios) fuese lo más correcta posible y para evitar que se cayese en creencias equivocadas como el antropomorfismo.

Un punto central y polémico en la doctrina almohade – la existencia de un *imām* infalible en la persona del fundador del movimiento, el beréber Ibn Tūmart (m. 524/1130) –, así como la formación de un cuerpo de especialistas en el saber religioso (los *ṭalaba*) directamente dependiente de los califas almohades, eran fenómenos profundamente opuestos a la concepción sunní de la autoridad religiosa (es lo que he llamado la “sunnización del šī‘ismo”) y por ello los almohades fueron siempre sospechosos desde el punto de vista de la ortodoxia. Esa figura carismática – como había ocurrido en el caso del Profeta entre los árabes – desempeñó un papel no sólo religioso sino fundamentalmente político, pues fue indispensable para la construcción de un califato beréber. Pero éste nunca convenció del todo a los andalusíes, a pesar de que muchos andalusíes se adhirieron al movimiento por reflejar éste – al menos parcialmente – ciertas insatisfacciones de tipo doctrinal y religioso⁶² y por haber favorecido, durante un tiempo, la especulación racional y filosófica (la actividad y la obra de Averroes no se pueden entender fuera del contexto almohade⁶³). Otros muchos andalusíes, sin embargo, mantuvieron sus reservas frente al almohadismo, cuando no una oposición directa.

La progresiva pérdida de poder por parte de los almohades, en un proceso iniciado ya bajo los últimos califas y que culmina hacia mediados del s. VII/XIII, fue testigo del regreso de al-Andalus a su tradición malikí, una tradición que para entonces había sido actualizada y transformada. Por esas fechas, los juristas y los ulemas tradicionales andalusíes habían tenido ya que acomodarse a la existencia de otras figuras rivales de autoridad religiosa: los sufíes y los

62. Maribel Fierro, “Spiritual alienation and political activism: the *ghurabā*’ in al-Andalus during the sixth/twelfth century”, *Arabica* XLVII (2000), pp. 230-260.

63. Véanse las matizaciones de Sarah Stroumsa, “Philosopher-King or Philosopher-Courtier? Theory and Reality in the *falasifa*’s place in Islamic society”, Cristina de la Puente (ed.), *Identidades marginales, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIII*, Madrid: CSIC, 2003, pp. 433-460.

santos, sobre todo bajo la influencia de la obra y la doctrina del gran reformador oriental al-Gazālī (m. 505/1111)⁶⁴. La vida religiosa de la Granada nazarí no se puede entender sin la presencia de esos sufíes⁶⁵. Ya habían hecho aparición con anterioridad, pero ahora estaban organizados en cofradías que regulaban su sucesión y la gestión y herencia de sus propiedades. El sufismo no se integró sin tensiones en el mundo del saber andalusí, mucho más, por ejemplo, que en el magrebí. De hecho, muchos sufíes andalusíes buscaron en la emigración una salida a una acogida no demasiado favorable ni por parte tanto de los gobernantes ni por parte de ciertos sectores de los ulemas. Esto fue especialmente así durante los siglos VI/XII-VII/XIII: es el caso de Muḥyī l-dīn Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), tal vez el sufi más influyente en todo el orbe islámico, quien abandonó al-Andalus para no volver y morir en Damasco donde está enterrado.

La herejía en el mundo islámico no ha tenido ni la importancia ni la presencia que sí ha tenido en el mundo cristiano católico a causa de la existencia de una institución jerárquica como la Iglesia encargada de la formulación de la ortodoxia. El islam en su forma sunní asume como consustancial al hecho religioso la existencia de posturas discrepantes tanto en la doctrina como en la práctica y no genera mecanismos institucionales de persecución de la herejía⁶⁶. Ello no quita para que se puedan formular acusaciones de herejía y para que aquellas doctrinas y prácticas definidas como tales sean perseguidas y combatidas. Las medidas – culturales, políticas y también represoras – tomadas en época omeya contra la penetración del šī‘ismo en sus formas más radicales fueron muy eficaces, si bien a partir del s. VI/XII el llamado “šī‘ismo aceptable” (*taṣayyū‘ ḥasan*) – es decir, la veneración por la familia del Profeta – hace acto de presencia en al-Andalus para quedarse, favorecido por el legitimismo genealógico buscado por los califas almohades. Sin entrar ahora en un análisis pormenorizado de qué doctrinas o tendencias sufrieron algún tipo de persecución por

64. Delfina Serrano, “Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī? Ibn Rushd al-Jadd’s *fatwā on awliyā’ Allāh*”, *Der Islam* 83 (2006), pp. 137-156 y, en especial, el detallado estudio de Kenneth Garden, *Al-Ghazālī’s contested Revival: Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn and its critics in Khorasan and the Maghrib*, Ph. D. Thesis (inédita), University of Chicago, 2005.

65. Maribel Fierro, “Opposition to Sufism in al-Andalus”, *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden: Brill, 1999, pp. 174-206, especialmente pp. 197-205.

66. Alexander Knysch, “Orthodoxy, and Heresy, in Medieval Islam: an essay in reassessment”, *The Muslim World* LXXXIII/1 (1993), pp. 48-67; Norman Calder, “The limits of Islamic orthodoxy”, en F. Daftary (ed.), *Intellectual traditions in Islam*, Londres: IB Tauris, 2000, pp. 66-86.

ser tachadas de herejías, me limitaré a señalar que la persecución fue tanto más violenta y cruel cuanto mayor o más elevada era la apuesta de legitimidad político-religiosa del gobernante de turno, de manera que los casos más llamativos de condena de herejes los encontramos bajo los califatos del Occidente islámico, ya sea el fatimí, el omeya o el almohade. Bajo el califato omeya, se persiguieron sobre todo las tendencias esotéricas e ismā'īlīs (se hizo la vista gorda con el jāriyismo, tal y como muestra el texto citado al comienzo de este apartado, ya que los jāriyīs fueron los que se opusieron mayor resistencia a los šī'īs en el Norte de África); bajo los almohades, según sus fases, a los malikīs o a los filósofos. Los sufíes estuvieron siempre bajo sospecha, como ilustran los casos de Ibn Qasī (m. 546/1151), Ibn al-'Arif (m. 536/1141) e Ibn Barraġān (m. 536/1141 ó 537/1142) en época almorávide y el hecho de que los sufíes de época almohade tendieran a abandonar el Occidente islámico. El carisma de los santos – como el del fundador del movimiento almohade – podía desembocar en la formación de ejércitos y en la conquista del poder político: dicho carisma favoreció la creación de estados en el actual Marruecos, pero por ello mismo fue siempre sospechoso en una tierra como al-Andalus que tenía una fuerte tradición estatal⁶⁷.

4. AL-ANDALUS Y BAGDAD: CENTRO Y PERIFERIA⁶⁸

Bagdad, capital del mundo, fuente de toda virtud, patria de quienes, los primeros, han llevado la bandera del saber, del refinamiento en la práctica de las ciencias, de la finura de costumbres, de la sagacidad, de la inteligencia, de la penetración del espíritu, del poderío del pensamiento⁶⁹.

