

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

II

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (2)

CÓRDOBA ISLÁMICA

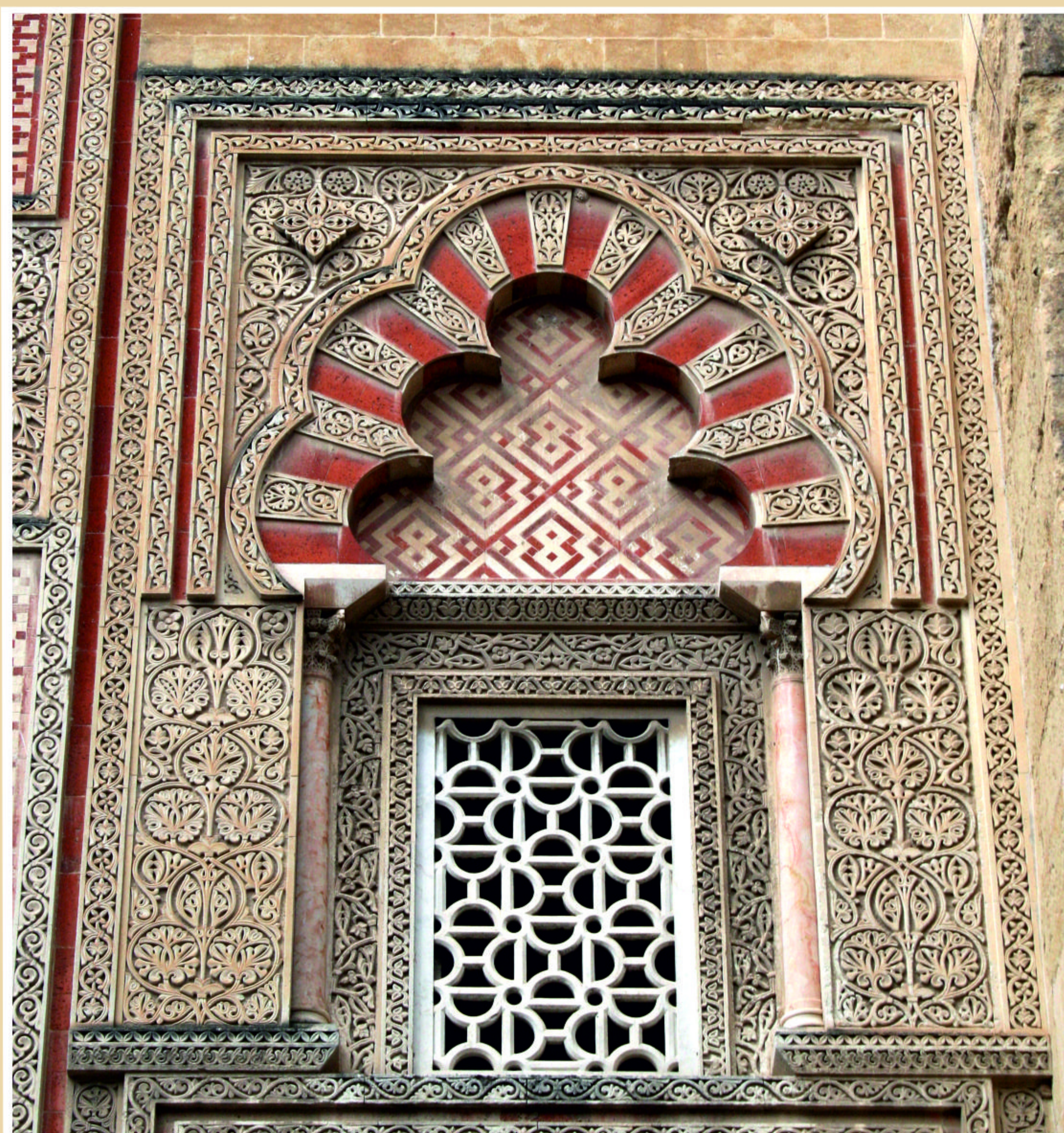
JUAN PEDRO
MONFERRER-SALA
COORDINADOR



2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS (2)

CÓRDOBA ISLÁMICA



JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
COORDINADOR

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Coordinador

**LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
CÓRDOBA ISLÁMICA**

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2018

LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS

Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

CÓRDOBA ISLÁMICA

Coordinador: Juan Pedro Monferrer-Sala

(Colección *T. Ramírez de Arellano II*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-949403-2-3

Dep. Legal: CO-1614-2018

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

COLECCIÓN

T. RAMÍREZ DE ARELLANO

II

**LA CIUDAD Y SUS LEGADOS HISTÓRICOS
CÓRDOBA ISLÁMICA**

Índice

Índice

Antonio Pulido Gutiérrez	
<i>Presentación</i>	13
José Cosano Moyano	
<i>Preliminar</i>	15
Juan Pedro Monferrer-Sala	
<i>Nota breve</i>	17

Pórtico: urbe, historia e instituciones

José Luis del Pino García	
<i>Córdoba en la historia: consolidación, apogeo y ocaso de su pasado islámico</i>	23
Lourdes Bonhome Pulido	
<i>Administración estatal en la Córdoba emiral y califal</i>	57
Maurizio Massaiu	
<i>Madīnat Qurṭubah: arte, arquitectura y urbanismo islámicos</i>	83

De la Ley y 'los otros'

Francisco Vidal Castro	
<i>Derecho y sociedad en la Córdoba andalusí: los juristas y la práctica jurídica</i>	115
Juan Pedro Monferrer-Sala	
<i>'Comunidades minoritarias' en la Córdoba islámica. Bosquejo histórico-cultural</i>	143

Ciencia, saber y bellas letras

Ana María Cabo-González

*Aportaciones científicas de médicos y farmacólogos en la Córdoba
andalusí* 173

Pedro Mantas España

Dos grandes pensadores cordobeses: Averroes y Maimónides 203

Pedro Buendía

*Entre la adversidad y el olvido: los 'otros' autores de la Córdoba
islámica* 229

Presentación, preliminar y nota breve

Presentación

El libro que tiene en sus manos es fruto de las jornadas que el pasado mes de abril se celebraron en la sede de *Fundación Cajasol* de la mano de la *Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, consagradas en esta ocasión al pasado islámico cordobés.

Al igual que sucedió con la obra *Córdoba Romana*, que precedió a esta *Córdoba Islámica*, se trata de una pequeña joya para los eruditos, que encontrarán en ella la firma de excelentes especialistas en la materia, bajo la coordinación del catedrático Juan Pedro Monferrer Sala.

Pero también es un libro interesante para todos aquellos interesados en el pasado, tan brillante y fértil, de Córdoba. El que en estos días se haya declarado a Medina Azahara como Patrimonio de la UNESCO sin duda es un recordatorio de la importancia de la cultura islámica en Andalucía y en España.

En realidad, creo que esta importancia supera con mucho las fronteras de Córdoba, de Andalucía y de España. En efecto, bucear en el pasado islámico cordobés es hacerlo en uno de los períodos más fecundos de la cultura en Occidente. Un poso que se suma al extraordinario legado romano, al de la cultura judía y por supuesto al cristianismo, hasta convertir a Córdoba en un crisol de civilización sin parangón en el mundo.

Desde la *Fundación Cajasol*, apostamos por la recuperación y la conservación de nuestro patrimonio, pero creemos que es de igual o mayor importancia el hecho de divulgar y dar a conocer la historia, el pensamiento y la forma de vida que predominó en cada periodo. Difundirlo mediante estudios, conferencias y publicaciones es una forma de contribuir nosotros mismos a enriquecer ese legado.

Y en esa tarea es en la que colabora también, con toda modestia, pero con el mayor compromiso, la *Fundación Cajasol* con la *Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*.

Córdoba, julio 2018

Antonio Pulido Gutiérrez
Presidente de la Fundación Cajasol

Preliminar

El libro *Córdoba islámica* que ahora ve la luz constituye el volumen II de la colección Teodomiro Ramírez Arellano y recoge esencialmente los contenidos de las conferencias pronunciadas entre el 18 y 25 de abril del presente año en la Sala de la *Fundación Cajasol* como patrocinadora del ciclo *La ciudad y sus legados históricos*. A La Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba correspondía su organización y desarrollo. Y a tal fin se encaminó al comisionar para tan ardua tarea a unos de nuestros miembros más cualificados Juan Pedro Monferrer Sala, académico correspondiente y catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Córdoba, que coordinó el ciclo de conferencias y hoy damos a la estampa en tres epígrafes temáticos, bien visibles en su índice, *Urbe, historia e instituciones*, *De la ley y "los otros"* y *Ciencia, saber y bellas letras*. La inauguración simultánea del ciclo y *primer epígrafe* estuvo a cargo del profesor José Luis del Pino García que realizó un apretado recorrido por la historia de nuestra ciudad desde su formación al ocaso de su pasado islámico deteniéndose pormenorizadamente en historiar su espléndido apogeo. A este primer trabajo se unieron los elaborados por Lourdes Bonhome Pulido que plasma un espléndido estudio sobre las instituciones de al-Ándalus en época emiral y califal haciendo ostensibles las modificaciones introducidas en estas al proclamarse el califato con 'Abd al-Rahmān III. Mauricio Massaiu por su parte, elabora y nos deja un apretado recorrido por el arte, la arquitectura y el urbanismo islámicos en Madinat Qurṭubah. Los resultados de dos conferencias más vendrían a conformar la esencia medular del *segundo de los epígrafes*. De un lado, el excelente trabajo de Francisco Vidal Castro, profesor de la universidad jiennense, que nos acerca al mundo social y del derecho en la sociedad andalusí centrándose en los juristas y la práctica jurídica, a la que acude sirviéndose de un buen ramillete de casos como referentes que nos han legado los textos de diversos autores; textos, que le sirven no solo para analizar y extraer la riqueza jurídica que encierran sino también los valores que se desprenden de su lectura. No de menor importancia es el aportado por la pluma del profesor Monferrer Sala, coordinador del volumen, que

está dedicado al estudio de los grupos minoritarios en la Córdoba islámica -experto consumado en esta temática- dando a la estampa su bosquejo histórico y cultural en el contexto de una sociedad, la musulmana, poco homogénea por sus luchas, rivalidades y etnias, que hubo de convivir con otros grupos no árabes a los que consideraban inferiores a beréberes y muladíes. Por último, van insertas en el *tercero de los epígrafes* las aportaciones científicas de médicos y farmacólogos en la Córdoba andalusí impartida por la profesora del *alma mater* hispalense Ana Cabo González dándonos ejemplos palmarios de la concepción científica y clínica de la medicina en dicho período. A esta le sigue la realizada por Pedro Mantas España que se centró en los dos más grandes pensadores en árabe cordobeses cuales fueron Averroes y Maimónides, grandes conocedores igualmente de la medicina y muy influyentes en el pensamiento posterior. De igual manera hemos de anotar el fruto debido a la pluma del profesor Pedro Buendía, de la longeva *alma mater* salmantina -cumple su octingentésimo aniversario- que nos habló de la adversidad y el olvido padecido por autores de la Córdoba islámica. Fue esta una apuesta encomiable y digna de tenerse en cuenta para justipreciar la dimensión de aquellos y la perentoria necesidad de formar parte, por derecho propio, de este parnaso tan singular. Dicho ciclo, finalmente, se completó con la realización de seis visitas guiadas que estuvieron coordinadas por los profesores Murizio Massaiu y Lourdes Bonhome. Quiero felicitar a todos los intervinientes, ciclo y visitas, por su interés, esfuerzo y desvelo en su buen desarrollo. Igualmente, al hago extensiva la misma al profesor Monferrer Sala que, con su maestría y experiencia nos embarcó a todos en tan apasionante viaje, supo pilotar la nave en su singladura y llevarla a buen puerto como podemos apreciar en la maquetación de la obra y el cuidado exquisito y aptitud vigilante a la hora de su edición. Finalmente, a *Cajasol* que hace posible la aparición de esta y da firme testimonio de su compromiso, una vez más, con nuestra bicentenaria institución.

José Cosano Moyano

Director de la Real Academia de Córdoba

Nota breve

*Tanashshaqa min 'arfi ş-şabā mā tanashshaqā
wa-'āwadahu dbikru ş-şibā fa-tashanwaqā*

Aspiro la fragancia que llega de mi ciudad
y me hace recordar la juventud y la amistad

Ibn Zaydūn (trad. Mahmud Sobh)

Algo más de medio milenio moraron los musulmanes en la ciudad de Córdoba, *madīnat Qurṭubah*. Durante ese tiempo, árabes y bereberes, junto con judíos y cristianos, construyeron una realidad histórica cuya huella, a modo de labra sobre roca, ha quedado para siempre tallada en la ciudad de modo indeleble.

Describir a Córdoba, y a todo al-Andalus en general, como una sociedad ejemplar y hasta única, como modelo de ‘convivencia’ y ‘tolerancia’ durante el Medievo, ha hecho un flaco favor a una y a otro, dado que esa especie de contemplación ideal de lo que en realidad fue aquella sociedad no ha hecho sino mitigar, acantonar constantemente el rasgo esencial de esa realidad histórica andalusí, el de su actividad y producción intelectuales.

De tal modo ha sido esto así, y en gran medida lo sigue siendo, que lo real ha quedado relegado a elemento secundario, pasando en cambio lo irreal, hace tiempo ya, a tornarse en esencial, de tal suerte que esos dos anacronismos (‘convivencia’ y ‘tolerancia’) se yerguen poderosamente por encima de cualquiera de las razones que quedan ocultas bajo el manto de la frondosa sombra que aquellas dos proyectan. La idealización y mitificación, de este modo, empezaron a condicionar las tareas de divulgación sobre esa realidad histórica que fue al-Andalus en toda su dimensión. Y con ella, al-Andalus empezó a portar unas galas que jamás vistiera.

Tal vez alguien pudiera pensar que sin esa visión ideal de la Córdoba islámica, sobre todo la califal, poco pueda haber de importancia en ella. Todo lo contrario, porque lo que se nos presenta a los ojos es

la *Qurṭubah* real, la vedadera, la que sintieron y vivieron sus gentes durante esos más de quinientos años: con ilusión, incertidumbre, alborozo, zozobra, temor y llanto final por su irremediable pérdida.

No fue Damasco ciudad de ‘convivencia’ ni de ‘tolerancia’, ni lo fue Bagdad, tampoco El Cairo, ni otras muchas prominentes ciudades islámicas –y no islámicas, obviamente– del Levante o del Poniente ¿Por qué, entonces, lo había de ser Córdoba? ¿Había algo de especial en ella que no tuvieran otras ciudades, otros lugares? Todo parece remontar a la segunda mitad del siglo XIX, al interés surgido en el arabismo ilustrado español de concebir un al-Andalus peninsular en no escasa medida exclusivista y auctóctono, que para algunos –a la zaga del idealismo y del logocentrismo hegelianos procedentes de la conceptualización histórica del *Weltgeist*, aunque historiológicamente desnaturalizado– habría dado lugar a una suerte de *homo ibericus*, o más bien de *homo hispanicus*, culmen del *homo sapiens*, que posteriormente, por avatares diversos y por extraña mimesis acabará por arraigar, incluso en nuestros días, en ciertas mentalidades académicas y políticas.

Sin embargo, y así ha quedado evidenciado en estudios realizados a partir de la segunda mitad del siglo XX, ello no fue tal que así. Al-Andalus, y Córdoba como una de sus ciudades-madre, una suerte de *umm al-qurā*, fue una parte consustancial del mundo islámico, de ese *dār al-islām* en el que un fecundo Oriente suministraba, sin medida ni fin, las materias primas necesarias para construir nuevas realidades culturales. Y al-Andalus, y Córdoba la primera, miró hacia Oriente, hacia Damasco, El Cairo, Bagdad... Y de allí vinieron libros, enseñanzas y sabios: musulmanes unos, judíos otros y cristianos también.

Y entre todos esos maestros llegados a Córdoba empezaron a construir el alma de esa ciudad-madre de al-Andalus con sus ideas, sus enseñanzas, su saber. Porque fue el saber el bien más preciado de Córdoba y lo que la convirtió en verdadera almenara de Europa. La luz que irradiaba desde Córdoba no era la luz de la ‘convivencia’, ni de la ‘tolerancia’, que de suyo no podían ser, por la simple razón de que tales conceptos no serán formulados hasta siglos después y en consecuencia carecían de realidad existencial por aquellos días.

Lo que si hubo, en cambio, fue un torrente de luz que brotaba de la actividad desarrollada por los intelectuales cordobeses en particular, y andalusíes en general. Maestros y discípulos, en harmónica sucesión, fueron legando sus saberes y enseñanzas, unas veces en concordia y camaradería, entre pullas y algaras intelectuales en otras. Pero el saber seguía fluyendo sin denuedo, se acrecentaba y a la par que el poder político se hacía gigante, enorme, también la cultura y el saber se hicieron tan poderosos como imprescindibles: literatos, científicos, historiadores, geógrafos, filósofos y teólogos, intelectuales todos ellos que con su saber lograron construir una sociedad del saber incomparable en aquellos tiempos.

La recepción de los saberes que llegaban incesantemente desde el Oriente islámico gracias a las traducciones que allí venían realizando los traductores cristianos fue sabiamente aprehendida, sus textos comentados y en determinados casos re-escritos y explicados por intelectuales andalusíes, siendo ulteriormente transmitidos a Europa, sobre todo gracias a la labor de los traductores judíos. Como antes en Oriente, también en Córdoba la colaboración entre intelectuales judíos, cristianos y musulmanes fue una realidad, pero una realidad ante todo intelectual.

Esta atmósfera de respeto a la realidad acontecida y vivida es la que ha animado las páginas que siguen. Las ocho contribuciones que conforman este volumen, cada una de ellas en su ámbito de estudio, son muestra del deseo de ofrecer una serie de miradas sobre una realidad concreta de la Córdoba islámica: ocho miradas que son ocho cuadros distintos de la poliédrica, compleja y cambiante realidad andalusí, pues al-Andalus no fue siempre el mismo, sino varios y distintos entre sí.

El presente volumen, como ha indicado en la *Presentación* el Director de la *Real Academia*, D. José Cosano Moyano, ha sido concebido en tres apartados espacialmente independientes, aunque intrínsecamente relacionados. En esos tres apartados, combina el volumen una serie de análisis sobre la ciudad de Córdoba a través de su historia, instituciones, arte y arquitectura, *praxis* jurídica, el legado de los no musulmanes, judíos y cristianos y su contexto socioreligioso,

junto con la transmisión científica, filosófico-teológica y el quehacer poético de vates olvidados.

En esas ocho miradas el lector no solo podrá detenerse a contemplar ocho escenas de aquella realidad, sino que además podrá apreciar en qué medida la Córdoba de hoy es heredera de la *Qurṭubah* de ayer y de las gentes que le dieron vida. Y con ello le podrá añadir un eslabón más, esencial este también, como los otros, a la larga cadena sobre la que se construye la historia de nuestra ciudad.

Córdoba, julio de 2018

Juan Pedro Monferrer-Sala

Pórtico: urbe, historia e instituciones

Córdoba en la historia: formación, consolidación, apogeo y ocaso de su pasado islámico

José Luis del Pino
Universidad de Córdoba

Resumen

Estudio histórico de Córdoba, centrado en la etapa de dominio islámico (711 a 1236); se basa en fuentes árabes andalusíes y en una amplia y seleccionada bibliografía; articulado, básicamente, en torno a fases de formación, apogeo y declive, el trabajo contempla la evolución experimentada por la ciudad a lo largo de tan dilatado período cronológico.

Palabras clave

Córdoba, historia, islam.

Abstract

This historical study focuses on the Islamic period (711 to 1236). Based on Andalusí Arabic sources and on a wide selected bibliography, it deals mainly with the phases of state formation, rise and decline and goes over the evolution experienced in the city throughout this long time period.

Keywords

Córdoba, history, Islam.

Introducción

La conquista, de Hispania/Spain por los árabo-beréberes, calificada sin demasiado fundamento por Lévi Provençal como “milagro histórico”, se inscribe por la historiografía tradicional, en el contexto general de la llamada “segunda ola de conquista” y se debe, en gran

parte, a la descomposición interna del Estado visigodo;¹ tras la batalla de Guadalete, como quiere Sánchez-Albornoz y reafirma esa historiografía, los recién llegados consiguieron en pocos años, sobre todo, mediante la aplicación de pactos y capitulaciones con la población autóctona y sus jefes locales, hacerse con el dominio de buena parte del territorio hispano. El espacio así controlado sería denominado prontamente en fuentes hispanomusulmanas con el nombre de al-Andalus, concepto que cubre una realidad geográfica mudable, sobre cuyo significado se han elaborado también diversas hipótesis, que pasaría a convertirse en una provincia más del imperio árabe creado por los Omeyas de Damasco, pero lo realmente importante es que tras la “*pérdida de España*”, expresión acuñada por el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, y la consiguiente y definitiva instalación de los árabo-beréberes en la Península se introduce en ella, como indica Chalmeta, novedades de primer orden: una religión diferente, el islam, el uso de otra era en el cómputo del tiempo, la hégira; una lengua oficial, en la administración, el árabe; unos grupos sociales étnicamente distintos y fuertemente endogámicos, basados en tribus y clanes, en los que primaba un riguroso agnatismo, como demuestra Guichard; y, finalmente, una nueva y floreciente cultura, la islámica.²

Todo esto parece evidente, si bien la historia de los primeros siglos de la dominación islámica en la Península Ibérica ha suscitado numerosos debates entre especialistas, debido, sobre todo, a la escasez, ambigüedad, inexactitud y relativa fiabilidad de las fuentes escritas que son, en la mayor parte de los casos, demasiado tardías. No es de extrañar, pues, que la discusión sobre lo que fue y como fue Al-Andalus sea interminable y que a veces, como señala Barceló, “se haya producido en sus términos más extremos e insensatos”, como cuando, en 1969, Olagüe publicó un libro titulado *Los árabes jamás invadieron España*, sin más pruebas que sus propias disquisiciones,³

¹ Luis A. García Moreno, *El fin del Reino visigodo*.

² Pedro Chalmeta, ‘España musulmana’, p. 457; Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica*.

³ Miquel Barceló, *El Sol que salió por Occidente*, p. 8.

seguida de la más reciente polémica suscitada por el libro de Ferrín⁴ y la contestación de García Sanjuan sobre la realidad o no realidad de aquella conquista militar.⁵ Y resulta evidente porque, como recordara Manzano, al margen de los textos escritos, se conservan cientos de monedas de oro, plata y cobre acuñadas en ese momento, así como precintos de plomo, también con inscripciones árabes que autentificaban la correspondencia y envíos de los primeros gobernadores. Tumbas aparecidas en la plaza del Castillo en Pamplona o en el teatro romano de Nîmes, en el sur de Francia, permiten no sólo comprobar la extensión de la conquista, sino también identificar a los conquistadores o a sus inmediatos descendientes, pues contienen individuos inhumados siguiendo el rito islámico, fechados en pleno siglo VIII, y cuyos análisis de ADN certifican su procedencia norteafricana.

No obstante, todos los acontecimientos iniciales que rodearon aquella tildada por Sánchez-Albornoz de invasión, explicada dentro del vasto proceso de expansión que iniciaron los árabes mediado el siglo VII por el Norte de África, que vino a coincidir, además, como ya se dijo, con la decadencia del Estado visigodo, han planteado problemas de interpretación, tanto por las carencias ya apuntadas de la documentación, como por los presupuestos ideológicos en que se ha movido la historiografía española durante el siglo pasado, los cuales cristalizaron en las conocidas posturas adoptadas por Claudio Sánchez-Albornoz y Américo Castro. Hechos muy diversos han sido objeto de vivas polémicas: desde el carácter que revistieron los pactos con los hijos de Witiza hasta la ruta seguida por los musulmanes en su proceso de conquista, pasando por la ubicación exacta de la batalla de Guadalete, el destino posterior de Rodrigo o la interpretación tradicional de lo que se ha dado en llamar “onomástica de la conquista”, así como la participación en los sucesos del conde Julián, cuya raza y condición social son discutibles. Y todo ello sin olvidar el debate centrado en torno al número de invasores, su asentamiento y consiguiente reparto de botín o la leyenda de la supuesta violación que

⁴ Emilio González Ferrín, *Historia General de al-Andalus*.

⁵ Alejandro García Sanjuán, *La conquista islámica*.

sufriera la hija de aquel conde por parte de Rodrigo, la de la apertura de la Casa de los Cerrojos de Toledo por Rodrigo o la de la mesa del rey Salomón hallada en Toledo, por citar algunas de las más conocidas.⁶

Estas observaciones iniciales, permiten señalar la enorme dificultad a la que se ha de enfrentar el estudioso de la conquista de los primeros siglos, los cuales, evidentemente, debían de corresponderse, en parte, con la etapa formativa del pasado islámico de nuestra ciudad, elegida, como bien saben, capital de la nueva provincia años después. Articular este estudio a esas fases de su pasado islámico es complejo, demasiado arduo; y, además, puede resultar engañoso, primero, porque la historia se desarrolla sin solución de continuidad; y segundo, porque, en tan dilatado período cronológico, se producen situaciones de todo tipo, dentro incluso, como no, de cada una de las fases mencionadas en el título, que, por motivos meramente pedagógicos y la necesidad de señalar los cambios que se producen en tan largo tiempo, hemos contemplado, recordando también a Ibn Khaldūn en su teoría sobre las generaciones, aplicada aquí, en cierto modo y con bastante laxitud, a la evolución por etapas de Córdoba, desde el 711 hasta 1236.

De manera que la historia de nuestra ciudad durante los 525 años en que formó parte del mundo islámico, si consideramos, pese a la controversia, el momento de la ocupación inicial del 711, contempla momentos de consolidación, esplendor y decadencia. Pero, establecer cortes no siempre puede resultar fácil, ni apropiado; y, además, en tales divisiones tampoco han de coincidir siempre, en una misma dirección, los aspectos políticos, sociales, económicos y culturales. Por lo demás, lo que vamos a referir aquí, centrándonos prácticamente en la urbe puede resultar demasiado simplista, porque la realidad de lo acontecido a lo largo de esos siglos es mucho más compleja y admite en el desarrollo de su propia amplitud cronológica matices e interrelaciones constantes con el mundo cristiano y el norteafricano,

⁶ Julia Hernández Juberías, *La Península imaginaria*, pp. 165-239.

cuyo tratamiento más pormenorizado merecería el concurso de diversos especialistas.

Pues bien, en el plano político y urbanístico, la historia de Córdoba muestra una cierta homogeneidad y armonía en sus fases. Desde el punto de vista político, el comienzo se pone en la llamada conquista del 711, aunque ésta se haya negado por falta de pruebas, o mejor, por proceder éstas no de fuentes primarias, sino de crónicas muy posteriores a ese hecho; desde entonces, y de manera gradual, se desarrolla la fase inicial del proceso histórico que conoce Córdoba bajo el dominio islámico, es decir un primer período de formación, de transición, pacífico al parecer desde el 711 hasta la década del 740, al menos no hay pruebas de lo contrario, caracterizado a partir de entonces por el enfrentamiento evidente, a muy variada escala y significado, entre las diversas formaciones sociales y étnicas, existentes en el territorio, a saber, la islámica, que acabará triunfante, los grupos tribales en que se encuadra buena parte de la población conquistadora, tanto árabes como beréberes, y la población indígena heredera del mundo visigodo.

Hasta el final de esta etapa, que culmina a mediados del siglo X, el proceso hasta entonces desarrollado, ya más bajo el signo de la consolidación, conoce problemas y crisis muy varias con la dinastía de los Omeyas, cuyos esfuerzos se orientan hacia la consecución de un objetivo último: la plena instauración de un Estado centralista, tratando de quebrar, sobre todo, la *'aṣabiyyah* o cohesión social, tal como la definiera Ibn Khaldūn,⁷ fuertemente arraigada en el medio tribal, aunque a veces los emires se sirvieron de ella para mantenerse, frente a sus adversarios, en el poder, eso sí contando con el apoyo de la familia y clientela, parte de la cual residía en la capital y de un ejército cada vez más profesional y mercenario.

La fase de mayor esplendor y apogeo cubre en buena medida los años del Califato, que se cierra, como es conocido, con otra crisis de resultados muy negativos para la propia ciudad, cuyo ocaso, perdido ya el rango efectivo de capitalidad, ante la irrupción de los reinos de

⁷ Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia*, pp. 71-72.

taifas, se va a prolongar, con paréntesis -pocos- de cierta recuperación, por espacio de siglos hasta la conquista cristiana del siglo XIII.

La etapa formativa: Conquista y capitalidad

Si nos referimos al período formativo, la ocupación árabo-beréber supuso a medio plazo una recuperación en su urbanismo, que, en 711, se encontraba muy deteriorado. De hecho, el propio episodio de la conquista de Córdoba refleja la situación decadente de la ciudad, pues sus murallas se encontraban en precario estado y el propio puente mayor, abandonado y cortado.

El relato de la conquista de la ciudad por Muḡīth al-Rūmī en julio de aquel año no deja claro, sin embargo, si Córdoba se ganó por asalto o mediante capitulación.⁸ La diversidad de pareceres viene determinada por la ambigüedad de la noticia, de la cual se desprende que el Alcázar visigodo se conquistó haciendo uso de la fuerza y que el contingente militar que lo defendía se rindió tras haber sido sitiado durante tres meses en la iglesia de san Acisclo, seguramente después de que su jefe hubiese sido hecho prisionero en su huida a Toledo. Sorprende que mediara capitulación cuando Muḡit mandó que todos los cristianos refugiados en aquel templo, en número de 400 ó 500, fuesen decapitados, aunque en otra crónica se confirma la idea del pacto.

El episodio de la conquista de la ciudad⁹ nos ha llegado a través de una fuente tardía y anónima, el *Akbbār Majmū'ah*, una colección de tradiciones redactada en el siglo XI que presenta ese hecho con aires un tanto novelescos, porque se introduce en la narración algunos elementos de dudosa credibilidad. Como la figura del pastor que informa al musulmán del estado de la muralla, la existencia en ella de una brecha situada encima de una de sus puertas principales, la escasa

⁸ P. Chalmeta, *El señor del zoco*, p. 12.

⁹ Cf. Antonio Arjona, *El Reino de Córdoba*, pp. 13-14.

vigilancia prestada por los centinelas cristianos a ese lugar, el aguacero acompañado de granizo que facilitó en la oscuridad de la noche el asalto o la utilización del turbante de Mugīth para que algunos de sus guerreros treparan a lo alto del muro; detalles, en suma, obviados o modificados en otras crónicas; así, y a pesar de ofrecer indudables analogías con la fuente anterior, el *Fath al-Andalus*, una compilación anónima escrita antes de 1106, indica, por el contrario, la existencia no de una brecha, sino de un portillo en la muralla sur de la ciudad.

Tomada la ciudad, los musulmanes se valieron de los judíos para controlarla, sin que se dispongan noticias más detalladas al respecto. En aquella fuente tan solo se nos dice que cuando Mugīth, en 711, terminó con la resistencia cristiana en Córdoba y sometió definitivamente la ciudad “reunió en Córdoba a los judíos a quienes encomendó la guarda de la ciudad”; del mismo modo, se ignora el impacto que debió de causar en la población el hecho de la ocupación, que suponía la llegada a Córdoba de gentes de otras etnias y credo; una anécdota sobre el episodio del cerco a los cristianos que tras abandonar el Alcázar se refugiaron e hicieron fuertes en la iglesia de san Acisclo, junto a la que corría una acequia, y lograron capturar a un negro, puede, tal vez, ilustrar la situación de absoluto desconocimiento:

“Al hacerlo prisionero se asombraron y emitieron diferentes opiniones sobre su color. Uno de ellos dijo: “en verdad es así de nacimiento”. Los más jóvenes entre los cristianos lo rodearon y se lo llevaron hacia la acequia para darle friegas con espartos, no dejando de frotarlo hasta comprobar la pureza de su color y lo auténtico de su aspecto corporal. Una vez cerciorados, de que, en efecto, era aquel su color verdadero, lo encadenaron”.¹⁰

Pero, sin ningún género de dudas, el hecho de mayor importancia, determinante para el devenir, en todos los aspectos, de la ciudad, estuvo en que después de Sevilla pasara a convertirse en la capital de la nueva provincia, en los meses de agosto-septiembre del año 717,

¹⁰ A. Arjona, *El Reino de Córdoba*, pp. 14.

aunque, según Barceló, fue ya sede del gobierno en el tiempo en que Mūsà estuvo en la Península, es decir, entre el 712 y 714;¹¹ la razón del cambio se encuentra, según Lévi Provençal, en la posición demasiado excéntrica de la ciudad hispalense con relación al resto del país y también, en opinión de Nieto Cumplido, en el hecho de tener Córdoba un puente, que, aunque deteriorado y roto entonces, podía una vez restaurado, facilitar la comunicación. Asimismo, debieron de influir otros factores, entre ellos, que fuese una ciudad antigua, constituyese un importante nudo de comunicaciones, mantuviese una adecuada situación en el conjunto de las tierras recién conquistadas, tuviera un clima agradable y en su jurisdicción contara con tierras sumamente productivas.¹² Además, por aquellos años, Córdoba ofrecía al nuevo gobernador de al-Andalus más seguridad que Sevilla, la primera capital, porque en esta última vivían numerosos partidarios del último dirigente, recientemente asesinado por orden del califa de Damasco.

No son muchas las noticias referidas a esta primera fase, en la que ya se manifiesta la división entre los árabes y beréberes en 741/42, uno de cuyos enfrentamientos se dirimiría en Aqua Portora, lugar localizado entre el castillo El Vacar y la actual Villaharta; o la lucha entablada más tarde, en 747, entre qaysíes y kalbíes en Secunda, hoy Campo de la Verdad, donde se combatió con tal denuedo que, según el *Akbbār Majmū'ah*, “no se había visto en el Islam cosa igual”, sin olvidar también el conflicto dirimido en al-Mušārà, lugar situado en la orilla derecha del Guadalquivir, a las puertas de Córdoba, en 756, cuyo triunfo frente al gobernador Yūsuf al-Fihri permitió a ‘Abd al-Raḥmān I, príncipe omeya, nieto del califa Hisam, proclamar su poder como emir e instaurar su dinastía en el gobierno de al-Andalus, la cual se mantuvo en Córdoba durante 257 años, desde el 756 a 1013, aunque no de manera continuada durante los años que precedieron a la desaparición del Califato en 1031, colocándose así en la cabecera de las permanencias dinásticas en la Península Ibérica.¹³

¹¹ M. Barceló, *El Sol que salió por Occidente*, pp. 34-35.

¹² Emilio Cabrera Muñoz, ‘Ornato del mundo’, pp. 113-114.

¹³ María Jesús Viguera, ‘La consolidación’, p. 36.

El proceso de consolidación (756-929): Desarrollo urbanístico y conflictos

Con la entronización, en 756, de ‘Abd al-Raḥmān I como emir se inaugura una nueva etapa en la historia política del país y en la particular de nuestra ciudad. La decisión de mantener la capitalidad en ella conlleva la adopción de un programa arquitectónico y urbanístico gradual, que se materializa, según fuentes escritas y evidencias arqueológicas, tanto dentro como fuera del espacio amurallado.¹⁴ Así, entre aquella fecha y la de 929, en que se crea el Califato de Córdoba, se advierte:

- La reparación sucesiva de la muralla y el reforzamiento de sus defensas.
- La reforma coyuntural del puente.
- La refacción de la cerca del Alcázar y la creación de nuevas dependencias en su interior y aledaños, cuyo alcance nos es arqueológicamente desconocido.
- La fundación, entre 786 y 788, y posterior ampliación, entre 832 y 848 de la Mezquita aljama, en el lugar que ocupara el complejo basilical de San Vicente, por parte del primer y cuarto de los emires omeyas, respectivamente, más los sucesivos añadidos, reformas o restauraciones de desigual naturaleza y funcionalidad que a lo largo de esa etapa del Emirato Independiente conoce la aljama: alminar, patio, sala de abluciones, galerías porticadas, puertas, macsura, sala del tesoro de las fundaciones pías y *sābāt*, principalmente; así como la creación de otros oratorios dentro y fuera de la Medina.
- La construcción de edificios estatales, como la Casa de Postas o Casa de Correos mandada edificar por el primer emir omeya al Oeste del Alcázar; la Ceca o fábrica de moneda, cuya ubicación hoy se desconoce, o la *Dār al-Tirāz* (talleres reales para la confección de tejidos de seda, lana y lino), situada posiblemente al noroeste de la ciudad, próxima a Cercadilla, que serviría de núcleo para la erección y desarrollo del barrio de los bordadores, ambas construidas bajo el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān II.

¹⁴ A. Arjona, *Córdoba en la historia de al-Andalus*.

- La creación y/o expansión de arrabales en las áreas periurbanas de la ciudad. En época del Emirato independiente, Córdoba conoce fases de retracción y desarrollo urbano.
- La fundación o ampliación de cementerios. Durante este período se crean varias necrópolis: en 762-763 la de Amir, en la parte occidental, en las inmediaciones de la actual Puerta de Gallegos; durante el reinado de al-Ḥakam I, las de Muta'a y Tālūt; y, con Muḥammad I, el cementerio Umm Salamah, fundado por su esposa al N. de Córdoba, en las proximidades de la Puerta de Osario.
- La edificación de palacios de recreo, almunias.
- La construcción o el mantenimiento de caminos y de otras infraestructuras viarias, como el arrecife que discurría paralelo a la orilla derecha del Guadalquivir, que ordenó construir 'Abd al-Raḥmān II.¹⁵

Nada extraño tiene que el florecimiento de la ciudad fuese incluso reconocido por personas poco sospechosas de simpatizar con la nueva religión, como es el caso del clérigo Eulogio de Córdoba, para quien 'Abd al-Raḥmān II la había “exaltado hasta la cumbre misma de la gloria, sublimado con honores y extendido por doquier, enriquecido sobremanera y convertido en un paraíso terrenal más de cuanto se puede creer y aún decir”.

Con ser evidente el progresivo crecimiento de la ciudad, no lo es menos las continuas revueltas producidas por enemistades tribales, conflictos étnicos, querellas dinásticas e intrigas cortesanas, problemas de carácter religioso y descontento social a las que los emires cordobeses, hubieron de enfrentarse, con resultado desigual, a lo largo de ese proceso de centralización y consolidación del Estado, que culminará con el Califato.

Algunos de esos conflictos afectaron a la capital. Por el compilador marroquí Ibn Idhārī, que vivió a fines del siglo XIII, conocemos, por ejemplo, la conjura que tuvo que sofocar al-Ḥakam I en 805 y 806. Pero quizás no haya en toda la historia de Córdoba un episodio que mejor ejemplifique las tensiones sociales de la época del Emirato independiente que la llamada “revuelta del arrabal” del año 818, que

¹⁵ Basilio Pavón Maldonado, *Tratado de Arquitectura Hispanomusulmana*, p. 98.

se propagó a otros arrabales, y finalizó, como es sabido, con matanzas, el arrasamiento de ese lugar y la expulsión de buena parte de los sublevados.

Sin embargo, las relaciones existentes entre musulmanes y cristianos de Córdoba, se alteraron como consecuencia de la irrupción del llamado “martirio voluntario”, producido por cristianos que, voluntariamente, blasfemaban en público contra el islam o Mahoma, a sabiendas que así provocaban su muerte; este fenómeno, tan unilateralmente conocido -las fuentes hispanomusulmanas lo ignoran- acabaría prácticamente, excepción de algún episodio aislado con posteridad, en 859, durante el reinado de Muḥammad I, tras la decapitación del propio Eulogio, entonces obispo de Córdoba. Fue, sin duda, un movimiento sobrevalorado por la historiografía tradicional, pues al parecer no afectó a mucha gente, ni tuvo grandes repercusiones en el país.

Pese al proceso de arabización e islamización progresivas, no parece, más bien lo contrario, que hubiera llegado el momento de una mayor integración social entre ambas comunidades. De hecho, es muy probable que, en los años finales del Emirato, como escribe Sánchez Martínez, existiesen todavía en Al-Andalus dos sociedades claramente yuxtapuestas, la árabo-bereber y la indígena, cada una manteniendo sus estructuras sociales sin que al parecer fuese profundamente alterada la segunda de ellas por la islamización de una parte de sus miembros.¹⁶ Desde esta perspectiva puede entenderse mejor las tensiones políticas del último cuarto del siglo IX que dieron lugar a un estado de anarquía, que afectó a la integridad territorial del país, dando lugar a la instauración de más de treinta poderes locales que escapaban a la autoridad central de Córdoba.

El origen de la crisis, cuyas causas no son fáciles de determinar, estaría, en parte, en el aumento de las conversiones al islam por parte de la población cristiana, sobre todo, es decir, en el aumento de la población musulmana nativa del país, los muladíes: se calcula que para fines del siglo IX era musulmana casi la mitad de la población de al-

¹⁶ Manuel Sánchez Martínez, *Historia de Andalucía*.