67. Maribel Fierro, "Entre el Magreb y al-Andalus: la autoridad política y religiosa en época almorávide", Flocel Sabaté (ed.), *Balaguer, 1105. Cruïlla de civilitzacions. Reunió Científica. X Curs d'Estiu Comtat d'Urgell celebrat a Balaguer els dies 13, 14 i 15 de juliol de 2005 sota la direcció de Flocel Sabaté i Maribel Pedrol*, Lleida: Pagès editors, 2007, pp. 99-120.

68. Lo que sigue es un resumen de mi contribución a la obra colectiva editada por Salvador Peña, *Iraq y al-Andalus* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Almería, en prensa) y titulada "Entre Bagdad y Córdoba: centro y periferia en el mundo del saber islámico (ss. III/IX-VI/XII)".

69. Ibn Ĥazm, *Risāla fi faḍl al-Andalus*, texto árabe en al-Maqqarī, *Naḥḥ al-ḥib min ġusn al-Andalus al-ratib*, ed. Iḥsān 'Abbās, 8 vols., Beirut, 1968, III, 156-179; trad. Charles Pellat, "Ibn Ĥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane", *Al-Andalus* XIX (1954), pp. 53-102.

[Los andalusíes] son como los de Bagdad por su sagacidad, inteligencia, perspicacia, talento, sutileza de ingenio, agudeza de pensamientos, penetración de ideas y por sus buenas costumbres, elegancia y gentileza⁷⁰.

[Bagdad] la ciudad de la paz, la capital del islam, de noble rango y conspicua virtud, el lugar donde descansan los califas y la morada del conocimiento.⁷¹

La implantación de la dinastía omeya en al-Andalus trajo consigo una cierta nostalgia por la tierra de sus antepasados, Siria, que se reflejó en ciertas manifestaciones artísticas (especialmente en construcciones) y que tiene una de sus manifestaciones tardías en la petición que una familia damascena hizo al norteafricano al-Maqqarī (m. 1041/1631) – descendiente de andalusíes y uno de tantos occidentales emigrados a Oriente – de que les escribiese una obra recordando al-Andalus (la famosa *Naḥḥ al-ḥib*). Pero el centro del mundo para los andalusíes, aún en época omeya, no era Damasco. Para los andalusíes, como para todo los musulmanes, el centro del mundo estaba en la Ka'ba, en La Meca. Y a La Meca se dirigían en peregrinación desde todas las regiones del orbe islámico, buscando cumplir con uno de los preceptos fundamentales de la religión que contribuía a reafirmar los vínculos universales del islam. En La Meca, además, había maestros de los que aprender y en cuyos círculos de estudios venían a coincidir los andalusíes con los persas, los egipcios con los procedentes de la India, favoreciéndose la circulación de ideas y la uniformidad de doctrinas y creencias, al menos en el nivel normativo.

Los andalusíes se esforzaron por hacer la peregrinación y por realizar el viaje de estudios a Oriente porque, al menos hasta el s. V/XI, fueron muy conscientes de que vivían en una periferia cultural que se nutría de las novedades y las excelencias procedentes de Oriente, especialmente de Bagdad. El sentimiento de inferioridad de al-Andalus con respecto a Iraq y Bagdad en los primeros tiempos y la consiguiente exaltación de ambos tenían que ver, naturalmente, con el proceso de recepción en la Península Ibérica bajo dominio musulmán de las tendencias culturales e intelectuales desarrolladas en el centro del califa-

70. Joaquín Vallvé, *La división territorial en la España musulmana*, Madrid: CSIC, 1986, pp. 84-6.

71. Michael Cooperson, "Baghdad in rhetoric and narrative", *Muġarnas* 13 (1996), pp. 99-113 (la traducción del inglés es mía).

to 'abbasí, proceso sobre el que tenemos excelentes estudios⁷². Especialmente conocida es la vertiente que tiene que ver con la poesía, en la que se pasó, como en otros campos del saber, de la recepción a la emulación. Ibn Fara'y de Jaén (m. 366/977) llevó a cabo una compilación de poemas compuestos por andalusíes en la que emulaba una obra oriental y a la que hay que considerar un jalón más dentro de una tradición, comenzada durante el califato de 'Abd al-Raḥmān III, de composición de obras del mismo género destinadas a combatir la creencia extendida de que con Oriente era imposible competir. El sentimiento de inferioridad de los andalusíes es descrito gráficamente por Ibn Fara'y al comentar que los andalusíes caían prosternados, como ante un ídolo, "cuando un cuervo graznaba en Siria o una mosca susurraba en el Iraq"⁷³.

El mismo sentimiento de inferioridad y la creencia en la imposibilidad de alcanzar los niveles de conocimiento existentes en Bagdad se revelan asimismo en anécdotas en las que los ulemas andalusíes, al tratar diversas cuestiones legales, se sienten inseguros respecto a cuál es la solución correcta o más adecuada, y alguien sugiere entonces consultar a los sabios del Oriente abbasí para alcanzar un mayor grado de certidumbre. Fue precisamente en época de 'Abd al-Raḥmān II (r. 206/822-238/852) cuando al-Andalus se abrió a las tendencias culturales e intelectuales procedentes de Iraq y cuando se instaló en las elites religiosas andalusíes la conciencia clara de que era ineludible, para ellas como para las elites del resto del mundo islámico, estar al tanto y aprender de lo que se cocía en Iraq. Entre otras razones, esas elites lo eran en gran medida por haberse formado en el centro del califato. Gracias a esa formación y al hecho de que las elites resultantes llevaban a la periferia lo que producía el centro, era posible crear y mantener la unidad religiosa y doctrinal del islam frente a las tendencias disgregadoras de las vivencias locales de unas normas que se pretendían universales.

72. Los estudios clásicos son H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París, 1953 (1ª ed., París, 1937; traducción castellana Mercedes García-Arenal, *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, Madrid, 1983) y M. 'A. Makki, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, Madrid, 1968 (se anuncia una reed. por la Editorial Trotta).

73. Elías Terés, "Ibn Fara'y de Jaén y su *Kitāb al-ḥadā'iq*. Las primeras antologías arábigoandaluzas", *Al-Andalus XI* (1946), pp. 131-157, p. 134. Es muy conocida la anécdota sobre la reacción que hubo en Iraq al recibirse el *'Iqd al-ḥarīd* de Ibn 'Abd Rabbīh: los andalusíes devolvían a los iraquíes la misma mercancía que estos habían puesto en circulación.

Hasta la época de 'Abd al-Raḥmān II, los gobernantes omeyas de Córdoba no habían sido favorables a las relaciones entre al-Andalus e Iraq. Esto no es de extrañar teniendo en cuenta lo que habían sufrido los omeyas a manos de los califas abbasíes. Del aislamiento existente entre al-Andalus e Iraq nos dan indicio los itinerarios de los viajeros andalusíes que llevaban a cabo el viaje de estudios (*riḥlā*) a Oriente. El análisis realizado por Luis Molina muestra claramente que no es hasta el reinado de 'Abd al-Raḥmān II cuando los andalusíes comienzan a dirigir sus pasos hacia Iraq y, en especial, hacia Bagdad⁷⁴. Se ha llegado a decir que fue precisamente el hecho de que los andalusíes no viajasen a Iraq en esa primera época (segunda mitad del s. II/VIII – comienzos del s. III/IX) lo que explica que la doctrina jurídica ḥanafí no se implantase en la Península Ibérica, aunque ya he indicado que el factor determinante en hacer inaceptable el ḥanafismo en al-Andalus fue el hecho de que esa escuela jurídica estuviese asociada a la dinastía abbasí y a los aglabíes norteafricanos.

Fue la generación de los cordobeses Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900) y Baqī b. Majlad (m. 276/889) la que estableció un cordón umbilical con Bagdad que se mantendría hasta el s. VI/XII. La formación de estos dos maestros, los más influyentes de su generación y cuyos discípulos estuvieron activos durante el establecimiento del califato omeya en el s. IV/X⁷⁵, incluyó estancias en Bagdad. Se nos han conservado las listas de sus maestros iraquíes y la relación de las nuevas disciplinas que allí aprendieron y que trajeron de vuelta consigo a al-Andalus⁷⁶. Ibn Waḍḍāḥ, descendiente de un cliente de los omeyas, estudió fundamentalmente con maestros sirios, egipcios e ifriquíes, y fue posiblemente en su segundo viaje a Oriente (año 231/845) cuando visitó Iraq y tuvo contacto con los maestros de allí. Sus estudios le sirvieron para darse cuenta de que era necesario adaptar la doctrina malikí si no en el fondo, sí en la forma, a las nuevas tendencias que imponían entonces los tradicionalistas (*abl al-ḥadīṭ*) y

74. Luis Molina, "Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'riḥ* de Ibn al-Fara'y", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus I*, Madrid, 1987, pp. 585-610; Carmen Escribano Ródenas y Juan Martos Quesada, "Los itinerarios de aprendizaje exterior de los intelectuales hispano-musulmanes: estudio estadístico", en S.M.R. Ansari (ed.), *Science and Technology in the Islamic world. Proceedings of the XXIII International Congress of History of Science (Liège, 20-26 July, 1997)*, Turnhout, 2002, pp. 43-64.

75. Manuela Marín, "La transmisión del saber en al-Andalus (hasta 300/912)", *Al-Qanṭara VIII* (1987), pp. 87-97.

76. Véase al respecto la introducción a Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurṭubī, *Kitāb al-bida'* (*Tratado contra las innovaciones*), ed. y trad. M^a I. Fierro, Madrid, 1988 y M^a Luisa Ávila, "Nuevos datos sobre la biografía de Baqī b. Majlad", *Al-Qanṭara VI* (1985), pp. 321-67.

a su regreso a al-Andalus hacia el año 245/859 inició el “aggiornamento” del malikismo andalusí, integrando en él el estudio de la ciencia de la Tradición profética (*ḥadīth*).

En la formación de Baqī b. Majlad (que no tenía ningún vínculo con los omeyas), en cambio, los maestros iraquíes fueron los que tuvieron mayor peso. Y esa formación fue la que le sirvió para independizarse del malikismo. Con posturas próximas a las ḥanbalíes (se dice que fue discípulo del gran tradicionista Aḥmad b. Ḥanbal), Baqī no se adhirió a ninguna escuela, siendo un pensador original que introdujo nuevos saberes en al-Andalus⁷⁷ y combatió a quienes propugnaban la doctrina del libre albedrío⁷⁸. El propio Baqī sufrió persecución en Córdoba, acusado por algunos ulemas andalusíes de haber traído consigo de vuelta de su viaje a Oriente saberes y opiniones a las que veían como innovaciones reprobables. Al mismo tiempo, y precisamente por la atracción que esos nuevos saberes ejercían en las nuevas generaciones, Baqī también gozó de influencia y prestigio. Con él, y con otros miembros de su generación que estuvieron en Iraq, se puede decir que se inicia la conciencia de que viajar a las tierras centrales del califato abbasí para estudiar allí traía consigo, una vez que se regresaba, la posibilidad de alcanzar un alto rango entre los ulemas de al-Andalus.

No todos los viajeros a Iraq, sin embargo, quedaban convencidos de que lo que allí se cocía fuera un alimento saludable para la comunidad musulmana. Buena prueba de ello es este relato:

En la segunda mitad del siglo X, visitaba la célebre ciudad de Bagdad el alfaquí de al-Andalus Ibn Sa‘dī. Abū Bakr al-Abharī, de quien parece que fue discípulo, preguntóle si había visitado las reuniones de los *mutakallimūn* [teólogos dogmáticos]. – Dos veces, contestó, he asistido a ellas, pero me guardaré muy bien de volver la tercera. – Y ¿por qué pues? – ¿Por qué? Figúrate que en la primera reunión que presencié, no sólo había musulmanes de todas las sectas, ortodoxas y heterodoxas, sino también infieles, zoroastras, materialistas, ateos, judíos, cristianos, en una palabra, gente de

77. Manuela Marín, “Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīth en al-Andalus”, *Al-Qantara* I (1980), pp. 165-208.

78. Fierro, *Heterodoxia*, pp. 91-2.

toda clase de religiones. Cada secta tenía su jefe, encargado de defender las opiniones que profesaba, y cuando uno de éstos entraba en la sala, todo el mundo levantábase respetuosamente, y nadie volvía a sentarse antes de que él hubiese ocupado su lugar. Muy pronto la sala se llenó y uno de los infieles tomó la palabra. – Nos hemos reunido, dijo, para discutir; vosotros, musulmanes, no nos atacéis con argumento alguno sacado de vuestro libro o fundado en la autoridad de vuestro Profeta, porque nosotros no creemos ni en ese libro ni en vuestro Profeta; atengámonos, pues, todos a pruebas fundadas en la razón humana. Esta condición fue aceptada unánimemente. Por aquí puedes comprender, continuó Ibn Sa‘dī, si, después de lo que acababa de oír, tendría ganas de volver a aquella asamblea. En distintas ocasiones me han invitado a otras, he asistido y he vuelto a presenciar idéntico escándalo.⁷⁹

Bagdad aparece en este relato (¿tal vez un poco exagerado?) como el gran centro de debate, intercambio e innovación intelectual que fue, una de cuyas manifestaciones más importantes y de influencia más duradera fue el proceso de traducción al árabe del legado de la Antigüedad⁸⁰. Pero lo que Ibn Sa‘dī describe no era el tipo de estudios que buscaban la mayor parte de los andalusíes. La rentabilización del viaje de estudios, tan costoso en términos económicos como humanos (los viajeros podían pasar años sin ver a sus familias, subsistiendo malamente y sujetos a avatares diversos), dirigía a la mayor parte de los que emprendían dicho viaje hacia las disciplinas que garantizaban la posibilidad de vivir de ellas, siendo la más importante el derecho islámico (*fiqh*) que abría las puertas a distintos oficios y beneficios, tales como la judicatura, la emisión de fetuas, o el ejercicio como notarios y adules (testigos oficiales) en los tribunales.

Los ulemas andalusíes que no habían hecho el viaje de estudios a Oriente, o que no habían estado expuestos a las enseñanzas novedosas de los maestros más destacados de su época o que por alguna razón rechazaban dichas ense-

79. La traducción es de Miguel Asín Palacios, *Algazel: dogmática, moral y ascética*, Zaragoza, 1901, pp. 116-9. Sobre este asunto, véase ahora Michael Cook, “Ibn Sa‘dī on truth-blindness”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, en prensa.

80. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: the Graeco-Arabic translation movement in Baghdad and early ‘Abbasid society (2nd-4th/8th-10th centuries)*, Nueva York-Londres, 1998.

ñanzas, podían hacer la vida muy difícil a los que regresaban habiendo adoptado una nueva forma de ver las cosas o limitar el impacto de sus enseñanzas. Esto fue lo que les ocurrió a algunos destacados juristas andalusíes formados en Iraq tales como al-Aṣīlī (m. 392/1002) y Abū l-Walīd al-Bāyī (m. 474/1081).

El viaje de estudios a Oriente de los andalusíes, por otro lado, estuvo sujeto a los vaivenes de la situación política tanto interna como externa. Un buen ejemplo es el del sevillano Abū Bakr b. al-ʿArabī (m. 543/1148), uno de los ulemas más influyentes en la primera mitad del s. VI/XII, quien en una de sus obras afirma que la razón de iniciar su viaje fuera de al-Andalus – viaje en el que acompañó a su padre – fue el deseo de hacer la peregrinación y continuar con su formación, aunque parece ser que el principal motivo fueron unas relaciones tirantes entre su familia (que había estado al servicio de los reyes de taifas de Sevilla, los ʿabbadīes) y los nuevos gobernantes de al-Andalus, los almorávides. En varias de sus obras, Abū Bakr b. al-ʿArabī da noticias que permiten reconstruir su itinerario durante el viaje. Entre los muchos lugares que visitó, destacan Jerusalén y Bagdad, donde se encontró y estudió con el ulema más famoso de la época por su renovación de las ciencias religiosas, el ya mencionado al-Gazālī. Bagdad, con sus *madrāsas* – instituciones de enseñanza – recientemente fundadas había atraído maestros de todas las regiones del mundo islámico inmersos en un proceso de renovación del pensamiento islámico (lo que algunos han llamado el “renacimiento sunní”⁸¹) necesario por el desafío que habían representado en el siglo anterior las doctrinas carismáticas y esotéricas de los ismaʿīlīes, por el floreciente sufismo y por las doctrinas racionalistas de filósofos y muʿtazilīes. Aprovecharon los dos Banū l-ʿArabī (el padre, Abū Muḥammad, y el hijo, Abū Bakr) para solicitar a al-Gazālī un escrito en favor del emir almorávide Yūsuf b. Tāšufīn, complementado dos años más tarde por una carta oficial del califa abbasí en la que éste le confirmaba en su gobierno y aprobaba los títulos soberanos por él adoptados⁸². Poco después iniciaron el regreso a al-Andalus, si bien el padre falleció en Alejandría en el año 493/1099. Llegado a Marrakech, entregó Abū Bakr b. al-ʿArabī el decreto de investidura abbasí a Yūsuf b. Tāšufīn, así como las cartas con recomendaciones para el emir almorávide escritas por

81. George Makdisi, *Ibn ʿAqīl et la résurgence de l’Islam traditionniste au XIe siècle*, Damasco, 1963.

82. María Jesús Viguera, “Las cartas de al-Gazālī y al-Ṭūrṭūšī al soberano almorávid Yūsuf b. Tāšufīn”, *Al-Andalus* XLII (1977), pp. 341-74, pp. 357, 360-1.

al-Gazālī y al-Ṭūrṭūšī (este ulema andalusí, establecido en Alejandría, atraía a sus clases a los andalusíes que pasaban por la ciudad), cartas en las que sus autores alababan al emir por su acción de gobierno encaminada a luchar contra los cristianos y a reformar la sociedad magrebí y andalusí. De esta manera, Abū Bakr b. al-ʿArabī pudo congraciarse con los nuevos gobernantes de al-Andalus. Tras regresar a Sevilla, el prestigio de Abū Bakr b. al-ʿArabī llegó a ser inmenso, y él mismo habría dicho de sí mismo que “ninguno de los que han hecho la *riḥla* ha traído tanta ciencia como yo, con la excepción de Abū l-Walīd al-Bāyī”. Se dedicó a la enseñanza, al tiempo que actuaba como alfaquí consultor. Fue también nombrado cadí, dándose a conocer por la dureza de sus sentencias, así como por su empeño en aplicar la doctrina jurídica que consideraba correcta y que no coincidía a menudo con la que se llevaba aplicando tradicionalmente en al-Andalus. Esto, naturalmente, despertó oposición tanto entre los ulemas como entre el pueblo y Abū Bakr b. al-ʿArabī acabó teniendo que abandonar la judicatura. Se dedicó entonces plenamente a la enseñanza, llegando a tener un número elevadísimo de discípulos, que serán los ulemas que asistirán a la revolución almohade, tan coincidente en algunos aspectos con parte de los planteamientos de Abū Bakr b. al-ʿArabī⁸³. No por casualidad del fundador del movimiento almohade, el Mahdī Ibn Ṭūmart, se dice que también había estudiado en Oriente con al-Gazālī y con al-Ṭūrṭūšī. Abū Bakr b. al-ʿArabī llegó a ver el triunfo del movimiento almohade. Junto con un grupo de notables de Sevilla, se dirigió a Marrakech para presentarse ante el califa almohade ʿAbd al-Muʿmin (r. 524/1130-558/1163), falleciendo durante el viaje de regreso en circunstancias oscuras. Su tumba en Fez ha sido y es objeto de culto. La obra de Abū Bakr b. al-ʿArabī es ingente, centrándose en varias disciplinas: Corán, Tradición del Profeta, ascetismo, pero sobre todo derecho y teología.

Tanto al-Aṣīlī como Abū Bakr b. al-ʿArabī, tras su regreso del viaje a Oriente, mostraron gran desdén hacia sus colegas andalusíes, a quienes consideraba inferiores en su saber y errados tanto en sus prácticas como en sus creencias. El sentimiento de superioridad, de desdén y de impaciencia hacia sus conciudadanos que se advierte en al-Aṣīlī y en Abū Bakr b. al-ʿArabī, su disposición a romper con la forma tradicional de hacer las cosas, a imponer reformas ra-

83. Maribel Fierro, “Doctrina y práctica jurídicas bajo los almohades”, P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, 2 vols., Madrid: CSIC, 2005, pp. 895-935.

dicales, son todas ellas características que, al margen de rasgos de su personalidad, hay que achacar a su formación fuera de al-Andalus y al “contagio” de las formas de hacer y de pensar con las que habían entrado en contacto fuera de al-Andalus y, fundamentalmente, en Bagdad. Aunque su influencia en el mundo del saber andalusí esté fuera de toda duda, fueran sin embargo aquellos ulemas andalusíes que no habían hecho la *rihla* (pero que conocían las nuevas tendencias surgidas fuera de al-Andalus) los que al final lograron hacer más digeribles esas nuevas tendencias. Me refiero a ulemas como Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr (m. 463/1071), Ibn al-Sīd al-Baṭalyawṣī (m. 521/1127) e Ibn Rušd al-Ŷadd (m. 520/1126), los cuales, además, no tuvieron que sufrir los recelos ni el odio que los formados en Oriente a menudo despertaban a su regreso. Otro ulema extraordinariamente influyente en al-Andalus que tampoco hizo la *rihla* fue Ibn Ḥazm. Estos ulemas que acabo de mencionar que nunca salieron de al-Andalus tuvieron un impacto fundamentalmente local, con escasa repercusión fuera del Occidente islámico. La excepción es Abū ‘Umar b. ‘Abd al-Barr, autor de “best-sellers” que se difundieron por todo el mundo islámico y de hecho prácticamente casi todas las bibliotecas en las que se conservan manuscritos de época premoderna incluyen alguna obra suya, como su diccionario biográfico de los Compañeros del Profeta.