Andalus, aproximadamente. Esto tuvo una consecuencia fundamental, el deseo de este grupo de intervenir de forma plena en la política, con lo que hubieron de oponerse a los cuadros de personajes de abolengo árabe y a las familias de clientes de los omeyas. Aparte de esto, las repetidas sequías y hambres que obligaron a no cobrar los impuestos de los años respectivos, con la consiguiente merma del tesoro público por la falta de ingresos, dio lugar a una situación económica poco boyante que explica la escasez de hallazgos de monedas correspondiente a este período, cuya acuñación se llegó a paralizar durante unas tres décadas; la crisis, alentada también por la debilidad de los últimos emires, los conflictos étnicos, la pugna entre familias por la hegemonía del poder local y por el malestar socio-económico de muchos conversos que no disfrutaban de todas las exenciones fiscales de que gozaban los árabes, dio lugar a revueltas que comenzaron en las Marcas y desde 870 se extendieron también por el Sur de al-Andalus.¹⁷

Aquí, la rebelión la encabeza ‘Umar ibn Ḥaḥṣūn, nieto de un cristiano islamizado, que se sublevó en la Serranía de Ronda y atacó y controló Priego, Carcabuey y otros puntos estratégicos de la Subbética, llegando a infundir un gran temor a los campesinos de la Campiña desde el castillo de Aguilar, hasta el punto de que los habitantes de la ciudad, no pudiéndolo soportar más, hicieron una protesta pública. Según Ibn Ḥayyān, Córdoba pasaba entonces por un momento sombrío y de convulsión interna. Las palabras que Ibn Idhārī pone en boca de ‘Umar encontraban siempre buena acogida y así consiguió la adhesión de los habitantes de los castillos. Son tan elocuentes que contribuyen a comprender las causas de la secesión:

“Desde hace tiempo habéis tenido que soportar el yugo de este gobierno que os toma vuestros bienes e impone cargas superiores a vuestras fuerzas. Mientras los árabes os humillan y tratan como esclavos. Pero yo quiero que se haga justicia para sacaros de vuestra esclavitud”.¹⁸

¹⁷ Manuel Ación Almansa, *Entre el feudalismo y el islam*.

¹⁸ A. Arjona, *El Reino de Córdoba*, pp. 58-59.

‘Umar emprendería también operaciones de asedio y bloqueo sobre algunos castillos de la cora de Cabra y sobre la ciudad de Lucena, pero sería derrotado; primero, en las proximidades de la Cuesta de los Visos; y después, cerca de la fortaleza de Aguilar por el emir ‘Abd Allāh, en 891, donde tuvo que refugiarse para salvar la vida. El castillo fue tomado por las tropas omeyas. Omar logró huir en una mula, pero no muchos de sus partidarios, que fueron hechos prisioneros. Los había musulmanes y cristianos -estos últimos, unos mil, serían ejecutados por no renegar de su fe-, lo que prueba una vez más el amplio respaldo obtenido por Ḥafṣūn entre los muladíes y cristianos de la comarca. Aquel emir, consiguió conjurar el peligro que se cernía sobre Córdoba, sometiendo a los sublevados de Carcabuey, cuyo castillo mandó arrasar hasta los cimientos, y devastando la zona comprendida entre Priego y Alcalá, donde destruyó algunas fortalezas.¹⁹

Al subir al poder en 912, Abdarrahmán III continuó incansablemente la tarea de pacificar Al-Andalus, a lo que dedicó los veintiocho primeros años de su reinado. Utilizando la fuerza y la diplomacia lograría acabar con la insumisión de numerosos poderes locales, también con los hafsaníes, cuyo líder, Omar, que había muerto y sido sepultado en Bobastro el año 918 a la manera cristiana, sería exhumado diez años después por orden de aquel soberano y llevado a Córdoba para ser colgado entre dos postes en los que estaban crucificados los cuerpos de dos de sus hijos. Allí permanecieron hasta 943, en que una crecida del río se los llevó por delante.²⁰ Un año después de la toma de Bobastro, en 929, Abdarrahmán III, tras los éxitos conseguidos, decidió autoproclamarse califa, el máximo título de soberanía en el mundo islámico, que venía desde hacía siglos siendo ostentado por los abasíes de Bagdad y desde hacía poco tiempo también por los fatimíes de Egipto, adoptando además el sobrenombre de “el que vence para la religión de Dios” (*al-Nāṣir li-dīn Allāh*).

¹⁹ A. Arjona, *El Reino de Córdoba*, pp. 68-74.

²⁰ A. Arjona, *El Reino de Córdoba*, p. 89.

*El Califato, esplendor y crecimiento urbanístico y demográfico de la ciudad
(929-1031)*

El Califato de Córdoba, constituye, sin ningún género de dudas, el período más relevante de la historia de al-Andalus. Esta afirmación, tantas veces repetidas, no es, en modo alguno, gratuita, porque el Estado islámico logra paulatinamente consolidarse, tras un largo, continuo, complejo e intrincado proceso, hasta alcanzar en el siglo X su máximo esplendor y desarrollo. En los aspectos políticos, esto es evidente: control absoluto y ejercicio incontestable del poder civil y religioso en el interior del país; prestigio, dominio político-militar casi permanente sobre los reinos cristianos del Norte peninsular, con los que mantiene frontera en el río Duero; proyección diplomática exterior, como muestran la recepción de numerosas embajadas -recuérdese, entre ellas, la de Otón I con su emisario Juan de Gorzesin olvidar la comunicación con el basileus bizantino Constantino VII, ni la influencia ejercida sobre el Magreb frente a los fatimíes.

Se conocen las acciones políticas y constructivas del fundador del Califato, ‘Abd al-Raḥmān III, recordado, tanto por la pacificación del país, como por la fundación de Madīnat al-Zahrā’, cuya historia y la arqueología de su arquitectura hasta el momento se contienen en los estudios que se han venido publicando, sobre todo, salvado el paréntesis de la guerra civil, desde 1911 hasta la actualidad,²¹ también conocemos, las del segundo califa cordobés, al-Ḥakam II, un significado bibliófilo, que mantuvo la estabilidad del régimen creado por su padre y se señaló para la historia por la ampliación de la Mezquita aljama, el enriquecimiento de la biblioteca real y la restauración del antiguo puente sobre el Guadalquivir en 971, pero no las de su hijo, el califa Hishām II, porque cuando accedió al poder era menor de edad y luego, tras un breve período de regencia, el *ḥajīb* Ibn Abī ‘Āmir, Almanzor, detentó el poder absoluto desde 978 hasta 1002, el año de su muerte, cuyo mérito fue, a juicio de los cronistas y apologistas musulmanes, especialmente militar por las 56 campañas y

²¹ Antonio Vallejo Triano, *La ciudad califal de Madīnat al-Zabra*.

aceifas victoriosas que libró contra los cristianos, que aportaron botín y elevadas cifras de cautivos al zoco cordobés;²² a él se debió también, como es conocido, la fundación, al Este de Córdoba, de la ciudad de Madīnat al-Zāhirah; y la última y más extensa ampliación de la Mezquita aljama.

Sabemos por los textos que, efectivamente, Ibn Abī ‘Āmir decidió en 979 que los asuntos del Estado se resolviesen en otro lugar distinto al palacio califal. Se trasladarían a dependencias de Madīnat al-Zāhirah, “la ciudad brillante”, que, a orillas del Guadalquivir, y a las afueras de Córdoba, sobre un privilegiado lugar, había ordenado construir. Durante dos años, con febril actividad constructora, se habían ido levantando diferentes edificios. Primero un sólido recinto fortaleza; luego, tras la protección de sus murallas, un suntuoso palacio para residencia del *hājib*, lujosas viviendas para sus hijos y altos dignatarios, mezquita, jardines, juegos de agua, dependencias para las oficinas del Estado, cuarteles y caballerizas para las tropas y guardia personal, almacenes para el grano e instrumentos de guerra, etc. La construcción de la nueva ciudad se terminó en lo más elemental en el plazo de dos años y en 981, Ibn Abī ‘Āmir se instaló en ella, aunque no cesó de embellecerla estando completada en 997, según al-Maqqarī.

La construcción de Madīnat al-Zāhirah potenció, sin duda, el desarrollo urbanístico del sector oriental de Córdoba. En torno a la ciudad palatina se formaría un extenso arrabal, como ocurrió anteriormente en la propia Madīnat al-Zahrā’. La importancia del hecho fundacional es evidente, porque revela con nitidez la fuerza y el poder político alcanzado entonces por Ibn Abī ‘Āmir al atribuirse prerrogativas generalmente reservadas en el mundo islámico a los soberanos. La nueva ciudad desplazó como sede del Estado a la propia Madīnat al-Zahrā’, creada apenas medio siglo antes por el todopoderoso ‘Abd al-Raḥmān III. Cuando Ibn Abī ‘Āmir tomó posesión de su nueva residencia, asumió por completo la dirección del Estado, dando lugar a lo que los cronistas denominan *wahshah*, ruptura de relaciones

²² Francisco Vidal Castro, ‘Los cautivos cristianos’, p. 440; Ibn Idhārī, *La caída del califato*, p. 20.

normales entre Hishām II y su primer ministro. El califa queda aislado en su palacio de Córdoba, inaccesible a no ser con una autorización expresa de Ibn Abī ‘Āmir, mientras que éste, convertido en señor absoluto, centraliza ingresos, distribuye presupuestos, organiza aceifas... sin contar ni siquiera con la aprobación “formal” del soberano.

Y gracias a ese poder tan evidente, también ordenó la ampliación más grande de cuantas se habían realizado en la mezquita aljama cordobesa, que pretendidamente hizo con los escombros de las iglesias destruidas, transportados a hombros hasta Córdoba por prisioneros cristianos²³ e incluía también la reforma y ampliación del patio, donde se construyó un monumental aljibe y la edificación al exterior de tres nuevas salas de abluciones, una de ellas, la del Este del oratorio. Ibn Idhārī en su *Bayān al Mughrib*, lo expresa así:

“Cuando la población de Córdoba se acrecentó como consecuencia de la inmigración de beréberes procedentes del litoral africano y de Ifriqiya, la ciudad se hizo enorme, los arrabales y otros alrededores se hicieron insuficientes y la mezquita aljama era insuficiente para albergar a la gente”.²⁴

A la ampliación de la Mezquita aljama, sin duda cargada de un fuerte contenido político y simbólico, en el contexto de guerra santa que se vive, como también lo estuvo el expolio y quema de libros de la biblioteca de califal, vino a sumarse la realizada contra la ciudad de Santiago de Compostela en 997, de donde se trajo las campanas de su iglesia, para luego utilizarlas en aquel oratorio como lámparas.

Hacia el año 994, Almanzor había otorgado a su hijo ‘Abd al-Malik sus títulos dando paso a la constitución de una dinastía, la suya, la de los amiríes, que acabará de manera trágica en 1009 con la muerte de ‘Abd al-Rahmān Sanchuelo, el cual, contrariando la voluntad de su padre, expresada en lo que se ha considerado como su testamento político, consiguió de Hishām II que le nombrara, a falta de hijos, su

²³ Laura Bariani, *Almanzor*, p. 128.

²⁴ Arjona Castro, Antonio, *El Reino de Córdoba*, p. 194.

heredero, adoptando el sobre nombre de al-Ma'mūn; Pero a poco que salió de Córdoba con el grueso del ejército para realizar una campaña militar contra los cristianos, un omeya, Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār se alzó en la ciudad. Finalmente, Hishām II fue obligado a abdicar y Muḥammad se convirtió en califa con el nombre de al-Mahdī bi-l-Lāh y Sanchuelo sería capturado y ejecutado. Más tarde, según Ibn Idhārī, un hombre de letras escribió la entrada del amirí en la capital diciendo:

“estaba yo junto a la Puerta de Hierro cuando llegaron con Sanchuelo, atravesado sobre un mulo, desnudo el cadáver, [...], puesto boca abajo, mostrando sus partes pudendas. Vi, por Dios, a campesinos que le escupían en el trasero; mientras la plebe se reía, sin que nadie desaprobase lo que se hacía con él”.²⁵

El califa ordenó que el cadáver fuese destripado y rellenado de plantas aromáticas para conservarlo mejor y, una vez vestido, que lo clavarán en una cruz en la Puerta de la Corte de la ciudad. Durante la última campaña militar, Sanchuelo había ordenado a su jefe de guardia que pregonase entre las tropas: “Este es el Príncipe de los Creyentes, al-Ma'mūn”, para ver su reacción. Ahora el nuevo califa ordenó que aquel mismo jefe de la guardia se quedara junto al cadáver de su antiguo señor pregonando: “Este es Sanchuelo, el sodomita, que él y yo seamos malditos”. En dramáticas palabras de un historiador tardío, “de esta triste manera la dinastía de los amiríes desapareció como si nunca hubiese existido”.²⁶

Desapareció la dinastía, pero no aún el apogeo y esplendor de Córdoba, como dan fe de ello la monja alemana Roswitha de Gandersheim e Ibn Ḥawqal,²⁷ sin embargo esta imagen de gran metrópolis no se corresponde con la de los primeros años del siglo VIII; es más bien el resultado de un complejo, y no siempre bien conocido, proceso de transformación y desarrollo urbanístico que se

²⁵ Ibn Idhārī, *La caída del califato*, pp. 73-74.

²⁶ L. Bariani, *Almanzor*, p. 249.

²⁷ Ibn Ḥawkal, *Configuración del mundo*, p. 63.

vio continuamente favorecido por los gobernadores y emires primero y por los califas después. Y sin duda, uno de quienes más la encumbró fue ‘Abd al-Raḥmān III, que dedicó un tercio de las arcas del tesoro a su embellecimiento. Y todo ello sin olvidar que Córdoba fue también, como escribiera Julián Ribera, “la ciudad de los libros”; recuérdese, en este sentido, la biblioteca de fundación real, que enriquecida por al-Hakam II, contenía libros escritos en las lenguas cultas de la época: árabe, persa, latín y griego y que trataban de todas las ramas del saber.

Con todo, ello constituye la expresión de una realidad que, lejos de ser monótona o superficialmente deslumbrante, posee la fascinación de la complejidad, en un momento, el siglo X, en que la ciudad alcanza una gran expansión pudiéndose hablar ahora de un programa urbanístico que, en parte planificado e impulsado por el propio Estado andalusí, transforma la fisonomía de Córdoba, siendo el mejor exponente interno de su riqueza las ampliaciones sucesivas llevadas a cabo en la Mezquita Aljama, cuya superficie final alcanza los 23.100 metros cuadrados.

Esta imagen iría progresivamente cambiando a partir de 1009, año que, con la muerte de Sanchuelo, abre un período de crisis institucional importante que da lugar a continuas luchas entre candidatos y sus partidarios por alcanzar el poder y a la constitución de los llamados reinos de taifas, independientes ya de la autoridad central. En todo este proceso histórico ocurrido en el siglo XI, al-Andalus conoce su fragmentación político territorial, el enfrentamiento entre diferentes taifas, la pérdida de territorios ante el avance militar de los cristianos y, finalmente, a partir de la década de los años noventa, una nueva reorganización política causada por el centralismo de un imperio exterior, el almorávide.

Como señaló Ramón Menéndez Pidal, el siglo XI fue “*la centuria del gran viraje*” en la España medieval, viraje del cual al-Andalus no se recuperaría políticamente del todo a lo largo de los cuatro siglos que aún le quedaban de existencia, hasta la caída del reino nazarí de Granada a finales del siglo XV. Por tanto, puede decirse que desde 1009 en adelante el país, y su capital, entrarían en una fase de declive y ocaso.

El ocaso de Córdoba: Crisis y taifas

Ambos términos equiparables deben ser utilizados siempre con una cierta prudencia, aunque para Córdoba, podemos ciertamente usarlos ante todo en razón de la historia política, niveles demográficos y urbanísticos, que no culturales, porque la ciudad continuó siendo un foco cultural de primer orden. En lo político, sin embargo, se careció de estabilidad. Al frente del Califato llegaron a sucederse, entre 1009 y 1031, nueve califas, algunos estuvieron en el poder tres años consecutivos, otros tan solo unos meses o incluso días; hubo cuatro que repitieron en el cargo. Y lo más curioso es que a uno de ellos, nos referimos a Hishām II, supuestamente se le enterró varias veces. Y lo que es más importante, el descrédito en que caen de los Omeyas del período, sin que puedan evitar que, en su lugar, por un período de tiempo, accedan al poder por vez primera una familia beréber, la de los ḥammūdīs, que adquirieron una gran importancia.

Y todo ello, como decimos, en un contexto de crisis, convulsiones y revueltas que afectaron, en los momentos de mayor confrontación bélica y de manera grave, a la ciudad de Córdoba, cuyos habitantes, enfrentados cada vez más a los beréberes, conocieron, en las primeras contiendas de los años 1009 y 1010, la intervención militar de los condes de Castilla, Barcelona y de Urgell, respectivamente, cuya participación, como fuerzas mercenarias en apoyo de los pretendientes al Califato, se logró con el primero, Sancho García, en 1009, mediante la promesa y entrega después de ciertas plazas en la frontera del Duero y de “muy grandes aueres”; y la concertación con los condes de la Marca hispánica, Ramón Borrell III de Barcelona y Ermengol de Urgel, en 1010, por estipulaciones muy severas y humillantes, que implicaban el pago de mucho dinero y el mantenimiento diario de los combatientes cristianos. En este caso, una indemnización diaria de cien piezas de oro, más dos dinares a cada soldado, a lo que debían añadirse los víveres, el vino y todo el botín que pudieran tomar a los beréberes, lo que incluía armas, ganado, dinero y la libre disposición sobre las vidas, mujeres y haciendas de éstos. Se calcula que de los 40.000 hombres que acompañaron al jefe

de la Marca Media, Wāḍiḥ, aliado a la sazón de Muḥammad al-Madhī, que atacó y entró triunfante en Córdoba ese año, una cuarta parte eran catalanes.²⁸

Lo grave para la configuración urbana de Córdoba y poblaciones próximas es que el nuevo califa, Muḥammad ibn Hishām, permitió a la población cordobesa, en 1009, el saqueo de Madīnat al-Zāhirah²⁹ y que dicha población comenzara a partir de entonces a tener cierto protagonismo en el desenlace de los acontecimientos, apoyando o enfrentándose a los propios soberanos, pagando a veces muy cara su directa participación en los conflictos, al carecer de la adecuada preparación militar, como se evidenció en la batalla librada aquel mismo año frente a los bereberes (reforzados éstos por las tropas de Sancho García de Castilla) en la que, según Ibn Idhārī, llegaron a morir más de treinta mil cordobeses. A ese historiador no le pasó inadvertida la importancia de esta primera intervención militar de los cristianos y exclamó: “fue éste el primer golpe de los politeístas contra los musulmanes”.

Al año siguiente, en 1010, los beréberes, asaltaron, Madīnat al-Zahrā', asesinaron a su guardia y se instalaron en ella, bloqueando estrechamente a Córdoba, cuyos habitantes, presa de la anarquía y del hambre, terminaron por abrirle sus puertas tres años más tarde, en 1013, después de que obtuvieran un seguro o *amān*, previo pago inmediato de una enorme indemnización. Todos estos acontecimientos perjudicaron mucho a la ciudad, que, según Ibn Ḥazm, se encontraba devastada y desierta y reducida a la *madīnah* y a un único arrabal oriental.

La crisis y el enfrentamiento entre beréberes y cordobeses continuaron, a intervalos, durante los años siguientes bajo el terror causado por las bandas de beréberes. En estas condiciones fue nombrado califa Hishām b. Muḥammad, hermano mayor de al-Murtaḍā. Fue el último califa omeya. Tras su muerte se abre una nueva etapa en la historia de Córdoba, que conoce, desde el punto de vista político, la

²⁸ Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana*, pp. 468-470.

²⁹ Jesús Zanón, *Topografía*, p. 105.

abolición del Califato por los notables de la ciudad y el nacimiento de una especie de “república municipal” entre los años 1031 y 1070. Al decidir la aristocracia árabe cordobesa la eliminación institucional del Califato creaba una situación sorprendente por infrecuente, que dejaba en sus manos solamente a la capital, abandonando a su suerte al resto del país.

Esto sucedió en noviembre de 1031. La aristocracia de la ciudad, cansada y arruinada después de más de un cuarto de siglo de disturbios e inestabilidad, desesperada al fin de tan corto período de crisis, decidió suprimir el Califato de Córdoba y expulsar de la capital al último representante de la dinastía Omeya. Y lo significativo es que entre esos notables figurase la familia Banu Yahwar, de etnia árabe, instalada en Al-Andalus desde el 731, algunos de cuyos miembros llegaron a precisamente a desempeñar importantes cargos en el ejército, en la política y en la administración del Estado omeya y que ahora, tras un breve paréntesis de inacción, reaparece en la vida política (1031-1069).

Así, en Córdoba, aunque el gobierno estuvo integrado por un triunvirato, el mando efectivo lo tendrán sucesivamente tres miembros de esa familia. Por espacio de 32 años, gracias a la gestión prudente, las medidas decretadas y los esfuerzos diplomáticos realizados por los dos primeros gobernantes para mantener relaciones amistosas con sus vecinos los reyes de taifas, lo cual será alabado por los cronistas de la época, la ciudad conoció la paz y la estabilidad interna. Cesaron las luchas contra los beréberes porque no se dejó vivir en la ciudad más que los Banu Yafran, en quienes confiaba. El vacío que hubo en el ejército con la expulsión de la mayoría de los norteafricanos lo llenó con la constitución de una milicia ciudadana, encargada de conservar la seguridad interior y la custodia de la ciudad; igualmente repartió entre los cordobeses armas y provisiones y les ordenó conservarlas en sus casas y almacenes para poder defenderse de día o de noche en caso de una posible agresión; para evitar inmoralidades y enfermedades, prohibió el consumo de bebidas alcohólicas; desterró a los delatores que vivían de calumnias y procurar pleitos; expulsó a los charlatanes y curanderos ignorantes que se

llamaban médicos sin experiencia ni conocimientos y creó un colegio de sabios para que examinara a los que pretendiesen ejercer la medicina y servir en los hospitales.

Para garantizar mejor la seguridad de los cordobeses, los visires de mayor confianza guardaban la ciudad y cuidaban de su policía día y noche. En cada barrio había algunos hombres armados encargados de rondar por las calles a fin de garantizar la tranquilidad pública. Los barrios y los mercados tenían sus puertas que se cerraban a cierta hora, y todas las calles de la ciudad estaban atajadas con puertas para evitar desórdenes nocturnos y que los malhechores pudieran escapar de las rondas.³⁰

A consecuencia de todo esto, Córdoba comenzó a dar síntomas de cierta prosperidad al recibir en su seno a nuevos habitantes que hicieron aumentar la población, según Soufi, de manera considerable. Los nuevos allegados compraron terrenos y reedificaron algunos de los barrios demolidos durante la *fitnah*, con lo cual aumentó el valor de los bienes y de las casas, recuperando la ciudad parte de su antiguo esplendor. Además, al hacer de Córdoba una ciudad libre para todos al mantenerla apartada de las rivalidades políticas reinantes en al-Andalus, la urbe se convirtió en una especie de refugio para reyes y príncipes destronados.³¹

Esa paz, que se quebró momentáneamente en 1039 y 1057, ante los intentos de Ibn ‘Abbād de Sevilla de tomar Córdoba -en el segundo año llegó a ocupar la ciudad medio arruinada de al-Zahrā’- y la conspiración fallida de un omeya que quiso recuperar el trono de sus antepasados, se alejaría cada vez más durante la etapa de gobierno del tercer gobernante de la dinastía de los Ibn Jahwar, ‘Abd al-Malik, bajo cuyo mandato volvió a escena el asesinato político, en este caso, perpetrado contra su eficiente visir y su séquito, y tuvo lugar la venta de los materiales de los edificios nobles.

Por otro lado, a partir de 1069, el dominio de Córdoba comienza a ser ambicionado también por la taifa de Toledo, cuyo rey al-Ma’mūn.

³⁰ Khaled Soufi, *Los Banu ‘Yahwar en Córdoba*, pp. 53-54.

³¹ Kh. Soufi, *Los Banu ‘Yahwar en Córdoba*, pp. 56-60.

Con ese fin, puso sitio a la ciudad, ocupó luego unas colinas situadas frente a la puerta principal y entabló una batalla con las tropas encargadas de la defensa de la muralla. Ibn Ḥayyān nos describe el estado del gobernante cordobés en aquel momento, calificándole de “negligente, estúpido, tirano, imprudente y libertino”. Sus fuerzas no pasaban de doscientos caballeros reunidos con la máxima dificultad, a los que se vio obligado a mantener con las provisiones que había en el mercado, dejando así a la población sin alimentos, careciendo también de dinero suficiente para pagar los salarios de los soldados, dándoles tan solo una parte con la promesa de recompensarles cuando triunfasen sobre el enemigo.

Córdoba entonces se encontraba en un estado lamentable y los habitantes de la ciudad hubieron de sufrir alzamiento de precios y hambre generalizada, porque las tropas del enemigo habían puesto mano sobre todos los campos y fincas que rodeaban la ciudad y conquistado algunos castillos vecinos, sin que los habitantes de Córdoba se atreviesen a salir de las murallas. Abd al-Malik, desesperado pensaba en la rendición, pero llamó en su auxilio al régulo de Sevilla, el cual le envió mil trescientos caballeros que, al llegar a Córdoba, se instalaron en la parte oriental de la ciudad y se encargaron de su defensa.

No obstante su dominio sobre Córdoba, de cuyo gobierno encargó a su hijo, no duró mucho, pues entre enero 1075 y septiembre 1078, la tuvo un tal Ibn ‘Ukāshah en nombre del régulo de Toledo, aunque al cabo volvió a pertenecer a la taifa sevillana; llegó a ser incluso ambicionada por Alfonso VI de Castilla, sobre todo desde que, habiendo conquistado en 1085 la antigua capital del reino visigodo, alimentó el proyecto de continuar la expansión hasta Córdoba para coronarse precisamente en ella como emperador. Sin embargo, este proyecto, que es un indicio claro de las ambiciones del monarca cristiano y también del valor simbólico que se continuaba asociando a nuestra ciudad, no llegó a realizarse.

Córdoba bajo el dominio de las dinastías norteafricanas

La toma de Toledo alarmó a los reyes de las Taifas, que no pudieron, o no supieron, presentar un frente común. Coincidió toda esta situación con la ascensión en el Norte de África de los almorávides, que fueron llamados, incluso años antes de la pérdida de la ciudad del Tajo, en su auxilio para frenar el empuje cristiano. Una vez, que inicialmente lo consiguieron, en campañas militares llevadas a cabo en los años 1086 y 1088, y ante el hecho constatado de que los reyes de taifas seguían manteniendo con el monarca cristiano tratos que reducían a la nada el alcance de sus intervenciones armadas, su emir decidió, en 1090, volver por tercera vez a la Península, pero ahora para quedarse en ella y proceder a la tarea de reunificación del territorio en su propio provecho a costa de someter, paulatinamente, las taifas contando con el apoyo de los alfaquíes y ulemas del país y de la propia población, hasta entonces agobiada por las exacciones fiscales ilegales cobradas por sus reyes para satisfacer el pago de parias impuestas por los cristianos.

Lo africano se avenía mal con lo andalusí. La cultura, la vida social, las características étnicas de un pueblo y otro chocaban porque diferían. La pacífica convivencia no podía subsistir. Los almorávides comenzaban a ser vistos por la mayoría de la población de al-Andalus como unos odiosos dominadores que, coartando su libertad con prerrogativas concedidas a los alfaquíes, que entonces conocieron su mejor época, arruinaban al pueblo con nuevas exacciones que, en un principio, no existían, porque ellos mismos las habían condenado y declarado ilícitas.³²

De manera que por los años 1120 y 1121 comenzó a manifestarse más abiertamente el espíritu de resistencia, de descontento y de hostilidad contra la administración almorávide. Cualquier pretexto era suficiente; a cualquier causa se unían los andalusíes para sacar todas aquellas cuestiones que les desagradaban. Y esto, es lo que en cierto modo pasó en Córdoba que se sublevó en marzo de aquel último año.

³² Francisco García Fitz, *Relaciones políticas y guerra*, p. 83.

El origen del conflicto lo protagonizó al parecer un esclavo negro, quizás perteneciente a la escolta o guardia particular del gobernador, que intentó apoderarse de una mujer cordobesa con no muy loables propósitos. La mujer se resistió y pidió auxilio. Como consecuencia, se produjo un gran tumulto en el que se vieron envueltos la mayor parte de la población y los negros de la ciudad. Los alfaquíes y personajes más distinguidos de Córdoba, indignados por aquel abuso y, tal vez, también porque los milicianos beréberes negros al servicio de los almorávides, en vez de prender al que públicamente había faltado a la ley, se habían puesto de su parte y atacado a la población, presentaron sus quejas al gobernador instándole a que hiciera justicia y condenara a muerte al negro. Pero no lo hizo y preparó una serie de represalias contra la población, lo que acabó de exaltar los ánimos de los cordobeses, que marcharon contra el gobernador y le obligaron a hacerse fuerte en el palacio, defendido por su guardia personal. El asalto, sin embargo, tuvo éxito y los cordobeses entraron en el palacio que saquearon e incendiaron, así como el lugar donde se hallaban instaladas las tropas almorávides, sus viviendas y sus fincas de recreo. El gobernador consiguió escapar de la ciudad; los demás negros y beréberes afectos a los almorávides fueron expulsados de Córdoba del modo más humillante.³³

Según Ibn Idhārī, sin embargo, la causa del origen del conflicto se produjo como consecuencia de una aglomeración de gente con motivo de la presentación de ciertas máquinas de guerra que el emir había mandado construir en todo al-Andalus. Sea de ello lo que fuere, para explicar el extremo al que llegó el enfrentamiento y las consecuencias del mismo, debe suponerse que el descontento y la hostilidad de las dos comunidades era bastante más profundo que el provocado por el abuso cometido por un individuo o por una pelea callejera, y que una enorme barrera de desconfianza separaba a los almorávides de los andalusíes.³⁴

El hecho se consideró grave porque el emir almorávide, que se encontraba en Marrakech, al tener noticia de lo ocurrido, formó un

³³ Jacinto Bosch Vilá, *Los Almorávides*, pp. 197-198.

³⁴ F. García Fitz, *Relaciones políticas y guerra*, p. 84.

considerable ejército y cruzó El Estrecho en dirección a Córdoba, acampando en las afueras de la ciudad. Desde allí envió un mensaje a la población en el que la intimidaba y la invitaba a volver a la obediencia. La respuesta de los cordobeses fue cerrar las puertas de la ciudad, fortificar algunos puntos y disponerse a la lucha. Las tropas de Alí sitiaron la capital, que sufrió varios asaltos y nuevas destrucciones. Después de unos días de asedio, durante los cuales la población de Córdoba resistió los ataques de los almorávides, los alfaquíes de la ciudad, que dieron su apoyo al pueblo cordobés, salieron a entrevistarse con Alí, a quien hicieron ver, tras pronunciar la consiguiente *fatwà*, que la revuelta de los cordobeses era justa y legítima, que se habían levantado contra la injusticia y los excesos cometidos por las milicias beréberes y negras, en defensa de sus familias, sus vidas y sus bienes. El emir, aceptando estas explicaciones, apoyadas en el dictamen de los jurisconsultos, reconoció la razón de los cordobeses y éstos volvieron a la obediencia, aunque hubieron de pagar una indemnización por los daños causados.³⁵

A este episodio, revelador de la contestación antialmorávide, sucede otro más llamativo, que evidencia el retroceso de un imperio que viene ya siendo combatido en el Norte de África por los almohades; ese hecho se relaciona con la presión que ejerce Alfonso el Batallador en el Levante y con el descontento de los cristianos, sobre todo los de la región de Granada, que intentaron, con el apoyo del monarca aragonés, provocar un movimiento sedicioso de importancia. Alfonso saliendo de Zaragoza en septiembre de 1125 llegó hasta Granada en enero de 1126 y, aunque no pudo tomar esa ciudad se dirigió, pasando por las inmediaciones de Luque, Baena y Cabra hacia Córdoba y devastó la campiña, alcanzando una victoria en el enfrentamiento que libró contra tropas almorávides en Arinzul, en marzo de aquel año, sin llegar, pese a ello, a atreverse a atacar Córdoba, que había reconstruido sus murallas.³⁶

³⁵ Rachid El-Hour, 'Córdoba en época almorávide', pp. 90-92.

³⁶ J. Zanón, *Topografía*, p. 23.

El gran cadí de Córdoba, Ibn Rushd, abuelo de Averroes, se trasladó personalmente a Marrakech para solicitar al emir la deportación de las comunidades cristianas de Granada, Córdoba y Sevilla. El emir, tras consultar a los alfaquíes, accedió, aunque la deportación a territorio almorávide norteafricano parece que se realizó de modo selectivo y no masivo, incluyendo también a algunos judíos.

En ese contexto de agitación surgieron los segundos reinos de taifas y una serie de conflictos en la década de los años 40, que tuvieron por protagonistas para la ciudad de Córdoba a personajes tales como Ibn Ḥamdīn, Sayf al-Dawlah (Zafadola), Ibn Ghāniyah (Abengamia) y al propio Alfonso VII el emperador, que logró, por muy breve tiempo, hacerse con el dominio de la ciudad, en un momento en que los almohades habían ya cruzado el Estrecho y luchaban por extender su dominio territorial, como hicieran en el Magreb, ahora por tierras de al-Andalus.

Desafortunadamente, no disponemos de mucha información sobre esta nueva etapa que pone a nuestra ciudad, por espacio de ochenta y ocho años bajo la égida del nuevo poder norteafricano, el almohade. En este contexto de lucha entre andalusíes, almohades y cristianos, el califa almohade ‘Abd al-Mu’min ordenó que se trasladara la capital de al-Andalus de Sevilla a Córdoba que, pese a su decadencia, mantenía su aureola de gloria; dos de sus hijos llegaron con ese fin a la ciudad, siendo recibidos por sus habitantes en la Puerta del Puente (*Bāb al-Qanṭarah*), cifrados, según nos dice Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, el secretario y cronista almohade, testigo ocular de los hechos, en tan solo ochenta y dos vecinos.³⁷

Es difícil creer tamaña caída demográfica, porque la ciudad pudo salir airoso de los sucesivos ataques sufridos, lo que prueba no solo la solidez de sus murallas, casi continuamente restauradas, sino la existencia de una población mayor intramuros. Pero lo cierto es que llegaron a Córdoba aquellos dos personajes para instalarse en la ciudad, dispuestos a establecer en ella las funciones administrativas, para lo cual iniciaron la reconstrucción de sus alcázares y otros

³⁷ J. Zanón, *Topografía*, pp. 24-25.

edificios, y la defensa de sus fronteras, hasta el punto que, según el testimonio de Ibn al-Šalāt, los cordobeses fueron regresando a su ciudad desde todo el país, pero ocho meses tan solo después, uno de ellos, Abū Ya‘qūb, decidió, a la muerte de su padre, en 1163, cuando le sucedió en el Califato, que la ciudad hispalense continuara con su rango de capital, no en vano desde 1155 venía residiendo en ella como gobernador.³⁸

Pero la ciudad siguió estando en el punto de mira de los cristianos, que en años sucesivos intentarán conquistarla, de hecho, entre 1155 y 1195 la frontera entre cristianos y musulmanes se mantiene al Sur del Guadiana, alrededor de una línea formada en torno a Santa Eufemia, Pedroche y Montoro, documentándose también algunas incursiones cristianas: en 1170 Córdoba se vio amenazada por las tropas de la orden de Calatrava; en 1175, por las milicias de Ávila y en 1181 por las de Toledo; Alfonso VIII no se cansará de realizar o de promover expediciones contra ella, de las cuales lleva a cabo personalmente las de 1182 y 1189. Bien es cierto que la victoria almohade en Alarcos en 1195 supuso un repliegue cristiano, pero es evidente que desde 1211 los castellanos vuelven a acercarse a la zona norte de Córdoba, consolidando estas posiciones tras la victoria de las Navas de Tolosa, al año siguiente, una batalla que no resultó tan decisiva como para provocar un cambio radical de posiciones.³⁹

De hecho, los efectos de la derrota almohade aún tardarán años en sentirse, coincidiendo con la contestación de los benimerines en el Norte de África, desde 1216 en adelante, manifestándose en al-Andalus con la formación de las terceras taifas y, sobre todo, tras la muerte en 1224 del califa almohade que no dejaba hijos mayores; además, no debemos de olvidar la intervención política castellano leonesa, tan compleja como diversa, que se manifiesta, en el tablero de la estrategia político-militar, en el pacto político, el acuerdo militar, el tratado de paz o la avenencia económica con uno u otro poder islámico. Esto y la continua lucha entre los diversos poderes

³⁸ M^a J. Viguera Molins, *Los reinos de taifas*, p. 232.

³⁹ F. García Fitz, *Las Navas de Tolosa*, p. 544.

andalusíes suponía una permanente desarticulación política de los territorios. El constante cambio de bandos de ciudades y regiones enteras, los continuos enfrentamientos entre los propios musulmanes, junto con la incesante presión militar de los monarcas cristianos, influyó para que muchas poblaciones se les sometieran directamente.⁴⁰

Y esto bien lo entendió Fernando III, quien además de aplicar, como habían hecho Alfonso VI y Alfonso VII, una estrategia política similar a la de sus antecesores al servicio de la expansión territorial, siempre la respaldó con la agresión o amenaza, ahora, desde 1224, ante la decadencia almohade y con más fuerza desde 1230, al recaer en su persona la corona de Castilla, teniendo como interlocutores, aliados o adversarios, según circunstancias, a figuras como el Baezano, Ibn Hūd y al-Aḥmar, en ocasiones enfrentados entre sí. Ibn Hūd, por ejemplo, acuciado por la necesidad de combatir a su adversario al-Aḥmar, llegó a un acuerdo con el monarca castellano en 1233, pero fue derrotado por su enemigo musulmán en 1234, con quien, sin embargo, pactaría ese mismo año una tregua y con Fernando III nuevamente otra en 1235. Las nuevas treguas firmadas por Ibn Hūd le resultarían fatales, porque las condiciones onerosas del tratado le obligaban a imponer cargas a sus partidarios, entre ellos los cordobeses que, ante la presión fiscal, se escindieron en dos pareceres, lo que explica que “unos moros de Córdoba, ofendidos con los magnates o principales de la ciudad”, se pusieran al habla con los castellanos que guarnecían la frontera por la parte de Andújar, caballeros de los llamados almogávares, fronteros profesionales que conocían mejor o peor el árabe y las costumbres de los musulmanes, prometiéndoles la entrega de la Ajarquía. La traición queda claramente expresada por Jiménez de Rada y la *Crónica General*, cuando describe el asalto, aunque este relato es tardío y tiene detalles inverosímiles, cuando no francamente falsos, y eso hasta el fin del cerco.⁴¹

El relato de lo acontecido ha sido narrado por diversos autores siguiendo la descripción de los hechos de las fuentes cristianas, especialmente, la *Crónica latina de los reyes de Castilla*, según la cual, los

⁴⁰ F. García Fitz, *Las Navas de Tolosa*, pp. 159-160.

⁴¹ J. González, *Reinado y diplomas de Fernando III*, p. 325.

cordobeses, después de varias vicisitudes, sometidos a un cerco durísimo, se avinieron, tras meses de fatigas, a pactar la entrega de la Medina con Fernando III, que, desde el mes de febrero de 1236, venía dirigiendo las operaciones del asedio, una vez conscientes de que Ibn Hud su señor no les socorrería. Después de tratada y firmada la capitulación, frustrados en sus esperanzas los que habían esperado permanecer en sus casas, los cordobeses, debilitados por el hambre, las abandonaron llorando, dando alaridos y gimiendo angustiados, según el relato de la crónica antedicha. Mientras se marchaban, el príncipe Abū l-Ḥasan, entregó al rey castellano las llaves de la ciudad, que ordenó, el 29 de junio, que la enseña de la cruz precediese a la real y fuesen puestas en el alminar de la Mezquita aljama, para que pudiesen ser vistas por todos, lo que llenó de confusión y llanto a los musulmanes y de gozo inefable a los cristianos. Córdoba quedó así, ya definitivamente, en poder del monarca castellano, que hubo de atender a las necesidades de su defensa -era un islote cristiano rodeado de tierras islámicas- y de su repoblación, pues la ciudad había sido “súbitamente evacuada de musulmanes”.

A modo de conclusión

En resumen, Córdoba conoce, desde el 711 hasta 1236, períodos de pujanza y decadencia política, institucional y urbana, fuertemente ligados a los avatares políticos; se recuperará a partir de la llegada de los musulmanes, que la convirtieron en capital de al-Ándalus, alcanzando un notable desarrollo a mediados del siglo IX y su máximo esplendor un siglo más tarde, en época del Califato. Esta ciudad abierta, cosmopolita sin miedo al exterior, deviene, en proceso de siglos, en una urbe dominada por el enfrentamiento, la inseguridad, la violencia y el miedo, lo que se traduce en el remozamiento continuo de su sistema defensivo y en la pérdida creciente de población, con el abandono, y consiguiente decadencia, de las estructuras edilicias.

Los textos de los siglos XI al XIII aluden, sobre todo, a estrategias y episodios político-militares, visibles acuerdos y luchas entre

musulmanes, entre musulmanes y cristianos, todos librados, en suma, con el fin de alcanzar el poder, el control y la posesión del territorio por medio del dominio de ciudades, villas y castillos. En ese contexto, Córdoba parece sumida en una vorágine de sublevaciones, nombramientos sucesivos de gobernadores, cambios de poder violentos, asedios y crisis de muy diverso signo, todo lo cual tenía irremediablemente que afectar de manera muy negativa, salvo períodos muy concretos de signo contrario, a su configuración urbana.