Unido como solía estar el viaje de estudios a la peregrinación a La Meca, hubo quien, en momentos de presión militar por parte de los cristianos, consideró que el deber de la peregrinación debía ser postergado en favor del deber de la guerra santa (*ḡibād*)⁸⁴. En esta medida, formulada en el s. VI/XII, puede leerse también un intento por parte de las dinastías beréberes por lograr una independencia cultural y religiosa con respecto a Oriente. Por otro lado, fueron precisamente ulemas formados en época almohade y emigrados por distintas razones a Oriente los que dejaron una huella más profunda en el devenir de la civilización islámica. El gran esfuerzo pedagógico fomentado por los almohades, al que ya he hecho referencia, favoreció que se compusieran obras versificadas de carácter mnemotécnico destinadas a facilitar el aprendizaje de determinadas disciplinas (lecturas coránicas, ciencia del ḥadīṭ, gramática y otras muchas). Los ulemas del Occidente islámico destacaron especialmente en este arte de versificación pedagógica y muchos de los que acabaron emigrando a

84. Véase el artículo de Dominique Urvoy citado en la nota 7.

Oriente (ya fuese por la presión cristiana, ya fuese por huir de los almohades) lograron hacerse un hueco entre los ulemas de las ciudades en las que se establecieron precisamente gracias a esas composiciones suyas, presentes algunas de ellas en casi todas las bibliotecas del mundo islámico. Fue, pues, gracias sobre todo a la época de los reyes de taifas con su rivalidad por destacar en determinados ámbitos del saber y con el consiguiente mecenazgo, y gracias a los almohades por su afán pedagógico cuando al-Andalus dejó de estar en la periferia y, aunque nunca se convirtió en un gran foco de atracción de ulemas procedentes de otras regiones del mundo islámico⁸⁵, muchas de las obras compuestas por andalusíes entraron a formar parte del canon literario y religioso de la comunidad musulmana universal.

5. AL-ANDALUS Y LA OTRA ORILLA: IDENTIDAD Y CAMBIO

[El califa] al-Ḥakam, a comienzos de su reinado, [siguió la política de su padre con respecto a los beréberes, a los que odiaba y tenía a raya], llegando incluso a prohibir severamente a sus pajes, tropas mercenarias y ejércitos regulares que imitaran a los beréberes, se les asemejaran en nada o empleasen en sus vestidos y monturas cosa alguna del atuendo de éstos. Llegó al extremo de que, cierto día ... como se fijase en que uno de sus pajes iba montado a caballo en una silla de factura ultramarina – con los lados del asiento muy finos y los borrenes delantero y trasero muy cortos, tal como no se había visto otra –, lo reprendió violentamente, desviándose de él, y, sin poder reprimirse, habló en voz baja con su ḥāyib Ŷa‘far al-Ṣiqḷabī, que iba a su lado, echándole en cara su descuido por no haber cambiado dicha silla, y ordenándole que, apenas echara a pie a tierra, castigara duramente al siervo en cuestión e hiciera quemar la silla ..., delante de todos los presentes, para hacer pública su indignación; todo lo cual se cumplió al instante. La violencia de su reprobación produjo una extrañeza, y todos los

85. Falta por hacer un estudio monográfico de los ulemas extranjeros que se dirigieron a al-Andalus en busca del saber.

que presenciaron la escena se abstuvieron en lo sucesivo de emplear sillas como aquélla, aunque a la mayoría de ellos les gustó sobremanera⁸⁶.

Si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería, ni se le reconocería mérito alguno ... ensalzar a Berbería sobre al-Andalus es querer ensalzar la izquierda sobre la derecha y decir que la noche es más clara que el día ... No pierdas la vergüenza, ¡oh, tú que intentas gorjear con sollozos, peinarte sin pelo y enamorar a las mujeres honestas con canas teñidas! ... ¿Se ha apoderado el prejuicio patriótico de tu corazón, hasta el punto de cegar las luces de tus ojos y de tu entendimiento?"⁸⁷.

El rechazo cultural de lo "beréber" - representando al "otro" del que se diferenciaban los andalusíes - queda de manifiesto en ese texto del s. IV/X tan llamativo sobre la quema pública de una silla de montar característica de las tropas beréberes recién llegadas de la otra orilla del Estrecho. Tropas a las que, sin embargo, los gobernantes andalusíes recurrirán cada vez con más frecuencia, prefiriéndolas antes que armar a sus súbditos. Al final de su reinado, el propio al-Hakam II dio entrada en su ejército a varios grupos beréberes, entre ellos los Banū Birqāl a pesar de sus creencias heréticas (eran jāriyīes):

Todos ellos eran beréberes, los mismos que tanto tiempo había odiado y dado de lado el poder público. Ahora, en cambio, Dios les concedió que la suprema autoridad los acogiera, encontrara bellos sus atavíos y estimara en sumo grado la ligereza de sus monturas y la agilidad de sus evoluciones,

mostrando el califa en más de una ocasión su agrado y complacencia en ver el alarde de sus jinetes beréberes⁸⁸. Aunque muchos se maravillaban de la rapidez con que había cambiado de opinión respecto a los beréberes, la razón era clara: su necesidad de buenos, pero - sobre todo - leales soldados. Esta ambivalencia entre el rechazo y la necesidad de los vecinos de la otra orilla del Estrecho se manifiesta también claramente en otros textos, como la *Maqāma barbariyya* de al-Aštarkuwī (m. 538/1143), autor que vivió a caballo entre los

86. García Gómez, *El califato de Córdoba en el "Muqtabis" de Ibn Hayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II*, p. 229. El mismo pasaje aparece en *idem, Andalucía contra Berbería. Reedición de traducciones de Ben Hayyan, Saqundi y Ben al-Jatib*, Barcelona, 1976, pp. 34-5.

87. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, pp. 74-5.

88. García Gómez, *El califato de Córdoba en el "Muqtabis" de Ibn Hayyan*, p. 231.

ss. V/XI-VI/XII⁸⁹. La aparente ambigüedad de ese texto respecto al sentimiento andalusí hacia los beréberes se entiende mejor si se inscribe precisamente en ese contexto de ambivalencia. En la *maqāma* de al-Aštarkuwī, los beréberes son calificados de "bestias, hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos", en la traducción de I. Ferrando, quien ve en el texto un ataque andalusí contra los beréberes. Pero yo me inclino más por la aproximación de J. T. Monroe, quien ve en el texto también el reconocimiento por parte de los andalusíes de la necesidad que tienen de los beréberes. Estos son seres primitivos sí, gentes privadas de conocimiento y de la capacidad de discernimiento de los árabes, también⁹⁰, pero son los únicos que conservan virtudes como la hospitalidad y la fidelidad. Localizados en la otra orilla del Estrecho de Gibraltar y caracterizados por el gran número que hay de ellos, su disposición a acoger a extranjeros (sobre todo si estos se presentan como árabes, ya sean de Muḍar o de Yemen) y a alzarlos por encima de ellos guardándoles fidelidad (aunque los extranjeros acaben estafándoles y aprovechándose de ellos⁹¹) los transforma en una fuerza con la que hay que contar para defender al-Andalus, tierra caracterizada por "su esplendor, fastos y prosperidad", anhelada con tanto ardor que uno de los protagonistas de la *maqāma* afirma que "estaría dispuesto a dar por ello lo más preciado y añejo". La alianza con los beréberes, reproche que ese mismo protagonista le hace al otro, es perfectamente justificable cuando va en ello la supervivencia de al-Andalus.

El rechazo no iba en sentido único. Los beréberes también se sentían diferentes de los andalusíes y podían desarrollar hostilidad hacia ellos (aunque es preciso señalar que disponemos de más textos que describen la mirada de los andalusíes que la de los beréberes). Veamos un ejemplo. Los Ṣanhāya zirīes habían entrado en la Península Ibérica en la segunda mitad del s. IV/X y lograron establecerse como gobernantes independientes durante la época de taifas en

89. Ignacio Ferrando, "La *Maqāma barbariyya* de al-Saraqūṣī", *Anaquel de Estudios Árabes II* (1991), pp. 119-129 y James T. Monroe, "Al-Saraqūṣī, Ibn al-Aštarkuwī: Andalusí lexicographer, poet, and author of al-Maqāmāt al-luzūmiya", *Journal of Arabic Literature XXVIII* (1997), pp. 1-37.

90. Los dos protagonistas de la *maqāma* son árabes. Uno de ellos, al-Sā'ib b. Tammām, llega a Tānger, donde dice hallarse entre "gentes cual bestias o avestruces, personas como fieras salvajes o hienas. Ni comprendía su habla ni su discernimiento corría parejo al mío. Era diferente a ellos en mi forma de vestir y de expresarme, y no me faltó su repulsa ni su rechazo" (trad. I. Ferrando).

91. Es lo que hace el otro protagonista árabe de la *maqāma*, Abū Ḥabīb.

Granada. Una parte de ellos, sin embargo, a pesar de su poderío militar y su fortuna política, acabará abandonando al-Andalus, siendo la razón del regreso a su lugar de origen su poca adaptación a la sociedad de acogida y su recelo frente a la hostilidad de la que dicha sociedad hacía gala frente a ellos:

[Zawī decide volver a Ifriqiya haciéndose las siguientes reflexiones al ver] cómo se coaligaban los andalusíes contra los suyos y de qué manera los odiaban ... “Sé y estoy cierto que tal será siempre su norma de conducta, y que, si por esta vez los hemos vencido al primer empujón, no por eso han de estar seguras en ningún momento nuestras personas ni nuestras casas. Muere uno de ellos, pero hay tras él otros mil, sin contar que tienen de su lado la simpatía de los vasallos, que son de su misma casta (...). En consecuencia, aumentará su fortaleza tanto como decrecerá la nuestra, ya que nosotros no podremos nunca reemplazar a cualquiera de los nuestros que perdamos”⁹².

En estas palabras subyace el temor a quedar disueltos en la mayoría andalusí tanto en términos de poderío militar como en términos culturales. Pero sobre todo subyace el recuerdo de la violencia y la crueldad con las que los andalusíes se ensañaron con los beréberes durante el periodo de disolución del califato, en la llamada por algunas fuentes *fitna barbariyya*⁹³.

Emilio García Gómez, que a es quien debemos estudios pioneros sobre la oposición entre andalusíes y beréberes, consideraba que dicha oposición había sido permanente y continua a lo largo de la historia de al-Andalus, encontrando confirmación en el hecho de que Ibn al-Jaṭīb diagnosticara ese odio como *na-fra tabi' iyya*, o sea repulsión natural o instintiva⁹⁴. Naturalmente, una vez más, la realidad fue más compleja.

Por un lado, la identidad andalusí de época omeya – a pesar de presentarse como árabe – fue forjada también por los beréberes que habían participado en la conquista de la Península, a los que podemos llamar “viejos beréberes” frente

92. 'Abd Allāh al-Zūrī, *al-Tibyān 'an a-badītha al-kā'ina bi-dawlat Bani Ziri fi Gbarnāta*, ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo 1955; trad. española E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en 1ª persona: las "Memorias" de 'Abd Allāh, último rey Ziri de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Madrid 1981, p. 90.

93. Peter Scales, *The fall of the caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in conflict*, Leiden: Brill, 1994.

94. *Andalucía contra Berbería*, p. 10.

a los nuevos llegados a partir de la segunda mitad del s. IV/X, cuya asimilación se vio dificultada tanto por la sociedad de acogida como por su propio interés en mantener su identidad. Una de las figuras cruciales en la formación de la sociedad andalusí, Yaḥyà b. Yaḥyà – un jurista que tuvo un papel central en la difusión de la doctrina malikí en al-Andalus en el s. III/IX –, era beréber y en algunas de las soluciones legales por él propuestas que pasaron a formar parte de la doctrina malikí andalusí se puede ver la influencia del derecho consuetudinario beréber⁹⁵. El origen étnico de Yaḥyà b. Yaḥyà, que al-Šaḡundī no considera necesario precisar al citarlo entre las glorias de la cultura andalusí⁹⁶, es, en cambio, puesto de relieve en los *Mafājir al-barbar*⁹⁷, por ser ésta precisamente una obra dedicada a ensalzar las excelencias y los méritos de los beréberes.

Por otro lado, los *Mafājir al-barbar* se componen precisamente después de que los beréberes hubiesen logrado fundar dos estados tan poderosos como lo fueron en su momento el omeya o el fatimí. Pero mientras los omeyas y los fatimíes pudieron fundar su legitimidad en el pasado islámico, los beréberes almorávides y almohades no se atrevieron a – o no pudieron – dar el paso de legitimarse en tanto que beréberes. Tanto los emires almorávides como los califas almohades acabaron dotándose de genealogías árabes, genealogías que no convencieron a quienes no querían dejarse convencer ni a quienes, por su formación, sabían que en términos normativos esas genealogías eran inaceptables. En el caso de los almohades – que fueron los gobernantes beréberes que hicieron una apuesta más arriesgada al buscar legitimarse en tanto que califas – se dice que una de las razones de la desgracia de Averroes fue que afirmó haber visto a cierto personaje “junto al rey de los beréberes” en vez de “en presencia del Príncipe de los Creyentes”⁹⁸. Es ésta una acusación interesante, porque Averroes colaboró estrechamente – como muchos otros andalusíes – con los

95. Maribel Fierro, “El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà, el inteligente de al-Andalus”, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VIII*, ed. M.L. Avila y M. Marín, Granada / Madrid, 1997, pp. 269-344.