Los cristianos, que la retuvieron en su poder a mediados del XII por tan solo unos días, debieron ser conscientes de ello, si bien, en la crónica que relata la ocupación, que se logró, conviene no olvidarlo con el auxilio de combatientes musulmanes, seguramente para realzar ese hecho de la conquista y justificar su salida casi inmediata de la ciudad, se dice que “era a aquella sazón la cipdat de Córdoua de pan et de seso et de armas, la mayor que en ell Andaluzía uíe”.⁴² Lo llamativo a los ojos de la Cristiandad debió de ser el hecho mismo de que los cristianos ocuparan la ciudad por primera vez, después de 435 años ininterrumpidos de dominio islámico, momento, por cierto, que aquellos aprovecharon para llevarse de la Mezquita aljama, las bolas o manzanas de oro y plata que lucían en lo alto del alminar, las planchas de la mitad del mimbar, la puerta de oro de la *maqṣūrah* y el tesoro de las fundaciones pías.

La segunda y definitiva ocupación cristiana se produciría 90 años después. Para entonces, de Córdoba, solo debía subsistir una porción del lado oriental, que englobaba conjuntamente la Medina y los arrabales orientales. El perímetro al que quedó reducida la ciudad en la época inmediatamente anterior a la conquista castellana sería seguramente muy similar al que aparece en el mapa de 1811, es decir, casi el de principios del siglo XIX, lo que representa, según Guichard, una superficie de un centenar de hectáreas, dimensión que podía tener una gran ciudad, comparable a las principales capitales de provincia.

Es evidente, por otra parte, que el nacimiento y desarrollo del Estado instaurado necesitó de una administración central y de

⁴² Manuel Nieto Cumplido, *Historia de Córdoba*, pp. 53-54.

instituciones adecuadas a sus necesidades que fueron creciendo en magnitud y complejidad a lo largo del tiempo con sus propias peculiaridades, condicionadas también en parte por la propia ideología del poder; la administración local, el territorio sujeto a la jurisdicción de Córdoba, que experimentó modificaciones a lo largo de los siglos, estuvieron sujetos a los avatares políticos de cada época, destacando para el gobierno de la ciudad determinados cargos relacionados con la administración de la justicia, el mantenimiento del orden, el mercado, el urbanismo y la preservación de las buenas costumbres.

Bibliografía

- Acien Almansa, Manuel, *Entre el feudalismo y el islam. 'Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia* (Jaén: Universidad de Jaén, 1997, 2ª edición).
- Arjona Castro, Antonio, *El Reino de Córdoba durante la dominación musulmana* (Córdoba: Diputación Provincial de Córdoba, 1982).
- *Córdoba en la historia de al-Andalus. Desarrollo, apogeo y ruina de la Córdoba omeya. Volumen I. De la conquista al final del emirato omeya (711-929)* (Córdoba: Instituto de Estudio Califales, 2001).
- Barceló, Miquel, *El Sol que salió por Occidente (Estudios sobre el estado omeya en al-Andalus)* (Jaén: Universidad de Jaén, 1997).
- Bariani, Laura, *Almanzor* (San Sebastián: Nerea, 2003).
- Bosch Vilá, Jacinto, *Los Almorávides*, ed. facsímil. Estudio preliminar por Emilio Molina López (Granada, Editorial Universidad de Granada, 1995).
- Cabrera Muñoz, Emilio, 'Ornato del mundo', en *Córdoba capital. Historia* (Córdoba, Caja Provincial de Ahorros, 1994), pp. 113-128.
- Chalmeta, Pedro, *El señor del zoco en España: edades media y moderna, contribución a la historia del mercado*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1972).
- 'España musulmana', en *Historia General de España y América. Tomo III. El fallido intento de un estado hispánico musulmán (711-1085)* (Madrid: RIALP, 1988).

- García Fitz, Francisco, *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castelano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XIII* (Sevilla: Secretariado de Publicaciones Universidad de Sevilla, 2002).
- *Las Navas de Tolosa* (Barcelona: Ariel, 2012).
- García Moreno, Luis Agustín, *El fin del Reino visigodo de Toledo* (Madrid: Universidad Autónoma, 1975).
- García Sanjuán, Alejandro, *La conquista islámica de la península Ibérica y la tergiversación del pasado: Del catastrofismo al negacionismo* (Madrid: Marcial Pons, 2013).
- González, Julio, *Reinado y diplomas de Fernando III. I Estudio* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1983).
- González Ferrín, Emilio, *Historia General de al-Andalus* (Córdoba: Almuzara, 2006).
- Guichard, Pierre, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente* (Barcelona: Barral, 1976).
- Hernández Juberías, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus* (Madrid: CSIC, 1996).
- Hour, Rachid El-, 'Córdoba en época almorávide: al-Andalus y el poder político almorávide', *Qurṭuba* 3 (1998), pp. 81-94.
- Ibn Ḥawkal, *Configuración del mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y España)*. Traducción e índices por María José Romaní Suay (Valencia: Anubar, 1971).
- Ibn Idhārī, *La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas (Bayan al-Mugrib)*, Trad. F. Maíllo Salgado (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1993).
- Ibn Khaldūn, *Introducción a la Historia*. Selección, traducción y prólogo de Rafael Valencia, (Granada: EAUSA, 1985).
- Lévi-Provençal, Évariste, *España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*. Tomo IV de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal (Madrid: Espasa-Calpe, 1990, 7ª ed.).
- Nieto Cumplido, Manuel, *Historia de Córdoba. Islam y Cristianismo* (Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1984).
- Pavón Maldonado, Basilio, *Tratado de Arquitectura Hispanomusulmana. I Agua* (Madrid: CSIC, 1990).

- Sánchez Martínez, Manuel, *Historia de Andalucía*, vol. 1, (Madrid: Cupsa-Planeta, 1980-81).
- Soufi, Khaled, *Los Banu Yahwar en Córdoba 1031-1070 d.J.C. 422-462 H* (Córdoba: Instituto de Estudios Califales, 1968).
- Vallejo Triano, Antonio, *La ciudad califal de Madinat al-Zahra. Arqueología de su excavación* (Córdoba: Almuzara, 2010).
- Vidal Castro, Francisco, 'Los cautivos cristianos en al-Andalus en época de Almanzor', en *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14 a 18 de octubre de 2002)*. Coord. José Luis del Pino García (Córdoba: Fundación PRASA, 2008), pp.423-458.
- Viguera Molins, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII)* (Madrid: MAFRE, 1992).
- 'La consolidación del Estado Omeya en al-Andalus', en *Al-Anadalus omeya*. Coord. J. L. del Pino (Córdoba: Fundación PRASA, 2002), pp. 35-52.
- Zanón, Jesús, *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes* (Madrid: CSIC, 1989).

Administración estatal en la Córdoba emiral y califal*

Lourdes Bonhome Pulido
Universidad de Córdoba

Resumen

Los cambios en el poder en la España medieval van a influir considerablemente en la organización del Estado. En este trabajo realizamos un recorrido por las instituciones de al-Andalus en época emiral y califal destacando los cambios que sufrieron las mismas al proclamarse califa ‘Abd al-Raḥmān III convirtiendo a Córdoba en un califato independiente de Damasco. Asimismo, destacamos la importancia de las instituciones existentes en la Península con anterioridad a la invasión.

Palabras clave

Instituciones, emirato, califato, Córdoba.

Abstract

Changes suffered on the Government in Medieval Spain has had a really influence in the organization of the State. In this chapter, we drew the institutions in al-Andalus on Emirate and Caliphal period highlighting the changes suffered by them when Abd al-Raḥmān III become Caliph being Cordova in a Caliphate independent of Damascus. Furthermore, we describe the relevance of the institutions which exist on the Peninsula after its invasion.

Key words

Institutions, Emirate, Caliphate, Córdoba

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: ‘Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos’, financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad

Introducción

Para entender la organización de las instituciones en al-Andalus, así como la creación de nuevas y la eliminación de algunas de las establecidas en el periodo anterior, no debemos olvidar el califato vigente en Oriente durante este periodo. Son conocidas las conquistas musulmanas en la Península Arábiga, así como las primeras incursiones del futuro imperio en las entonces provincias bizantinas de Siria y Egipto. Esto hizo que los musulmanes entraran en contacto con las instituciones bizantinas, principalmente, en relación con el ejército y la economía.¹ Asimismo, no deben olvidarse las incursiones musulmanas en territorios persas y el antiguo imperio romano que, durante su sometimiento, servirán de ejemplo al imperio islámico.

También fue más que importante la presencia visigoda en la Hispania conquistada por los musulmanes. Los visigodos tenían unas instituciones consolidadas similares a las romanas y bizantinas que perdurarán en al-Andalus.² Un claro ejemplo de esta pervivencia lo encontramos en las tres instituciones musulmanas primitivas. La primera, el *ṣāhib al-madīnah* con un claro paralelismo con el *comes civitatis*; la segunda, el *qā'id al-kūrah*, relacionado con el *dux provinciae* y, la tercera, el *qādi*.

Se trata de una herencia que llegará a al-Andalus a través de los grupos árabes del Magreb y la expansión musulmana y, por otro lado, por el propio poder musulmán que estaba supeditado al califa de Damasco y más tarde al abasí de Bagdad. Esta vinculación hacía que en al-Andalus se emplearan las mismas instituciones –con algunas alteraciones como veremos más adelante– existentes en Oriente.

Con la llegada de los árabes a la Península y su alzamiento en el poder, la Hispania visigoda se vio dividida, principalmente, entre cristianos y musulmanes en continua lucha por el liderazgo.³ Los

¹ Joaquín Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 60.

² D. König, *Arabic-Islamic Views*, pp. 160-162.

³ D. König, *Arabic-Islamic Views*, pp. 323-325. Sobre los cristianos de al-Andalus, véanse Juan Pedro Monferrer-Sala, 'Los cristianos arabizados

árabes que llegaron años antes de la conquista musulmana del año 711, ya designaban a Hispania como al-Andalus. Sin embargo, el territorio fue cambiando conforme se iban conquistando nuevas tierras y, posteriormente, se fueron perdiendo a manos de los cristianos, quedando el reino nazarí de Granada como último territorio de lo que fue al-Andalus en el siglo VIII.⁴

La llegada de los árabes a la Península —como ya hemos señalado— fue anterior a la marcada fecha del año 711. Los grupos que llegaban procedían principalmente de la zona del Magreb. Eran grupos de guerreros que se debían al mejor postor. Sin embargo, con el tiempo, los árabes fueron conquistando cada vez más territorios, quedando estos guerreros bajo el poder del emir. Las instituciones que vamos a encontrar en al-Andalus no variarán mucho desde los primeros años del poder árabe hasta la disolución del último reino de Taifas. Sin embargo, no podemos obviar que algunas instituciones o cargos concretos se irán adaptando a las necesidades y preferencias del Estado, principalmente del califa.

La herencia de estas instituciones, como ya hemos adelantado, proviene de la estructura del Estado en Bizancio o la creada por los visigodos. Igualmente, las instituciones árabes en Occidente tendrán cierto paralelismo con las orientales pese a que el emirato de Córdoba⁵ se convertirá en un territorio independiente del califa de Oriente. Este cambio de poder, del emirato al califato, no tendrá consecuencias importantes en la estructura de las instituciones. Si bien es cierto, el califa —que ostentará todo el poder en su persona— modificará algunas de las funciones de sus trabajadores estatales y regulará el cobro de tributos. Esto responde, como veremos, en ocasiones al cambio de la extensión territorial de al-Andalus, en otras, será fruto de una decisión propia del jefe del Estado.

de al-Andalus’, pp. 226-234; Manuel Ación Almansa, ‘Consideraciones sobre los mozárabes’, espec. pp. 23-36.

⁴ J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 13.

⁵ M. Ación, E. Manzano, ‘Organización social’, p. 333.

El soberano y sus ayudantes

La figura del jefe de Estado o soberano evolucionó de gobernador en la época anterior a la conquista árabe, a califa con la autoproclamación de ‘Abd al-Raḥmān III como tal en el año 929 d.C. / 316 A. H. Anteriormente, con el cambio de la capital de Sevilla a Córdoba en el año 716, la mayoría de los poderes centrales se agruparon en esta ciudad. Córdoba pasó de ser un territorio perteneciente al Imperio musulmán, a ser un emirato (principado) independiente.

Por su parte, ‘Abd al-Raḥmān I mantuvo las instituciones propias de Siria y no fue capaz de eliminar por completo las referencias a la familia ‘abbāsī, presentes en elementos propios del poder. Asimismo, durante un año y medio, al menos durante la oración de los viernes, el sermón se dedicó al califa ‘abbāsī. ‘Abd al-Raḥmān I, tampoco fue capaz de adoptar otros títulos que no fueran el de rey o emir. Ahora bien, añadió a estos títulos “hijo de califas” para que fuera recordado su origen omeya.

Con la llegada al poder de ‘Abd al-Raḥmān II en el siglo IX, el principado o emirato omeya de Córdoba era suficientemente fuerte para eliminar cualquier dependencia o muestra de respeto al califa de Bagdad. Por ello, desde el poder de emir, ‘Abd al-Raḥmān II reunió en su persona el poder absoluto y realizó modificaciones en el sistema administrativo para adaptarlo al contexto peculiar de al-Andalus.⁶

El poder absoluto se vio aumentado cuando ‘Abd al-Raḥmān III se proclamó califa y ‘príncipe de los creyentes’.⁷ Este último título era muy prestigioso para el islam y otorgaba al soberano una autoridad que se traducía en independencia total del califa ‘abbāsī. Al igual que este, se impuso en Córdoba como jefe del Gobierno y jefe espiritual. Entre los poderes que el nuevo califa ostentaba se encontraba el de

⁶ R. Arié, *España Musulmana*, p. 51.

⁷ M. Fierro, ‘Sobre la adopción del título’, p. 36; M. Fierro, ‘Por qué ‘Abd al-Raḥmān III’, pp. 357-359; véase asimismo, E. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, p. 110-112; también K. Soufi, *Los Banū ‘Yahwar*, pp. 24-25.

presidir la oración de los viernes, acuñar monedas con su nombre, ostentar el cargo superior del ejército, entre otros.

Almanzor, por su parte, fue más allá con la obtención del poder absoluto y se nombró ‘noble rey’. Ya en el siglo XI, los títulos honoríficos fueron tomados por partidarios y contrarios al poder omeya posteriormente. Los reyes de las taifas también escogieron títulos fuertemente relacionados con el califato y algunos sobrenombres honoríficos. Si prestamos atención a su vestuario como rey o califa y príncipe de los creyentes, los datos conservados no son concluyentes. Es muy posible que los marwānīs no lucieran corona como hicieron sus coetáneos cristianos. Sin embargo, es cierto que portaban un cetro y se sentaban en un trono para las recepciones oficiales.⁸

Las funciones del emir y, posteriormente, del califa, tenían –como ya hemos indicado– una doble naturaleza: religiosa y administrativa. En cuanto a la primera, eran considerados imānes del pueblo, lo que les hacía presidir y dirigir la oración de los viernes en la gran mezquita. Esta función cambió con la llegada al poder de Muḥammad I, que decidió separarse de los fieles construyendo un recinto de madera labrado ubicado junto al nicho de oración de la mezquita.

Las funciones administrativas y de Estado eran numerosas y variadas. Tanto el emir como el califa ofrecían audiencia pública a sus súbditos, en la etapa emiral, al menos una vez por semana. También dirigieron la política exterior y conservaron el mayor cargo de poder sobre los ejércitos. En cuanto a la sucesión, los emires eran designados para suceder a otro en el cargo por el califa, mientras que en el caos del califa de al-Andalus, era este mismo quien seleccionaba a su sustituto, dejando a un lado la sucesión padre-hijo.

La figura del *ḥājib* aparece bajo el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān I como consejeros de este y personas de confianza que no eran considerados como visires. Con el tiempo, el visir (*wazīr*) estaba por debajo en el rango del *ḥājib* que, además, acabaría siendo escogido de entre los visires. Las funciones primitivas del *ḥājib* estuvieron relegadas a la

⁸ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, p. 9.

casa del emir o del califa. Era el guarda y custodio de la puerta principal de la casa del monarca e impedía la entrada a ella de personas que no hubieran concertado una visita.

El *ḥājib* se convirtió en el siglo X en Córdoba en una de las figuras más importantes de la corte. El califa determinó para este cargo el pago de una mensualidad y la concesión de territorios. Sus funciones pasaron de ser el guardián y custodio de la puerta de la casa del monarca a ser jefe de Palacio, una especie de primer ministro, que lo mantenía en contacto constante y directo con el califa y que le permitió situarse como la persona que sustituiría al califa en caso de ausencia.⁹

En el último periodo del poder musulmán en la Península, el *ḥājib* se convirtió en una figura desprestigiada puesto que, al igual que la de visir, pasó a ser un cargo que era otorgado a cualquier persona que el soberano considerara. Se han constatado periodos en los que no se ha nombrado ningún *ḥājib*, así como nombramientos de esclavos y libertos para ocupar este cargo.¹⁰ Estrechamente unido al cargo de *ḥājib*, se encontraba el de visir, no solo porque el *ḥājib* era elegido de entre los visires, sino porque con el tiempo sus funciones no estuvieron bien delimitadas y ambos poderes se llegaron a confundir.

El *wazīr* (visir) surgió de la necesidad del soberano de delegar en otras personas algunas tareas de la administración del Estado. Durante un tiempo este cargo no fue relevante y el visir fue considerado como un consejero con tareas administrativas y gubernamentales.

Con el aumento de estas tareas, el papel del visir fue cobrando importancia, sobre todo a finales del siglo IX, mientras que llegó a ser desprestigiado en el siglo XI cuando comenzó a concederse sin reparar en las cualidades del candidato. Por ello, se nombraron visires incluso a aquellos que acudían a las reuniones organizadas por el soberano o pertenecían a su corte, únicamente por esta razón.¹¹

⁹ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, pp. 11-12.

¹⁰ R. Arié, *España Musulmana*, p. 62.

¹¹ R. Arié, *España Musulmana*, p. 61.

Las funciones que se otorgaron al visir fueron administrativas, políticas y militares. El visir transmitía las órdenes del soberano y las hacía cumplir. También eran encargados de redactar diplomas reales que contenían el nombramiento de algún cargo o el cambio en algún impuesto.¹² Asimismo, se ocupaban del correo oficial respondiendo y escribiendo las cartas según determinaba el *ḥājib* o el propio soberano.

En cuanto a su sucesión, el visir era escogido directamente por el soberano. Por ello, no debe extrañar la existencia de numerosos casos en los que el soberano fue persuadido para nombrar visir a una determinada persona en lugar de otra.

La administración estatal

La administración del Estado en época omeya está articulada en torno a una oficina central administrativa conocida como *diwān*. La tutela de esta sede central de la administración del Estado estaba controlada por el califa o, en su ausencia, por el ya nombrado *ḥājib*. Las oficinas se encontraban ubicadas en el interior del palacio califal y sus miembros eran escogidos entre la nobleza real.

Los cargos dentro de esta administración eran múltiples y estaban jerarquizados. Sin duda, el más numeroso e importante, a efectos prácticos para el Estado era el de los agentes ejecutores que velaban por el mantenimiento del orden y que, con ello, lograban que la tradición establecida por los omeyas se mantuviera. El Secretario de Estado era la persona encargada de gestionar toda esta cancillería. Ostentaba un rango similar al de visir —a veces también era visir— y percibía por su trabajo lo mismo que éste.

Para llevar a buen término sus funciones administrativas, el soberano también contaba con la ayuda de un secretario particular que lo acompañaba siempre y anotaba todas las decisiones o cuestiones que debía comentar con posterioridad a los trabajadores de la Secretaría de Estado. Se cree que fue al-Ḥakam II quien estableció por

¹² J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, pp. 226-227.

escrito las normas de esta institución para su correcto funcionamiento. No obstante, no se sabe con certeza si esta Secretaría se conservó durante el periodo de las taifas, aunque se conoce la existencia de una institución similar. Serán, sin embargo, los almohades quienes modifiquen definitivamente la organización de la Secretaría del Estado adaptándola a sus nuevas necesidades.

En cuanto al responsable del correo del soberano (*ṣāhib al-rasā'il*), cabe señalar que, a diferencia de otras instituciones, el correo no tuvo la relevancia que caracterizó a esta institución en Oriente. En al-Andalus el jefe del correo no era un personaje tan prestigioso como su homólogo oriental que, además de ocuparse del correo, contralaba a los hombres designados para ocupar algún cargo en las diferentes provincias.¹³ El correo, organizado dentro de la Secretaría de Estado, contaba con varios trabajadores, además del encargado de esta institución quien era el único que podía leer la correspondencia oficial.¹⁴

Los tributos

La recaudación de impuestos era, como ya hemos visto, una de las principales fuentes de financiación del Estado. Había dos tipos de impuestos: los legales y aquellos considerados como una tasa que se debía abonar únicamente en ocasiones que no estaban reguladas dentro de los impuestos legales. En el siglo XI los impuestos extraordinarios superaron a los legales, lo que permitió al soberano reducir estos últimos o cancelar su pago en algunas ocasiones. Con ello se pretendía mostrar una cierta empatía con el pueblo que, indirectamente, seguía pagando sus tributos a través de los nuevos impuestos extraordinarios.¹⁵

¹³ R. Arié, *España Musulmana*, p. 69.

¹⁴ R. Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular*, p. 62.

¹⁵ R. Arié, *España Musulmana*, p. 76.

Algunos ejemplos de tributos extraordinarios son la *taqwiyah* o la *al-ma'ūnah*. La *taqwiyah* se mandaba recaudar cuando el ejército se encontraba en alguna campaña. En el siglo X y durante el periodo de taifas, el pueblo debía pagar una suma global para que el ejército contara con medios para abastecerse de equipamientos apropiados, así como para pagar la manutención de los soldados —cabe destacar que en esta etapa el ejército ya era prácticamente profesional. Por su parte, la *al-ma'ūnah* era un tributo que el soberano mandaba que fuera pagado cuando la recaudación de los impuestos legales no era suficiente.¹⁶ En Córdoba este impuesto extraordinario ya se tenía por uno fijo desde el periodo omeya pues los impuestos recaudados nunca cubrían las necesidades del Estado.

Asimismo, las clases sociales y la pertenencia a los diferentes grupos étnicos presentes en al-Andalus, así como no ser musulmán, determinaba también el número y la cantidad de impuesto que una persona debía pagar. Por ello, encontramos periodos históricos en los que la conversión a *mumallad* era rápida y numerosa, coincidiendo con gobernadores que aumentaban las cargas fiscales para los *dimmiés*.¹⁷

Parece que tanto los impuestos como todo el proceso de recaudación y el pago de los mismos, estaba muy bien definido en época emiral. Existía el *'ummāl* —ubicado en Córdoba— que era el grupo de fiscales que, subordinados a cajeros e inspectores, ejecutaban el cobro de los impuestos. Sin embargo, quienes actuaban personalmente en el cobro de los impuestos eran los cajeros.

Durante el califato este sistema permanecerá casi sin alteraciones y, aunque el impuesto sobre las transacciones comerciales sea más elevado en este periodo, no será la principal ni única fuente de ingresos para el califato ya que la recaudación agrícola en las alquerías será siempre un montante fiscal de gran relevancia.

¹⁶ R. Arié, *España Musulmana*, p. 77.

¹⁷ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, p. 20; M. Barceló, *El sol que salió por Occidente*, p. 124.

Los impuestos se recaudaban (*ʿushr*, *nādd* para la tropa (*ḥashd*), *ṭabl*, *ṣadaqah* y *bayṣarah*),¹⁸ por tanto, por coras (o alquerías), a veces por *iqlīm*, y en función de la naturaleza del propio impuesto eran individuales o se pagaban en comunidad. Solían ser siempre modificados de un año para otro, aunque algunos, como el *ushr*, por ejemplo, dependían de la cosecha pero la proporcionalidad que debía pagarse no cambiaba.

El *ushr* es el diezmo de todo lo que se ha producido en función de la tierra que se ha podido trabajar, mientras que el *ṣakāt* (limosna) era sobre la propiedad inmueble. El cálculo de la *ṣakāt* estaba relacionado con la calidad de las tierras que se tenían en propiedad, el abastecimiento de agua para la misma, el tipo de cultivo o de la ubicación, entre otros factores. También existía un impuesto denominado *kharāj* que en origen fue el *ṭabl* que estaba fijado sobre las tierras que los dhimmīs tenían en propiedad.

Cabe señalar, para aclarar una de las principales diferencias entre los conceptos *kharāj* y *ushr*, que el primero era pagado únicamente por los dhimmīs mientras que los musulmanes pagaban el *ushr*. Por tanto, si un musulmán no cultivaba, estaba exento de pagar el *ushr* puesto que este era un impuesto sobre la producción, mientras que el *kharāj* debía ser pagado siempre.¹⁹

La definición de *ṭabl* no es del todo clara. Hay autores que piensan que se trataba de un tributo relacionado con el censo y que, por tanto, derivó en el *kharāj* al contabilizarse las tierras (una tierra, un varón que debía tributar). Sin embargo, otros estudiosos de la materia haciendo uso de algunas fuentes de la época han definido este tributo como la parte del *ṣakāt* que no es *ushr*.²⁰

El *nādd*, destinado para aplazar el alistamiento en el ejército (*ḥashd*), no era en sí solamente un impuesto fiscal. Se trataba de aceptar formar parte del ejército (*ḥashd*) cuando así se precisara. Este tributo

¹⁸ M. Barceló, *El sol que salió por Occidente*, p. 105; J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, pp. 90-91.

¹⁹ R. Arié, *España Musulmana*, p. 76.; J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 239.

²⁰ M. Barceló, *El sol que salió por Occidente*, p. 107.

debían pagarlo todos los varones que no quisieran acudir al ejército para hacer la guerra santa en ese momento. Resta decir que este tributo solo lo pagaban los musulmanes pues los *dimmiés* no tenían permitido ir a la guerra.²¹

La *ṣadaqah* es un concepto estrechamente relacionado con el de la *ṣakāt* pues era un impuesto similar a este que, sin embargo, se aplicaba sobre el ganado, principalmente, y no sobre la cosecha como sucedía con la *ṣakāt*.²² Este impuesto lo pagaban los creyentes, al tratarse de una tasa que era impuesta por el islam. No estaba fijado sino que era proporcional al tipo de ganado y al número de animales.

Por último, la *bayṣarah* o derecho de halconería también era un tributo en Córdoba. Se relaciona con la *ṣadaqah* ya que supone la posesión de algún tipo de animal y, al igual que esta, su cantidad se fijaba en función del número de halcones que se poseyera.

Había otros tipos de impuestos que no eran considerados extraordinarios pero cuyo pago era puntual. Por ejemplo, el impuesto de sucesión, que en el caso de Córdoba era bastante elevado; el impuesto sobre los bienes sin herencia, entre otros.

Llegados a este punto, debemos señalar la existencia del tesoro privado del soberano en al-Andalus. Este tesoro permitía afrontar los gastos privados del soberano como el personal doméstico, la guardia de palacio o el mantenimiento de la casa. Asimismo, era utilizado por el soberano para el mecenazgo y la fundación de instituciones que beneficiaran al pueblo. El tesoro privado era recaudado de las propiedades mismas que poseía el soberano, así como de algunas concesiones que el Estado debía hacerle.

Pero sin duda, fue la acuñación de moneda el gran ingreso del tesoro del Estado. La acuñación era de monopolio estatal y se hacía en oro y plata. Durante el emirato, la moneda debía ser acuñada por el califa de Oriente, sin embargo, se atribuye a ‘Abd al-Raḥmān II la

²¹ M. Barceló, *El sol que salió por Occidente*, p. 107.

²² Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, pp. 20-21; M. Barceló, *El sol que salió por Occidente*, p. 108.

creación de una ceca oficial en Córdoba que permitía al soberano acuñar su propia moneda.²³

Organización provincial

La división administrativa de al-Andalus es herencia de la división administrativa existente en Hispania a la llegada de los árabes. Esta organización provincial existía, por tanto, ya en el siglo VIII cuando una provincia o cora tenía por capital una ciudad importante y era regida por un gobernador que vivía allí. Antes de la llegada de los árabes a la Península, las coras se correspondían con un diócesis cristiana en el periodo visigodo, por lo que la división administrativa de al-Andalus fue heredada de sus predecesores en el poder.²⁴

Junto con las coras se encontraban las marcas o *thughūr* (sg. *thaghr*) que era la denominación de los territorios fronterizos. Cabe destacar que, debido a la historia bélica y, por tanto, la pérdida y conquista de territorios que se sucedían en al-Andalus, las coras fueron en ocasiones marcas y viceversa, en función del periodo histórico.

También existían los distritos o partidos (*iqḷīm*) que eran las partes menores en las que se dividía una cora.²⁵ El número de *aqālīm* de los que se componía una cora era independiente a su extensión o situación geográfica. El concepto de *iqḷīm* en al-Andalus no se corresponde con el *iqḷīm* de Oriente. El andalusí se correspondería, en todo caso, con el *rustāq* (división administrativa inferior) oriental. El *iqḷīm* occidental era una unidad agrícola compuesta por una ciudad y varias alquerías que pagaban los impuestos en conjunto.²⁶

²³ R. Arié, *España Musulmana*, p. 81.

²⁴ J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, pp. 68-69.

²⁵ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, p. 26.

²⁶ R. Arié, *España Musulmana*, p. 88.

La justicia

La justicia en al-Andalus seguía las normas propias del islam, al igual que en Oriente. Las leyes se regían por la *shari'ah*. Estas leyes eran establecidas por los juristas y llevadas a la práctica por los jueces o cadíes. No obstante, la última palabra sobre cualquier sentencia la tenía siempre el califa.

En al-Andalus el soberano elegía a los jueces de la comunidad (*qāḍī l-jamā'ah*)²⁷ de Córdoba –aunque existen casos en los que el juez es seleccionado de forma dispar, como por ejemplo, por votación popular– siendo el cargo más prestigioso el de juez de la propia ciudad de Córdoba. Este juez tuvo también el título de cadí del *jund* desde la época emiral y, a diferencia de los jueces bajo dominio 'abbāsī, no ostentaron el título de *qāḍī l-quḍāt* o 'juez de jueces' hasta el siglo XI con la decadencia del califato. Sin embargo, este cambio en su titulación no les supuso la obtención de mayor autoridad dentro del sistema estatal.

El cadí del *jund*²⁸ era, en Oriente y en la primera etapa omeya de al-Andalus, el juez designado al ejército que estaba realizando alguna maniobra militar. Este cargo era tomado por alguien que no formaba parte del *jund* (ejército). Se trata de un concepto oriental que, como hemos adelantado, fue sustituido en Córdoba por el de *qāḍī l-jamā'ah*.²⁹

Este cargo, el de *qāḍī l-jamā'ah*, no se corresponde con el oriental sino más bien con el *qāḍī l-quḍāt*. Sin embargo, no poseía el prestigio de Oriente, pues en Córdoba este cadí era el encargado de supervisar que todos los demás cadíes estuvieran realizando bien sus tareas. Además, participaba como juez en la misma ciudad pero sin la influencia en la vida política del Estado de la que gozaba su homólogo en Oriente.

Había un cadí por cada capital de cora o marca que se mantuvieron cuando estas desaparecieron. Sin embargo, el nuevo regente eligió a

²⁷ J. Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, pp. 66-67.

²⁸ J. Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, p. 56.

²⁹ J. Martos Quesada, *Introducción al mundo jurídico*, pp. 66-67.

sus propios jueces. Los candidatos debían tener conocimiento del derecho canónico así como una gran moral. Durante los primeros años, como determina la tradición musulmana, los jueces no percibían un salario. En Córdoba, sin embargo, recibían un sueldo pequeño que era su deber rechazar.³⁰

En al-Andalus, la escuela jurídica por excelencia fue la malikí. Sin embargo, no siempre fue la más popular. En los primeros años bajo dominio de los Omeyas, no estaba establecida una escuela que tuviera más influencia sobre otra. Las decisiones eran tomadas por los cadíes sin reparar en la escuela jurídica en la que se estaban apoyando. Sin embargo, es posible que la escuela de pensamiento más extendida en estos primeros años de poder árabe fuera el *awṣā'ismo* de origen sirio. La extensión de esta escuela de pensamiento se debe al deseo de los primeros emires por mantener las relaciones con Oriente.³¹

El malikismo, al igual que todas las escuelas jurídicas del islam, acepta el Corán y la *sunnah* como pilares fundamentales del Derecho. Además, acepta, por un lado, que el *ijmā* (consenso) sea entendido como una ley y, por otro, que el *qiyās* para establecer soluciones legales y, por último, que el *istiṣlāḥ* era tomado como principio jurídico que permitía la creación de leyes.³²

Con el surgimiento del malikismo en Oriente y los cada vez más constantes viajes de los alfaquíes de al-Andalus a estas tierras, el malikismo no tardó en llegar a la Península. Serán con Hishām I cuando la escuela malikí se expanda en al-Andalus. El favoritismo por la escuela malikí apoyaba el deseo de los Omeyas por unificar al-Andalus. Por su parte, el califato instaurará de manera oficial el malikismo como escuela jurista oficial del Estado. Sin embargo, el malikismo no será concebido en al-Andalus como lo fue en otros territorios musulmanes, pues las peculiaridades sociales y etnográficas

³⁰ R. Arié, *España Musulmana*, p. 93. Sobre las cualidades de los cadíes, véase J. Lalinde Jürss, *Una "Historia de los jueces"*, pp. 700-701; también M. Acien, E. Manzano, 'Organización social', pp. 340-341.

³¹ J. Martos Quesada, *Introducción al mundo jurídico*, pp. 48-49.; M. Talbi, *Kairouan et le málíkisme espagnol*, p. 319-320.

³² J. Martos Quesada, *Introducción al mundo jurídico*, p. 47.

de al-Andalus obligarán a la adaptación de los preceptos de la escuela malikí.

Los cambios principales fueron la importancia del alfaquí que ostentó una autoridad que no ha podido constatarse en otros lugares; se abogaba por el respeto y la aceptación de las opiniones y las decisiones tomadas por los maestros (*taqlid*); gran conservacionismo en los aspectos intelectuales y renuncia al estudio del *hadith*; clara inclinación por el dogmatismo y, por último, se produjo una veneración por el fundador de la escuela malikí que impide que el cadí pueda dictar ninguna sentencia basándose para ello en otra escuela que no sea la malikí.³³

Contrario a la supuesta moral de los jueces en al-Andalus, muchos de ellos aceptaron el favor de los soberanos así como los títulos que les fueron ofrecidos. Entre ellos destaca el de visir que, como ya hemos señalado, podía compartirse con otras titularidades. Cuando el cadí aceptaba el título de visir no percibía salario por sus funciones judiciales pero sí como visir.

En cuanto a sus funciones fuera de las estrictamente judiciales, los cadíes de al-Andalus aceptaban otras tareas puntuales, como pequeñas intromisiones en la política pero esto no era lo común. En general, el cadí se dedicaba a dictar sentencias sobre matrimonios, disputas de distinta índole, testamentos, etc. Cuando el cadí era requerido para dictar sentencia sobre asuntos de menos importancia, contaba con un juez auxiliar en el que podía delegar dicha tarea. Además, el cadí contaba con el apoyo de dos o tres juristas que lo asesoraban (*shurā*) en sus decisiones y que actuaban, asimismo, como un jurisconsulto o *muftī*. Para el rito malikí, la existencia de estos jurisconsultos era esencial y su participación en la toma de decisiones del cadí era obligatoria. Aún así, el *muftī* no puede tomar decisiones, solo aconsejar al cadí sobre la suya.

Junto al *muftī*, el cadí tenía que contar con la presencia —obligatoria en el rito mālikī— de testigos instrumentales. Estos testigos (*ʿudul*) fueron una figura presente en el dictamen de sentencias a lo largo de

³³ J. Martos Quesada, *Introducción al mundo jurídico*, p. 51.

la historia árabe de la Península. Para ser testigo instrumental, el individuo debía mostrar una buena moral. Se trata de una figura designada por el cadí quien le dictaba al testigo lo que debía escribir. Estos escritos abarcan actas, contratos, transacciones, etc. Fue precisamente su función de redactores de estos documentos lo que hizo que, en ocasiones, se confundieran con la figura del notario (*matbthāq*),³⁴ un cargo que era más que nada honorífico.

Las principales funciones del notario eran recoger la limosna y el diezmo legal de aquellos que debían entregarlo. Al ser un cargo meramente honorífico, no tenían salario. Esto explica que el cargo de notario no fuera incompatible con otros cargos estatales. Las audiencias con el cadí eran públicas y podían celebrarse donde determinara el juez que iba acompañado de sus consejeros y por un escribano.

Además de estas tareas, al tratarse de un cargo de carácter religioso, el cadí tenía otras funciones. La más importante de ellas era la correcta administración del tesoro de la comunidad conformado por las rentas derivadas de aquellas fundaciones religiosas. Era el propio cadí el único que tenía acceso a este tesoro que se encontraba ubicado en la gran mezquita. Además era el único que podía disponer de este fondo siempre para destinarlo a causas que beneficiaran a la comunidad.

Tras el periodo emiral, el cadí fue el encargado de dirigir la oración de los viernes en la gran mezquita por orden del soberano que hasta entonces era quien la dirigía personalmente. Por otro lado, eran los únicos que podían determinar la aparición exacta de la luna nueva que marca el comienzo y fin de las festividades musulmanas. Con todo ello, era además defensor de la ortodoxia.

Durante el periodo omeya se dieron en la Península dos jurisdicciones de características peculiares. Se trata de la jurisdicción del *radd* y la de los *mazhālim*. Ambas podían emitir una nueva sentencia. La primera, el *radd*, es propia de al-Andalus y tenía la función de revisar aquellas sentencias en las que el cadí se mostraba dudoso. Por

³⁴ R. Arié, *España Musulmana*, p. 96.

su parte, los *mazhālim* que respondían ante cualquier musulmán que lo solicitara al estar en desacuerdo con una sentencia. El *radd* fue desapareciendo y en los siglos X y XI. En ese periodo serán los *mazhālim* quienes cobren protagonismo en la vida judicial.³⁵

Otra institución relevante era la *ḥisbah*. El papel del *muḥtasib* cambiará con los cambios en la organización estatal y gubernamental de al- Andalus. Se trata de una institución creada tras la conquista árabe de la Península como una magistratura y que terminará siendo ostentada por un jefe que ejerce su tarea en la calle.³⁶ El *muḥtasib* tenía una doble responsabilidad. Por un lado, la de establecer un orden en el comportamiento de los miembros de la comunidad. Según el Corán, todos los creyentes deben implementar la práctica del bien sobre la del mal a su alrededor. Por otro lado, el *muḥtasib* debía llevar a la práctica este principio islámico. Atendiendo a este principio, el *muḥtasib* se situaba junto con el cadí al que asistía y al que debía sustituir en caso de que el cadí debiera ausentarse.³⁷

Sin embargo, como ya hemos indicado, la *ḥisbah* será una institución que desembocará en otros cargos menores relacionados con la necesidad de instaurar y regular el orden en las calles y en el zoco principalmente, así como lograr que se llevaran a cabo las medidas discriminatorias relacionadas con el pago de tributos por parte de los judíos y los cristianos.³⁸ Los nuevos cargos que tendrán que establecer este orden de manera práctica son los jefes de policía, los gobernadores del zoco, así como de las propias calles.

Tras la desaparición del califato en Córdoba y transcurridas varias décadas, el gobernador del zoco³⁹ será conocido como el *muḥtasib* y su principal cometido será velar por las actividades económicas de la

³⁵ R. Arié, *España Musulmana*, pp. 100-101.

³⁶ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, pp. 82-83; R. Arié, *España Musulmana*, p. 102.

³⁷ R. Arié, *España Musulmana*, p. 102.

³⁸ R. Arié, *España Musulmana*, p. 104.

³⁹ Sobre esta figura, véase el estudio de P. Chalmeta, *El señor del zoco*, espec. p. 17.

ciudad, principalmente del zoco.⁴⁰ La función del *muhtasib* en el zoco era la de controlar todas las transacciones vigilando que no hubiera fraude con las medidas y pesos, así como la de controlar y regular cada gremio.

El jefe o señor de la policía o *ṣāhib al-shurṭah* colaboraba con el cadí cuando este no podía realizar una intervención por diversas cuestiones de forma, o bien, actuaba de forma independiente representando en este caso a la justicia más represiva. Además, era el encargado de organizar el cumplimiento de las sentencias como el ahorcamiento, la encarcelación, etc.

El ejército

Como ya hemos visto en el caso de otras instituciones, los antecedentes del ejército se encuentran principalmente en el ejército romano y bizantino. En el siglo VII el ejército bizantino mantenía la estructura establecida por Diocleciano –hasta la reestructuración de Heraclio en el siglo VII– que dividía sus tropas en dos grupos principales: aquellos encargados de custodiar y defender las fronteras (tropas de *limitanei*) y las tropas que se encontraban en Constantinopla (conocidas como *comitatus*) para defenderla o bien, ser llamados a defender alguna de las provincias.⁴¹ Los primeros, recibían el derecho de propiedad de unas tierras que estaban obligados a cultivar y en las que residían con su familia. Este derecho era heredado de padres a hijos y les liberaba del deber de pagar tributo alguno por ello.

Las fuentes árabes hablan de este mismo derecho de propiedad concedido a los soldados que aceptaran asentarse en un territorio fronterizo para defenderlo.⁴² Sin embargo, este sistema se llevó no solo a las fronteras de al-Andalus sino también a territorios que

⁴⁰ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, p. 84.

⁴¹ J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 95.

⁴² J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 65; M. Acien, E. Manzano, 'Organización social', pp. 334-335; K. Soufi, *Los Banū Ḍabwār*, p. 53-54.

resultaban importantes por su ubicación estratégica sin que se encontraran en la frontera. A estos soldados se les inscribía en el registro militar (*dīwān*) y percibían una soldada de dos dinares mensuales, más la tierra para cultivar.⁴³

La doble soldada (en metálico y en especie) es otro de los elementos relacionados con el ejército bizantino que podemos hallar en la organización militar de al-Andalus. Fue Almanzor quien posiblemente reguló la doble soldada reduciendo el ejército, en primer lugar, a los grupos mercenarios beréberes y fijando, tanto la soldada metálica como la de especie, de manera global en cada ciudad para que fuera repartida entre sus miembros atendiendo al rango de cada uno de los participantes.⁴⁴

El ejército supuso para muchos un paso a una mejor calidad de vida. Para los dos grupos principales que componían el ejército – reclutados de todas las provincias y mercenarios– el hecho de que se ofreciera un reparto equitativo del botín de guerra y que, durante un tiempo, se ofrecieran tierras para labrar, hicieron que el ejército viera engordadas sus filas ante la necesidad de muchos de mejorar su vida.

Para alistarse en el ejército había que acudir al cadí de cada cura que era el encargado de realizar un listado de los participantes en cada expedición. Previo a la profesionalización del ejército, los participantes eran principalmente, en algunas ocasiones, hombres que pagaban el *nāḍḍ* para el *ḥashd* y que eran reclutados, o bien, hombres que se presentaban para formaban parte de las tropas de manera voluntaria con la intención de satisfacer sus deseos de escalar en la sociedad o adquirir ganancias con el reparto del botín.⁴⁵

Para la lucha contra los cristianos, el reclutamiento era diferente. En este caso, se consideraba que se trataba de una operación militar religiosa relacionada con la guerra santa con la que los musulmanes

⁴³ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, p. 39.

⁴⁴ J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p.67 y pp. 206-207; también R. Arié, *España Musulmana*, p. 122-123.

⁴⁵ R. Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular*, p. 62.; R. Arié, *España Musulmana*, p. 122-123.

pretendían reconquistar o ganar aquellas tierras en manos cristianas que ellos consideraban que pertenecían a los musulmanes.

Estas tropas se componían de dos grupos principales de hombres. Por un lado, los voluntarios que se prestaban a participar en estas batallas. Al ser voluntarios, no podían percibir soldada pero se les permitía participar del reparto del botín conquistado a los enemigos cristianos. Además, compaginaban sus hazañas con la vida espiritual y mística sobre todo cuando debían esperar en un castillo para guardarlo.⁴⁶ El otro grupo estaba formado por extranjeros llegados principalmente del norte de África que ansiaban el botín de guerra. Este grupo no era voluntario sino mercenarios, aunque hubo algunos que se ofrecieron para participar en las batallas movidos solo por el botín.⁴⁷

La reforma militar en el siglo VII de Heraclio, a la que hemos hecho referencia con anterioridad, llevó a la creación de las circunscripciones militares de cada provincia (*tema*). Se trata de un elemento bizantino más que pervive en al-Andalus a través de la herencia visigoda en las conocidas *coras*, también existentes en Oriente, por ejemplo, en el territorio sirio. En el caso de la España visigoda, la *tema* pasa a denominarse *tiufa* y es dirigido por un comes que aparece en al-Andalus como *qūmis*. Además encontramos otros cargos dentro del ejército musulmán heredado del visigodo o del bizantino como el *decanus* o *‘arif ‘alā al-‘asharah*, o el *centenarius* o *‘arif al-mi’ah*, entre otros. Otros cargos que presentan un claro paralelismo con la estructura de la institución militar visigoda y de Bizancio, fue el *ṣāhib al-madinah* con un claro paralelismo con el *comes civitatis*.

El *ṣāhib al-madinah*, el zalmedina, tuvo especial importancia durante el tiempo en el que los omeyas estuvieron en el poder en la ciudad de Córdoba. La importancia de su cargo hizo que, en ocasiones, el zalmedina estuviera al nivel del visir, en otras, abandonaban su cargo para ocupar otros más elevados como el de primer ministro, canciller o *ḥajīb*. Las funciones desempeñadas en este cargo –como ya hemos

⁴⁶ R. Marín Guzmán, *Sociedad, política y protesta popular*, pp. 70-71.

⁴⁷ Lévi-Provençal, *Instituciones y vida social*, pp. 42-43.

señalado— eran variadas: desde el mando del ejército en las aceifas, sustitución del emir o el califa cuando este se encontraba fuera, recaudación de impuestos, intervención en los asuntos importantes relacionados con la seguridad del Estado, jefe de la casa real, entre otros. Bajo el mando del zalmedina se encontraban el jefe de policía, el juez de mercados y el zabazoque.⁴⁸

Existen numerosas referencias y anécdotas sobre la figura del zalmedina de Córdoba en las fuentes de la época en las que se describen las decisiones tomadas por la persona que ostentaba este cargo, así como algunas de las órdenes que le fueron encomendadas por el propio califa o algún otro miembro del Gobierno que ejerciera un cargo superior al zalmedina. Con el tiempo, el cargo se duplicará en la ciudad de Córdoba, coexistiendo un zalmedina de Córdoba y otro de Madīnat al-Zahrā'. Posiblemente, existieran tres zalmedinas al final del califato omeya de Córdoba, sumándose a los dos anteriores el de Madīnat al-Zāhira. Fue con Almanzor con quien esta figura desaparecerá junto con muchas otras, agrupando en su persona todos los poderes.

Educación

Aunque la educación no estaba regulada por el Estado en al-Andalus, existían diferentes instituciones que se encargaban de la misma. La educación no era privada sino que era pública. Sin embargo, solo los varones podían tener acceso a ella, las niñas quedaban al cargo de las mujeres de la casa para ser educadas.

Nuevamente, juega un papel fundamental la influencia de Oriente en Occidente. En Bagdad, el califa había fomentado la creación de una 'Casa de la Sabiduría' (*Dār al-Ḥikmah* o *Bayt al-Ḥikmah*)⁴⁹ que, finalmente, se había convertido en toda una institución, creándose muchas de ellas. Esta institución oriental, estaba enfocada al estudio

⁴⁸ J. Vallvé Bermejo, *Al-Andalus*, p. 131.

⁴⁹ D.H. Stam, *International Dictionary of Library Histories*, I, pp. 111-112.

de todos los saberes (teología, medicina, etc.) y estaba abierta, principalmente, a las altas esferas de la sociedad.

En tiempos emirales, en al-Andalus, la educación se ofrecía a los jóvenes de dos formas diferentes: por un lado, podían aprender un oficio siguiendo la tradición clásica de ser instruidos por un artesano – normalmente con el cargo de maestro–, o bien podía acudir a la escuela o bibliotecas donde eran educados en las principales ciencias, así como en la religión islámica. La universidad o *madrasah* no existió como tal institución en la Córdoba musulmana y aunque en Bagdad existió la *nizhāmiyyah* no se cree que en la ciudad califal se diera una institución parecida.⁵⁰

Durante el califato, la educación no tuvo fuertes cambios aunque sí es cierto que con los viajes que realizaban los alfaquies a Oriente, poco a poco se fueron cambiando los ideales de pensamiento y, por tanto, la educación fue tomando un aire más elitista aunque se mantuvieron tanto la instrucción en los diferentes oficios artesanales, como la educación de los jóvenes.

Fue con al-Ḥakam con quien la educación se fue asemejando más a las ya mencionadas casas de la sabiduría de Bagdad. Este soberano propició la fundación de estas sedes del conocimiento, así como se encargó personalmente de mejorar la biblioteca real y aumentarla.

Gracias a su entusiasmo personal por la cultura, Córdoba se convirtió en el lugar de referencia para muchos eruditos –filósofos, médicos, astrónomos, etc.– que no dudaron en viajar a la ciudad califal para participar en ello. Además, al igual que en Bagdad se llevaron a cabo la copia y traducción de muchas obras clásicas que permitieron a los estudiosos árabes abrirse a nuevas corrientes de pensamiento y estudios ya existentes.

⁵⁰ R. Arié, *España Musulmana*, p. 360.

Conclusiones

Sin duda, como hemos visto, la organización del Estado en época emiral y califal no sufrió grandes cambios. Las instituciones principales se mantuvieron de un periodo a otro pero no siempre fueron heredadas por los posteriores reinos de taifas.

La estructura del Estado que hemos descrito en estas páginas, no podría entenderse sin la clara influencia de las instituciones existentes en la Península antes de la llegada al poder de los árabes. Asimismo, no podemos obviar el deseo del emir en los primeros años, de mantener su favor por el califa de Oriente, lo que queda reflejado en la organización de algunas instituciones que siguen el mismo esquema que las orientales.

Sin embargo, la mezcla de religiones y etnias en Córdoba, llevó a los diferentes soberanos a adaptar las instituciones y el Estado a las circunstancias de cada momento. A veces con la intención de ganarse el favor de alguno de estos grupos y mantener con ello la estabilidad en el Estado. En otras ocasiones, el soberano modificó las instituciones por deseo propio sin atender a la influencia de esto en la sociedad de al-Andalus.

Bibliografía

- Acién Almansa, M. 'Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus', *Studia historica, Historia medieval* 27 (2009), pp. 23-36.
- Acién Almansa, M., Manzano Moreno, E., 'Organización social y administración política en Al-Andalus bajo el emirato', *Territorio, Sociedad y Poder* 2 (2009), pp. 331-348.
- Arié, Rachel, *España Musulmana (siglos VIII-XV)*. «Historia de España» III (Barcelona: Editorial Labor, 1983).
- Arjona Castro, Antonio, 'Hacia una nueva visión histórica de la Córdoba Islámica', *Arbor* 166:645 (2000), pp. 175-190.

- Barceló, Miquel. *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, col. Martínez de Mazas. Serie Estudios (Jaén: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Jaén, 1997).
- Chalmeta, Pedro, *El Señor del Zoco en España: Edades Media y Moderna, contribución al estudio de la historia moderna* (Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1973).
- Fierro Bello, María Isabel, 'Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Rahmān III', *Sharq Al-Andalus* 6 (1989), pp. 33-42.
- 'Por qué 'Abd al-Rahmān III sucedió a su abuelo el emir 'Abd Allāh', *Al-Qanṭara* XXVI (2005), pp. 357-369.
- König, Daniel, *Arabic-Islamic Views of the Latin West: Tracing the Emergence of Medieval Europe*, (Oxford: Oxford University Press, 2015).
- Lalinde Jürss, Jorge, 'Una "historia de los jueces" en la España Musulmana', *Anuario de Historia del Derecho Español* (1977), pp. 683-740.
- Lévi-Provençal, E. *España musulmana hasta la caída del Califato (711-1031): Instituciones y vida social e intelectual*. «Historia de España» V. (Madrid: Espasa Calpe, 1982).
- Marín Guzmán, Roberto, *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana* (San José de Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica, 2006).
- Martos Quesada, Juan, *Introducción al mundo jurídico de la España musulmana* (Madrid: Ediciones G. Martín, 1999).
- *El mundo jurídico en al-Andalus* (Madrid: Delta Publicaciones, 2005).
- Monferrer-Sala, Juan Pedro, 'Los cristianos arabizados de al-Andalus', en *Historia de Andalucía. III. Andalucía en al-Andalus*. Directora del volumen María Jesús Viguera Molins (Sevilla: Fundación J. M.^a Lara – Planeta, 2006), pp. 226-234.
- Soufi, Khaled, *Los Banū Jahwar en Córdoba. 1031-1070 d.J.C – 422-426 H.* (Córdoba: Instituto de Estudios Califales, 1968).
- Stam, David H., *International Dictionary of Library Histories*, vol. I. (Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers, 2001).

- Talbi, M. 'Kairouan et le málíkisme espagnol', en *Études d'Orientalisme dédiées a Lévi-Provençal*, vol. 1 (Paris: Mansionneuve et Larose, 1992), pp. 317-337.
- Vallé Bermejo, Joaquín, *Al-Andalus: sociedad e instituciones*. «Clave Historial» 20 (Madrid: Real Academia de la Historia, 1999).

Madīnat Qurtubah

Arte, arquitectura y urbanismo islámico*

Maurizio Massaiu
Universidad de Córdoba

Resumen

La Córdoba islámica, prácticamente en todas sus diferentes facetas, ha sido tratada extensamente, tanto en la historiografía clásica sobre al-Andalus y Córdoba como en la actual generación de trabajos, que ha atesorado los avances en el conocimiento arqueológico y de ediciones textuales de las últimas décadas. Lejos de cualquier afán de ser exhaustivo, con este trabajo pretendo hacer una breve introducción, que sirva de estímulo o invitación a descubrir el arte, la arquitectura y el urbanismo de la Córdoba islámica.

Palabras clave

Al-Andalus, Córdoba islámica, arte andalusí, arquitectura andalusí.

Abstract

Virtually all facets of Islamic Cordova have been treated extensively, both in the classical historiography about al-Andalus and Cordova and in the current generation of works, which count on the advances in archaeological knowledge and textual editions of the last decades. This work is intended as a brief introduction, which can serve as an invitation to discover the art, architecture and urbanism of the Islamic Cordoba, without any wish to be exhaustive, which would be impossible given the number of important studies dedicated to these topics during the last decades.

Keywords

Al-Andalus, Islamic Cordova, Andalusí art, Andalusí architecture.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: 'Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos', financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad.

La historia de la Córdoba islámica –*Madīnat Qurṭubah*, la ciudad de Córdoba, como se llamaba en árabe– cubre un arco temporal de más de cinco siglos, que incluye el periodo más glorioso de al-Andalus, dentro de la época califal. Fue en ese momento, como capital de la región que los autores árabes compararon con el propio paraíso, cuando Córdoba se convirtió en una de las ciudades más prosperas y civilizadas de Europa y del mundo mediterráneo; la estrella más luminosa de ese firmamento de mansiones brillantes que fue al-Andalus.¹

La Córdoba califal sobresalió tanto que fue tratada destacadamente por los autores árabes, así como por los estudiosos modernos. Sin embargo, es fácil imaginar que durante más de quinientos años de vida como ciudad islámica, y siendo el centro y el escenario de grandes avatares históricos, Córdoba tuvo que sufrir grandes cambios. La ciudad que los musulmanes abandonaron llorando tras firmar la capitulación, en el 1236, era muy diferente a la que fue capital de al-Andalus en el ápice de su esplendor, o a la ciudad de los primeros emires omeyas, por no decir de la ciudad en la que entró el primer ejército musulmán en el 711, pocos meses después de haber desembarcado en la Bahía de Algeciras.

De Corduba a Madīnat Qurṭubah

Si bien el conocimiento de la ciudad, en todas las etapas mencionadas, sigue siendo fragmentario, los avances en la investigación histórica y arqueológica permiten dibujar una suma cada vez más detallada de cada una de ellas.²

-
- ¹ Parafraseo algunos de los versos sobre al-Andalus y Córdoba recopilados en el anónimo *Dhikr bilād al-Andalus*, véase en particular L. Molina (ed. y trad.), *Una descripción anónima*, vol. 1, pp. 10-24 y vol. 2 pp. 22-37.
 - ² Sobre la Córdoba islámica, solo para citar algunos de los estudios más importantes publicados en los últimos veinte años, véanse: M. Acín y A. Vallejo, 'Urbanismo y estado islámico'; A. Arjona, 'Nuevas aportaciones'; A. Arjona, 'Topografía de cinco arrabales'; M. Acín y A. Vallejo,

Por su privilegiada localización, la zona donde se fundó la ciudad era frecuentada y habitada desde épocas remotas. Córdoba se encuentra en el sitio donde desembocan algunas importantes vías de salida de Sierra Morena hacia el valle del Guadalquivir. Allí se cruzan con las vías que recorren longitudinalmente el valle del Guadalquivir, es decir, el propio río, navegable hasta la ciudad, y los caminos de apoyo y adyacentes a la vía fluvial.

En época romana, la ciudad siguió siendo el centro del entramado viario en la región. Por Córdoba pasaba la vía Augusta, la principal ruta terrestre de la península, que discurría desde la Galia Narbonense hasta *Gades* (Cádiz), y desde la ciudad se departía una importante red varia, que la conectaba con *Castulo* (Linares) al oeste; con *Malaca* (Málaga) e *Iliberris* (Granada) al sur, con *Hispalis* (Sevilla) al oeste; y con *Emerita* (Mérida) al norte, solo por nombrar algunas de las rutas más importantes.

La riqueza minera de Sierra Morena aseguró desde época prehistórica, un fácil abastecimiento de cobre y otros metales. Los territorios de la vega del Guadalquivir y la Campiña, así como las faldas de la Sierra, representan un vasto territorio fértil, apto a diferentes tipos de cultivos, que también fue explotado desde la antigüedad.

La situación estratégica, el potencial comercial, agrícola y minero del territorio tuvieron que estar entre las causas que empujaron a los romanos a escoger este asentamiento para su nueva fundación, en el siglo II a.C., garantizando su prosperidad no solo a lo largo de la época romana –cuando llegó a ser una de las ciudades más importante de la península, ostentando el rango de *colonia patricia* y llegando a ser la capital de la *Hispania Ulterior*, y más tarde de la Bética– sino también en su época islámica y medieval.

En estos siglos, especialmente gracias al evergetismo de las pudientes familias locales, tuvo lugar la gran monumentalización de la

‘Cordoue’; P. Marfil, ‘Córdoba de Teodosio a Abderramán III’; P. Marfil, ‘Urbanismo cordobés’; J.F. Murillo, M.T. Casal y E. Castro, ‘Madīna Qurṭuba’; A. Arjona, ‘El cementerio de los Banu-l-‘Abbas’; D. Vaquerizo y J.F. Murillo, *El anfiteatro romano*, en particular vol. 2, pp. 503-726.

ciudad (foro, teatro, anfiteatro, circo, monumentos funerarios, etc.), y la construcción de grandes infraestructuras (acueductos, murallas, puentes, calzadas), así como el enriquecimiento de las grandes viviendas urbanas y periurbanas.

Gracias a los estudios arqueológicos llevados a cabo en las últimas décadas, sabemos que esta imagen de opulenta ciudad clásica empezó a verse alterada a partir del siglo III, cuando dejan de construirse grandes edificios públicos en el recinto urbano, se empobrecen en calidad y cantidad las importaciones de materiales y van desapareciendo los talleres escultóricos de tradición romana.

La etapa tardo antigua, que fue crucial en la configuración de la ciudad medieval, hay que entenderla primeramente como un momento de grandes transformaciones políticas y sociales (piénsese solo en los grandes cambios que afectaron el Imperio a partir de la implantación de la tetrarquía y hasta su caída; en las invasiones germánicas; o en la progresiva difusión y afirmación del cristianismo, entre otros factores).

Desde el punto de vista de la fisionomía urbana, se seguirían habitando las mismas *insulae*, o manzanas residenciales de época romana, mientras comenzaría el abandono y las reutilizaciones de espacios públicos y privados en diferentes usos. La ciudad se retrajo a los límites interiores del antiguo *pomerium*, e incluso se documentan deposiciones funerarias dentro del perímetro de la cerca urbana. Esto es especialmente evidente en el sector septentrional de la ciudad, donde se localizaban los principales edificios monumentales, y donde se documenta un uso parasitario de los edificios anteriores –ahora ocupados como viviendas– así como amplias áreas sin edificar, posiblemente utilizadas como vertederos o huertas.³

Este horizonte urbano se ha querido asociar con el desplazamiento de los centros de poder desde el núcleo urbano hacia los suburbios. De hecho, fue en el entorno suburbano donde tuvo lugar el

³ Para el proceso de transición entre la Córdoba clásica y la Córdoba islámica, véase P. Marfil, 'Córdoba de Teodosio a Abderramán III'; Juan Murillo, Alberto León et al. 'La transición de la *civitas* clásica', pp. 503-547.

levantamiento de la obra más destacada de esta época, el complejo arquitectónico de Cercadilla, que tendría un papel importante en la historia de la ciudad desde el siglo IV hasta la conquista musulmana.⁴

La situación del sector meridional de la ciudad, en las proximidades del río y del puente, parece ser diferente, ya que se ha identificado una zona de edificios de época cristiana, construidos a partir del siglo V, pero especialmente a lo largo del siglo siguiente, que se interpretan como un complejo episcopal que ocuparía la zona donde surgiría la mezquita, junto a un complejo civil, en su lado occidental. Se ha propuesto que muchos de estos edificios podrían estar relacionados con la dominación bizantina de la ciudad —una etapa de la historia de Córdoba que pasa a menudo desapercibida, pero que tuvo que ser importante.⁵

Se cree que los visigodos consolidarían definitivamente la situación preexistente, estableciendo allí su palacio y un complejo episcopal anejo, que incluiría la basílica de San Vicente, es decir, la iglesia principal conocida por las fuentes árabes. Esta sería la configuración del sector meridional de la ciudad a la llegada de los musulmanes en el año 711.

Durante el periodo visigodo tuvieron que existir un buen número de iglesias y monasterios en el entorno de la ciudad que tendrían continuidad en monasterios mozárabes, de cronología y localización debatidas. Alrededor de estos centros se desarrollarían pequeñas barriadas o aglomeraciones suburbanas. También en el exterior del recinto amurallado, se encontrarían algunos palacios o residencias

⁴ Este yacimiento fue clave para la reconsideración de la historia de Córdoba en este periodo. Entre los muchos trabajos sobre el tema véase: R. Hidalgo, 'De edificio imperial a complejo de culto'; R. Hidalgo y M.C. Fuertes, 'Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam'; J. Arce, 'Emperadores, palacios y *villae*'; J. Arce, 'El complejo residencial'; P. Marfil, 'El complejo cristiano'; P. Marfil, 'La sede episcopal'.

⁵ Entre los arqueólogos que han estudiado Córdoba este aspecto ha sido puesto en relieve especialmente en los trabajos de P. Marfil (véanse los estudios de este autor en la bibliografía al final del artículo).

aristocráticas periurbanas señalados en los textos, de las que se apropiarían los conquistadores musulmanes.

Primera época islámica: la conquista y el emirato dependiente de Damasco

El heterogéneo ejército musulmán que había desembarcado en Algeciras en la primavera del 711 se apoderó de la ciudad a los pocos meses. Córdoba era una ciudad importante, aunque no podemos evaluar exactamente hasta qué punto mantenía su antiguo prestigio. En todo caso los nuevos conquistadores tuvieron que entender rápidamente su valor estratégico, así como su potencial económico y comercial. De hecho, en el año 716, el gobernador al-Ḥurr, enviado desde Ifrīqiyah junto a un importante grupo de 400 notables, la eligió como capital de la naciente administración de al-Andalus, instalándose en el antiguo alcázar.

Muy pronto, por orden del propio califa ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz, se estableció el emirato de al-Andalus, dependiente directamente de Damasco y desvinculado de la inicial subordinación a Ifrīqiyah. Esta condición, por lo menos formalmente, duraría hasta la proclamación del emirato omeya independiente con ‘Abd al-Raḥmān, en 756.

La entrada de la península ibérica en la órbita del mundo islámico favorecería un gran impulso económico y comercial, así como un extraordinario desarrollo urbano en al-Andalus, recibiendo la capital un trato privilegiado. En un primer momento, los personajes más importantes del ejército musulmán reutilizaron residencias, palacios y almunias preislámicas, así como el propio alcázar, localizado en el ángulo suroccidental de la ciudad. Conocemos por las crónicas algunos topónimos de estos primeros asentamientos, que conservan la memoria de los primeros conquistadores, o incluso de los anteriores señores visigodos (*Balāt Mughīth*, o Palacio de Mughīth; *Balāt al-Ḥurr*, o Palacio de al-Ḥurr, *Balāt Ludhrīq*, o palacio de Rodrigo, como se siguió llamando el alcázar). Algunas de las puertas de la ciudad también conservaron el nombre de ciertos notables que acompañaban a al-Ḥurr cuando llegó de Ifrīqiyah, como la *Bāb ben ‘Abd al-Jabbār*, o

puerta de Ibn ‘Abd al-Jabbār, de la que salía el camino hacia Toledo; y la *Bāb Amīr*, en referencia al emir al-Qurashī, quien de igual forma daba su nombre al cementerio situado en frente de la puerta.

Entre las primeras obras acometidas por los nuevos dominadores, las crónicas registran la restauración del puente romano —que en ese momento era inutilizable—,⁶ de las murallas urbanas, en el lado oeste; así como la fundación del primer cementerio islámico, al otro lado del río, donde siguiendo a la rehabilitación del puente se desarrollaría un arrabal islámico que llegó a tener unas dimensiones importantes. Las crónicas dan cuenta, además, de la fundación de un gran oratorio al aire libre o *muṣallah*, localizado en proximidad de dicho arrabal. Otro oratorio análogo se encontraba al sureste de la ciudad, en las afueras de la muralla urbana, en los llanos de la *muṣārah*, donde se ha propuesto que pudiera existir un antiguo hipódromo.

En lo que respecta al horizonte urbano, los musulmanes ocuparon el área del antiguo *pomerium*, que definiría a la *madīnah* propiamente dicha. Los nuevos pobladores se instalarían en edificios existentes, comprados o expropiados a los locales, confinando progresivamente fuera del sector amurallado a los judíos y mozárabes, quienes construyeron sus propios suburbios, respectivamente en las zonas septentrionales y orientales de la ciudad. Sin embargo, este proceso tuvo que llevar décadas en cumplirse y los musulmanes tuvieron que ser, durante mucho tiempo, una minoría que dominaba una ciudad mayormente poblada por cristianos.

A partir de la ocupación musulmana, el callejero y la trama urbana se someterían a un proceso de transformación determinado por las exigencias sociales y las normas jurídicas de la nueva sociedad. Este conjunto de reglas, cristalizadas en la jurisprudencia islámica o *fiqh*,⁷

⁶ Después de diferentes crecidas del río, tenemos noticia de que el puente tuvo que ser reconstruido más de una vez a lo largo de la época islámica, como, por ejemplo, en época de Hishām I (r. 788-796).

⁷ En el caso de al-Andalus, la referencia es básicamente la doctrina o escuela jurídica *mālikī*, una de las cuatro escuelas canónicas del islam sunní, que se introdujo y fue divulgada primero por el emir Hishām I,

garantizan la convivencia y cohesión de la comunidad en el espacio urbano, estableciendo los principios rectores y las reglas operatorias del urbanismo islámico.⁸

Como pauta general, este sistema socio-jurídico no define geométrica o concretamente el espacio, la forma y el lugar donde tienen que moverse los actores, sino que la definición de la trama urbana acaba siendo determinada por la interacción y conciliación entre los vecinos. La responsabilidad y el control del ambiente urbano queda limitado a sus usuarios, siendo este aspecto el substrato explicativo de la ciudad islámica tradicional. La configuración de la trama urbana no está fijada, como en la ciudad clásica, sino que resulta de la interacción entre los habitantes. La casa familiar es la célula que determina el tejido urbano, siendo la calle un espacio residual cuya anchura termina siendo determinada por el uso. Es decir, por la progresiva expansión de las casas, la anchura de las calles tiende a disminuir, quedando determinada por el flujo de tráfico que tendrá que acoger.

Lo que resulta es una jerarquización casi orgánica de las calles, con grandes arterias donde es necesario permitir un flujo más grande de personas –por ejemplo comunicando las puertas de la ciudad, o en los alrededores de la mezquita aljama, para permitir el deflujo de los fieles

adquiriendo una posición institucional hegemónica en la península a lo largo de toda la dominación musulmana.

⁸ Los principios rectores tienen que ver con aspectos como la sociabilidad; la dominancia de los bienes comunes sobre los privados, el aislamiento nuclear de la casa familiar, la invasión de los espacios virtualmente libres alrededor de la propiedad privada y la jerarquía funcional de las calles. Estos principios, que tienen un valor general, se aplican a través de unas reglas operatorias, que son más ejecutivas y que definen la aplicación de los principios. Véanse especialmente los trabajos de J. García Bellido ‘Principios y reglas morfogénicas’; J. García Bellido, ‘Morfogénesis de la ciudad islámica’; P. Cressier, M. Fierro, J.P. Van Staëvel (eds.), *L’urbanisme dans l’Occident musulman*. Todo este volumen está dedicado a diferentes aspectos del tema en cuestión. Véase también P. Cressier y M. García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique*.

tras la oración del viernes— y una red capilar de callejones y adarves que permiten el acceso a todas y cada una de las viviendas en el interior de las grandes manzanas.

Al crecer la población musulmana a lo largo de los años, el espacio intramuros de la medina tendería a saturarse, generándose la necesidad de construir nuevos suburbios extramuros. Ibn Bashkuwāl e ibn al-Khaṭīb transmiten una enumeración de hasta veintiún de estos arrabales de Córdoba en el momento de su máxima expansión, antes de la disgregación del califato. Como apuntábamos, el más antiguo de todos ellos, fundado en la primera mitad del siglo VIII, fue el arrabal de *Shaqundah* o simplemente *al-rabaḍ* (el arrabal), surgido al otro lado del puente, que llegó a tener una extensión considerable y que fue destruido por el califa al-Ḥakam II después de un motín en el 818. Este califa ordenó también el destierro de los supervivientes del arrabal, así como la prohibición de volver a levantarlo en el futuro.⁹

El emirato independiente

En la primavera del año 756, el príncipe ‘Abd al-Raḥmān *al-Dākhl*, o el emigrado, superviviente de la matanza de la familia Omeya, detentora del califato en Damasco hasta el 750, derrotó a las puertas Córdoba el emir Yūsuf al-Fīhrī, gobernador de al-Andalus. Su entrada en la capital y su afirmación de hecho como primera autoridad de al-Andalus se consideran cómo la inauguración de una nueva etapa para la España musulmana, en general, y para la ciudad de Córdoba en particular. Desde Córdoba, su dinastía gobernaría al-Andalus hasta el año 1031, por lo menos nominalmente, ostentando primero el título de emires y, a partir del 929, el de califas.

Según las fuentes, el emir sirio siempre vivió añorando su patria lejana y, en cierta medida, separado de sus propios súbditos. Residía

⁹ Entre las numerosas publicaciones que dan cuenta del enorme trabajo arqueológico en esta zona véanse M.T. Casal, ‘Características generales del urbanismo’; M.T. Casal, E. Castro et al., ‘Aproximación al estudio’; M.T. Casal, R. Martínez et al., ‘Estudio de los vertederos domésticos’.

preferentemente en *al-Ruṣāfah*, una lujosa finca localizada al norte de Córdoba, así nombrada en memoria del palacio homónimo de abuelo Hishām, califa omeya en Siria desde el 724 al 743, donde el joven ‘Abd al-Raḥmān fue criado.

La almunia de *al-Ruṣāfah*, vinculada con el fundador de la dinastía omeya andalusí, fue una residencia de gran prestigio a la que seguirían prestando sus cuidados los descendientes de ‘Abd al-Raḥmān y a la que cantaban los cronistas y poetas de la corte. Según las fuentes, ‘Abd al-Raḥmān mandó plantar allí huertos y jardines, incluyendo especies vegetales remitidas de Siria por su hermana Umm al-Asbagh, e inaugurando así esa tradición de jardines botánicos andalusíes por medio de los cuales se aclimataron e introdujeron a Europa una multitud de nuevas especies.

Mientras que en la etapa anterior se tiende a destacar cierta continuidad con la ciudad visigoda, diferente es el caso de la Córdoba emiral, cuando el proceso de islamización de la topografía urbana se hace más patente. Se puede indicar idealmente el año 785 como punto de inflexión. En esa fecha, tras treinta años luchando para mantener y consolidar su poder, en los que residió preferentemente en *al-Ruṣāfah*, ‘Abd al-Raḥmān ordenó restaurar el Alcázar de Córdoba, convirtiéndolo en su nueva morada. Allí residió hasta su muerte, cuando fue enterrado en la *rawḍah* del alcázar, es decir, el cementerio real que quedaría reservado para los monarcas omeyas.

Poco después, sintiendo quizás la proximidad de su muerte, que efectivamente tendría lugar en el año 788, ‘Abd al-Raḥmān estableció la nueva mezquita aljama, a la que su nombre quedaría vinculado para siempre. El centro político y religioso de la ciudad, íntimamente relacionados entre sí, serían el emblema de la islamización de Córdoba a partir de entonces. Esta íntima relación entre el Alcázar y la mezquita quedaría físicamente plasmada a partir de la construcción del primer *Sabaṭ*, o pasadizo en altura, por parte de ‘Abd Allāh (r. 888-912). En proximidad al Alcázar se implantaron otros edificios importantes para la vida de la ciudad y del Estado omeya, como son la alcaicería, la casa de correos o la ceca, de los que no quedan restos conocidos.

La crecida importancia del estado omeya y de su capital llevó a un gran incremento de la población musulmana de Córdoba, debido tanto a la llegada de nuevos pobladores como a la gradual conversión al Islam de la población local.

Nuevas almunias, como la propia *al-Ruṣāfah*, así como antiguos edificios reutilizados, aglutinarían la población urbana creciente, siendo el germen de nuevos arrabales y estableciendo en buena medida las directrices de expansión de la futura ciudad califal. Entre estos nuevos arrabales recordamos al norte los barrios de *Umm Salamah* y de *Bāb al-Yahūd*. Al este, se desarrollaron algunos barrios de origen cristiano, como *Shabulār*, *Furn Burri* o *al-Burj*, conformando una zona oriental, incluida en la posterior Axerquía, que quedaría durante mucho tiempo prevalentemente cristiana. Siempre en el lado oriental, e igualmente incluidas en la posterior muralla de la Axerquía, existían dos conocidas almunias, *al-Mughīrah* y *ʿAbd Allāh*, entorno a las cuales surgieron nuevos arrabales que llevaron su mismo nombre. *Shaqundah*, al sur, alcanzó una gran extensión hasta su destrucción, en el 818, siendo actualmente la zona de la ciudad emiral mejor conocida arqueológicamente. Después del abandono del arrabal permaneció en función su cementerio, convirtiéndose en el más extenso de la ciudad, junto con el de *Umm Salamah*, localizado al norte de la Ciudad, a la salida de la *Bāb al-Yahūd*. Los arrabales occidentales empezaron igualmente a desarrollarse muy pronto. En Cercadilla, hemos mencionado la existencia de centro de culto cristiano, que reuniría un consistente foco de población mozárabe desde época emiral hasta el final de la época califal. Más al sur, en proximidad a los llamados llanos de la *muṣārah*, correspondiendo con zona del actual parque zoológico, existió un sector que fue urbanizado ya en época emiral, pero que creció y se consolidó en la época posterior (se trata posiblemente del arrabal conocido como *Balāt Muḡīth*).

Merece una mención aparte la mezquita aljama, en particular en su fase emiral, de la que se conservan significativas porciones en la actual catedral de Córdoba, representando el más antiguo y más importante

monumento conservado del arte y arquitectura de al-Andalus desde la conquista musulmana hasta la época en cuestión.¹⁰

La nueva mezquita de ‘Abd al-Raḥmān I era un edificio de planta cuadrada (algo más de 75 metros de lado, en fachada), subdividido en su interior entre el patio y la sala de oración. Se considera que la primera mezquita de ‘Abd al-Raḥmān I tuviera cuatro puertas. La puerta de los visires, localizada en el centro de la fachada oeste de la sala de oraciones, sería el único acceso directo desde la calle al oratorio. Esta puerta representa un monumento de extraordinaria importancia para el conocimiento y el estudio del arte islámico occidental, conservando parte de la decoración original, a pesar de la restauración llevada a cabo por el emir Muḥammad (r. 852-886). Las demás puertas daban acceso al patio que ocupaba la parte septentrional del recinto, desde el cual se podía acceder a la sala de oraciones a través de once grandes arcos de herradura abiertos en la fachada norte.

La sala de oración era de tipo hipóstilo, constituida por once naves longitudinales paralelas entre sí, orientadas en sentido norte-sur aproximadamente, y perpendicularmente al muro de *qiblah*. La nave central era más ancha que las demás, y las dos naves extremas (adyacentes a las paredes este y oeste, respectivamente), más estrechas. La sala tenía unos 38 metros de largo y cada arquería contaba con doce arcos soportados por filas de once columnas, con un total de 110 columnas con sus correspondientes fustes, basas y capiteles, todas reaprovechadas de edificios anteriores.

Las naves estaban constituidas por arquerías apoyadas sobre columnas, es decir, apoyos de sección muy reducidas, que permiten crear un gran oratorio diáfano en que el imam que conduce la oración es visible para el mayor número de fieles y su voz se difunde encontrando mínimos obstáculos. Las columnas que los constructores

¹⁰ Entre la inmensa bibliografía sobre la mezquita de Córdoba, véase: Félix Hernández Giménez, *El alminar de Abd Al-Rahman III*; M. Nieto, *La catedral de Córdoba*, en particular pp. 1-312; A. Fernández, *Mezquita de Córdoba*; P. Marfil: *Las puertas de la Mezquita*; S. Herrero, *De lo original a lo auténtico*.

tenían a disposición no eran monumentales, sino de dimensiones relativamente reducidas (de hecho, la altura media de las columnas era aproximadamente 4,20 metros y los fustes tenían secciones de aproximadamente 60 centímetros de diámetro). Sobre estos soportes de modestas dimensiones se planteó la construcción de las grandes arquerías, que representan la contribución más original y destacable desde el punto de vista arquitectónico.

Los arcos del orden superior, de medio punto, son los que en realidad soportan el peso de la estructura suprayacente, mientras que los arcos de herradura del orden inferior, no soportan peso y sirven solo para dar estabilidad a la arquería. De esta manera se sustituyen los tirantes de madera utilizados en otras mezquitas hipóstilas con una solución constructiva elegante y acertada, que dictará además la configuración de todas las sucesivas expansiones de la mezquita, marcando 'su original belleza y personalidad inconfundible'.¹¹ Gracias a este sistema las techumbres se pudieron construir a más de 8,50 metros de altura (medido en el interior).

Tanto el arco de herradura, como la típica bicromía del dovelaje de los arcos —que evolucionaría en la alternancia de dovelas lisas y decoradas— determinarán un modelo de gran influencia para la práctica totalidad de la posterior arquitectura andalusí, convirtiéndose casi en un sello distintivo.

Si bien las fuentes registran la extraordinaria rapidez con la que 'Abd al-Raḥmān I pudo terminar su mezquita, es probable que esta fecha de terminación haga referencia a la primera *kbwtbah* pronunciada en ella por el Omeya, que tuvo valor inaugural. Esta inauguración probablemente tuvo lugar en un edificio parcialmente inacabado, ya que las fuentes registran que fue el hijo de 'Abd al-Raḥmān I, el emir Hishām I (r. 788-796), quien modificó y terminó el proyecto de su padre.

Durante el turbulento reinado de al-Ḥakam I (r. 796-822) la mezquita mantuvo las dimensiones y la configuración que quedaron fijadas por Hishām I. Sin embargo, con el reinado de 'Abd al-Raḥmān

¹¹ Leopoldo Torres Balbás, 'Arte hispano-musulmán', pp. 331-788.

II (r. 822-852) Córdoba conoció una época de florecimiento cultural y artístico y su mezquita fue ampliada para acoger el creciente número de fieles.¹²

La ampliación de ‘Abd al-Raḥmān II, que interesó principalmente al oratorio, se llevó a cabo derribando el muro de quibla y prolongando las arquerías en el lado sur unos 26 metros aproximadamente, en una profundidad de ocho nuevas arcadas. La mayoría de las columnas utilizadas en esta ampliación eran todavía de acarreo, aunque hay que destacar cierto número de elementos de nueva producción, especialmente capiteles y columnas labradas expresamente para la obra. Estos elementos representan un valioso documento del incipiente arte escultórico andalusí, que alcanzaría su madurez en época califal.

El Califato

La última etapa del emirato quedó marcada por una serie de problemas internos, entre los que recordamos solo la sublevación de ‘Umar b. Hafṣūn, caudillo de los muladíes del sur de al-Andalus, correspondiendo a un periodo de cierta penuria para la capital. Fue ‘Abd al-Raḥmān III (r. 912-961), quien se encargó de poner fin a estos problemas, restaurando a lo largo de su gobierno la autoridad y el prestigio de la dinastía en todo al-Andalus.

A comienzos del 929 ‘Abd al-Raḥmān III asumió los títulos de *Khalīfah* o Califa y *Amīr al-mu’minīn* o Príncipe de los creyentes, es decir, los títulos supremos del islam, reservados al legítimo sucesor del profeta como jefe del orbe islámico. A partir de ese momento, se invocaría su nombre en el sermón del viernes de las mezquitas aljamas de al-Andalus, quedando instituido el Califato Omeya de Occidente.

¹² La escuela mālikí, que fue la dominante en al-Andalus, era en principio totalmente contraria a que hubiera más de una aljama en la misma ciudad, de forma que al crecer la población de Córdoba la mezquita de ‘Abd al-Raḥmān tuvo que ser ampliada en hasta cuatro ocasiones.

Se inauguraba así la época más importante y próspera de al-Andalus, en la cual Córdoba se convertiría en la ciudad más floreciente de Europa y compitiendo con las ciudades más cultas y civilizadas del mundo de ese periodo.