96. García Gómez, *Andalucía contra Berbería*, p. 83. Al-Šaḡundī naturalmente no ataca a los almohades, a los que servía, ya que tendría haber que puesto en duda su genealogía árabe. Ataca sí a los almorávides (a quienes los almohades mismos habían demonizado): estos arrebatan el poder a los árabes de al-Andalus (de ahí el elogio que hace de los omeyas, de Almanzor y de los reyes de taifas, especialmente de los abbadíes), cuyos logros eran muy superiores en términos culturales y religiosos.

97. M. Ya'là (ed.), *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, Madrid: CSIC, 1996.

98. Émile Fricaud, « Le problème de la disgrâce », A. Bazzana, N. Bériou, P. Guichard (eds.), *Averroès et l'averroïsme (XIIe-XVe siècle)*, pp. 155-190.

almohades en su proyecto cultural y político, y aun así, en tanto que andalusí, se le consideraba capaz de haber hecho una afirmación semejante. Ibn Jaldūn, en cambio, se mostró dispuesto a conceder a la genealogía árabe de los califas almohades el beneficio de la duda⁹⁹. Pero la duda permanecía y con ella un déficit permanente de ilegitimidad. Cuando al-Šaqundī, en una sesión celebrada ante el califa almohade al-Mansur, afirmó que “Si no existiera al-Andalus, no se hablaría siquiera de Berbería, ni se le reconocería mérito alguno...”, uno de los presentes, beréber, replicó: “El imperio y el mérito no proceden sino de nosotros ...”. Pero para poder fundamentar su poder en un contexto islámico, los gobernantes beréberes necesitaban dejar de serlo, pues los beréberes en tanto que tales no gozaban del derecho a gobernar más que como delegados – aunque fuera en teoría – de otros. Además, la literatura islámica estaba llena de estereotipos negativos de los beréberes, forjados desde la época de la expansión militar arabo-musulmana por tierras norteafricanas¹⁰⁰, mala prensa que fue a la par de su feroz resistencia contra los invasores árabes.

Las dinastías beréberes no lograron dar una respuesta satisfactoria a su déficit de legitimidad islámica, pero sí lograron dar cabida en al-Andalus a nuevas figuras de autoridad que representaban alternativas a las desarrolladas en época omeya¹⁰¹. Me refiero a la autoridad carismática, basada en la pretensión de un acceso directo a la divinidad – legitimado por la adopción de una genealogía profética –, un tipo de autoridad que facilitaba la eliminación o sometimiento de las elites de ulemas existentes y su sustitución por otras nuevas o distintas. No considero casual que los sufíes de la primera mitad del s. VI/XII, Ibn Barraġyān e Ibn al-‘Arīf, fuesen los dos de origen norteafricano, ni que el tipo de autoridad religiosa carismática (con sus implicaciones políticas) que representaban encontrase eco en el sufí de origen muladí Ibn Qasī. Aun así, ese modelo carismático nunca llegó a cuajar del todo (ya he hablado antes de la expulsión o emigración de los sufíes más destacados del territorio andalusí): la transformación paulatina de la identidad política andalusí en un sentido que se aproximaba más al norteafricano se advierte en la dinastía nazarí, con sus inten-

99. Constant Hamès, “Le pouvoir dynastique almohade entre parenté berbère, arabe et islamique”, Cressier, Fierro y Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, pp. 425-450.

100. Helena de Felipe prepara en la actualidad un estudio sobre el tema.

101. Fierro, “Entre el Magreb y al-Andalus”.

tos por legitimarse a través del sufismo, aunque se mantuvo la ilusión – véanse las supuestas genealogías de muchos de los ulemas de esa época¹⁰² – de unas raíces directas con el pasado omeya.

Aunque creo que es ésta una cuestión que requiere de mayor profundización, la arabización y “orientalización” que se produjo durante la época omeya singularizó a al-Andalus frente a la región del mundo islámico que tenía más próxima, el Magreb. La tardía islamización y arabización de éste y su identidad étnica beréber contribuyeron a que al-Ándalus se sintiese aún más insular. La disyuntiva entre ser porquero en Castilla y camellero en África que se planteó el rey al-Mu‘tamid de Sevilla en el s. V/XI no debe ser vista como una mera expresión afortunada para describir la situación de los reyes de taifas, sino como un desafío real a la preservación de la identidad andalusí forjada en época omeya.

6. AL-ANDALUS, UNA ISLA RODEADA POR EL MAR Y POR LOS CRISTIANOS (RŪM): EL DAŪYĀL Y EL SENTIMIENTO DE PRECARIEDAD

Se llama isla de al-Andalus porque el mar la rodea por todos sus lados excepto por la zona donde se hallan los cristianos, al norte, por lo que sus habitantes están entre los cristianos y el mar. El Profeta dio la buena nueva de que el Islam aparecería allí y se mantendría hasta que llegase la Hora, a pesar del aumento del número de los enemigos y de que el país de éstos duplica varias veces el de los musulmanes.

Es cierto lo que se dice, remontándose hasta el Profeta, de que es una frontera que recibe ayuda divina, pues al-Andalus nunca ha estado en peligro sin que Dios le diese consuelo o escapatoria, ni se ha hallado en apuro o aprieto sin que Él lo librara de ello con Su gracia¹⁰³.

102. Aunque en su momento acepté su veracidad, la supuesta genealogía del ulema de época nazarí Ibn al-Zubayr (m. 708/1308) que le vincula con una familia destacada de época omeya, me parece ahora una construcción: véase Maribel Fierro, “Los Banū ‘Āšim al-Ṭaqafī, antepasados de Ibn al-Zubayr”, *Al-Qantara* VII (1986), pp. 53-84.

103. *Dīkr bilād al-Andalus*, I, 15-16/26-7.

En este tipo de tradiciones que podríamos llamar "optimistas", la permanencia del islam en la Península Ibérica hasta el final de los tiempos queda también asegurada por el hecho de que al-Andalus está destinada a jugar un papel decisivo en el devenir escatológico: será el lugar desde donde se conquistará Constantinopla y el lugar donde los musulmanes seguirán combatiendo por la Verdad hasta el final de los tiempos, cuando harán frente al Anticristo (Da'iyāl)¹⁰⁴.

Cuando acabe el turno (*dawla*) de los Banū Umayya y (a al-Andalus) lo gobierne (en su lugar) un *mawla* o un bereber, durante su turno (*dawla*) (= el turno del *mawla* o bereber) acaecerá la congregación (? *al-damma*). Y cuando haya otro turno (*dawla*) de los Banū Umayya tendrá lugar la de Carmona (?). Después Córdoba será destruida de modo que sólo morarán en ella los cuervos y el poder (*mulk*) se trasladará a Sevilla; el califato de los descendientes de al-'Abbās desaparecerá y pasará a los hijos de Abū Ṭālib (donde permanecerá) hasta que aparezca el Da'iyāl y entre (en al-Andalus) el inmigrante (*dājil*) de (la tribu de) Qurayš, de los descendientes de Fātima. Entonces los habitantes de al-Andalus le entregarán el poder (*al-amr*); en tiempos de este Fātimī se conquistará Constantinopla y por él serán muertos los cristianos de Córdoba y su región, de modo que no quedará ningún cristiano y el cautiverio se abatirá sobre sus hijos hasta el punto que se podrá cambiar una esclava (*jādim*) por unas espuelas y un (esclavo) imberbe por una fusta¹⁰⁵.