Prácticamente desde el primer momento de esta época se promovieron grandes obras en la capital. En tiempos de ‘Abd al-Raḥmān III y de su hijo al-Ḥakam II —quien en muchos casos participó activamente y fue continuador de las obras de su padre— se recuerda la nueva ceca, la construcción de un nuevo palacio cerca de la *Rawḍah*, en el interior del alcázar, la ampliación y reforma del patio de la mezquita y la construcción del nuevo alminar, por parte de ‘Abd al-Raḥmān III, así como la gran expansión de al-Ḥakam II, que trataremos aparte más adelante, aunque brevemente.

Sin embargo, la gran obra de ‘Abd al-Raḥmān III será la construcción de *Madīnat al-Zabrā’*, la brillante y efímera capital del califato, fundada en 936 y a partir de 945 residencia oficial del califa y de todos los organismos administrativos centrales del estado. No entraremos en ofrecer una descripción ni siquiera sumaria de la historia, arqueología y arquitectura de la ciudad, recientemente reconocida como Patrimonio Mundial de la Humanidad por la UNESCO. Solo destacaremos algunos aspectos de este grandioso proyecto que será, en muchos sentidos, el gran laboratorio para el arte y la arquitectura de al-Andalus en la cumbre de su esplendor.¹³

Madīnat al-Zabrā’ representó, en todos los aspectos, una verdadera sede de gobierno, con sus atributos políticos, administrativos, económicos y militares, incluyendo la residencia del califa, los espacios protocolarios y de representación, la administración central del estado y del ejército, la ceca y las manufacturas estatales y mercados. Estaba pensada, además, como una ciudad completamente autónoma de Córdoba, contando con su propia mezquita aljama, mezquitas secundarias, de barrio o privadas, sus baños, zocos y demás elementos

¹³ Como en el caso de la mezquita, entre la extensa bibliografía sobre *Madīnat al-Zabrā’* sugerimos solo algunos trabajos: F. Hernández, *Madīnat al-Zabrā’: arquitectura y decoración*; A. Vallejo, *Madīnat al-Zabrā’, el salón de ‘Abd al-Rahman III*; A. Vallejo, *La ciudad califal de Madīnat al-Zabrā’*.

de la vida urbana, además de todas las infraestructuras necesarias para una gran ciudad con una población importante, adecuada para el desarrollo de todas sus funciones urbanas y de capital (se cita frecuentemente la cifra de veinte mil personas, contando con los empleados y cortesanos del séquito de ‘Abd al-Raḥmān III).

Las ruinas de la ciudad se extienden en el declive meridional de Sierra Morena, aprovechando un espolón de monte adentrado en el valle y abierto a un amplísimo arco de horizonte, dominando el paisaje. Los restos arqueológicos son ciertamente pobres y fragmentarios comparados con la imagen de esplendor que tuvo la ciudad y que relatan las fuentes, y aun así dejan vislumbrar sugestivamente su pasada grandiosidad.

La actividad constructiva desarrollada en *Madīnat al-Zahrā’*, comportó un intenso desarrollo en el diseño de nuevas formas arquitectónicas, tanto en la definición de programas y tipos funcionales como en los aspectos relacionados con la decoración arquitectónica. Las ingentes sumas de dinero gastadas en la ciudad –hasta un tercio del presupuesto del Estado, según algunas fuentes– y las numerosas reformas y reconversiones que la ciudad padeció en su corta vida, las cuales conocemos por los estudios arqueológicos, nos muestran un auténtico laboratorio de experimentación donde se fueron desarrollando formas introducidas con anterioridad –que conocemos sobre todo gracias a la mezquita de Córdoba– junto con otras cuyos antecedentes están perdidos para nosotros, o bien que se elaboraron y desarrollaron en el marco de este gran proyecto (nuestro escaso conocimiento de la arquitectura andalusí anterior no nos permite discernir con claridad entre estos dos aspectos). En todo caso, en la ciudad califal se fijarían e difundirían modelos que tendrían gran influencia en la posterior arquitectura andalusí.

En el campo de la decoración, los edificios áulicos de la ciudad presentan una rica ornamentación, especialmente de relieves de mármol y calizas, que llega a cubrir, prácticamente por completo, las paredes de los salones más importantes. La decoración es de tipo epigráfico, geométrico y vegetal. Los motivos de ataurique se consideran entre los ejemplos más valiosos de esta tipología del arte islámico

universal por la variedad de las formas y de las composiciones geométricas, todas aparentemente similares, y, sin embargo, estudiadas y dibujadas una a una, resultan ser todas distintas.

En esta época se llevaron a cabo grandes obras también en la mezquita de Córdoba, donde se puede observar una evolución del arte paralela y comparable a lo visto en *Madīnat al-Zahrā'*. En época de 'Abd al-Raḥmān III se consolidó la fachada del oratorio, se agrandó el patio, y se construyó el gran alminar, parte del cual puede verse todavía, habiendo quedado embutido en el campanario cristiano. Sin embargo, debido también al estado de ruina en que nos ha llegado *Madīnat al-Zahrā'*, es la ampliación de al-Ḥakam II de la Mezquita de Córdoba, el monumento más impresionante conservado del arte y arquitectura de al-Andalus en época califal.

De forma similar a 'Abd al-Raḥmān II, al-Ḥakam II simplemente destruyó el muro de qibla y lo reconstruyó prolongando de doce arcos las naves hacia el sur, repitiendo básicamente la estructura de las arquerías ya existentes.

Los talleres califales se encontraban ya lo suficientemente desarrollados como para elaborar todas las piezas necesarias para la construcción del edificio (apenas se recurrió a la utilización de materiales de acarreo). El oratorio de al-Ḥakam II incluye algunas piezas clave del arte andalusí, como la Capilla de Villaviciosa y las tres cúpulas cubriendo el área en frente del miḥrāb, con sus grandes pantallas de arcos entrecruzados, que soportan las diferentes cúpulas.

El miḥrāb con su fachada, así como las zonas contiguas, son una de las obras maestras del arte universal. Destacan por la decoración vegetal, geométrica y epigráfica que aparece en arcos, zócalos e impostas, y por la riqueza y variedad de los materiales y técnicas empleadas, incluyendo mosaicos bizantinos, decoración de piedra tallada, estucos, diferentes cúpulas con arcos entrecruzados, techumbre de madera ricamente decorada para las naves y demás. Esta extensión, que representa casi una mezquita en sí dentro de la mezquita, documenta la madurez y el esplendor del arte califal frente a las etapas emirales previas.

Pocas décadas después, a causa de la gran población que alcanzó la ciudad a finales del siglo X, Almanzor promovería una nueva ampliación del edificio, que llevaría la mezquita a sus dimensiones definitivas, que aún conserva la catedral. Las obras consistieron en añadir ocho naves al este de la sala de oración en toda su longitud, repitiendo el mismo tipo de arquerías y aumentando igualmente la anchura el patio. Aunque sea la más amplia entre las expansiones realizada en la mezquita, no es destacable artísticamente en comparación con los episodios constructivos anteriores.

Se relacionan con *Madīnat al-Zahrā'*, o bien con la Córdoba coetánea, algunas de las producciones más finas de las artes suntuarias de al-Andalus. Es en este periodo, es en efecto cuando alcanza su apogeo el estilo de vida lujoso y refinado, desarrollado alrededor de la corte omeya, que sería la destinataria de estas magníficas producciones (joyas, telas preciosas, recipientes para joyas u otros objetos y sustancias preciosas, libros etc.).

Nuestros conocimientos en este campo siguen muy limitados, sobre todo a causa de la escasez de piezas que podamos adscribir con seguridad a esta época. Entre estas excepciones, hay que destacar las famosas arquetas, botes y estuches de marfil utilizadas como recipientes para regalos importantes, las cuales llevaban grabado con frecuencia el nombre del donante o del destinatario, la fecha de producción, o incluso la firma de quien las tallaba. Son obras maestras, lucidas en los museos y colecciones de arte islámico más importantes del mundo.

Resulta más difícil adscribir con toda seguridad a esta época algunas de las numerosas joyas andalusíes conocidas, que demuestran el alto nivel de factura alcanzado en la península integrando técnicas y modelos orientales. Solo nombramos la arqueta de la catedral de Gerona, mandada por al-Hakam II para obsequiar a su hijo Hishām II, como ejemplo de la orfebrería califal de la época.

Algunos productos conocidos de los talleres de metalistería de la época fueron las estatuillas-surtidores de metal, en forma de animales. Tres ejemplares muy conocidos están conservados respectivamente en el Museo de Medina Azahara, en el Museo arqueológico Nacional de

Madrid y en el Museum of Islamic Art de Doha, en Qaṭar. Sabemos por los relatos de los autores árabes —aunque no se conserve ninguna— que esculturas análogas se realizaron también en oro y plata para los palacios más importantes de los Omeyas, que estuvieron decoradas con piedras preciosas. Como ya observamos en referencia a la arquitectura, los logros artísticos de esta época, que se manifestaron en la corte de los califas omeyas, serían la base del florecimiento artístico posterior.¹⁴

Con respecto a la situación urbana, las fuentes árabes nos hablaban de una ciudad de dimensiones impresionantes, que empiezan a hacerse patentes gracias a las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en las últimas décadas. La gran expansión urbana de esta época se produciría sobre todo en el área al occidente de la medina, entre la Córdoba y *Madīnat al-Zabrā'*. Según Ibn Ḥawqal, las casas formaban una línea continua entre las dos ciudades, y las excavaciones han puesto de manifiesto una ocupación de barrios enteros densamente contruidos, así como otras zonas con una intensa ocupación de almunias. Asimismo, las excavaciones han dado a conocer también la intensa ocupación de las zonas al norte y al este de la medina, especialmente desarrollando las directrices marcadas en época emiral, que mencionamos arriba.

La ciudad de Córdoba alcanzaría verosímilmente su máxima extensión a finales del siglo X, durante el califato de Hishām II, y el mando del *ḥājib* Ibn Abī 'Āmir al-Manṣūr, el Almanzor de los castellanos, que moriría en 1002. Como es sabido, este canciller, que era nominalmente respetuoso y actuaba como defensor de la figura califal, terminó usurpando la autoridad de hecho y acabó instaurando su propia dinastía en el poder. Sin embargo, sus hijos fueron incapaces de recoger y conservar el poder heredado, y la caída de su dinastía se considera el principio del fin del Califato, que quedaría abolido en el 1031.

Consciente del valor simbólico y dinástico que tenía *Madīnat al-Zabrā'*, Almanzor decidió fundar su propia ciudad, *Madīnat al-Zahrah*,

¹⁴ Como introducción a estos temas, véase J.D. Dodds (ed.), *Al-Andalus*.

para concentrar allí la corte y la administración del estado, dejando al califa en *Madīnat al-Zahrā'* aislado del poder real. La ciudad de Almanzor, según las fuentes, estaba dotada de una fuerte muralla y de lujosas residencias para él y sus familiares, así como de todas las estructuras y de los servicios necesarios para una nueva capital (cuarteles, cuadras, fábricas de armas, silos y molinos sobre el Guadalquivir, etc.). En 980-81 las estructuras básicas de la nueva ciudad estaban terminadas, mudándose allí Almanzor con su corte, aunque el mandatario no dejaría de embellecerla a lo largo de su vida.

La ciudad que conocemos por los versos de los numerosos poetas asalariados por Almanzor y por relatos recopilados en fuentes árabes más tardías, sigue siendo una incógnita desde el punto de vista arqueológico, e incluso su emplazamiento exacto sigue siendo desconocido, aunque las fuentes indican claramente que se encontraba al este de Córdoba y al lado del río.¹⁵ Como fue en el caso de *Madīnat al-Zahrā'*, la nueva ciudad creó un polo de atracción hacia el oriente de Córdoba, que generó una expansión urbana en este lado, posiblemente análoga a la de los barrios occidentales (no existen en este extremo de la ciudad excavaciones extensivas comparables a las de los barrios califales occidentales y septentrionales). Aun así, esto quedaría reflejado en un texto del cordobés al-Shaqundī (siglo XII-XIII), quien refiere que en su época todavía había recuerdos de cuando se podía ir desde *Madīnat al-Zābirah* a *Madīnat al-Zahrā'* cruzando Córdoba, caminando siempre y sin interrupciones a la luz de las lámparas, de tan pobladas que estaban las construcciones de las tres ciudades.

Por lo referente a su población, diferentes autores modernos han propuesto cifras que oscilan, aproximadamente, entre 100.000 y 1.000.000 de habitantes, faltando datos firmes que nos confirme una cifra exacta.

¹⁵ De momento, las diferentes propuestas de localización de *Madīnat al-Zābirah* se han basado en el estudio de las fuentes, no pudiéndose todavía confirmar ninguno a través de la evidencia arqueológica.

Desde la fitnah hasta la capitulación

El periodo de la *fitnah*, o guerra civil, comenzó en 1009 con el asesinato de Abderramán Sanchuelo, hijo de Almanzor, la deposición del califa Hishām II y el ascenso al poder del príncipe omeya Muḥammad ibn Hishām ibn ‘Abd al-Jabbār, bisnieto de ‘Abd al-Raḥmān III. Se trata de un periodo de inestabilidad para al-Andalus, que queda de manifiesto en los catorce gobiernos que se sucederán hasta 1031, y que marcará la época más oscura de la historia de Córdoba. De hecho, a lo largo de estos años de conflicto, *Madīnat al-Zābirah*, *al-Ruṣāfah*, *Madīnat al-Zahrā’*, así como Córdoba y sus arrabales, fueron saqueados repetidas veces y muchos de sus monumentos más importantes expoliados y destruidos.

En 1031, vista la imposibilidad de sustentar una figura de gobernante capaz de conseguir reconocimiento y legitimidad, garantizando la estabilidad, se designó un gobierno de notables que por lo menos administrase la ciudad y su territorio. Este sistema, liderado por los Banū Jawhar, certificó la transformación de Córdoba en capital de una pequeña Taifa –una pobre dignidad que se esfumaría en breve, al ser absorbida por los abbadíes de la taifa sevillana en 1070. Córdoba dependería del control de Sevilla hasta la conquista almorávide (1091), salvo un breve paréntesis, cuando fue conquistada por los Banū Dī l-Nūn de Toledo (1075-1078).

Las fuentes árabes restituyen la imagen desoladora de la antigua capital después de la *fitnah*.¹⁶ De la mayoría de los arrabales, así como de *al-Ruṣāfah* y de las dos ciudades palatinas desde las cuales se rigió durante décadas el destino de al-Andalus, tuvieron que quedar grandes campos de ruinas o edificios despoblados, que estarían abandonadas o habitados solo de forma residual.

La excavación de los arrabales califales documenta el abandono, derrumbe y colmatación de las viviendas a inicios del siglo XI. En algunos casos se trata de un abandono definitivo de sectores enteros, que no volverán a ser ocupados. En otros casos, antiguos barrios

¹⁶ Sobre este tema véase, por ejemplo, E. García Gómez, ‘Algunas precisiones’.

abandonados conocerán una reocupación tardía, en época almorávide y almohade.

La ciudad tuvo que replegarse en las zonas amuralladas de la medina, y posiblemente de los barrios orientales, cuya muralla parece levantarse en fechas tempranas (las primeras estructuras fechables, en el ángulo suroccidental de la actual Axerquía han sido adscritas al siglo XI). Sin embargo, no están todavía claros cuales fueron los límites de este recinto, que parece no coincidir con la muralla posterior de época tardoislámica.

Más que grandes edificios áulicos o públicos, los restos arquitectónicos principales de esta época tienen carácter defensivo: refortificaciones, restauraciones y construcciones de torres y murallas, que ponen de manifiesto la inestabilidad de la época.

Los contextos arqueológicos de época almorávide son poco conocidos, y solo tenemos información esporádica sobre esta fase de vida de la ciudad. La época almorávide sigue siendo un momento de inestabilidad para Córdoba, ya que la población sentía a los nuevos gobernantes como ocupantes a los que oponerse. Al mismo tiempo, después de la incursión de Alfonso el Batallador, en 1125-26, la población tuvo que tomar consciencia de la creciente amenaza cristiana sobre al-Andalus y sobre la propia Córdoba. Estos acontecimientos alterarían las relaciones de los musulmanes con los mozárabes, obligando al desplazamiento de los cristianos para refugiarse de las represalias. Apenas tenemos noticias acerca de las transformaciones que debieron producirse en la ciudad, aparte de la referencia a la construcción de la noria de la Albolafia en 1136-1137. Se considera que las defensas de la ciudad también tuvieron que reforzarse en esta época, ya que tenemos noticias de la aplicación de un impuesto por parte de los almorávides para la reconstrucción de las murallas de las más importantes ciudades andalusíes.

La época almohade, última etapa de la Córdoba islámica, se considera un momento de revitalización urbana para la ciudad, con probable crecimiento de su población, verosíblemente como consecuencia de la relativa estabilidad garantizada en al-Andalus por los nuevos gobernadores. Las grandes obras son las fortificaciones, a

través de una extensa campaña de refuerzo y ampliación de las defensas urbanas en diferentes puntos de la ciudad, que interesó la muralla de la medina, la Axerquía, y la zona del puente (fortificación de la cabecera, en el área de la actual Calahorra) y del río, incluyendo el área del antiguo alcázar omeya, transformado en una amplia alcazaba con funciones prevalentemente militares.

Se considera que el plan de la muralla urbana –tanto de la medina como de la Axerquía– tal y como se conformó en época tardo islámica, sea muy similar al que conocemos gracias a las primeras planimetrías decimonónicas de la ciudad. Desde el punto de vista arqueológico, la continuidad del uso de esta misma área urbana en época medieval cristiana –y hasta la actualidad, con las imaginables reutilizaciones, modificaciones, destrucciones y reedificaciones sucesivas a lo largo de casi ocho siglos– dificulta enormemente el conocimiento de las fases almohades, tanto por la complicación estratigráfica, como por la imposibilidad práctica de llevar a cabo excavaciones extensivas, comparables a las que nos han permitido conocer los barrios occidentales de Córdoba.

En lo referente al espacio extramuros, las últimas décadas de trabajos arqueológicos –relacionados con el crecimiento de la ciudad actual– demuestran cierta reocupación del área periurbana, que la tradición historiográfica había considerado como completamente despoblada. Esta información fragmentaria, recopilada en algunos trabajos recientes, parece indicar que la revitalización almohade no fue un fenómeno limitado al área intramuraria, sino que se expandió más allá de los recintos amurallados.¹⁷

Las grandes obras almohades, que tuvieron que dar a Córdoba el aspecto de una inmensa fortaleza, no servirían para cambiar el destino de la ciudad ni para detener el avance cristiano después de las Navas de Tolosa. Finalmente, ni siquiera opondrían resistencia a la entrada de los cristianos en la ciudad en 1236.

¹⁷ Sobre la etapa tardoislámica de Córdoba véase R. Blanco, *La arquitectura doméstica*.

Bibliografía

- Acien Almansa, Manuel y Antonio Vallejo Triano, 'Urbanismo y estado islámico de Córdoba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā', en *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, ed. Patrice Cressier y Mercedes García-Arenal (Madrid: Casa de Velázquez -CSIC, 1998), pp. 107-136.
- 'Cordoue', en Jean Claude Garcin (ed.) *Grandes villes méditerranéennes du monde musulman médiéval*, (Roma: École Française de Rome, 2000), pp. 117-134.
- Arce, Javier, 'Emperadores, palacios y villae (A propósito de la villa romana de Cercadilla, Córdoba)', *Antiquité Tardive* 5 (1997) 293-302.
- 'El complejo residencial tardorromano de Cercadilla (Corduba)', en *Las Áreas Suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, ed. Desiderio Vaquerizo (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010), pp. 397-412.
- Arjona Castro, Antonio, 'Nuevas aportaciones a la topografía de la Córdoba islámica y de su Mezquita Aljama', *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 137 (2000), pp. 169-182.
- 'Topografía de cinco arrabales de la Córdoba islámica', *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 139 (2000), pp. 95-114.
- 'El cementerio de los Banu-l-'Abbas de Córdoba, el molino de Banu-l-'Abbas (de Martos) y los arrabales orientales de la Córdoba islámica', *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 146 (2004), pp. 203-214.
- Blanco Guzmán, Rafael, *La arquitectura doméstica tardoislámica de Qurtuba (ss. XII-XIII)*, Tesis doctoral, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2014).
- Casal García, María Teresa, 'Características generales del urbanismo cordobés de la primera etapa emiral: el Arrabal de Šaqunda', *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 1 (2008), pp. 109-134.
- , Elena Castro et al., 'Aproximación al estudio de la cerámica emiral del arrabal de Saqunda (Qurtuba, Córdoba)', *Arqueología y Territorio Medieval* 12:2 (2005), pp. 189-236.

- , Rafael Martínez et al., ‘Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Šaqunda: Ganadería, alimentación y usos derivados (750-818) (Córdoba)’, en *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* 2 (2009-2010), pp. 143-182.
- Dodds, Jerrilynn D. (ed.) *Al-Andalus: las artes islámicas en España*, (Madrid: Viso, 1992).
- Fernández Puertas, Antonio, *Mezquita de Córdoba: su estudio arqueológico en el siglo XX*, (Córdoba – Granada: UCOPress – Universidad de Granada, 2009).
- García Bellido, Javier y García De Diego, ‘Principios y reglas morfogenéticas de la ciudad islámica’, *Qurṭuba* 2 (1997), pp. 59-86.
- ‘Morfogénesis de la ciudad islámica: algunas cuestiones abiertas y ciertas propuestas explicativas’, en Patrice Cressier, Maribel Fierro, Jean Pierre Van Staëvel (eds.), *L’urbanisme dans l’Occident musulmana au Moyen Âge. Aspects juridiques*, Madrid: Casa de Velázquez – CSIC, 2000).
- García Gómez, Emilio, ‘Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba Omeya’, *Al-Andalus* 12 (1947) pp. 267-293.
- Hernández Giménez, Félix, *El alminar de Abd Al-Rahman III en la Mezquita mayor de Córdoba: génesis y repercusiones*, (Granada: Patronato de la Alhambra, 1975).
- *Madīnat al-Zahra’: arquitectura y decoración*, (Granada: Patronato de la Alhambra, 1985).
- Herrero Romero, Sebastián, *De lo original a lo auténtico. La restauración de la mezquita catedral de Córdoba durante el siglo XX*, (Córdoba: Cabildo de la Catedral, 2017).
- Hidalgo Prieto, Rafael, ‘De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del Palacio de Cercadilla’ en *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*, ed. Desiderio Vaquerizo (Córdoba: Universidad de Córdoba, Seminario de Arqueología, 2002), pp. 343-372.
- y María del Camino Fuertes, ‘Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam. Las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones en Cercadilla’, *Cuadernos emeritenses* 17 (2001), pp. 223-264.

- Marfil Ruiz, Pedro, 'Córdoba de Teodosio a Abderramán III', en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Anejos de Archivo Español de Arqueología* 23 (2000), pp. 117-141.
- 'Urbanismo cordobés', en *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa Occidental*, ed. María Jesús Viguera (Granada: Fundación el Legado Andalusi, 2001), pp. 360-371.
- 'La sede episcopal de San Vicente en la S. I. Catedral de Córdoba' *Al-Mulk* 6 (2006), pp. 35-58.
- *Las puertas de la Mezquita de Córdoba durante el emirato omeya*, Tesis doctoral, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2010).
- 'El complejo cristiano de Cercadilla (Córdoba)', *Anales de Arqueología Cordobesa* 21-22 (2010-2011), pp. 241-251.
- Molina, Luis (ed. y trad.), *Una descripción anónima de Al-Andalus*, (2 vols.), (Madrid: Instituto Miguel Asín, 1983).
- Murillo, Juan F., María Teresa Casal y Elena Castro, 'Madīna Qurṭuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica', *Cuadernos de Madīnat al-Zabrā* 5 (2004), pp. 257-290.
- Nieto Cumplido, Manuel, *La catedral de Córdoba* (Córdoba: Obra social y cultural de Cajasur, 2007).
- Torres Balbás, Leopoldo, 'Arte hispano-musulman hasta la caída del califato de Córdoba', en *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, Vol. 5, (Madrid: Espasa – Calpe, 1957), pp. 331-788.
- Vallejo Triano, Antonio (ed.), *Madīnat al-Zabrā', el salón de 'Abd al-Rahman III*, (Córdoba: Junta de Andalucía, Consejería de cultura 1995).
- *La ciudad califal de Madīnat al-Zabrā': arqueología de su excavación* (Córdoba: Almuzara, 2010).
- Vaquerizo Gil, Desiderio y Juan Francisco Murillo Redondo (eds.), *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII)*, 2 vols. (Córdoba: UCO-GMU, 2010).

Ilustraciones

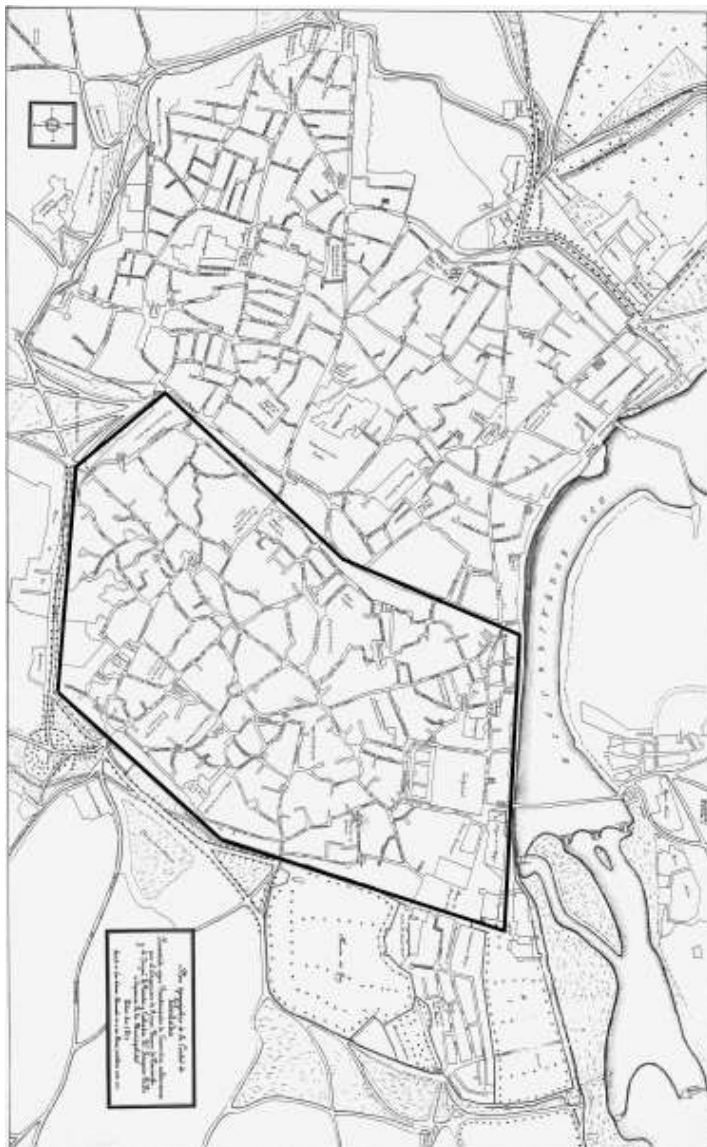


Fig. 1. Reconstrucción hipotética esquemática de la muralla de la medina de Córdoba, dibujado encima del plan de la ciudad realizado en 1811 durante la ocupación francesa. Sobre este plano se realizaron los primeros intentos de reconstrucción de la Córdoba islámica.



Fig. 2. Plan de las puertas de la medina de Córdoba, según el estudio pionero (1935) de M. Ocaña, 'Las puertas de la medina de Córdoba'.



Fig. 3. La Córdoba tardoislámica, en la época de la conquista cristiana, según la reconstrucción de M. Ocaña, 'Córdoba Islámica'.

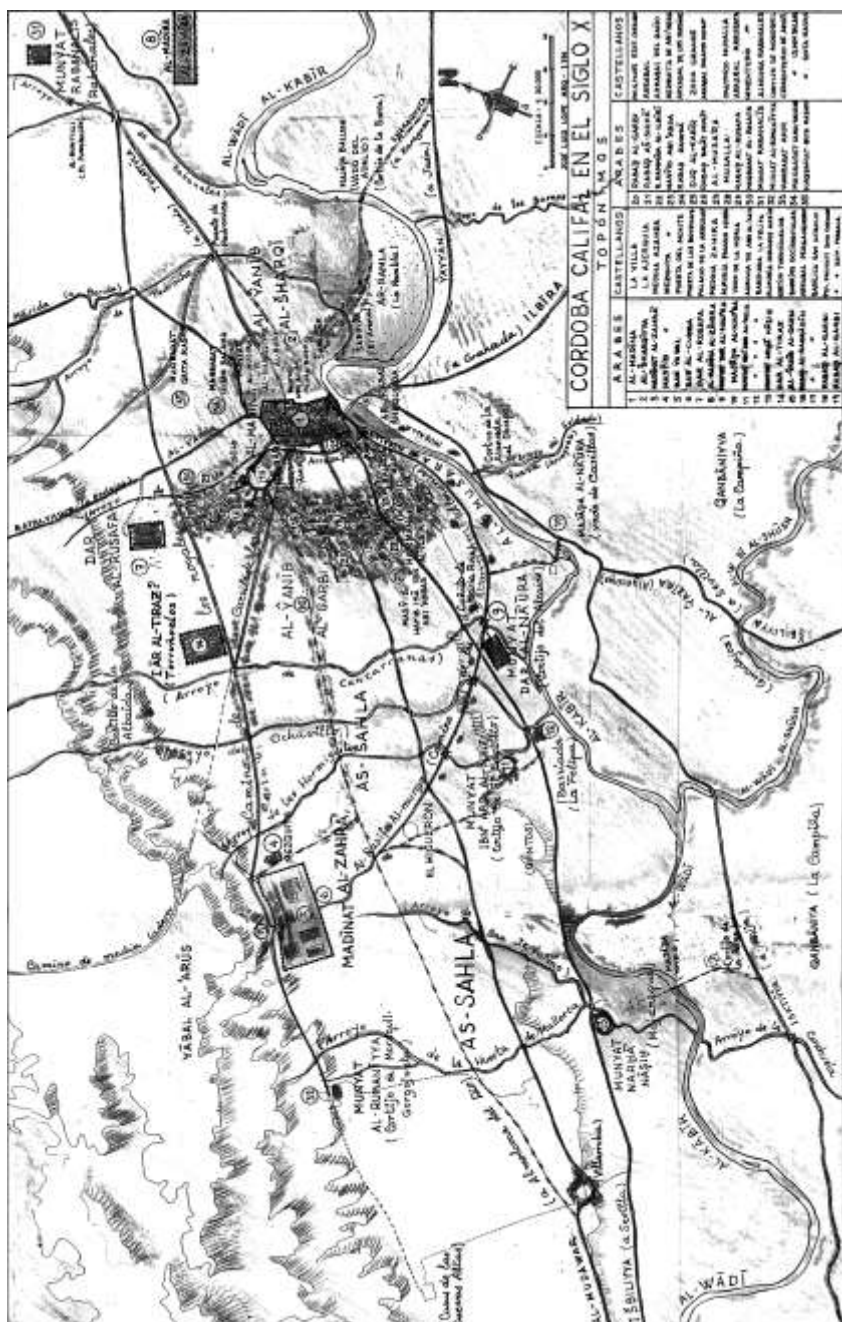


Fig. 4. Plano hipotético de la Córdoba califal del siglo X, realizado por J.L. Lope y publicado en A. Arjona, *Urbanismo de la Córdoba Califal*.

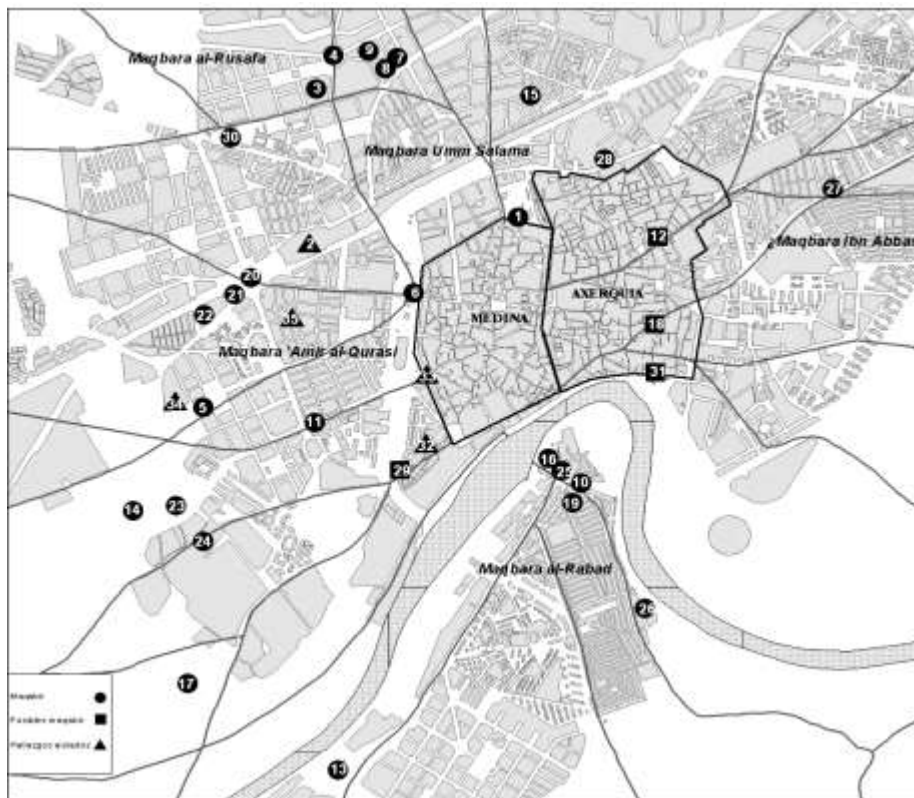


Fig. 5. Ejemplo de un plano reciente que referencia elementos de la ciudad islámica, en este caso los cementerios que se conocen, sobre una planimetría actual de la ciudad: 1. Plaza de Colón n.º 8; 2. Zona Arqueológica de Cercadilla; 3. Centro Comercial Carrefour; 4. MA-1 Tablero Bajo; 5. Parcela A Manzana 6 del PP P-1; 6. Avda. de la Victoria; 7. Manzana 17 del PP MA-1; 8. Manzana 16 del PP MA-1; 9. Manzana G del PP MA-1; 10. Pza. Sta. Teresa y Avda. Campo de la Verdad; 11. Avda. Aeropuerto; 12. Pza. San Lorenzo n.º 3; 13. Yacimiento E Ronda de Poniente; 14. Yacimiento C Ronda de Poniente; 15. C/ Pintor Torrado n.º 25; 16. SGSS1. Parque de Miraflores Sondeo 26; 17. Yacimiento D Ronda de Poniente; 18. C/ Alfonso XII; 19. C/Obispo Rojas Sandoval; 20. Pza. Ibn Zaydun; 21. Periodista Quesada Chacón (Parc. 4 y 5); 22. Periodista Quesada Chacón (Parc. 5 y 7); 23. Viales del PP O-7; 24. Naves Municipales del Parque Cruz Conde; 25. Bar Currito; 26. Parc. 7B de la UA SS-2; 27. Avda. Libia n.º 33; 28. Avda. Ollerías; 29. Puerta de Sevilla; 30. PAM MA 1-2; 31. Ronda de los Mártires n.º 7; 32. C/ Terrones 4 y 5; 33. Puerta de Almodóvar; 34. Piscina de Poniente; 35. C/ Vázquez Aroca (de M.T. Casal, A. Valdivieso et al., 'Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica').

De la Ley y 'los otros'

Derecho y sociedad en la Córdoba andalusí: los juristas y la práctica jurídica*

Francisco Vidal Castro
Universidad de Jaén

Resumen

Durante los más de cinco siglos de la etapa andalusí de Córdoba, la sociedad estuvo organizada y regida por una serie de principios y normas emanadas del derecho islámico. Se creó un modo de vida en el que la moral y conducta tanto del individuo como del grupo siguen unos ideales que afectan a las relaciones humanas y sociales. En este artículo se ofrece una visión viva de ese “estado de derecho” a través de: 1) los individuos que protagonizaron ese modelo social: cuatro figuras de juristas eminentes y simbólicos, y 2) cuatro aspectos especialmente significativos de la práctica jurista a través de sendas historias de personajes que desempeñaron el cargo de cadí o se enfrentaron a su nombramiento.

Palabras clave

Derecho islámico, alfaquíes, cadíes, Córdoba, al-Andalus, biografías.

Abstract

For over five centuries of the Andalusí period in Cordova, the city was organised and ruled by a series of principles and norms resulting from the Islamic Law. A way of life was created in which the moral and behaviour of both the individual and the community followed certain ideals which had an impact on human and social relationships. In this work, a live overview of said “rule of law” is offered through 1) individuals who were the protagonists of this social model: four prominent symbolic jurists, and 2)

* Este trabajo se inscribe en el marco de los proyectos I+D+i ‘La Granada nazarí en el siglo XV: una entidad islámica en Occidente’ (FFI2016-79252-P) y ‘Poder y comunidades rurales en el reino nazarí (ss. XIII-XV) (HAR2015-66550-P) y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación ‘Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas’ (HUM-761).

four aspects of especial significance in the practice of law, illustrated by the respective accounts of characters who performed as or dealt with an appointment as Qadi.

Keywords

Islamic law, *fuqahā'* (jurists), qadis (judges), Cordoba, al-Andalus, biographies.

Introducción

Durante los más de cinco siglos de la etapa andalusí de Córdoba, la sociedad estuvo organizada y regida por una serie de principios y normas emanadas del derecho islámico. El islam (como religión) acabó creando un modo de vida integrador, el islam (como civilización) en el que la moral y conducta tanto del individuo como del grupo siguen unos ideales que afectan a las relaciones humanas y sociales.

Téngase en cuenta que el alfaquí (procedente del árabe *faqīh*, experto en el *fiqh* o derecho islámico) es más que jurista: los alfaquíes son sabios depositarios del orden y sistema social del islam (valores y principios de un modo de vida).

De ahí la importancia del derecho islámico, más allá incluso de lo puramente jurídico y judicial, para conocer y comprender el funcionamiento y dinámica de la Córdoba andalusí.

Para evitar una explicación teórica y una descripción normativa o técnica que podría resultar pesada al lector no especializado, en este artículo se ofrecerá una visión viva y humana a través de los individuos que protagonizaron y representaron ese modelo social. Por tanto, a través de la figura de una serie de juristas destacados se va a dibujar un cuadro de la ciudad y su legado histórico en este ámbito del derecho, un cuadro en el que la escena representada es la práctica jurídica desarrollada por esos personajes para construir dicho modelo social.

Son muy numerosos los personajes dedicados al derecho en la Córdoba andalusí y, sobre todo, son muy destacados: los más

destacados que existieron en al-Andalus. La razón evidente de esta cantidad y calidad no es otra que la capitalidad cordobesa durante las etapas del emirato y califato omeya y durante parte del periodo de taifas.

Esta capitalidad la convertía en foro principal de ciencia (de cara a la fase de formación de un sabio) y en centro principal de ejercicio y acceso a cargos, magistraturas y funciones públicas y privadas (de cara a la fase de desempeño profesional de un individuo). Pero, incluso, después de esas etapas de capitalidad, la ciudad mantuvo en las posteriores etapas almorávide y almohade una destacada importancia administrativa, económica y social.

Ha de tenerse en cuenta que, si bien en el siglo XI dejó de ser la capital y sede del gobierno central, su elevado volumen de población y actividad la mantenían como una metrópoli de primer orden.

Por tanto, son muchos los juristas eminentes que nacieron o se establecieron en Córdoba y es muy difícil ofrecer una selección representativa en todos los aspectos. Por ello, a continuación se presentará una muestra significativa que, al menos, refleje la variedad del conjunto: desde el punto de vista cronológico (con juristas de diferentes épocas), desde el punto de vista étnico (con juristas que no pertenecen a la élite dirigente de la aristocracia árabe), desde el punto de vista del origen geográfico (con juristas que nacen y viven fuera de Córdoba pero acaban estableciéndose y destacando en ella; y a la inversa: juristas que nacen en Córdoba y tienen una actividad fuera de ella e incluso se establecen y destacan en el “extranjero”, fuera de al-Andalus), desde el punto de vista institucional (con juristas que desempeñan distintas funciones y cargos), entre otros criterios.

Y todo ello con solo unos pocos ejemplos de juristas (solo cuatro, uno por siglo, aproximadamente) dado lo limitado del espacio de este artículo; poder hacerlo con solo cuatro personajes demuestra el florecimiento y desarrollo de las ciencias jurídicas en la Córdoba andalusí, que permite seleccionar grandes figuras que cumplan los más variados criterios, algo que solo es posible en las ciudades más avanzadas del mundo en su época donde la abundancia de ciencia y sabios es muy elevada.

En la segunda parte del artículo, se presentará una serie de casos de jueces, por la elevada significación y relevancia jurídica del cargo, que ejemplifican diversos aspectos de la práctica jurista así como las actitudes y conductas de estos hombres ante el cargo.

Los juristas: algunos casos ilustres significativos

Para facilitar el seguimiento y una composición global, la exposición seguirá un orden cronológico desde el siglo VIII al XIII y se dedicará un apartado a cada uno de los personajes seleccionados.

Yaḥyà b. Yaḥyà (s. VIII-IX)¹

Ya en el primer siglo de la historia árabo-islámica de Córdoba (siglos VIII-XIII) nació en la ciudad uno de los que, con el paso del tiempo, se iba a convertir en pieza fundamental del establecimiento y consolidación de la escuela jurídica imperante en al-Andalus (también dominante en el Magrib y otras regiones del mundo islámico), la escuela mālīkī, conocida así por su fundador o primer maestro, el sabio de Medina Mālīk b. Anas (m. 179/795)², y una de las cuatro principales escuelas ortodoxas del Islam.

Se trata de Yaḥyà b. Yaḥyà al-Laythī (¿152?-234/¿769?-848), de origen étnico bereber pero nacido y muerto en Córdoba. Su caso demuestra la temprana integración y acenso social mediante una fuerte arabización e islamización de las familias bereberes, que no

¹ José López Ortiz, 'La recepción de la escuela malequí en España', pp. 1-167, 65-75; López Ortiz, 'Figuras de jurisconsultos hispano-musulmanes. Yahya ben Yahya', pp. 94-104; Rafael Castejón Calderón, *Los juristas hispano-musulmanes*, 57-59, nº 171; Maribel Fierro Bello, 'El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà al-Laythī', pp. 269-344; M. Fierro, 'Yaḥyà b. Yaḥyà al-Laythī', pp. 248-249; M. Fierro, 'Ibn Yaḥyà al-Laythī, Yaḥyà (abuelo)', pp. 49-73.

² Sobre él, v. Joseph Schacht, 'Mālīk b. Anas', pp. 247-250 (262-265, vers. ing.).

pertenecían a la clase dirigente, dominada por la aristocracia árabe venida de Oriente, minoritaria frente a la mayoría de bereberes procedentes del norte de África, del Magrib.

Fue uno de los alfaquíes o juristas más importantes en su época y uno de los forjadores de la recepción de la escuela jurídica mālīkī en al-Andalus (fue el introductor de la obra principal de la escuela, como se indicará más abajo). Era un hombre tan dotado que acabó siendo denominado como “el inteligente de al-Andalus”. Tomó parte muy activa en la política de su época y se relacionó con varios emires. Empezó como partidario incondicional del emir Hishām I (gob. 788-796), siguió como opositor a al-Hakam I (gob. 796-822) y finalmente logró el éxito con el emir ‘Abd al-Raḥmān II (gob. 822-852), sobre el que tuvo una enorme influencia (este soberano siempre le consultaba antes de nombrar al cadí –juez- de la capital). Mantuvo un enconado enfrentamiento y rivalidad político-jurídica con otra eminente figura de su tiempo, el sabio Ibn Ḥabīb, del que se hablará en el próximo apartado.

Fue muftí (jurisconsulto para particulares) y *mushāwar* (alfaquí consultor, muftí oficial del consejo consultivo del cadí) pero, curiosamente, nunca ocupó un cargo administrativo ni fue cadí, a pesar de esa influencia de la que gozó en el nombramiento de los cadíes. Las fuentes indican que ‘Abd al-Raḥmān II le propuso el cargo pero él rehusó, aunque es posible que sea una noticia inventada por sus biógrafos tardíos para ensalzar su figura (téngase en cuenta que en ese primer siglo y medio andalusí todavía los cadíes eran todos de origen árabe o clientes omeyas, mientras que Yaḥyà era bereber).

En cambio, sus fetuas o dictámenes jurídicos fueron muy relevantes y los cadíes nombrados debían seguir su criterio o eran cesados. Algunas de sus fetuas se hicieron famosas y tuvieron un gran impacto, como la que dictaminaba la expiación que debía cumplir el emir ‘Abd al-Raḥmān II por haber cohabitado con una esclava durante el ayuno del mes de ramadán (exige que durante el día, además del ayuno, abstención de relaciones sexuales). El incumplimiento voluntario de esta obligación conlleva el castigo o expiación de tres formas entre las que el creyente debe elegir: una elevada

limosna, manumisión de un esclavo o ayuno durante dos meses; Yaḥyà convenció a los otros juristas para que, a pesar de no contemplarlo la doctrina mālikí, impusieran al Emir el ayuno de dos meses pues las otras dos expiaciones le resultarían fáciles de realizar con el consiguiente riesgo de que el Emir volviera a incurrir en el mismo pecado.

A él se debe la recensión más prestigiosa del libro fundamental e iniciador del *madhhab* o escuela mālikí, el *Muwattaʿ* de Mālik, y todavía hoy sigue siendo la versión del jurista cordobés la más divulgada y reconocida internacionalmente, con numerosas ediciones. Esto supone un mérito extraordinario pues existen al menos 30 versiones de la obra y la que más confianza sigue mereciendo desde su elaboración en el siglo VIII hasta la actualidad es, en primer lugar, la versión de Yaḥyà b. Yaḥyà. Esto es debido, entre otras cosas, porque este alfaquí de Córdoba, durante su viaje para la peregrinación a La Meca y para “la búsqueda de la ciencia” (*riḥla fī ṭalab al-ʿilm*, viaje a Oriente para ampliar estudios), estuvo estudiando la obra directamente con el propio Mālik en el último año de la vida de este (y por consiguiente, recibió la última versión), si bien existen dudas de que llegara a tiempo para estudiar la obra con Mālik personalmente antes de su muerte y, por tanto, tuviera que hacerlo con sus discípulos directos (como los egipcios Ibn Wahb e Ibn al-Qāsim).

Ibn Ḥabīb (s. IX)³

Un ejemplo de lo que hoy se considera clave para el desarrollo y progreso de una sociedad, la “atracción de talento” (hacia universidades, centros de investigación o un país en su conjunto, sistema que

³ Francisco Pons Boigues, *Ensayo bio-bibliográfico*, pp. 29-38, n° 1; J. López Ortiz, ‘La recepción de la escuela’, pp. 82-95; J. López Ortiz, ‘Figuras de juristas hispano-musulmanes. Abenhabib’, pp. 186-198; R. Castejón, *Los juristas*, pp. 61-65, n° 177; Ambrosio Huici Miranda, ‘Ibn Ḥabīb’, p. 775; María Arcas Campoy y Dolores Serrano Niza, ‘Ibn Ḥabīb al-Ilbīrī, ‘Abd al-Malik’, pp. 219-227; Miklós Murányi, ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb’.

ha fundamentado el elevado nivel científico de uno de los países más avanzados en tecnología del mundo como es Estados Unidos de América, al mismo que ha debilitado a otros países por la subsecuente “fuga de cerebros”), ya sucedió en el segundo siglo de la Córdoba islámica.

El emir ‘Abd al-Rahmān II, en el año 218/833, llamó a Córdoba a un eminente sabio que, tras un extenso periodo de formación, había regresado hacía poco tiempo a al-Andalus de su prolongado viaje a Oriente (unos ocho años); en dicho viaje había estudiado derecho con los principales maestros, algunos de los cuales quedaron asombrados del gran conocimiento en la materia que tenía aquel estudioso andalusí. Este jurista era Ibn Ḥabīb (c. 792-238/c.790-853), nacido en la cora o provincia de Ilbīra (Elvira, a unos 13 km de la futura ciudad de Granada, que todavía en ese momento no existía como ciudad pues se fundaría en el año 1013). Aunque Ibn Ḥabīb se estableció en su ciudad natal a la vuelta de su estancia en el extranjero, sin duda su fama de ciencia y amplios conocimientos debieron llegar a oídos del Emir y su cadí al-Alhānī. Ibn Ḥabīb fue llamado a la capital y nombrado para el importante cargo de alfaquí consultor (muftí del consejo consultivo) para contrarrestar así el enorme poder e influencia del mencionado Yahyà b. Yahyà. Se inició así una enconada rivalidad con el que fue la gran figura jurídica y de relevancia socio-política de su tiempo, Yahyà, si bien al final se atemperó su enemistad y ambos convergieron en ciertos intereses político-judiciales, hasta el punto de que Ibn Ḥabīb reconoció el saber de Yahyà y avaló la lealtad que este mantenía hacia el Emir en una delicada situación.

Las diferencias entre ambos alfaquíes también se dan en el perfil intelectual y actividad científica: mientras que Yahyà no escribió ninguna obra propiamente dicha (solo fetuas o transmisión de la doctrina de los primeros maestros) y estaba especializado en derecho, Ibn Ḥabīb escribió numerosas obras (se conoce el título de unas 45) y además de dominar el derecho era un sabio polifacético que conocía bien el hadiz (tradición profética), la gramática, la lexicografía y otras ciencias naturales. Así lo indican las materias de las obras que escribió, que tratan, además de derecho, sobre el Corán, hadiz (muchas de sus

obras se basan en compilar hadices de una temática), biografías de los Compañeros del Profeta y de Mālik, escatología, moral, genealogía, historia, lexicografía, medicina, agricultura, cetrería, astronomía, meteorología, el canto o las mujeres.

Este gran saber le valió el calificativo de “el sabio de al-Andalus” y también otro por su profundo dominio de la ciencia jurídica, el de “el jurista de al-Andalus”. Por ello, se solicitó su dictamen y participó en varios procesos judiciales de elevada significación social y política; uno de ellos fue incoado contra una mujer de ‘Abd al-Raḥmān II por blasfemia, para la que Ibn Ḥabīb, a pesar de la relevancia y presión política que conllevaba el caso, pidió la pena de muerte.

Ibn Abī Zamanīn (s. X)⁴

En el siglo X, en plena época califal, son numerosos los alfaquíes que se dedican a las diferentes ramas del derecho en Córdoba, como el muftí y cadí supremo bajo Almanzor Ibn Zarb (317-381/929-991), nacido y muerto en Córdoba, o el alfaquí consultor (muftí del consejo consultivo) y notario Ibn al-‘Aṭṭār (330-399/941-2--1009), fallecido –y probablemente nacido– en Córdoba, o también el reconocido alfaquí consultor Ibn al-Makwī (m. 401/1010), que asimismo vivió y falleció en Córdoba.

Pero quizás la figura de Ibn Abī Zamanīn/Zamanayn (324-399/936-1008) reúne varias características significativas: origen bereber, familia de juristas y estudiosos, simboliza también esa corriente de atracción hacia Córdoba sobre el resto de tierras de al-Andalus. Este personaje nació y murió en Elvira, pero pasó la mayor parte de su vida en Córdoba y gracias a ella alcanzó su importante dominio del derecho: con 20 años o menos ya estaba en la capital

⁴ F. Pons, *Ensayo*, pp. 98-99, n° 64; R. Castejón, *Los juristas*, pp. 138-139, n° 266; (Redacción), ‘Ibn Abī Zamanīn’, p. 694 (716, vers. fr.); M. Arcas Campoy, ‘Ibn Abī Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh’, pp. 400-404; M. Arcas Campoy, ‘Ibn Abī Zamanayn/Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh’, pp. 757-761; M. Arcas Campoy, ‘Ibn Abī Zamanīn’.

andalusí ampliando su formación previa recibida en Elvira y Pechina (Almería).

No cabe duda de que los motivos para instalarse y permanecer en la capital hasta casi los 70 años de edad, cuando volvió a su ciudad natal, solo cuatro años antes de su muerte, no fueron motivos económicos ni de ambición por un cargo pues llevó una vida ascética, de recogimiento espiritual y dedicación al estudio, sumido en un ambiente intelectual constante. Toda su actividad fue el aprendizaje, la enseñanza, el análisis y la investigación sobre el derecho principalmente, por lo que alcanzó una gran reputación como alfaquí y despertó la admiración por su capacidad de memorizar cuestiones jurídicas. Además, las obras de recopilación que elaboró son libros de revisión y muestran una capacidad crítica solo posible gracias a su profundo conocimiento y su espíritu analítico.

De su producción se conocen más de una docena de obras, principalmente sobre derecho (muy elogiadas y admiradas por sus logros; la más importante titulada *Muntajab al-aḥkām*, Sentencias escogidas) pero también sobre religión, ascetismo, Corán, *jihād* (la lucha interna y externa –combate militar– por la fe). También compuso algunos poemas de tipo ascético en los que se adelanta varios siglos a Jorge Manrique y sus *Coplas por la muerte de su padre* en el tema del *ubi sunt*, la muerte y la vanidad y fugacidad de la vida:

La muerte en todo tiempo extiende su sudario. Y nosotros sin parar
mientes (en el descuido) de que vendrá a nosotros.

No gozarás de tranquilidad en el mundo, y sus placeres, aun cuando
te adornases con sus hermosos atavíos.

¿Dónde están los amigos y clientes? ¿Qué hacen? ¿Dónde aquéllos
que nos sirvieron de tranquilidad y regocijo?

El tiempo dioles a beber la copa turbia o inmundada, y los ha
constituido en depósito bajo las capas de tierra húmeda.⁵

⁵ Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ al-anfus*, p. 267: al-Maqqarī, *Naḥḥ al-tīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, III, p. 54, ed. Maryam Qāsim Ṭawīl y Yūsuf ‘Alī Ṭawīl, V, p. 98, trad. F. Pons, *Ensayo*, 99.

Ibn Rushd al-Jadd/el Abuelo (s. XI-XII)⁶

Si importante y famoso en todo el mundo islámico y en la Europa medieval cristiana y renacentista fue Averroes (Ibn Rushd) al-Ḥafīd (“el Nieto”, 520-595/1126-1198) para el campo de la filosofía y la medicina, entre otras materias, también su abuelo Ibn Rushd al-Jadd (“el Abuelo”, 450-520/1058-1126) fue una eminencia indiscutible en el ámbito del derecho.

Nacido y muerto en Córdoba, fue imam de la mezquita aljama de la ciudad y cadí supremo, cargo al que renunció para dedicarse a escribir sus complejas y extensas obras jurídicas (por ejemplo, su *al-Bayān wa-l-taḥṣīl* consta de 18 volúmenes más 2 de índices). También ejerció de muftí con enorme crédito y autoridad tanto en el ejercicio privado como público (fue *mushāwar*, muftí del consejo consultivo). Tanto es así que el soberano del imperio almorávide, ‘Alī b. Yūsuf b. Tāshufīn, consultó y siguió el dictamen de Ibn Rushd en temas de enorme trascendencia política y social. Así fue en el caso del castigo de los tributarios cristianos que habían traicionado al Estado islámico al incitar al rey cristiano Alfonso I de Aragón para que atacara al-Andalus, además de colaborar activamente con el ataque desde dentro; el grave incumplimiento del pacto de protección que exigía lealtad a los cristianos conllevaba varios castigos, entre ellos, la ejecución; Ibn Rushd recomendó el menor de ellos, la deportación, y el Emir almorávide aplicó esta fetua.

También en otras cuestiones públicas o privadas se pronunció mostrando un espíritu racional, mente lúcida y análisis incisivo. Así, frente a la ley establecida y la norma asentada durante siglos, Ibn Rushd dictamina en sus fetuas soluciones que responden al principio de utilidad pública. Así lo hizo en el caso del crecimiento demográfico de Ceuta que obligaba a la ampliación de la mezquita aljama, pero ello

⁶ Dominique Urvoy, *El mundo de los ulemas andaluces*, 197-202 (172-177); D. Urvoy, *Averroes*, 15-30; V. Lagardère, ‘Abū l-Walīd b. Ruṣd’, pp. 203-224, reproducido en ‘La haute judicature’, pp. 135-228, 148-175; J. D. Latham, ‘Ibn Ruṣḥd’, pp. 397-398; Delfina Serrano Ruano, ‘Ibn Ruṣd al-Ŷadd’, pp. 617-626.

no podía hacerse más que a costa de casas privadas o, peor aún, de casas y tiendas instituidas como habiz (bienes de manos muertas, inalienables y cuya propiedad no puede transmitirse “hasta que Dios herede la tierra”). Los alfaquíes de Ceuta consultaron a Ibn Rushd y este dictaminó la expropiación forzosa de las casas particulares por el precio justo y, lo más trascendental, también ordenó la expropiación incluso de los habices, con exigencia de que los beneficiarios de los habices invirtieran el dinero en comprar e instituir como habiz un local semejante⁷.

Su figura fue reconocida ya en su misma época como el principal jurista del Occidente islámico (al-Andalus y el Magrib) de la etapa almorávide (1048-1147 en el Magrib; 1090-1142 en al-Andalus), pero con el paso del tiempo y en la actualidad ha llegado a considerársele como uno de los juristas mālīkīes más relevantes de toda la historia. Ello se debe a tres características, básicamente y entre otras, que lo distinguieron de forma notable con respecto los demás de su escuela: dominio profundo de la teoría y la práctica, conocimiento de las cuestiones en las que había unanimidad y en las que había divergencia y predominio del conocimiento adquirido por sí mismo (*dirāya*) sobre el conocimiento heredado de otros (*riwāya*), cosa esta última que le permitió alcanzar el grado extraordinario y excepcional de *mujtahid* (jurista capaz de *ijtihād*, interpretación jurídica original a partir de las fuentes), reservado a los fundadores de escuela jurídica y los grandes sabios de los primeros siglos (VIII-X, si bien no existe consenso ni histórico ni investigador sobre el “cierre de la puerta del *ijtihād*”).

Sus biógrafos dicen que escribió más de 100 obras, pero solo nos ha llegado el título de menos de una veintena. En su mayoría son de temática jurídica (varias sobre derecho de sucesiones) y algunas de teología o ritual.

⁷ Ibn Rushd, *Fatāwā*, I, 262-269, n° 46, trad. Alfonso Carmona González, ‘La expropiación forzosa’, pp. 142-144.

En la cúpula de la justicia y el prestigio social: Los cadíes

Para el conocimiento de la práctica jurídica, el cargo más representativo y relevante en la organización social pero también en la estructura jurídica de Córdoba probablemente sea la figura del cadí o juez islámico. Por eso, a través de algunos casos de cadíes que ejercieron en Córdoba y la práctica del cadiazgo en ella se pueda conocer de una manera más clara el avanzado grado de desarrollo de esta sociedad cordobesa, asentada sobre valores que se conformaron en aquel periodo. Algunos de los juristas destacados que se han presentado en el apartado anterior fueron también, como se ha visto, cadíes o jueces, pero en este apartado se ha seleccionado solo individuos en relación con el cargo que desempeñaron, no de sus conocimientos o ciencia jurídica.

Sin entrar en detalles ni disquisiciones teóricas sobre el cargo, para lo que no hay espacio en este artículo, al menos sí conviene indicar algunas de sus características principales. El cadí (del árabe *qāḍī*) ejerce el cadiazgo o judicatura como un poder delegado (por el imam o soberano) y no suele ocuparse de asuntos criminales (solo castigos por infracciones determinadas), sino civiles; también se encarga de la administración de bienes públicos, bienes habices (fundaciones piadosas) y bienes privados (de huérfanos, ausentes e incapacitados). El cadí debe consultar la *shūrā/ mashūra*, su consejo consultivo, para pedirle el dictamen sobre el caso que debe sentenciar. El título oficial de cadí supremo se llama *qāḍī l-jamā'a* ("cadí de la comunidad"), denominación que se empleó en al-Andalus desde mediados del siglo VIII (antes solo se utilizaba *qāḍī l-jund*, "cadí del ejército"), hasta el siglo XI, cuando Almanzor o su hijo 'Abd al-Malik al-Muẓaffar lo cambiaron por la de *qāḍī l-quḍā'*, ("cadí de cadíes"), que hasta esos momentos solo habían usado los jueces orientales abasíes; ambas denominaciones siguieron alternándose en al-Andalus (solo por razones del nombramiento) hasta mediados del siglo XI y, en la práctica, no se diferenciaban: designaban al cadí de la capital cordobesa y hombre de confianza del emir en quien éste delegaba los asuntos judiciales del Estado, como juez principal de la "comunidad

musulmana” (a cristianos y judíos se les autorizaba a tener sus propios jueces)⁸.

En cuanto a las normas de conducta y recto proceder del cadí, las obras de *fiqh* especifican detalladamente el código deontológico. Una de las obras más interesantes al respecto es, precisamente, de un cordobés, Ibn Hishām al-Azdī (525-606/1130-1--1209), cuyo tratado *al-Mufīd li-l-ḥukkām* (compilación de normas para casos judiciales) empieza con una primera sección (*faṣl*) de las diez que lo componen dedicada al cadí: características, requisitos, deontología y cuestiones análogas. En ella y entre otras diversas cuestiones, advierte y prescribe la abstención y autonomía del juez en materia económica o material para preservar su independencia: “No debe el juez aceptar regalo alguno de nadie: ni de un pariente cercano, ni de un amigo, ni de persona con quien soliera intercambiarlos antes de su investidura [...]. Se abstendrá de pedir a los demás lo que necesite para cubrir sus necesidades, así como de pedir prestados utensilios o bestias de carga. Tampoco debe contratar préstamos ni entrar en negocios de comandita con nadie”⁹.

Pero para conocer casos de práctica judicial y de individuos concretos y reales que se enfrentaron y desempeñaron la judicatura, es necesario recurrir a otras obras, entre las que existen dos de particular interés pues consisten en una historia de jueces que, en el segundo caso, es además una obra magnífica y perfecta para el objeto de este artículo: se trata de una historia de los jueces de Córdoba.

La primera de ellas (aunque cronológicamente más tardía) es la del cadí de época nazarí nacido en Málaga y establecido en Granada al-Bunnāhī (713-v. 794/1313-4--v. 1392), titulada *al-Marqaba al-‘ulyā*, que se plantea como una reflexión sobre la judicatura con un carácter doctrinal y exhortativo; para ello, también añade un buen número de semblanzas de cadíes modélicos de al-Andalus y otros países, con un objetivo ejemplarizante.

⁸ M^a Jesús Viguera Molins, ‘Los jueces de Córdoba’, pp. 123-145, 130-133; Juan Castilla Brazales, ‘El primer *qāḍī l-quḍāʾ* de al-Andalus’, pp. 47-57.

⁹ A. Carmona González, ‘Los *ādāb al-quḍāʾ*’, pp. 235-243.

La segunda de estas obras resulta verdaderamente amena e interesan-tísima y fue escrita por Ibn Ḥārith al-Jushanī (inicios s. X-361/971), de origen tunecino pero emigrado a al-Andalus, que vivió bajo ‘Abd al-Rahmān III (gob. 929-961) y al-Ḥakam II (gob. 961-976) y llegó a ser designado alfaquí consultor para la *shūrā* (consejo consultivo) de Córdoba. Se trata de una *Historia de los jueces en Córdoba*¹⁰ en la que recoge la biografía y semblanza de los cadíes que ejercieron el cadiazgo en Córdoba hasta su época. Por tanto, abarca desde los inicios de al-Andalus (el primer juez que recoge es Mahdī b. Muslim, m. 121/738-9) hasta la segunda mitad del s. X (el último que incluye es Muḥammad b. Ishāq b. al-Salīm, m. 367/977-978).

Es significativo el hecho de que el autor comience su obra no por los hombres que desempeñaron el cargo, sino por aquellos que se negaron a ejercerlo. El motivo de este rechazo del nombramiento que indican las biografías eran los escrúpulos morales ante un cargo que podía corromper al que lo ejercía y comprometer su futuro en la otra vida. En este primer apartado al-Jushanī, recopila un total de 10 personajes, frente a 36 que sí aceptaron el nombramiento y ejercieron el cargo.

A continuación se ofrece una selección de cuatro aspectos especialmente significativos que pueden componer una imagen de la realidad y la práctica jurista en la Córdoba andalusí a través de sus jueces. Todo ello se hace mediante historias concretas, casos de personajes determinados que desempeñaron el cargo de cadí o se enfrentaron a su nombramiento.

La valentía e independencia del poder: el caso de al-Muṣ‘ab b. ‘Imrān

Una de las exigencias en la actuación de los jueces es que no se dejen condicionar, influir o presionar por el poder o fuerza social, económica o política que pueda ejercer influencia sobre la administración o el gobierno. Numerosas fuentes del derecho islámico establecen entre

¹⁰ Ibn Ḥārith al-Jushanī, *Kitāb al-Qudāt bi-Qurṭuba* = *Historia de los jueces de Córdoba*.

las atribuciones y labores del cadí un decálogo bastante difundido que termina con un décimo requisito para el cadí: la obligación de tratar con igualdad tanto al fuerte como al débil, de hacer justicia tanto para el noble como para el plebeyo¹¹. No dejarse amedrentar o coaccionar por los estamentos poderosos e influyentes puede ser difícil, pero es requisito de la verdadera justicia y así lo demostraron algunos cadíes de Córdoba.

Para ilustrarlo es muy oportuna la historia de Muṣ‘ab b. ‘Imrān (m. 180/796), cadí del siglo VIII bajo el emir Hishām I, que debió enfrentarse a un caso peliagudo en el que estaba implicado el que parece ser un miembro de la familia gobernante a juzgar por su *nisba* (patronímico) al-Marwānī (de la familia de los Banū Marwān, los Omeyas regentes del emirato independiente y posterior califato cordobés).

Este personaje era al-‘Abbās b. ‘Abd Allāh al-Marwānī, que se había apoderado por la fuerza o usurpado una aldea (*day‘a*) o cortijada de un hombre de Jaén. Este hombre tenía varios hijos menores de edad y, cuando murió, sus hijos se hicieron mayores, supieron de la fama rectitud y justicia que tenía el cadí Muṣ‘ab b. ‘Imrān y decidieron ir a denunciar ante su tribunal el caso. Demostraron con pruebas y testigos el derecho a la propiedad, por lo que el juez convocó al demandado para que se defendiera y contestara a las pruebas presentadas. Tras varios plazos sin obtener respuesta del demandado, el cadí le comunicó que iba a dictar sentencia; ante ello, al-‘Abbās se dirigió directamente al emir al-Ḥakam I y le pidió que ordenase al juez que se inhibiera en el caso y que fuera el propio Emir quien lo juzgase. El Emir aceptó la petición y envió un paje (*fata*) al cadí para comunicárselo, pero

¹¹ Sobre esta obligación y las nueve restantes del decálogo de atribuciones del cadí, véase, al-Wansharīṣī, *Kitāb al-Wilāyāt*, ed. y tr. Henri Bruno y Maurice Gaudesfroy-Demombynes, pp. 26-27/70-71, si bien al-Wansharīṣī cuando escribe a finales del siglo XV está recogiendo lo mismo que otros autores habían fijado antes en sus obras.

al cumplir el paje la orden del soberano, Muṣ'ab le dijo: 'Los demandantes han probado su derecho, para lo cual se han visto obligados a hacer grandes sacrificios y muy perseverantes trabajos y molestias, porque viven lejos de Córdoba; y como han probado el derecho que les asiste en su demanda, yo no puedo dejar de entender en este asunto hasta dictar sentencia'.

El paje volvió a palacio a comunicar al monarca las palabras que le había dicho el juez. Al-'Abbās entonces comenzó a instigar y decir al soberano que el juez menospreciaba la dignidad del monarca y que aquél pensaba que correspondía al juez por derecho propio, y no al monarca, la autoridad de juzgar. El soberano, en vista de esto, volvió a enviar el paje para que dijese al juez: 'Es preciso que te abstengas de intervenir en ese pleito; quiero ser yo personalmente el juez que decida'.

Pero cuando el paje volvió a presentarse ante Muṣ'ab, para cumplir la orden del soberano, Muṣ'ab le ordenó que se sentara, e inmediatamente se puso a escribir: dictó sentencia en favor de los demandantes, diciendo que a ellos pertenecía el cortijo; luego autorizó la sentencia haciendo firmar a los testigos y, cuando ya todos los requisitos legales estaban cumplidos, dijo al paje: 'Puedes ir a comunicar al soberano que yo he realizado ya todo lo que de ley me compete, como juez; si él, como soberano, quiere derogar la sentencia, puede hacer lo que le plazca'.

El paje entonces se marchó a comunicar al soberano las palabras del juez; pero en vez de comunicarlas tal cual el juez las había pronunciado, trabucó los términos y dijo al monarca: 'Me ha dicho el juez: yo he resuelto la cuestión, como en justicia debe resolverse; el soberano, si puede, que derogue la sentencia'. El soberano bajó la cabeza y se quedó pensativo. Al-'Abbās insistió en azuzarle y encenderle en cólera; pero quiso la providencia que al-Ḥakam I se calmara un poco y se serenara, serenidad de ánimo que cuadra mejor y es más conveniente a los que Dios ha puesto aquí en la tierra como califas y pontífices suyos. Al-Ḥakam I sólo se desahogó diciendo: '¡Cuán vil es aquel que tiene que sufrir que la pluma del juez le pegue en el rostro'. El soberano se portó luego

con él como si nada de esto hubiera ocurrido; no le opuso ninguna dificultad, y el juez pudo ejecutar su sentencia.¹²

Este caso pone de manifiesto cómo los jueces de Córdoba demostraron su valentía e independencia hasta el extremo de desafiar el poder de la aristocracia y cortesanos e, incluso, en algunas ocasiones, el poder del mismo soberano, para combatir cualquier abuso o injusticia. Ello resulta más admirable aún si tenemos en cuenta que el cadí de Córdoba era nombrado y destituido por el emir o califa, quien solía consultar a ministros y gente de prestigio para que le propusieran candidatos.¹³ Una vez nombrado, el cadí era la máxima autoridad jurídica en la capital (incluso, por encima de los ministros y del mismo soberano, que no se ocupaba de juzgar) y superior a otros cargos y magistraturas como el zalmedina, el zabazoque o el almotacén. Por tanto, sus sentencias no eran apelables ante instancia superior, si bien el soberano podía invalidar sus sentencias, ordenarle que se inhibiese en un caso para juzgarlo por sí mismo o destituir al cadí, pero los emires o califas no solían atreverse a hacerlo para mantener la imagen y obligada conducta de justicia e imparcialidad que el imam debe mantener¹⁴.

La mayoría de estos cadíes fueron muy admirados y valorados por el pueblo debido a la aplicación de la justicia y la equidad de manera igualitaria a ricos y pobres, aristocracia y pueblo llano, consolidando así en la Córdoba andalusí el principio de igualdad social que el islam preconiza y establece normativamente. Los jueces cordobeses se distinguieron generalmente por su integridad (algunos ni siquiera permitían que nadie se les acercase para hablar de casos particulares fuera de la audiencia, por la calle o en su casa; así lo hizo el cadí Aḥmad b. Ziyād, que ordenó encarcelar a uno que insistió en contarle su caso

¹² Ibn Ḥārith, *Kitāb al-Qudāʾ bi-Qurtuba*, 47-49/58-60 (la traducción se ha actualizado en algún aspecto formal o de tipo ortográfico).

¹³ J. Ribera, 'Prólogo', en Ibn Ḥārith, *Kitāb al-Qudāʾ bi-Qurtuba*, pp. VII-XLVI, XXIII-XXIV.

¹⁴ J. Ribera, 'Prólogo', pp. XXVIII-XXIX.

particular por la calle), además de por su trato llano y un estilo de vida sencillo y austero que rayaba frecuentemente en el ascetismo¹⁵.

Las cualidades exigidas al cadí: el caso de Ibn Bashīr

Aparte de los requisitos jurídicos que establecen las obras de derecho islámico para el ejercicio del cargo de cadí¹⁶, el emir de Córdoba – encargado de nombrar al cadí, pero respondiendo a las expectativas de la población¹⁷– buscaba en el candidato unas cualidades que, paradójicamente, no eran, prioritariamente, conocimientos jurídicos y cualificación científica; esto era secundario (de hecho, hubo jueces que carecían de formación jurídica¹⁸, lo que, en principio, no era obstáculo pues podían contar con el asesoramiento de expertos). Lo primero y principal eran, tanto para el emir como para el pueblo, las cualidades morales (dignidad, rectitud, integridad).

Esto se pone de manifiesto en la historia del nombramiento del cadí Muḥammad b. Bashīr (m. 198/813-4). Cuando el Emir lo convocó para que fuera a Córdoba, no sabía aún el motivo de la llamada y al pasar por Almodóvar, paró en casa de un amigo “siervo de Dios” (*min al-‘ubbād*, es decir, un eremita) para consultarle el posible motivo de la llamada del Emir. El eremita le dijo que sería para nombrarlo cadí de Córdoba, ante lo cual, Ibn Bashīr le pidió consejo, pero, antes de dárselo, el eremita le dijo que tenía que contestarle a tres cuestiones:

¹⁵ J. Ribera, ‘Prólogo’, pp. XXV.

¹⁶ Véase al respecto, por ejemplo y entre otros muchos, Juan Martos Quesada, *El mundo jurídico en al-Andalus*, pp. 43-45 (sobre las diferencias entre el cadí andalusí y el cadí en Oriente, tema también abordado en J. Ribera, ‘Prólogo’, XXXIV-XLII), 53-59, 114.

¹⁷ Ibn Hārith, *Kitāb al-Qudāʾ bi-Qurtuba*, pp. 42/52, 90/110; J. Ribera, ‘Prólogo’, pp. XXIII.

¹⁸ Ibn Hārith, *Kitāb al-Qudāʾ bi-Qurtuba*, pp. 50/61-62, 95/116-117, 162/201, 168-169/209; J. Ribera, ‘Prólogo’, pp. XXIV.

- ¿Tienes –le dijo el ermitaño- mucha afición a comer manjares exquisitos y a vestir telas preciosas y montar en ágiles cabalgaduras?
- No me preocupa –contestó Muḥammad- lo que haya de comer para matar el hambre, ni los vestidos con que haya de cubrir mi desnudez, ni la cabalgadura que haya de montar.
- Esta es una de las cosas –le dijo el ermitaño-. Ahora dime: ¿tú tienes bastante fuerza moral para resistir la tentación de las caras bonitas y otros apetitos de esta índole?
- Pardiez –repuso Ibn Bashīr- esas cosas no me han preocupado jamás, ni he pensado en ellas, ni hago caso, aunque me falten.
- Esta es la segunda cosa –dijo el ermitaño-. Vamos a ver la tercera: ¿gustas tú que la gente te alabe y ensalce? ¿Te disgustaría el que te dejaran cesante, por haberte encariñado al cargo?
- Me importa poco –contestó Muḥammad- haciendo yo justicia, de si me alaban o desalaban; ni me alegra el que me nombren; ni me entristecería porque me dejaran cesante.
- Tomando las cosas en esta forma –dijo el ermitaño- debes aceptar el cargo de juez; nada hay malo en que lo aceptes¹⁹.

El enriquecimiento económico por ocupar un cargo, en el caso de los cadíes de Córdoba era un motivo de tal preocupación que los escrúpulos morales de alguno de ellos llegaron al extremo de hacer una “declaración de bienes y rentas” similar a la que se realiza en el Registro de intereses que el Senado y otras instituciones públicas españolas actuales han empezado a obligar a los políticos hace pocos años, en el siglo XXI. En cambio, en el siglo X, el alfaquí Ibn Zarb, cuando fue nombrado cadí supremo por Almanzor, reunió a sus compañeros más íntimos y les mostró una caja donde guardaba su dinero, les informó de todo lo que tenía en ella, del valor de las mercancías de sus almacenes y del margen de ganancia de su actividad comercial, ejercicio de transparencia sobre todos sus bienes con el que quería evitar las

¹⁹ Ibn Hārith, *Kitāb al-Qudāʾ bi-Qurṭuba*, pp. 52-53/64-65.

sospechas de enriquecimiento por el cargo que habían surgido sobre jueces anteriores²⁰.

El alejamiento del poder: el caso de Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Jushanī

Las relaciones entre el poder político y los alfaquíes y demás ulemas o sabios en al-Andalus no siempre fueron buenas, pero sí colaboraron ambas partes y fruto de esa relación fue la construcción de una sociedad organizada, estable y duradera, a pesar de episodios de crisis, sublevaciones y enfrentamientos.

Sin embargo, los hombres más piadosos y de mayores escrúpulos morales y religiosos, procuraban alejarse del poder, con una actitud y posicionamiento ideológico-intelectual tan marcado y característico que llegó a definirse con una denominación en las semblanzas biográficas de ciertos personajes. Se trata del *inqibād* ‘*an al-sultān*, algo que podría traducirse o interpretarse como el retirarse, el retraerse del servicio del sultán o gobernante (por considerar las relaciones con los gobernantes como corrupción e inapropiadas o inadecuadas para un hombre piadoso)²¹.

De ello se encuentran abundantes ejemplos entre los juristas. Por ejemplo, el cadí ‘Iyāḍ (476-544/1083-1149) cuenta el relato de un juez (‘Arīb b. Muḥammad) que decía haber visto (se supone que en sueños) al mencionado alfaquí y cadí supremo Ibn Zarb después de su muerte y que este le había dicho: “No he encontrado cosa más perjudicial que frecuentar las puertas de los reyes”²².

En esta línea de rechazo del cargo y alejamiento del poder pueden situarse algunas de las cualidades de los alfaquíes que se han señalado en apartados anteriores y, sobre todo, la negativa a aceptar el cadiazgo por numerosos personajes. Ya se indicó que, precisamente, Ibn

²⁰ ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, ed. Sa‘īd Aḥmad A‘rāb, p. 116; al-Bunnāhī [al-Nubāhī], *al-marqaba*, pp. 111/247-248.

²¹ Véase Manuela Marín, ‘Inqibād ‘an al-Sultān’, pp. 127-139.

²² ‘Iyāḍ, *Tartīb al-madārik*, VII, pp. 118; al-Bunnāhī, *al-Marqaba*, pp. 111/248.

Ḥārith comienza su obra sobre los jueces de Córdoba dedicando, tras la introducción, un capítulo a los hombres a los que se les ofreció el cargo y lo rechazaron (presenta diez casos)²³; cuatro siglos después, en la etapa de esplendor nazarí, sigue el mismo esquema el mencionado al-Bunnāhī, que también incluye en su obra, dentro de la primera parte (que es de carácter general sobre el cadiazgo), una sección sobre los que renunciaron al cargo, antes de hablar en la segunda parte de los personajes que desempeñaron la judicatura²⁴.

Entre los casos de rechazo del cargo hay diverso tipo de reacciones y anécdotas curiosas: desde la huida hasta la propia muerte por intercesión divina. Uno de los casos representativos de esta conducta y más característicos de la misma por su pertinacia y férrea resistencia a aceptar el cadiazgo es el de Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Jushanī (m. c. 286/890), a quien el emir Muḥammad I (gob. 852-886) propuso para el cargo de cadí de Jaén. El Emir ordenó a sus visires que lo obligaran a ocupar el puesto y ejercer, pero el interesado rechazó la orden; los visires intentaron convencerlo y probaron a atemorizarlo con la ira del soberano, pero no consiguieron nada. Entonces escribieron al Emir comunicando la obstinación de al-Jushanī y aquel le envió una nota en la que le advertía de que desobedecerle era exponerse a la muerte, pero “cuando al-Jushanī oyó esa orden, descubrióse la cabeza quitándose el bonete, inclinó su cuello y comenzó a decir: ‘Rehusó, rehusó, como rehusaron los cielos y la tierra; no por desobedecer a su señor, sino por simple temor, por miedo a Dios’. Los ministros comunicaron al monarca textualmente la respuesta, y éste contestó que dejasen aquel asunto y que no se ocuparan ya en él”²⁵.

²³ Ibn Ḥārith, *Kitāb al-Qudā’ bi-Qurṭuba*, pp. 7-18/7-22.

²⁴ Al-Bunnāhī, *al-Marqaba*, pp. 23-36/117-139.

²⁵ Ibn Ḥārith, *Kitāb al-Qudā’ bi-Qurṭuba*, pp. 15/17-18. La historia la repite al-Bunnāhī, *al-Marqaba*, pp. 26/122 (otra trad. por Jorge Lalinde Jürss, ‘Una «Historia de los jueces», pp. 683-740, 722-723).

La flexibilidad y tolerancia del cadí: el caso de Aḥmad b. Bāqī b. Majlad

La adaptación a las circunstancias sociales por parte del juez es una característica que también se constata en la actuación de algunos de los cadíes de Córdoba. Se observa en los casos en que la aplicación de la normativa se realiza de una manera flexible. Uno de estos es el castigo por embriaguez, síntoma inequívoco de un elevado consumo de alcohol, delito penado por el derecho islámico. Sin embargo, más de un juez de Córdoba lo pasó por alto e hizo la vista gorda sobre el mismo. Así lo hizo el cadí Aḥmad b. Bāqī b. Majlad (m. 324/935-6), en cuya casa se desarrolló la siguiente escena:

También cuenta Aṣḥab lo siguiente: Estábamos un día en su casa, yo y su secretario Ibn Ḥuṣn, cuando se presentó un almotacén trayendo un hombre que olía a vino. El almotacén le denunciaba como bebedor.

El juez dijo a su secretario Ibn Ḥuṣn:

- Huélele el aliento.

Y el secretario se lo olió y dijo:

- Sí, sí, huele a vino.

Al oír eso se dibujó en la cara del juez la repugnancia y el disgusto que esto le causaba, e inmediatamente me dijo a mí:

- Huélelo tú.

Yo lo hice y le dije:

- Efectivamente encuentro que huele a algo; pero no percibo con seguridad que sea olor de bebida que pueda emborrachar.

Al oír eso brilló en la cara del juez la alegría y dijo, inmediatamente:

- Que lo pongan en libertad; no está probado legalmente que haya cometido esa falta²⁶.

²⁶ Ibn Ḥārith, *Kitāb al-Qudā' bi-Qurṭuba*, pp. 196/244. Otros casos de tolerancia de embriaguez en pp. 102-104/125-127, 168/208-209 y 196/243-244.