Esta tradición fue recogida por Ibn Ḥabīb (m. 238/854), cuya obra es la más antigua de un autor andalusí que se haya conservado. Pertenece en concreto a su *Ta'riḥ*, donde dio cabida conscientemente a material escatológico, material que no parece haber sido fabricado en al-Andalus, sino fundamentalmente en Egipto. Otra tradición escatológica, transmitida por un partidario de 'Abd al-Rahmān I, afirma que el reino de los omeyas habría de permanecer hasta la aparición del Da'iyāl¹⁰⁶.

104. *Dīkr bilād al-Andalus*, I, 16/27.

105. 'Abd al-Malik b. Ḥabīb, *Kitāb al-ta'riḥ (La Historia)*, ed. y estudio Jorge Aguadé, Madrid: CSIC/ICMA, 1991, n° 452/trad. Aguadé, pp. 89-90.

106. Manuella Marín, "Ilm al-nuḡūm e 'ilm al-ḥidān en al-Andalus", *XII Congreso de la U.E.A.I.*, Madrid, 1986, pp. 509-35, p. 521.

Hemos visto en el primer apartado que junto a las tradiciones "optimistas" las había que pintaban un futuro más pesimista. En esas tradiciones, al-Andalus aparece como la última tierra en la que se propagó la religión musulmana (lo cual naturalmente no es cierto desde el punto de vista histórico), pero también como la primera tierra de la que desaparecerá. Hemos visto también como el impulso expansivo inicial de los imperios almorávide y almohade con su ideología de *yihād* no llegó a consolidarse y la primera mitad del s. VIII/XIII fue testigo de la dramática reducción del ámbito del islam en la Península Ibérica. Fue tal vez entonces cuando esas transmisiones del Profeta de contenido "pesimista" alcanzaron mayor difusión: ¿no vaticinaban acaso que al-Andalus sería el primer lugar del que desaparecería la religión musulmana? ¿y no se estaba acaso cumpliendo el vaticinio?

Se dice que el califa omeya de Damasco 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99/717-101/720) pretendió que los musulmanes abandonasen la Península Ibérica, preocupado por sus posibilidades de supervivencia en un territorio que les era hostil¹⁰⁷. El ulema oriental Nu'aym b. Ḥammād (m. 228/842), autor de un tratado escatológico, incluye en su *Kitāb al-ḥitan* una tradición en la que se predice un avance cristiano en la península, la imposibilidad de hacerle frente por parte de los musulmanes y la huída de éstos de al-Andalus hacia Ifriqiya (actual Túnez)¹⁰⁸. Si no pudiésemos datar la circulación de esa tradición en Egipto en época de Ibn Ḥammād (s. II/VIII), podríamos caer en la tentación de ver en ella una predicción *post eventum*, que tendría sentido cuando el control musulmán sobre el territorio peninsular empezó a quebrarse, con fechas señaladas como la caída de Toledo en 478/1085 y especialmente la pérdida de las grandes ciudades en el sur durante la primera mitad del s. VII/XIII, cuando se intensificó la emigración andalusí al Norte de Africa y hacia otros territorios del Islam. Esa tradición sobre la pérdida de al-Andalus no sólo circuló en Egipto en el s. II/VIII. Nu'aym b. Ḥammād fue maestro del cordobés Ibn Waḍḍāḥ (m. 287/900), quien debió introducir esa tradición en al-Andalus. El andalusí Abū 'Amr al-Dānī (m. 444/1053) cita esa misma tradición, la cual seguía en circulación en

107. al-Wanṣarīsī, *al-Mī yār al-mu'rib wa-l-yāmī' al-mugrib 'an fatāwī abl Ifriqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, 13 vols., Rabat, 1401/1981, II, p. 140.

108. Maribel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Sbarq al-Andalus VII* (1990), pp. 99-111, número 16.

época nazarí, cuando la recoge al-Fajjār (m. 713/1313). Lo que estos textos expresan es lo que he denominado en estudios anteriores un “sentimiento de precariedad”¹⁰⁹ de la presencia musulmana en la Península Ibérica, sentimiento que resuena en muchos escritos andalusíes de época posterior, cuando las circunstancias políticas y militares parecían dar la razón a la predicción. Ese “sentimiento de precariedad” de la presencia musulmana en la Península - es decir, la idea de que dicha presencia está abocada a terminar tarde o temprano por los peligros (es decir, los cristianos) que amenazan allí a los musulmanes - se refleja en varias fuentes mediante la metáfora de la isla. Al-Andalus es una isla (*yazīra*) porque está situada entre el mar y la tierra de los cristianos, separada, por tanto, o cercenada de las gentes de su propia religión (i.e., de los musulmanes)¹¹⁰.

El “sentimiento de precariedad” debe vincularse a una serie de cuestiones que se convirtieron en cruciales cuando un número creciente de musulmanes andalusíes se vieron obligados a hacer frente a la posibilidad y la realidad de tener que vivir bajo dominio cristiano: ¿cómo sobrevivir en tanto que musulmanes? ¿qué grado de aculturación era aceptable para no perder la identidad religiosa? ¿podía separarse ésta de la cultural? Los numerosos especialistas que investigan en estudios mudéjares y moriscos han delineado la variedad de opciones, vivencias y adaptaciones que tuvo lugar en el islam peninsular. De todas ellas - y para terminar esta panorámica dedicada a una cosmovisión centrada en la religión y la cultura - me interesa señalar que una de esas opciones fue la de separar lengua, cultura y etnia de la religión (opción ésta que también se dio entre algunos judíos conversos). Fue el caso de Miguel de Luna, recientemente estudiado por mis colegas Fernando Rodríguez Mediano y Mercedes García-Arenal, cuya obra y posible intervención en la falsificación de los plomos del Sacromonte tuvieron como principal objetivo el intento por hacer viable en el nuevo contexto peninsular una identidad que pudiese ser definida como “cris-

109. Utilicé esta expresión por primera vez en mi artículo “Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus”, A. Kaddouri, *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, 1994, pp. 47-69; actualización en español “Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus”, *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998)*, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 159-175. Me baso en este estudio para gran parte de lo recogido en este apartado.

110. Abū Muḥammad al-Ruṣāʿī (m. 542/1147) e Ibn al-Janāṭ al-Iṣbīlī (m. 581/1186), *Al-Andalus en el “Kitāb iqtibās al-anwār” y en el “Ijtisār Iqtibās al-anwār”*, ed. E. Molina y J. Bosch Vilá, Madrid, 1990, p. 134: *fa-yazīrat al-Andalus qila la-ba yazira li-anna-ba bayna l-babr wa-bilād al-nasarāʾ fa-biya munqati, a ,an abl millati-ba.*

tiana y arábiga”¹¹¹, combinación ésta que - en otro contexto - ya había intentado Ramon Llull cuando se definió como “Christianus Arabicus”¹¹².

111. Mercedes García-Arenal y Fernando Rodríguez Mediano, “Médico, traductor, inventor: Miguel de Luna, cristiano arábigo de Granada”, *Chronica Nova* 32 (2006), pp. 187-231.

112. Dominique Urvoý, “L'idée de *Christianus Arabicus*”, *Al-Qanṭara*. XV (1994), pp. 497-507.