*El legado de la Córdoba árabo-islámica
en el ámbito de los juristas y la práctica jurídica*

A diferencia de lo que ocurre con los monumentos, restos arqueológicos y objetos que se han conservado de la etapa andalusí de Córdoba, todo ello fácilmente apreciable por su entidad material, en el ámbito temático de este capítulo resulta más difícil mostrar un legado observable y constatable.

Sin embargo, también existe ese legado e, incluso, cuenta con una vertiente “material”: las docenas de obras jurídicas que se escribieron en Córdoba o por juristas de Córdoba y que se han conservado. Entre ellas y como ejemplos destacados, se pueden mencionar, por ejemplo, las tres aportaciones siguientes, representativas de diversos ámbitos jurídicos y todas ellas de gran trascendencia: la recensión del *Muwatta'* de Mālik (transmitida por el mencionado Yahyà b. Yahyà), el más importante tratado sobre formularios notariales andalusíes: *Kitāb al-nathā'iq wa-l-sijillāt* de Ibn al-‘Aṭṭār y la colección de magníficas y relevantes fetuas o dictámenes jurídicos (*fatāwā*) de Ibn Rushd al-Jadd.

Pero también existe un legado que entra más claramente aún bajo la tipología de legado inmaterial, tan relevante que la propia UNESCO lo tiene definido bajo la denominación de Patrimonio Cultural Inmaterial o Patrimonio Cultural Intangible. En este ámbito, podemos señalar tres importantes aportaciones:

1. La *shūrā* o consejo consultivo del cadí, por la importante garantía y seguridad que aporta en el ejercicio y aplicación de la justicia.
2. Personajes del campo del derecho:
 - 2.1. Individualmente: casos de alfaquíes extraordinarios y cadíes modélicos.
 - 2.2. Colectivamente: un cuerpo social de juristas como referente de la sociedad y contrapeso del poder.
3. Valores morales y sociales:
 - supremacía de la ley frente al poder y la política;
 - mayor valoración social del sabio que del político;
 - integridad, independencia y principio de equidad social en la aplicación de la justicia.

Bibliografía y abreviaturas

- Arcas Campoy, María, “Ibn Abī Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh”, en *DAOA*, I (2002), pp. 400-404.
- Arcas Campoy, María, “Ibn Abī Zamanayn/Zamanīn, Abū ‘Abd Allāh”, en *BA*, I (2012), pp. 757-761.
- Arcas Campoy, María, “Ibn Abī Zamanīn”, en *EP*, 2016-4, disponible en línea, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30678> [Consulta : 22/05/2018.].
- Arcas Campoy, María y Serrano Niza, Dolores, “Ibn Habīb al-Ilbīrī, ‘Abd al-Malik”, en *BA*, III, pp. 219-227.
- BA* = Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013).
- al-Bunnāhī [al-Nubāhī], *al-Marqaba al-‘uhyā de al-Nubāhī (La atalaya suprema sobre el cadiazzo y el mustiazzo)*, ed. y trad. parciales Arsenio Cuellas Marqués (ob. 1987), ed. Celia del Moral (Granada: Grupo de Invest. Ciudades Andaluzas Bajo el Islam, 2005).
- Carmona González, Alfonso, “Los *ādāb al-quḍā’* o normas de conducta del juez islámico”, en *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes* (Murcia: Universidad de Murcia, 1987), I, pp. 235-243.
- Carmona González, Alfonso, “La expropiación forzosa por ampliación de mezquita en tres fetuas medievales”, en Patrice Cressier, Maribel Fierro y Jean-Pierre Van Staëvel (éds.), *L’urbanisme dans l’Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques* (Madrid: Casa de Velázquez, CSIC, 2000 [D.L. 2001]), pp. 141-151.
- Castejón Calderón, Rafael, *Los juristas hispano-musulmanes. (Desde la conquista, hasta la caída del califato de Córdoba.- Años 711 a 1031 de C.)* (Madrid: CSIC, 1948).
- Castilla Brazales, Juan, “El primer *qāḍī l-quḍā’* de al-Andalus”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* 48 (1999), pp. 47-57.
- DAOA* = Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (dirs.), *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes (DAOA)* (Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002).

- EP* = *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden: Brill, 1960-2009.
Versión inglesa: *The encyclopaedia of Islam. New edition*. Leiden: Brill, 1960-2004.
- EP* = *The Encyclopaedia of Islam Three*. Edited by Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (Leiden, Boston: Brill, 2007-).
- Fierro, Maribel, “El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Layṭī (m. 234/848), ‘el inteligente de al-Andalus’”, en *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus, 8, coord. por María Luisa Ávila Navarro y Manuela Marín (Madrid: CSIC, 1997), pp. 269-344.
- Fierro, Maribel, “Ibn Yahyà al-Layṭī, Yahyà (abuelo)”, en *BA*, VI, pp. 49-73.
- Fierro, Maribel, “Yahyā b. Yahyā al-Layṭī”, en *EP*, XI (2002), pp. 248-249.
- Huici Miranda, Ambrosio, “Ibn Ḥabīb”, en *EP* (vers. ing.) III (1971), p. 775.
- Ibn Jāqān, *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta’annus fī mulah ahl al-Andalus*, ed. Muḥammad ‘Alī Shawabka (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1983).
- Ibn Ḥārith al-Jushanī, *Kitāb al-Qudā’ bi-Qurṭuba* = *Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. Julián Ribera (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914).
- Lagardère, Vincent, “Abū l-Walīd b. Ruṣd Qāḍī al-quḍāt de Cordoue”, *Revue des Études Islamiques (Mélanges Dominique Sourdel)* 54 (1986), pp. 203-224, reproducido en “La haute judicature à l’époque almoravide en al-Andalus”, *Al-Qanṭara* 7 (1986), pp. 135-228, 148-175.
- Ibn Rushd, *Fatāwā*, ed. Mujtār al-Talīlī (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987).
- ‘Iyād, *Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik li-ma’rifat al-lām madhhab Malīk*, ed. Sa‘īd Aḥmad A‘rāb, vol VII (Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-SHu‘ūn al-Islāmiyya, 1402/1982).
- Latham, J. D., “Ibn Rushd”, en *EP* (vers. ing.) XII (2004), pp. 397-398.

- Lalinde Jürss, Jorge, “Una «Historia de los jueces» en la España Musulmana”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 47 (1977), pp. 683-740.
- López Ortiz, José, “La recepción de la escuela malequí en España”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 7 (1930), pp. 1-167.
- López Ortiz, José, “Figuras de jurisconsultos hispano-musulmanes. Abenhabib”, *Religión y Cultura* 17 (1932), pp. 186-198.
- López Ortiz, José, “Figuras de jurisconsultos hispano-musulmanes. Yahya ben Yahya”, *Religión y Cultura* 16 (1931), pp. 94-104.
- Al-Maqqarī, *Naḥḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dhikr waẓīri-hā Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1388/1968); ed. Maryam Qāsim Ṭawīl y Yūsuf ‘Alī Ṭawīl (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415/1995).
- Marín, Manuela, “Inqibāḍ ‘an al-Sultān: ‘Ulamā’ and Political Power in al-Andalus”, en *Saber religioso y poder político en el Islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994), pp. 127-139.
- Martos Quesada, Juan, *El mundo jurídico en al-Andalus* (Madrid: Delta, 2005).
- Murányi, Miklós, “‘Abd al-Malik b. Ḥabīb”, en *EP*, 2009-4, disponible en línea, <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23346> [Consulta : 22/05/2018].
- Pons Boigues, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles* (Amasterdan: 1972, reimp. de Madrid: 1898), disponible en línea: <http://www.archive.org/details/EnsayoBio-bibliografico_ponsBoiges> [Consulta: 21/03/2018].
- (Redacción), “Ibn Abī Zamanīn”, en *EP* (vers. ing.) III (1971), p. 694 (716, vers. fr.).
- Ribera Tarragó, Julián, “Prólogo”, en Ibn Ḥārith al-Jushanī, *Kitāb al-Qudāt bi-Qurtuba = Historia de los jueces de Córdoba*, ed. y trad. Julián Ribera (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1914), pp. VII-XLVI.
- Schacht, Joseph, “Mālik b. Anas”, en *EI* ² (vers. fr.), VI, pp. 247-250 (262-265, vers. ing.).

- Serrano Ruano, Delfina, “Ibn Rušd al-Ġadd, Abū l-Walīd”, en *BA*, IV (2006), pp. 617-626.
- Urvoy, Dominique, *El mundo de los ulemas andaluces del siglo V/XI al VII/XII. Estudio sociológico* (Madrid: Pegaso, 1983 [1978¹]).
- Urvoy, Dominique, *Averroes: las ambiciones de un intelectual musulmán* (Madrid: Alianza, 1998).
- Viguera Molins, M^a Jesús, “Los jueces de Córdoba en la primera mitad del siglo XI. (Análisis de datos)”, *Al-Qanṭara* 5 (1984), pp. 123-145.
- al-Wansharīṣī, *Kitāb al-Wilāyāt*, ed. y tr. Henri Bruno y Maurice Gaudefroy-Demombynes (Rabat: Moncho, 1937).

‘Comunidades minoritarias’ en la Córdoba islámica

Bosquejo histórico-cultural*

Juan Pedro Monferrer-Sala
Universidad de Córdoba

Resumen

En este artículo analizamos el papel cultural e intelectual que desempeñaron en árabe las comunidades judía y cristiana en la Córdoba islámica en el seno del interesante marco socio-político y religioso del estado árabe-islámico andalusí.

Palabras clave

Judíos, cristianos, contexto socio-religioso, legado intelectual.

Abstract

The present chapter is focused on the cultural and intellectual role played in Arabic by Jewish and Christian communities in Cordoba during the Islamic period, with an introductory analysis on the socio-political and religious framework.

Keywords

Jews, Christians, socio-religious context, intelectual legacy

Marco socio-religioso

La denominación ‘comunidades minoritarias’, o ‘minorías religiosas’,¹ exige una explicación de partida, dado que su sentido varía en función

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: ‘Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos’, financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad

¹ Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, p. 46.

de la diacronía experimentada por esta expresión. Las llamadas ‘comunidades minoritarias’ de al-Andalus, esencialmente las judías y cristianas, no fueron tales durante un largo periodo de tiempo que podemos llevar hasta el año 1000. Así, pues, la población mayoritaria durante los periodos emirales y el califal fue la nativa peninsular, frente a la minoritaria, constituida por los grupos que formaban parte de las huestes conquistadoras.

Los grupos que integraban las fuerzas de ocupación constaban, *grosso modo*, de dos facciones: la árabe y la bereber. De las dos, la segunda era la más numerosa, quedando la primera constituida por un número menor de integrantes. Este grupo, al que podemos denominar ‘islámico’, fue un grupo heterogéneo en los niveles étnico y lingüístico. No solo había diferencias étnicas entre árabes y bereberes, sino también en los respectivos senos de esos dos grupos: entre los árabes (sirios, yemeníes, egipcios, iraquíes) y los bereberes (*masmūdah*, *zanāta*, *ḥanwāh*, *sinḥajah*, etc.); y las había, también, religiosas: islamizados, parcialmente islamizados y no islamizados. Entre la soldada de las tropas islámicas había incluso cristianos orientales llegados con ellos. Más aún, los sectores islámicos exhibían diferencias a nivel político-ideológico (una mayoría sunní frente a la exigua minoría shī‘ī), como así lo indica el vate Ibn Hānī (s. X), quien canta la expulsión del “último perro shī‘ī” de al-Andalus. Y entre los sunnís las había, además, a nivel jurídico, diferencia que se hizo patente con la supremacía mālikī y su ejercicio del poder en el medio andalusí.

Los cristianos y judíos que vivieron en al-Andalus formaban parte de la “gente del libro” (*ahl al-kitāb*) por el hecho de haber recibido una revelación divina en forma de escritura: a los judíos (*yahūd*) la *Tōrah* o Pentateuco y a los cristianos (*naṣārā*)² los evangelios (*inḡīl*, pl. *anāḡīl*).³ Tal adscripción les hacía poseedores de un estatuto preferente que no los obligaba a la conversión al islam, al tiempo que les permitía practicar su religión e integrarse en la sociedad con determinadas

² Acerca de la terminología utilizada en las fuentes árabes, véase Eva Lapiedra Gutiérrez, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*.

³ Para una visión de conjunto sobre los judíos y cristianos en al-Andalus, véase M. Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, pp. 46-62.

restricciones como individuos sometidos (*ahl al-dhimma*) al poder islámico.

Además, en tanto que practicantes de una religión distinta del islam, aunque admitida por ésta, debían atenerse a unas imposiciones fiscales y administrativas especiales, que eran controladas en cada comunidad por un funcionario que estaba al servicio del estado y era el responsable de la recaudación de los impuestos: en el caso de los judíos, el responsable era el *naší* (“príncipe”),⁴ mientras que en el de los cristianos este cargo recibía el título latino de *qūmis* (“conde”).

La condición de sometidos, entre otras obligaciones, además de pagar el impuesto general (*kharāj*), les obligaba a pagar anualmente un impuesto de capitación (*jizyah*), que se combinaba con otros de carácter extraordinario. En la resolución de los problemas legales ambas comunidades contaban con sendos jueces especiales que mediaban en sus conflictos, *qāḍī al-naṣārā* y *qāḍī al-yahūd* (en hebreo *dayyān*) respectivamente. Así, pues, cristianos y judíos de al-Andalus formaban parte de una sociedad islámica (*ummah*) con una serie de obligaciones y derechos que, salvo por situaciones particulares concretas, no hubo de ser muy distinta a la de otros lugares de *dār al-islām*. Con todo, la escasez de documentación con que contamos nos obliga a ser cautos en no pocos asuntos relacionados con las comunidades cristiana y judía en al-Andalus, sobre todo en el ámbito rural.

Pero no solo eran heterogéneas las comunidades islámicas andalusíes, ya que también lo fueron las comunidades cristianas y judías de al-Andalus. En el caso de los grupos judíos, aunque mayoritariamente oficialistas también tuvieron disidentes, ya que los rabanitas (*rabbanīm*, “maestros”), contaban con opositores caraítas (*qara’it*, “lectores”) en al-Andalus, como lo deja patente Ibn Ḥazm en su *Fīṣal*.⁵ La condición ideológica de los caraítas como *Benê Mikra’* (“los Hijos de la Escritura”) frente a los rabanitas como *Benê Mishnah*

⁴ Sobre la situación de cristianos y judíos en al-Andalus, véase María Jesús Viguera, ‘Cristianos y judíos en al-Andalus’, pp. 619-633, M.^a J. Viguera, ‘Sobre la historia de los judíos en al-Andalus’, pp. 31-34.

⁵ Juan Pedro Monferrer-Sala, ‘*Marginalia semitica* I: adiciones sobre cinco cuestiones pendientes’, pp. 255-257.

(“los Hijos de la Tradición”) estriba, esencialmente, en que aquellos solo reconocen como única autoridad al texto de la Escritura (*Tôrah dë-Yahweh*), contra los rabanitas que aceptan la autoridad de la Ley escrita (*Tôrah dë-Yahweh*), i.e. la revelada a Moisés y la ley oral (*Tôrah dë-Môsheh*), atribuida a Moisés, pero que surgió posteriormente y fue transmitida de generación en generación hasta llegar a lo que hoy día conocemos como Talmud.

La llegada de los contingentes árabes-islámicos, entre otras cosas, supuso que la Iglesia católica perdiera la primacía, si bien ello no hizo que su unidad interna se quebrase. Pero en cambio, sí que favoreció la persistencia y la aparición de heterodoxias varias (sabelianismo, adopcionismo, casianismo, migecismo, etc.), que fueron acompañadas por una relajación de costumbres entre el clero, *v.gr.* el concubinato, que en aquellos días estaba extendido, entre otras circunscripciones, también en la diócesis de Córdoba. Desviaciones rituales como las de Cunierico, arraigaron con fuerza en la diócesis de Córdoba, a las que además se sumaron los importantes extravíos teológicos que trajo Migecio, quien tras abandonar la Iglesia católica dio comienzo a una actividad misionera encaminada a difundir su doctrina con una enorme energía.⁶

La situación de descarrío en la que se hallaba sumida la Iglesia católica peninsular era tan crítica que el Papa Adriano I envió hacia el año 777 a la Bética a un legado suyo, el obispo Egila.⁷ Éste, junto con un presbítero asistente llamado Juan, que le acompañaba en la misión, dedicó no pocos esfuerzos a combatir los desvíos que en el último tercio del siglo VIII asolaban la Península: matrimonios mixtos con arrianos especialmente, aunque también con judíos y musulmanes, práctica del divorcio, resistencia a celebrar la Pascua según lo prescrito en el Concilio de Nicea (325 CE), negación a ayunar en sábado, e incluso la diversidad de creencias existentes sobre el dogma de la predestinación, siendo uno de los mayores problemas el impacto que la doctrina adopcionista de Elipando de Toledo tuvo entre los

⁶ Cf. Juan Francisco, Rivera Recio, *El adopcionismo en España*, pp. 34-37, 45-46.

⁷ Cf. Philipp Jaffé, *Bibliotheca rerum germanicarum*, IV, pp. 78-79.

cristianos andalusíes,⁸ y entre los cordobeses en particular, pudiendo haber sido incluso Córdoba el lugar desde donde se difundió esa herejía.⁹ Pero la actuación de Egila no solo tendría escaso efecto y pobre recompensa, sino que el mismísimo legado del Papa acabó sucumbiendo a las prácticas heréticas propagadas por Migecio, terminando por convertirse en discípulo de este.¹⁰ La situación era tan dramática que el propio Álvaro de Córdoba (s. IX) se carteo con el Abad Esperaindeo para, además de quejarse, pedirle ayuda y consejo espiritual ante el aluvión de herejías que sin cesar se cernían sobre la ciudad de Córdoba y su provincia.¹¹

Aunque es del todo imposible identificar con detalle quienes fueran los herejes que a mediados del siglo IX insidiaban a la Iglesia católica cordobesa, esencialmente negando la Trinidad y la divinidad de Cristo, sin embargo uno de los personajes más virulentos fue el obispo malacitano Hostegesis, quien junto con otros herejes introdujo en la Iglesia cordobesa toda una serie de doctrinas antropomorfitas de las que acusó al Abad Sansón, a quien logró incluso poner en terrible aprieto durante cierto tiempo.¹² Como en otros casos, Hostegesis no actuaba solo, pues entre otros recibió la ayuda de su tío materno Samuel, quien tras ser depuesto como obispo de Ilíberis (Granada), se desplazó a Córdoba donde tras abjurar de Cristo apostató de él, se rapó la cabeza y se convirtió al islam iniciando la persecución de cristianos.¹³

Como sucediera en el Oriente Próximo islámico con los omeyas damascenos, el nuevo Estado andalusí diseñó un doble proceso de arabización e islamización. La fe islámica no fue impuesta a cristianos

⁸ Juan Gil, ‘Las tensiones de una minoría religiosa’, pp. 89-114.

⁹ Federico Sáinz de Robles, *Elipando y San Beato de Liébana*, p. 54.

¹⁰ Enrique Flórez, *España sagrada*, V, pp. 527-536 (apéndice X), cf. E. Flórez, *España sagrada*, XII, pp. 163ss. Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 262-265.

¹¹ Álvaro, *Epistvla* VII 1.15-23, en *Corpus scriptorum mozarabicorum*, I, p. 202.

¹² E. Flórez, *España sagrada*, XI, pp. 306-318; Jessica Coope, *The Martyrs of Córdoba*, pp. 57-60.

¹³ F.J. Simonet, *Historia de los mozárabes*, pp. 488-498.

y judíos, sino que estos pasaron a formar parte de las “gentes del libro” (*ahl al-kitāb*), conservando así sus respectivos cultos religiosos, aunque sometidos a la autoridad del Estado en materia fiscal en su condición de “gente sometida” (*ahl al-dhimma*). Esta nueva situación permitió que quienes habían perdido sus bienes con los visigodos se convirtieran al islam y de este modo adquirieran el estatuto personal como musulmanes logrando de este modo rehuir el gravamen fiscal que obligaba a los *dhimmies*.

La serie de conversiones habidas en al-Andalus dio lugar a nuevos grupos sociales entre la población musulmana: *musālimah* (“convertidos”) o *mumalladūn*, término que designa a descendientes de conversos en diverso grado. Cual fuera el porcentaje de conversiones al islam en al-Andalus sigue siendo materia de debate, dado que las tesis propuestas por Bulliet, tras un primer momento de euforia de sus seguidores, han recibido severas críticas tanto al método como a los porcentajes.¹⁴ *De facto*, el solo hecho de que Bulliet confunda, o superponga incluso, los conceptos de ‘arabización’ e ‘islamización’ poco ayuda a que su teoría y porcentajes correspondientes obtenidos resulten metodológica y porcentualmente válidos.

El proceso de arabización experimentado por judíos y cristianos en al-Andalus fue enormemente relevante para no pocos aspectos socio-culturales y religiosos de las comunidades judías y cristianas que hablaban una variedad romance y tenían como lenguas de prestigio al hebreo y al latín respectivamente. Pero el proceso de arabización, además de calar con gran facilidad en los medios judíos, favoreció la formación de otro grupo social de gran impacto en la sociedad cristiana andalusí, el de los cristianos arabizados, los llamados mozárabes.¹⁵ Como en el caso de los judíos, entre ellos hubo

¹⁴ Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period*, pp. 114-127. Cf. las sólidas críticas de Robert Schick, *The Christian Communities of Palestine*, pp. 139-141 y Mayte Penelas, ‘Some remarks on the conversion’, pp. 193-200.

¹⁵ Acerca de este término, véase Ramón Menéndez Pidal, *Orígenes del español*, p. 415, n. 1; Dominique Urvoý, ‘Les aspects symboliques’, pp. 117-153;

excelentes traductores bilingües latino-árabes e intelectuales que compusieron sus obras en árabe, independientemente de que también lo hiciesen en latín.

Marco socio-lingüístico

La mayoría de la población nativa pertenecía al medio rural, que mantendría sustancialmente la lengua romance como lengua vehicular, o más bien un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes de la realidad lingüística romance existente en el momento y del uso dialectal del *malḥūn* andalusí, cuyo registro lingüístico resultante les permitía el contacto comunicativo con las estructuras del Estado, que ejercían su labor administrativa en árabe.¹⁶ La propias poblaciones árabe y bereber seguirían empleando hasta el s. XIII tanto la lengua árabe como la romance, e incluso una mezcla de ambas, como se desprende de los datos que suministra el *Dīwān* del cordobés Ibn Quzmān.¹⁷ En consecuencia, el proceso de arabización debió producirse esencialmente en los grupos sociales urbanos de las ‘clases acomodadas’ y entre la *curia* eclesiástica, lo que les permitió conservar los privilegios sociales y económicos que estos poseían a la llegada de los árabes, así como la posibilidad de proyectarse sobre la compleja realidad social existente.¹⁸

Para la población urbana visigoda e hispanorromana, dos de los grupos cristianos que había en al-Andalus, la política de arabización

Robert Hitchcock, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain*, and Federico Corriente, ‘Tres mitos contemporáneos’, pp. 39-47.

¹⁶ Sobre el dialecto andalusí, véase F. Corriente, *Árabe andalusí y lenguas romances*.

¹⁷ F. Corriente, ‘Judíos y cristianos en el *Dīwān* de Ibn Quzmān’, pp. 73-77. La última edición de su *Dīwān*, con un estudio aumentado, es Ibn Quzmān, *Dīwān: Iṣābat al-aḡbrāḍ fī dhīkr al-a‘rāḍ*, ed. F. Corriente.

¹⁸ Hanna E. Kassir, ‘Some aspects of the legal position of Christians’, pp. 113-128; Ana Echevarría Arsuaga, ‘Los marcos legales de la islamización’, pp. 37-52.

aplicada por el estado andalusí supuso un proceso que conllevó una nueva realidad socio-lingüística entre la población ocupada, la aparición de una nueva *lingua franca* entre la población urbana educada hasta ese momento en latín y hebreo. Una evidencia de ello es la participación de linajes judíos y cristianos en el aparato del Estado, concretamente en los sectores político, como en el caso del judío Ḥasday b. Shaprūt, o del también judío Ibn Naḡrīlah en el ámbito administrativo, como sucedió con los linajes cristianos de los Banū l-Qasī y los Banū l-Ṭawīl,¹⁹ o con el célebre cristiano Rabīʿ b. Tawudulf, que actuó al servicio del califa al-Ḥakam I como *comes* (*qūmis*), i.e. gobernador de la población cristiana con toda una serie de cometidos de recaudación de impuestos (*mushrif*), que le granjeron pingües beneficios.²⁰

Las fuentes árabes señalan que algunos oficiales bilingües latino-árabes desempeñaron el cargo de traductores e intérpretes en la corte de Córdoba, como sucedió con motivo de la solemne recepción que el califa al-Ḥakam II hizo al rey de León Ordoño el Malo en la que actuó como traductor el metropolitano de Toledo ʿUbayd Allāh b. Qāsim.²¹ Junto a estos oficiales de la corte omeya cordobesa también hubo hombres de ciencia entre la población cristiana arabizada, como Yaḥyā b. Ishāq, hijo de un médico cristiano, quien además de ser el médico del califa ʿAbd al-Raḥmān III al-Nāṣir también difundió el saber médico de los griegos (*rūm*) entre los autores árabes andalusíes y fue embajador ante Ramiro II y emisario ante el rebelde Ibn Ḥafṣūn, de quien parece haber sido amigo o simpatizante.²²

Esta realidad vivida por personajes judíos y cristianos ha sido motivo de no pocas confusiones interpretativas acerca de la realidad social andalusí, fundamentalmente sobre la naturaleza de las comunidades cristianas. Los cristianos arabizados, en realidad grupos

¹⁹ Cf. Mohamed Meouak, *Pouvoir souverain*, pp. 220-227.

²⁰ Ángel López, 'El conde de los cristianos Rabīʿ ben Teodulfo', 169-184. Sobre esta cuestión, véase Cyrille Aillet, *Les mozarabes*, pp. 157-175.

²¹ F.J. Simonet, *Historia de los mozarabes*, pp. 622-623.

²² F.J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, pp. LI-LII; Maribel Fierro, *Abderramán III*, p. 235.

pertenecientes a las elites urbanas, entre ellos clérigos, han sido caracterizados ideológicamente por oposición al célebre grupo de Eulogio y Ávaro de Córdoba y sus seguidores. Mientras Eulogio, Álvaro y sus seguidores representarían la fidelidad a la fe católica y a su tradición y cultura latinas, en cambio los grupos arabizados serían los traidores a toda esa tradición e incluso a su fe, abandonando el uso del latín en beneficio de la lengua árabe. Este reduccionismo interpretativo se ha conjugado, incluso, con la creencia de que en al-Andalus la única posibilidad de cristianismo era el católico, con la existencia de grupos heréticos con escasa o nula importancia.²³

Nada más lejos de la realidad en nuestra opinión. El celeberrimo apartado final del *Indiculus luminosus* que redactara Álvaro de Córdoba, más que entenderlo como una queja por el uso que los cristianos hicieran del árabe para componer obras, hay que entenderlo como un lamento, por un lado por el deficiente conocimiento que se tenía del latín en esos días, ciertamente, mas por otro por ser instrumento que facilitaba la aculturación de los arabizados y con ella la asimilación de ideas y prácticas islámicas,²⁴ que indefectiblemente facilitaban la conversión al islam de esos aculturados. En consecuencia, ello nos lleva a establecer un tercer elemento intermedio, inherente al doble proceso de arabización e islamización, el de la aculturación, al que se llegaría a través de la arabización y por él se desembocaría ulteriormente en el de la islamización. Este nivel intermedio de la aculturación es evidente en no pocos de los casos de herejías vividos en Córdoba y su provincia.

Eulogio y Álvaro muestran honda preocupación religiosa por este sector aculturado. El problema no era que se hubieran integrado en la sociedad andalusí, de la que los cristianos serán mayoría hasta el siglo XI, sino de lo que esta integración provocaba entre los aculturados: fundamentalmente la relajación de las prácticas religiosas y la asimilación de elementos islámicos. Prueba de ello es el Concilio de Córdoba del año 839, donde los obispos de al-Andalus decidieron

²³ Jorge Aguadé, ‘Some remarks about sectarian movements’, p. 73.

²⁴ Cf. Rafael Jiménez Pedrajas, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus*, pp. 88-91, 296-99; Mikel de Epalza, ‘Influences islamiques’, pp. 55-72.

condenar las herejías y cismas que asolaban a la Iglesia católica en el mediodía peninsular.

De entre todas, una era especialmente grave para la Iglesia católica cordobesa: la iglesia cismática surgida en Cabra (*Egabrum*).²⁵ La arabización no supuso en sí misma un problema para la Iglesia católica cordobesa. El problema surgió con la serie de contaminaciones que se produjeron a partir de los contactos y asimilaciones de carácter integrador, como los matrimonios entre cristianas y musulmanes, bigamia, poligamia o incesto que se daba entre los cristianos egabrenses.

Por lo tanto, la reacción de la ortodoxia cordobesa representada por el grupo de Eulogio y Álvaro hay que situarla principalmente en este contexto socio-religioso, del que fue un claro exponente el capítulo de los mártires cordobeses,²⁶ que tanto ha condicionado la interpretación del cristianismo cordobés, además de ser un instrumento, un mecanismo más, con el que afianzar y reafirmar la identidad de este grupo frente al islam en primer lugar, pero también frente a los sectores cristianos arabizados.²⁷

Pero el párrafo que compusiera Álvaro en su *Indiculus luminosus* da aún más de sí. De hecho, del mismo se deduce que Álvaro podría haber sido un cristiano arabizado,²⁸ como también lo fueron otros religiosos del siglo IX, como el Abad Sansón.²⁹ Aunque en la actualidad no poseamos ningún texto suyo en árabe, sin embargo sabemos que el emir Muḥammad I recurría, al parecer con una cierta frecuencia, al Abad Samson para traducir del árabe al latín la correspondencia que el emir mantenía con Carlos el Calvo, monarca de los francos.³⁰

²⁵ Miguel José Hagerty, *Los cuervos de San Vicente*, pp. 108-113.

²⁶ J.P. Monferrer-Sala, 'Mitografía hagiomartirial', pp. 415-450; Sarah Stroumsa, 'Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus', pp. 223-235.

²⁷ Charles Tieszen, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain*.

²⁸ Cf. J.P. Monferrer-Sala y Ulise Cecini, 'Once again on Arabic 'alkaufeit'', pp. 201-210.

²⁹ *Apologético del Abad Sansón*, p. 76.

³⁰ Sansón, *Apologeticus* II Praef. 9,1-5, en *Corpus scriptorum mozarabicorum*, II, p. 554.

Marco intelectual

La producción intelectual que llevaron a cabo judíos y cristianos en al-Andalus, y en Córdoba en particular, a menudo queda eclipsada por la producción generada por los autores musulmanes, que obviamente fue más abundante que la de aquellos. Sin embargo, la literatura generada por judíos y cristianos, independientemente de ser menor en número, fue más diversificada lingüísticamente hablando, pues mientras que los autores musulmanes escribieron sus obras en árabe (culto o culto con elementos dialectales, *v.gr.* Ibn Quzmān), los judíos y cristianos se sirvieron de más de una lengua en el medio intelectual: latín y árabe en el caso de los segundos y hebreo, arameo y árabe en el de los primeros, con concurrencias concretas en variedades romances en otros lares peninsulares.³¹

a) Autores judíos

La enrarecida atmósfera en la que hubieron de vivir las comunidades judías durante el periodo visigótico posibilitó que estos vieses con buenos ojos la llegada de una nueva realidad política a Hispania. Esa nueva situación hizo que los judíos peninsulares estableciesen e intensificasen las relaciones con las academias gaónicas de Sura y Pumbetita, en el Iraq, a partir del siglo VIII y hasta el siglo X,³² elemento que actuaría como nexo cultural dinamizador en un primer momento, favoreciendo lo que con el tiempo llegaría a ser una producción cultural sin par no solo en Europa, sin incluso en el seno de la historia cultural del judaísmo, pues la cultura generada por los judíos peninsulares en general, y andalusíes en particular, representa, sin duda, la Edad de Oro de la literatura judía.³³

³¹ María Angeles Gallego, ‘The Languages of Medieval Iberia’, pp. 105-137.

³² José María Millás Vallicrosa, *Literatura hebraicoespañola*, pp. 15-16.

³³ M.^a A. Gallego, ‘Entre nosotros en al-Andalus’, pp. 233-254.

La prolífica producción literaria de los judíos andalusíes es de un valor incuestionable.³⁴ El insigne Ḥasday b. Shaprūt (c. 910-970), médico de profesión, pero de excelente formación lingüística, parece haber sido la lámpara que en un principio alumbró a los primeros intelectuales judíos, quienes con los nuevos mandatarios consiguieron irradiar un importante foco cultural desde al-Andalus. Un regalo llegado a manos del califa ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir en el año 951 de parte del basileo bizantino Constantino VII dio pie a que Ḥasday participase en la traducción de la *Materia medica* de Dioscorides del latín al árabe a partir de una traducción previa del griego al latín realizada por el monje Nicolás. Esta traducción representa, de forma simbólica, el inicio de una actividad intelectual sistemática de los intelectuales judíos en árabe.

La labor de mecenazgo ejercida por Ḥasday, gracias a su importante posición en la corte cordobesa, permitió a Córdoba albergar obras de todo tipo, pero también a sabios y eruditos que llegaban del Oriente Próximo y del norte de África, quienes comenzaron a desplegar sus conocimientos en los diversos campos del saber: jurisprudencia rabínica, filología, ciencias, estudios bíblicos, etc. De hecho, en los días de Ḥasday, esto es en el siglo X, Córdoba se convirtió en un centro de estudios talmúdicos de cierto relieve gracias a la llegada de Mosheh b. Ḥanôkh, gran maestro talmúdico a quien Ḥasday trajo de Italia y fue nombrado *dayyān* de Córdoba.³⁵

Uno de los hitos más importantes logrados por los intelectuales judíos andalusíes fue, sin ningún género de dudas, el interés por la lengua hebrea, que se inicia allá por el siglo X, y con él la revitalización de esta lengua, tras siglos de ostracismo, gracias al uso que estos hicieron de la lengua árabe. El alto grado de desarrollo lingüístico alcanzado por los gramáticos árabes sirvió a los intelectuales judíos para, mediante una suerte de aplicación comparatista entre el hebreo, el arameo y el árabe, regenerar y revitalizar su lengua sagrada, el hebreo, que se encontraba totalmente anquilosada. Gramática, léxico

³⁴ Ángel Sáenz-Badillos, *Literatura hebrea en la España medieval*.

³⁵ A. Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos*, p. 71.

y poesía se convirtieron pronto en instrumentos generadores de un avance cultural judío de enorme relevancia durante toda la Edad Media, hecho totalmente insospechado poco tiempo antes. Ciertamente que los orígenes de este interés por la lengua árabe se encuentran en el seno de la labor intelectual desarrollada por autores judíos en el Oriente Próximo islámico, pero no es menos cierto que será al-Andalus, y Córdoba en particular, aunque no exclusivamente, el lugar que llevará a su máxima expresión la producción intelectual desarrollada por los autores judíos durante toda la Edad Media.

La introducción de los estudios filológicos, que sin embargo hubieron de experimentar no pocos sinsabores y sobresaltos como consecuencia de los enfrentamientos que se produjeron entre dos de sus exponentes y sus respectivos seguidores fue comandada de forma tan certera como turbulenta por Menaḥem b. Sarūq y Dunāsh b. Labrāt. Las *teshubôt* o *responsa* intercambiadas entre unos y otros es uno de los capítulos más virulentos y a la vez más productivos de los ambientes intelectuales judíos en la Córdoba del siglo X, pues la labor lexicográfica desarrollada por uno y otro autores tiene su máximo exponente en el *Maḥberet* del tortosino Menaḥem b. Sarūq,³⁶ pero también en las respuestas y las inteligentes aportaciones métricas de Dunāsh,³⁷ así como las intervenciones de los discípulos de uno y otro,³⁸ como en el caso de Ben Sheshet, discípulo de Dunāsh.³⁹ Estos dos grandes filólogos y sus respectivos seguidores consiguieron constituir lo que se ha llamado la ‘Escuela hebrea de Córdoba’.⁴⁰

El complemento a estos estudios filológicos vendrán de la mano de los estudios gramaticales por parte de autores como Yēhudah Ḥayyūj y Yonah b. Janāh, cuya labor resultará determinante en el campo de la poesía y la exégesis. La influencia que ejercerá la lingüística árabe posibilitará establecer una sólida base sobre la que plantear el estudio

³⁶ Menaḥem b. Saruq, *Maḥberet*, ed. A. Sáenz-Badillos.

³⁷ *Tešubot de Dunaš ben Labrat*, ed. A. Sáenz-Badillos.

³⁸ *Tešubot de los discípulos de Menaḥem contra Dunaš ben Labrat*, ed. S. Benavente.

³⁹ *Tešubot de Yehudi ben Šešet*, ed. M.^a E. Varela Moreno.

⁴⁰ Carlos del Valle Rodríguez, *La Escuela hebrea de Córdoba*.

de la lengua hebrea, que los filólogos judíos lograrán desarrollar de forma inteligente incorporando los estudios comparados de las dos lenguas, la hebrea y la árabe, añadiendo una tercera hermana, el arameo. Ḥayyūj, *de facto* el padre de la gramática hebrea en al-Andalus,⁴¹ tendrá una buena nómina de discípulos entre los que sobresale el cordobés Shēmuʿel b. Naḡrīlah, pero también detractores, como en el caso del gramático Ibn Janāḥ (985-990). Éste cordobés, que tuvo en Lucena entre otros maestros a Yiṣḥaq b. Shiqatellah, es uno de los grandes tratadistas gramaticales de toda la Edad Media con obras como *Kitāb al-mustalḥaq*, *Kitāb al-istifāʾ*, la *Risalat al-tanbīh* o el *Kitāb al-taswīʾah*.⁴²

Pero será en el siglo XI cuando la actividad intelectual judía alcance su cénit. Personajes señeros de este momento son los Banū Naḡrīlah, sobre todo Shēmuʿel (993-1056), cuyo conocimiento de la lengua y la literatura árabes le sitúan entre la elite de los autores judíos andalusíes. Destaca también el lucentino Yiṣḥaq b. Gayyāt (1038-1089), amigo de los Banū Naḡrīlah y autor de un buen número de composiciones poéticas para uso sinagoga (*piyyūtīm*). Yiṣḥaq b. Shiqatellah (s. XI) es otro de los grandes autores andalusíes, logrando reconocida fama como exegeta, pero también como lingüista con su tratado sobre los generos: *Kitāb al-tadhbīr wa-l-taʾnīth*.

Pero entre todos los intelectuales sobresale el cordobés Maimónides, que como consecuencia del avance almohade, hubo de abandonar su ciudad natal y vivir la mayor parte de su vida fuera de Córdoba.⁴³ Fue en su figura donde el pensamiento judío medieval alcanzó su más alta cota de expresión y lucidez. Y ello fue así porque nuestro autor supo conferir a su pétrea producción teológica la influencia del pensamiento aristotélico, que le llegó, esencialmente, a través de otro aristotélico, musulmán este: al-Fārābī. Sabemos que hacia 1171, es decir contando unos treinta y tres años, había compuesto su comentario en árabe a la *Mishnah*, un año después

⁴¹ Yaḥyā ibn Dāwūd, *El Libro de Ḥayyūj*, ed. J. Martínez Delgado, pp. 11-30.

⁴² M.^a A. Gallego, *El judeo-árabe medieval*.

⁴³ J. Targarona Borrás, *Mošeh Ben Maimón, Maimónides. Sobre el Mesías*, pp. 13-76.

redacta su célebre *’Iggeret Teyman* (‘Epístola al Yemen’) como consecuencia de la aparición de un falso mesías entre la comunidad judía y años después compone los catorce libros del *Mishneh Tôrah*, que, fruto de una soberbia claridad expositiva, establecen los preceptos de la vida judía. Ya establecido en El Cairo se entregará a la práctica médica en combinación con su actividad como jefe de la comunidad judía (*ra’îs al-yahûd*). Entonces, como complemento de su profesión, además de comentar los aforismos de Hipócrates, elaborará una serie de tratados de tipo teórico y práctico sobre enfermedades (asma), prácticas higiénicas (coito) o a modo de profilaxis (orina). Su formación, junto con su visión integral del intelectual, trata de ir más allá de la simple interpretación para buscar una vía con la que racionalizar la tradición judía transmitida por los sabios.

Todo lo expuesto, a modo de corolario es una simple muestra de la huella indeleble que la cultura judía andalusí legó a la realidad histórica que fue al-Andalus, pero también a la posterior realidad cultural española.⁴⁴

b) Autores cristianos

Si bien el montante de textos que actualmente conocemos de la producción intelectual cristiana arabizada es escaso, sin embargo por evidencias externas y como consecuencia del interés que la lengua árabe despertara entre los cristianos como instrumento necesario para la defensa de la fe cristiana –lo que explicaría, entre otros aspectos, la necesidad de traducciones de material bíblico y textos polemistas y apologeticos– podemos suponer que el número de obras compuestas por los cristianos arabizados hubo de ser mayor que el que ha llegado hasta nosotros.⁴⁵

⁴⁴ Javier Fernández Vallina, ‘La huella judía en la cultura española’, pp. 15-30.

⁴⁵ J.P. Monferrer-Sala, ‘Los cristianos arabizados de al-Andalus’, pp. 226-234; J.P. Monferrer-Sala, ‘Los cristianos de al-Andalus’, pp. 261-263,

La información que recoge el Arzobispo Rodrigo Jiménez de Rada en su *De rebus Hispaniae* representa, de suyo, el origen de la producción intelectual de los cristianos arabizados andalusíes. Narra allí Jiménez de Rada que un tal Iohannes Hispalensis, obispo de Sevilla en el siglo IX, habría vertido al árabe el texto completo de la Biblia, traducción que iría acompañada de un comentario (*expositio*). Sin embargo, todo indica que se trata de un comentario a un texto al que Juan de Sevilla incorporó un comentario en árabe.⁴⁶

Con independencia de cuál pudiera ser el origen de la producción intelectual cristiana arabizada en al-Andalus, parece que, *prima facie*, fueron dos las necesidades que vertebrarían el uso de la lengua árabe entre los cristianos. Por un lado, adquirir la competencia oral necesaria que les posibilitase comunicarse y poder acceder a una cultura religioso-científica y literaria que venía del Oriente Próximo arabizado, además de escalar en los puestos de la administración del Estado islámico. Por otro lado, de una obra perdida, tal vez compuesta en el siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī,⁴⁷ puede deducirse desde el punto de vista ideológico que la adquisición de la lengua árabe permitió a los intelectuales cristianos defenderse y polemizar con los musulmanes en árabe, para ellos la lengua de Dios. Todo ello se combinaría con el conocimiento de sus fuentes, esto es el Corán y la tradición islámica, para así poder debatir con ellos no sólo en la lengua de éstos, sino con sus propios textos.

El texto fragmentario de la ‘Epístola a los Gálatas’, que actualmente se conserva en la Biblioteca Vaticana con la signatura Vat. lat. 12900 (*olim* Seguntinus 150 Biblioteca Capitulare de Sigüenza), en la actualidad es el texto más antiguo que poseemos.⁴⁸ La traducción fue llevada a cabo a partir del texto latino de la *Vulgata*, de acuerdo

265-269; J.P. Monferrer-Sala, ‘Transmitting texts from Latin into Arabic’, pp. 177-196.

⁴⁶ J.P. Monferrer-Sala, ‘De nuevo sobre Iohannes Hispalensis’, pp. 77-105.

⁴⁷ D.M. Dunlop, ‘Hafṣ ibn Albar—the Last of the Goths?’, pp. 137-151.

⁴⁸ Eugène Tisserant y D. de Bruyne, ‘Une feuille arabo-latine’, pp. 321-343; Georg Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I, p. 180.

con el texto transmitido por los códices hispanos. De esa versión, que creemos que hay que situar en el siglo IX, han llegado a nosotros dos revisiones, conservadas respectivamente en el Cod. BNM 4971 y Marciana Gr. Z. 11 (379). La existencia de esas dos revisiones indica la fama de que gozó la versión en su momento y hasta puede ser que formase parte, cuando menos, del *corpus* paulino o puede que incluso de todo el Nuevo Testamento.⁴⁹ Nada se ha dicho hasta el momento sobre la procedencia geográfica de ese fragmento, pero la data invita a situarlo en territorio andalusí y tal vez en Córdoba.

La obra que le sigue en antigüedad es una traducción anónima de los Salmos, de cuyo autor nada sabemos. Tenemos constancia de que esta traducción fue compuesta con anterioridad a la versión que llevara a cabo Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, y por lo tanto anterior al año 889.⁵⁰ Sí nos ha llegado, en cambio, una segunda versión del libro de los Salmos, que está fechada en la segunda mitad del siglo IX, concretamente el año 889 (*wa-fi l-tā'i thumma al-fā'i thumma al-ṣā'i*) si la data que preserva el texto es correcta.⁵¹ Se trata de una versión árabe versificada en metro *rajaṣ mashṭūr* del libro de los Salmos, compuesta por Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī, traducción que le fue comisionada por el obispo cordobés Valencio (*Valens*). Esta traducción, que es de una enorme importancia para historia de la producción literaria de los cristianos arabizados andalusíes, entre otros posee un doble interés: en primer lugar, porque incluye una interesantísima introducción para la que el cordobés se sirvió de una *urjūḥ*, en la que nos informa sobre aspectos metodológicos de su traducción en verso, justifica las opciones adoptadas e incluso alude a las posibles críticas e incompreensión por parte de personas versadas que pudiera suscitar su

⁴⁹ J.P. Monferrer-Sala, ‘The fragmentary ninth/tenth century Andalusī Arabic translation of the Epistle to the Galatians revisited’, *Intellectual History of the Islamic World*, en prensa.

⁵⁰ Geoffrey K. Martin, ‘An Anonymous Mozarab Translator at Work’, pp. 125-152.

⁵¹ *Le Psautier mozárabe de Hafṣ le Goth*, ed. M.-Th. Urvoy, p. 20 verso 128a. Una nueva edición crítica está siendo preparada por P. Sj. van Koningsveld, *The Arabic Psalter of Ḥafṣ ibn Albar al-Qūṭī*.

traducción.⁵² En segundo lugar se encuentran las características que presenta la traducción, que ofrece rasgos lingüísticos que apuntan a usos propios de cristianos orientales. Baste añadir que la popularidad que alcanzó esta traducción, bien es cierto que no exenta de críticas, fue realmente considerable.

En la introducción a su traducción versificada de los Salmos, de ciento cuarenta y tres versos, nos informa Ḥafṣ del porqué de su traducción y de su necesidad. Menciona la existencia de la aludida traducción anterior en prosa que era utilizada por los cristianos andalusíes y que circulaba con anterioridad a la suya. El hecho de que esta traducción en prosa tuviese numerosos errores fue, según Ḥafṣ, el motivo que le movió a emprender la nueva traducción que le sería comisionada por su obispo cordobés. La justificación que hace Ḥafṣ para explicar la utilización del metro *rajaẓ* de rima interna es muy interesante, ya que el propio autor la justifica por tratarse de un metro que tenía gran parecido con el metro de versos yámbicos latinos. Se trata de una afirmación que desde un punto de vista sociocultural tiene un enorme rendimiento, pues parece indicar que entre las elites cristianas arabizadas se practicaba una suerte de ‘aculturación reversible’, es decir que el uso de la lengua árabe, para Ḥafṣ, responde a una *imitatio* de los esquemas de una lengua superior cristiana, como para los cristianos era el latín. Si nuestra interpretación es correcta, nos parece evidente que la arabización de los grupos cristianos andalusíes arabizados respondía a una actitud funcional, que al propio tiempo no negaba otra realidad cultural: a saber, que para los autores y traductores cristianos arabizados el latín era una lengua superior, que formaba parte de una cultura superior, la de sus ancestros latinos.

No es ésta la única obra que con casi toda probabilidad escribió Ḥafṣ. De hecho, Miller y Kassis hablaron hace tiempo de una “larger collection of biblical translations” a propósito de una obra que se le atribuye con el título de *Kitāb al-Qūṭi*.⁵³ El uso de la lengua árabe por necesidades de carácter polemista también está relacionada con Ḥafṣ.

⁵² J.P. Monferrer-Sala, ‘Translating in ninth century Cordoba’, p. 88.

⁵³ H.D. Miller y H.E. Kassis, ‘The Mozarabs’, p. 424.

Así consta en el *Iʿlām* del Imām al-Qurṭubī (siglos XII-XIII), que cita cinco veces a Ḥafṣ, a quien le atribuye varias obras. Una de estas obras es el *Kitāb al-masāʾil al-sabʿ wa-l-khamsīn* (‘Libro de las cincuenta y siete cuestiones’), cuyos fragmentos son de contenido netamente apologético a partir de una serie de tópicos teológicos.

A mediados del siglo X circuló por al-Andalus una obra comisionada por el califa al-Ḥakam II, la traducción árabe de las *Historiae adversus paganos* del hispano Paulus Orosius,⁵⁴ atribuida por Ibn Khaldūn a la labor conjunta del célebre erudito cordobés Qāsim b. Aṣḡagh –que van Koningsveld identifica con Aṣḡagh b. Nabīl–⁵⁵ y a la de un cristiano arabizado, atribución que Mayte Penelas ha identificado con la figura de Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.⁵⁶ La traducción árabe, titulada *Taʾrīkh al-ʿālam* (‘Historia del mundo’), exhibe un considerable uso de fuentes religiosas, aunque no exclusivamente. Abundan las referencias bíblicas, no siempre acordes al texto, como también las patrísticas y diversas fuentes hagiográficas y eclesiásticas, entre las que sobresale Isidoro de Sevilla. El texto gozará de una reconocida fama en al-Andalus, hasta el punto de ser citado por el célebre médico cordobés Ibn Juljul (s. X) en su *Ṭabaqāt al-aṭibbāʾ wa-l-ḥukamāʾ* (‘Las generaciones de los médicos y los sabios’)⁵⁷ y haber figurado junto con su original latino, en la biblioteca de al-Ḥakam II.⁵⁸

También del siglo X es el ‘Calendario’ atribuido al obispo cordobés Recemundo, Rabīʿ b. Zayd, nativo de la ciudad de Elvira y dignatario de la corte del califa ʿAbd al-Raḥmān III, quien le comisionó la

⁵⁴ *Kitāb Hurūṣiyūṣ*, ed. M. Penelas. También A. Christys, *Christians in al-Andalus*, pp. 135-157.

⁵⁵ Cf. P. Sj. van Koningsveld, ‘Christian Arabic literature from Medieval Spain’, p. 217.

⁵⁶ M. Penelas, ‘A posible author’.

⁵⁷ F.J. Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas*, p. xx; J.P. Monferrer-Sala, ‘Fuentes textuales religiosas árabes-andalusíes’, p. 294.

⁵⁸ David Wasserstein, ‘The library of al-Ḥakam II’, p. 99; M. Fierro, *Abderramán III*, p. 234.

realización de la obra.⁵⁹ El libro, que lleva por título *Tafṣīl al-ḡamān wa-masāliḥ al-abdān*, ('División de las estaciones y beneficios de los cuerpos'), también es conocido como *Kitāb al-aḡmān* ('Libro de las estaciones'). Este 'Calendario', redactado hacia el año 961, se ciñe a los patrones propios del género de los *anwā'* y de obras cristianas orientales. El texto suministra abundantes datos sobre las fiestas cristianas, las prácticas litúrgicas de al-Andalus, los signos zodiacales, la agronomía, datos de medicina, higiene, etc. Se trata, en suma, del vasto ámbito de estudio que enmarcaba la disciplina científica cultivada por las elites cristianas arabizadas andalusíes. Un rasgo interesante de la obra es que su autor demuestra ser un buen conocedor del género en Oriente, donde viajó y donde contactó con cristianos orientales versados en ciencias, entre las que obviamente se encontraba el cultivo de la filosofía, la lógica, la teología, etc. La fama que alcanzará esta obra será tal que volverá a ser traducida al latín en el siglo XII por Gerardo de Cremona con el título de *Liber Anohe* (i.e. *Kitāb anwā'*).

Si bien carecemos de certeza sobre cuál pueda ser el origen de las versiones de los Evangelios, tradicionalmente atribuidos a una traducción hecha por Ishāq b. Balashq al-Qurṭubī, que circularon por al-Andalus en general y Córdoba en particular, sí que conocemos, en cambio, las reelaboraciones de un texto original que ha sobrevivido en los siguientes manuscritos: Cod. Ar. 238,⁶⁰ Cod. Ar. 234 (ambos de la *Bayerische Staatsbibliothek*, Munich), Brit. Mus. Add. 9061, Cod. León 35 y BNM 4971. El Cod. BNM 4971 representa un texto específico, sin correspondencia plena con las otras versiones. En nuestra opinión, esta versión podría ser una copia de una traducción anterior, posiblemente contemporánea de la 'Epístola a los Gálatas', y quien sabe si perteneciente a un mismo *corpus* de textos. La llamada 'familia

⁵⁹ *Le Calendrier de Cordoue*, ed. Dozy-Pellat; H.D. Miller y H.E. Kassis, 'The Mozarabs', p. 421. Cf. P. Sj. van Koningsveld, 'Christian Arabic literature from Medieval Spain', pp. 212-216. Además A. Christys, *Christians in al-Andalus*, pp. 108-134.

⁶⁰ Este códice ha sido motivo de una reciente edición *An Andalusian Arabic Version of the Four Gospels*, ed. H. Kassis.

de Ishāq b. Balashq al-Qurtubī, de acuerdo con algunas propuestas, estaría formada por cinco manuscritos (Qarawīyīn 730,⁶¹ Brit. Mus. Add. 9061, Cod. Ar. 238, Cod. Ar. 234 y Cod. León 35), que habrían transmitido la versión de ese traductor, que por ahora sigue siendo desconocido.

Epílogo

Que pueda quedar hoy de ese pasado judío y cristiano de la Córdoba islámica es algo que, entre otros, ya fue objeto de consideración por parte de Américo Castro,⁶² cuyas ideas han resultado ciertamente fructíferas en determinados ámbitos de estudio, sobre todo en los de la literatura comparada y la antropología cultural.

Si algo queda de aquellas gentes es su recuerdo, un recuerdo de algunos de sus nombres, que al tiempo es ejemplo particularizado de un pasado que Córdoba no ha vuelto a vivir. La gloria pretérita romana abrió la puerta de otro periodo esencial para entender la realidad peninsular, la época visigoda (409-711). Sobre esta realidad compleja y cambiante se construirá otra sociedad no menos compleja: al-Andalus, con Córdoba como centro neurálgico aglutinador, generador y difusor de esa nueva entidad nacional: la andalusí. Y esa nueva identidad, así vivida y sentida por todas aquellas gentes que la integraron, carecería de sentido actualmente si no es considerada en toda su dimensión socio-cultural.

Queda, pues, el recuerdo de lo que esas gentes fueron. Y aquellas gentes fueron parte de la herencia recibida, una herencia compuesta, entre otros elementos por el legado intelectual y material, por un pasado en buena medida idealizado, pero ante todo como parte

⁶¹ Cf. *Evangelio árabe fragmentario de Marcos*, ed. J.P. Monferrer-Sala; J.P. Monferrer-Sala, *Material crítico*. Además J.P. Monferrer-Sala, ‘Una perla mozárabe’, pp. 71-122; J.P. Monferrer-Sala, ‘Tres interferencias hebreas’, pp. 279-287; J.P. Monferrer-Sala, ‘*Geographica neotestamentica*’, pp. 370-391; J.P. Monferrer-Sala, ‘You brood of vipers!’.

⁶² Américo Castro, *España en su historia*.

esencial de una realidad que podríamos definir –recurriendo a Unamuno– como la ‘intrahistoria cordobesa andalusí’, porque sin ellos, nuestros judíos y nuestros cristianos cordobeses andalusíes, al-Andalus quedaría huérfana y muy probablemente pérdida en derrotero incierto.

Selección bibliográfica

1. Fuentes

An Andalusian Arabic Version of the Four Gospels (Bayer. Staatsbibl., München, cod. Arab. 238), ed. Kassis (Leuven: Peeters, 2016).

Apologético del Abad Sansón, ed. José Palacios Royán, introduction Gonzalo del Cerro Calderón (Madrid: Akal, 1988).

Bibliotheca rerum germanicarum, ed. Phillip Jaffé, 6 vols. (Berlin: Weidmann, 1864-75).

(Le) *Calendrier de Cordoue*, ed. R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d’une traduction française annotée par Charles Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1961).

Corpus scriptorum mvzarabicorum, ed. J. Gil, 2 vols. (Madrid: CSIC, 1973).

Evangelio árabe fragmentario de Marcos (Ms. *Qaranīyyīn* 730). *Una traducción árabe andalusí del siglo X*, ed. J.P. Monferrer-Sala (Córdoba: UCOPress, 2016)

Ibn Quzmān, *Dīwān: Iṣābat al-aḡhrāḍ fī dbīkr al-a’rāḍ*, ed. F. Corriente (Casablanca: Dār Abī Raqrāq li-l-Ṭibā‘ah wa-l-Nashr, 2013).

Kitāb Hurūshiyūsh (Traducción árabe de las *Historiae adversus paganos de Orosio*), ed. M. Penelas (Madrid: CSIC, 2001).

Menaḥem b. Saruq, *Mahberet*, edición crítica Ángel Sáenz-Badillos (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1986).

Mosheh Ben Maimón, Maimónides. Sobre el Mesías (Carta a los judíos del Yemen). *Sobre Astrología* (Carta a los judíos de Montpellier). Notas biográficas, introducción, traducción y notas de Judit Targarona Borrás (Barcelona: Riopiedras Ediciones, 1987).

- (Le) *Psautier mozarabe de Hafs le Goth*, ed. M.-Th. Urvoy (Toulouse: Presses du Mirail, 1994).
- Teshubot de Dunash ben Labrat*, edición crítica y traducción española de A. Sáenz-Badillos (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1980).
- Teshubot de los discípulos de Mēnaḥem contra Dunash ben Labrat*, ed. Santiago Benavente (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1986).
- Teshubot de Yehudi ben Sheshet*, edición, traducción y comentario de M^a Encarnación Varela Moreno (Granada-Salamanca: Universidad de Granada-Universidad Pontificia, 1981).
- Yahyā ibn Dāwūd, *El Libro de Ḥayyūy. Versión original árabe del siglo X*, edición y estudio José Martínez Delgado (Granada: Universidad de Granada, 2004).

2. Literatura secundaria

- Aguadé, Jorge, ‘Some remarks about sectarian movements in al-Andalus’, *Studia Islamica* LXIV (1986), pp. 53-77.
- Aillet, Cyrile, *Les mozarabes: christianisme, islamisation et arabisation en péninsule ibérique (IX^e-XII^e siècle)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2010).
- Bulliet, Richard, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).
- Castro, Américo, *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Barcelona: Editorial Crítica, 2^a1983).
- Christys, A., *Christians in al-Andalus (711-1000)* (Richmond, Surrey: Curzon, 2002).
- Coope, Jessica, *The Martyrs of Córdoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).
- Corriente, Federico, ‘Judíos y cristianos en el *Dīwān* de Ibn Quzmān, contemporáneo de Ibn Ezra’, en *Abraham ibn Ezra y su tiempo: actas del Simposio Internacional. Abraham Ibn Ezra and his Age: Proceedings of the International Symposium* (Madrid: Letrúmero 1990), pp. 73-77.
- *Árabe andalusí y lenguas romances* (Madrid: Mapfre, 1992).

- ‘Tres mitos contemporáneos frente a la realidad de Alandalús: romanticismo filoárabe, «cultura Mozárabe» y «cultura Sefardí»’, en *Orientalismo, exotismo y traducción*, ed. Gonzalo Fernández Parrilla and Manuel C. Ferial García (Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2000), pp. 39-47.
- Del Valle Rodríguez, Carlos, *La Escuela hebrea de Córdoba. Los orígenes de la Escuela filológica hebrea de Córdoba* (Madrid: Editoria Nacional, 1981).
- Dunlop, D.M., ‘Hafs ibn Albar—the Last of the Goths?’, *Journal of the Royal Asiatic Society* 86/3-4 (1954), pp. 137-151.
- Echevarría Arsuaga, Ana, ‘Los marcos legales de la islamización: el procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes’, *Studia Historica. Historia Medieval* 27 (2009), pp. 37-52.
- Epalza, Mikel de, ‘Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l’adoptionisme hispanique’, *Islamochristiana* 18 (1992), pp. 55-72.
- Fernández Vallina, Javier, ‘La huella judía en la cultura española’, en *Judíos entre árabes y cristianos*, ed. A. Sáenz-Badillos, pp. 15-30.
- Fierro, Maribel, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba* (Donostia–San Sebastián: Editorial Nerea, 2011).
- Flórez, E., *España sagrada*. Vols. V, XI, XII (Madrid: Oficina de Antonio Martín–Viuda e Hijo de Marín, 1750, 1754, 1792).
- Gallego, María Ángeles, ‘The Languages of Medieval Iberia and their Religious Dimension’, *Medieval Encounters: Jewish, Christian, and Muslim Culture in Confluence and Dialogue*, 9/1 (2003), pp. 105-137.
- *El judeo-árabe medieval*. Edición, traducción y estudio lingüístico del *Kitāb al-taswī’a* de Yonah ibn Ḡanāḥ (Berna: Peter Lang, 2006).
- ‘Entre nosotros en al-Andalus: el judaísmo andalusí y su estudio’, en *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la historia de España*, ed. Maribel Fierro et al. (Córdoba: Al-Babtain Foundation, 2012), pp. 233-254.
- Gil, Juan, ‘Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe’, en *Los mozárabes. Una minoría olvidada*, ed. M. González y Juan del Río (Sevilla: Fundación el Monte, 1998), pp. 89-114.

- Graf, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944).
- Hitchcock, Robert, *Mozarabs in Medieval and Early Modern Spain: Identities and Influences*, (London–New York: Ashgate Publishing Ltd., 2008).
- Jiménez Pedrajas, Rafael, *Historia de los mozárabes en Al Ándalus* (Córdoba: Almuzara, 2013).
- Kassis, Hanna E., ‘Some aspects of the legal position of Christians under Mālikī jurisprudence in al-Andalus’, *Parole de l’Orient* 24 (1999), pp. 113-128.
- Lapiedra Gutiérrez, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos* (Alicante: Diputación de Alicante, 1997).
- López, Ángel, ‘El conde de los cristianos Rabīben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Ḥakam I’, *Al-Andalus-Magreb* 7 (1999), pp. 169-184.
- Marín, Manuela, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid: Mapfre, 1992), pp. 46-62.
- Martin, Geoffrey K., ‘An Anonymous Mozarab Translator at Work’, en *Senses of Scripture, Treasures of Tradition: The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*, edited by Miriam L. Hjälm (Leiden–Boston: Brill, 2017), pp. 125-152.
- Menéndez Pidal, Ramón, *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI* (Madrid: Gredos, 1980).
- Meouak, Mohamed, *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l’Espagne umayyade (II^e-IV^e/VIII^e-X^e siècles)* (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1999).
- Hagerty, Miguel José, *Los cuervos de San Vicente. Escatología mozárabe* (Madrid: Editora Nacional, 1978).
- Millás Vallicrosa, José María, *Literatura hebraicoespañola* (Buenos Aires: Labor, 1973 = 1967).
- Miller, Hellen D. y H.E. Kassis, ‘The Mozarabs’, en *The Literature of al-Andalus*, ed. María Rosa Menocal et al. (Cambridge: University of Cambridge, 2000), pp. 417-434.
- Monferrer-Sala, Juan Pedro, ‘De nuevo sobre Iohannes Hispalensis y la primera versión árabe de las ‘Sagradas Escrituras’ realizada en al-

- Andalus', *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 31 (1999), pp. 77-105.
- 'Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX', en *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, ed. Maribel Fierro (Madrid: CSIC, 2004), pp. 415-450.
 - 'Los cristianos arabizados de al-Andalus', en *Historia de Andalucía. III. Andalucía en al-Andalus*. Directora del volumen María Jesús Viguera Molins, Sevilla: Fundación J. M.^a Lara – Planeta, 2006, pp. 226-234.
 - 'Marginalia semitica I: adiciones sobre cinco cuestiones pendientes', *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 56 (2007), pp. 255-268.
 - 'Fuentes textuales religiosas árabes-andalusíes en los siglos X y XI: obras islámicas, cristianas y judías', en *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14-18 de octubre de 2002)*, ed. José Luis del Pino (Córdoba: Fundación Prasa, 2008), pp. 275-305.
 - 'Los cristianos de al-Andalus y su estudio, situación y propuestas', en *711-1616: de árabes a moriscos*, ed. Maribel Fierro et al., pp. 255-279.
 - y Ulise Cecini, 'Once again on Arabic 'alkaufeit' (Alb. Ind. 23,14). Between polemics and inculturation', *Mittellateinisches Jahrbuch* 49/2 (2014), pp. 201-210.
 - 'Tres interferencias hebreas en la traducción árabe andalusí del evangelio de Marcos contenida en el ms. Qarawiyyīn 730', *Collectanea Christiana Orientalia* 13 (2016), pp. 279-287.
 - 'Una perla mozárabe El ms. 730 de la *Khizānat al-Qarawiyyīn* de Fez y la versión andalusí de los evangelios de la familia Ishāq b. Balashk al-Qurṭubī', *Aula Orientalis* 34/1 (2016), pp. 71-122.
 - *Material crítico del texto árabe andalusí de Marcos (Ms. Qarawiyyīn 730). Cotejado con los textos de la familia Ibn Balashk* (Córdoba: UCOPress, 2016).
 - 'Geographica neotestamentica: Adapting Place Names in Arabic in an Andalusí Version of the Gospel of Mark', en *Senses of Scripture, Treasures of Tradition*, ed. Miriam L. Hjälml, 370-391.

- ‘Transmitting texts from Latin into Arabic. A Christian culture at risk in the heart of the Islamic rule in al-Andalus’, en *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge in Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam*, ed. Myriam Wissa (Leuven: Peeters, 2018), pp. 177-196.
- ‘The fragmentary ninth/tenth century Andalusí Arabic translation of the Epistle to the Galatians revisited (Vat. lat. 12900, *olim* Seguntinus 150 BC Sigüenza)’, *Intellectual History of the Islamicate World*, en prensa.
- ‘Translating in ninth century Cordoba: Notes on the *urjūzah* of Ḥafs ibn Albar al-Qūṭī to his Arabic poetic version of *Sifr al-ḡubūr*’, *Transletters. International Journal of Translation and Interpreting* 1 (2018), pp. 79-92.
- ‘You brood of vipers! Translation and revisions in the Andalusí Arabic version of the Gospels’, *Le Muséon* 131/1-2 (2018), pp. 187-215.
- Penelas, Mayte, ‘A posible author of the Arabic translation of Orosius’ *Historiae*’, *Al-Masāq* 13 (2001), pp. 113-135.
- ‘Some remarks on the conversion to Islam in al-Andalus’, *Al-Qanṭara* 23/1 (2002), pp. 193-200.
- Rivera Recio, Juan Francisco, *El adopcionismo en España. Siglo VIII: Historia y doctrina* (Toledo: Seminario Conciliar de San Ildefonso, 1980).
- Sáenz-Badillos, Ángel, *Literatura hebrea en la España medieval* (Madrid: Fundación Amigos de Sefarad–Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991).
- y Judit Targarona Borrás, *Diccionario de autores judíos (Sefarad. Siglos X-XV)* (Córdoba: El Almendro, 1988).
- Sáinz de Robles, Federico, *Elipando y San Beato de Liébana, siglo VIII* (Madrid: M. Aguilar Editor, 1935).
- Schick, Robert, *The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study*, 2 vols. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

- Simonet, Francisco Javier, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes, precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1888).
- *Historia de los mozárabes de España. Deducida de los mejores y más auténticos testimonios e los escritores cristianos y árabes* (Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello, 1897-1903).
- Stroumsa, Sarah, ‘Single-Source Records in the Intercommunal Life of al-Andalus: The Cases of Ibn al-Naghřīla and the Cordoban Martyrs’, *Intellectual History of the Islamicate World* 6 (2018), pp. 223-235.
- Tieszen, Charles, *Christian Identity amid Islam in Medieval Spain* (Leiden–Boston: Brill, 2013).
- Tisserant, Eugène y D. de Bruyne, ‘Une feuille arabo-latine de l’Épître aux Galates’, *Revue Biblique* VII NS (1910), pp. 321-343.
- Urvoy, Dominique, ‘Les aspects symboliques du vocablo “mozarabe”. Essai de réinterprétation’, *Studia Islamica* LXXVIII (1993), pp. 117-153.
- Van Koningsveld, P. Sj., ‘Christian Arabic literature from Medieval Spain: An Attempt at Periodization’, en *Christian Apologetics during the Abbasid Period (750-1258)*, ed. Samir Khalil Samir y J.S. Nielsen (Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 203-223.
- *The Arabic Psalter of Ḥafş ibn Albar al-Qūřī: Prolegomena for a Critical Edition* (Leiden: Aurora, 2017).
- Viguera, María Jesús, ‘Cristianos y judíos en al-Andalus’, en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje* (Granada: Universidad de Granada, 1998), pp. 619-633.
- ‘Sobre la historia de los judíos en al-Andalus’, en *Judíos entre árabes y cristianos*, ed. A. Sáenz-Badillos (Córdoba: El Almendro, 2000), pp. 31-51.
- Wasserstein, David, ‘The library of al-Ḥakam II al-Mustaṣřir and the culture of Islamic Spain’, *Manuscripts of the Middle East* 5 (1990-1991), pp. 99-105.

Ciencia, saber y bellas letras

Aportaciones científicas de médicos y farmacólogos en la Córdoba andalusí

Ana María Cabo-González
Universidad de Sevilla

Resumen

Durante los siglos X, XI y XII, Córdoba se convirtió en el centro neurálgico de los estudios médico-farmacológicos del occidente musulmán, concentrando en sus tierras a los más importantes científicos medievales. Los resultados se tradujeron en un sinfín de obras científicas, únicas en este periodo histórico, y un desarrollo tecnológico hasta entonces desconocido en todo el Mediterráneo, y, por supuesto, fueron la piedra angular para el posterior desarrollo del Renacimiento en Europa, pues gran parte de las obras científicas compuestas en al-Andalus fueron traducidas al latín, incluso en época muy temprana.

Palabras clave

Al-Andalus, ciencia, Córdoba, farmacología, medicina.

Abstract

During the 10th, 11th and 12th centuries, Cordova turned into the hotspot for medical and pharmaceutical studies in the Muslim Western world, gathering the most important medieval scientists in its lands. This resulted in endless scientific works unique in this historical period and a technological progress hitherto unknown in the whole Mediterranean, thus becoming the cornerstone for the ulterior development of the Renaissance in Europe, since most scientific works compiled in al-Andalus were translated into Latin, even at a very early stage.

Keywords

Al-Andalus, science, Cordoba, pharmacology, medicine.

Introducción

El esplendor científico que al-Andalus llegó a alcanzar fue el resultado de una larga carrera de fondo, que comenzó con la llegada de los musulmanes a la península ibérica en el 711, adquirió importancia cuando ‘Abd al-Raḥmān I accedió al poder en el año 756 y alcanzó un desarrollo sin precedente con sus sucesores. El fruto de este esplendor, tanto en los ámbitos tecnológicos como científicos, va a ser continuado, y sus resultados van a manifestarse hasta prácticamente el último siglo de dominación musulmana. El reinado de ‘Abd al-Raḥmān III y, posteriormente, el florecimiento de las diferentes taifas que surgieron en el siglo XI fueron los puntos de inflexión de este largo y provechoso recorrido, que dejó en su camino un sinnúmero de obras científicas, únicas en este período histórico, y un desarrollo tecnológico hasta entonces desconocido en todo el Mediterráneo.¹

Sin ninguna duda, fue Córdoba el centro neurálgico de gran parte de todo este esplendor y fuerza centrípeta que atraía hacia sí a científicos orientales y magrebíes, buscadores de sabiduría y conocimiento, que acudían a las tierras de al-Andalus para aprender de médicos, astrónomos, farmacólogos, agrónomos, botánicos, etc., y convertirse en discípulos de estos, con el fin de adquirir formación y regresar a sus tierras para, desde allí, expandir ciencia y erudición.

Este camino de ida y vuelta de las ciencias a través del Mediterráneo ensanchó el conocimiento y la cultura, y fue la piedra angular para el posterior desarrollo del Renacimiento en Europa, pues gran parte de las obras científicas compuestas en al-Andalus fueron traducidas al latín, incluso en época muy temprana, lo que redundó en la ampliación de las fronteras musulmanas del saber.²

¹ Cf. Šā‘id al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaḳāt al-Umam*, 119-147; Juan Vernet, *Historia de la ciencia española*, pp. 33-55.

² Cf. J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam*; Simón Haik, *Las traducciones medievales y su influencia*.

Antecedentes de los conocimientos médicos y farmacológicos de al-Andalus

Los conocimientos de los mozárabes

A la llegada de los árabes a la península ibérica los conocimientos médicos y farmacológicos existentes en estas tierras provienen directamente del sustrato greco-latino, reelaborado en los monasterios y conventos. Es en las bibliotecas de estos centros religiosos donde se atesora el conocimiento, donde se estudian y se aprenden estas artes y donde se practican.

Los médicos mozárabes³ son los herederos de este saber y los que desarrollan su actividad entre los siglos VIII y X, es decir, entre la llegada de los musulmanes a Hispania y la consolidación política-administrativa de estos. Son de la sabiduría de estos médicos de la que se sirven las nuevas élites e incluso el pueblo llano, pues, como veremos a continuación, la historia nos deja datos de nombres, lugares y actividades de algunos de estos médicos.⁴

Las fuentes de las que se nutren los conocimientos de la medicina practicada por los mozárabes son, fundamentalmente, las escritas en latín en los últimos tiempos del Imperio Romano, las obras de Celso, Celio Aureliano, Vindiciano, y las traducciones latinas de los griegos Hipócrates y Galeno, médicos de referencia del saber clásico. Junto a estas fuentes, también se encontraban otras, ya sí resultado de hombres insignes de la propia tierra, como es el caso de San Isidoro de Sevilla, cuyas *Etymologías sive origenes*,⁵ compuestas en el siglo VII, contienen un capítulo dedicado a la medicina⁶.

Así pues, este es el panorama de las ciencias médicas en el momento de la llegada de los musulmanes a la península.

³ Cf. Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, pp. 12-15.

⁴ Cf. J. Vernet, *Historia*, pp. 71-87; Juan Vernet, 'Los médicos andaluces', pp. 37-41.

⁵ Cf. San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*.

⁶ Cf. Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar*, pp. 17-18.

Los conocimientos de los árabes preislámicos y la ‘Medicina del Profeta’

Los conocimientos médicos que poseían los árabes preislámicos se encuadran dentro del concepto de las medicinas arcaicas, es decir, aquellos saberes de carácter empírico-creencial propios de pueblos antiguos como los egipcios o los babilonios, cuyas tradiciones se convirtieron en el sustrato de las ciencias naturales de las tribus árabes. Estos saberes, junto con sus prácticas, eran aprendidos y ejercidos por el sabio de cada tribu y pasaban de generación en generación. El conocimiento de las propiedades de las plantas, de los animales y de los minerales presentes en los entornos de estas comunidades junto a los ritos mágico-supersticiosos eran la base de la práctica de la curación de enfermedades de personas y animales de las tribus árabes preislámicas.

Es en este entorno donde surge y se desarrolla lo que se denomina ‘Medicina del Profeta’.⁷ Este concepto, ligado evidentemente a la figura de Mahoma, refiere y engloba los episodios en los que tanto el Profeta como sus allegados dan consejos terapéuticos a aquellas personas que se lo requieren, siguiendo, evidentemente, sus propios conocimientos, es decir, los de su tradición. Estos consejos suelen girar alrededor de la dieta, es decir, el consumo de alimentos adecuados a las personas según su edad, su estado físico y los males que padecen, la aplicación de fármacos producto de las plantas, los animales y los minerales (de una larga tradición en el entorno, cuya eficacia estaba demostrada) y, por supuesto, la ayuda de Dios, de quien depende, en última instancia, la curación de las enfermedades.

La transmisión de todos estos conocimientos desde el comienzo de los tiempos es, sin ninguna duda, oral, sistema que se enriquece a medida que cada generación inserta sus propias experiencias e intercambia las mismas con los pueblos vecinos. Todo este saber milenario y de transmisión oral termina, afortunadamente, siendo recogido

⁷ Cf. As-Suyuti, *Medicine of the Prophet*; Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the Prophet*.

por escrito en las tradiciones del Profeta, lo que ha permitido que toda esa información arribe hasta nuestros días.

Con la llegada de los árabes a la Península Ibérica llegaron también estos conocimientos, los cuales serían, junto con las prácticas de la medicina mozárabe antes comentadas, el conjunto de instrucciones y preceptos con los que se tratarían las enfermedades padecidas por sus gentes hasta bien entrado el siglo IX.

Por lo tanto, la medicina que se practicaría durante los primeros tiempos en al-Andalus sería esa combinación entre los conocimientos de los mozárabes, es decir, el sustrato que los musulmanes encuentran al llegar a la península, y los saberes que ellos mismos transportan desde Oriente hasta estas tierras.

Las traducciones al árabe de los textos científicos clásicos, su difusión y su llegada a al-Andalus

Una vez iniciada la gran conquista del pueblo musulmán de todo el amplio territorio que llegó a dominar entre el oriente y el occidente mediterráneo, sus soberanos y gobernantes pusieron gran empeño en conquistar también la sabiduría y el conocimiento de los imperios colindantes, para lo cual dispusieron un ingente aparato científico, denominado ‘Casa de la Sabiduría’ (*Bayt al-hikma*), cuya misión fundamental, que no única, fue la de traducir al árabe obras de carácter científico escritas en sánscrito, copto, siríaco, persa y, sobre todo y fundamentalmente, griego.⁸

La labor llevada a cabo en la ‘Casa de la Sabiduría’ desde la segunda mitad del siglo VIII hasta el siglo XI tuvo su momento de mayor esplendor en el siglo X, y en ella se tradujo al árabe prácticamente la totalidad de las obras científicas griegas. Esta ingente labor se convirtió en la plataforma de despegue de una muy larga carrera, cuyos resultados más significativos e importantes, sobre todo en el

⁸ Cf. J. Vernet, *Historia*, pp. 117-125.

campo de la medicina y de la farmacología, tuvieron como epicentro al-Andalus y, especialmente, Córdoba.

El gobierno califal de Bagdad decide hacer llegar a la ‘Casa de la Sabiduría’ todo el aquel conocimiento, fundamentalmente científico y filosófico, depositado en los escritos conservados en las bibliotecas persas y bizantinas,⁹ con el fin de traducirlos al árabe.

Estos libros llegaban a Bagdad, a veces como regalos, a veces producto de expolios. Ibn Jaldūn, en *Los Prolegómenos*, deja constancia de algunos de estos hechos, y describe cómo el propio al-Manṣūr se había puesto en contacto con el emperador bizantino pidiéndole que le enviara libros de ciencia, a lo que el griego respondió mandándole varias obras.¹⁰

De entre todos los trabajos de traducción que se llevaron a cabo en Oriente, hay uno que para la medicina y la farmacología medievales supuso un hito muy importante: nos referimos a la traducción del griego al árabe de la *Materia Médica* de Dioscórides. Esta labor tuvo lugar en la primera mitad del siglo IX, y, a partir de entonces, esta obra se convertiría en el libro de cabecera a todos los médicos y farmacólogos árabes, tanto en Oriente como en Occidente.

La *Materia Médica* compila y sistematiza todo el saber médico-farmacológico de su época sobre medicamentos simples (plantas, animales y minerales), con una exposición clara y concisa de toda esa información.

El estudio versa sobre las propiedades curativas de unas seiscientas plantas, noventa minerales y treinta y cinco productos procedentes de animales. Cada uno de ellos se describe físicamente, se exponen las cualidades terapéuticas que poseen, la manera de prepararlo, las dosis de ingesta adecuadas, los momentos del día o de la noche en los que estas han de hacerse, etc. La mayor parte de estas descripciones va acompañadas de una ilustración, lo cual añade un grado mayor de fiabilidad al respecto del producto que se está describiendo. Este

⁹ Cf. Juan Signes, ‘La diplomacia’, pp. 153-187.

¹⁰ J. Signes, ‘La diplomacia’, pp. 159-172.

tratado se convirtió, desde su composición, en el vademécum de todo médico y farmacéutico, y así fue durante más de mil años.

Con la llegada de los árabes a la Península Ibérica comienzan a llegar también a las bibliotecas de al-Andalus obras de toda índole, y, entre ellas, las científicas, con las que se llevaría a cabo la formación de médicos, farmacólogos, botánicos y agrónomos andalusíes. Es de suponer que en alguna de las oleadas de árabes orientales que arribaron a las costas de al-Andalus llegara, de la mano de algún médico, una copia de esta primigenia traducción oriental del Dioscórides.

Pero los sabios andalusíes no se conformaron con aquella primera traducción, la realizada en Oriente, sino que durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, el Emperador de Bizancio Constantino VII, envió, en una de sus embajadas y como regalo a la corte cordobesa, un ejemplar en griego de la *Materia Médica* de Dioscórides.¹¹

Esta obra venía acompañada de otros tratados de temas varios y de una carta que decía lo siguiente:

“No puede obtenerse provecho del Dioscórides más que con un traductor avezado en el griego y que conozca las propiedades de esas drogas. Si tienes en tu país a alguien que reúna estas dos condiciones, sacarás, oh rey, la mayor utilidad de este libro”.

‘Abd al-Raḥmān III respondió al Emperador de Bizancio en la siguiente embajada enviada a Constantinopla, agradeciéndole los regalos recibidos y haciéndole saber que no disponía de persona alguna que pudiera acometer la tarea encomendada, por lo que el emperador de Bizancio hizo llegar a Córdoba un monje griego, llamado Nicolás, experto conocedor de las lenguas griega, latina y árabe, para que ayudase en la tarea de revisión de la *Materia médica* de Dioscórides.

¹¹ Cf. Fátima Roldán, Pedro Díaz y Emilio Díaz, ‘Bizancio y al-Andalus, embajadas y relaciones’, pp. 263-83; Roberto Matesanz, ‘Desde Bizancio hasta Córdoba’, p. 210.

Así pues, se dispuso en la corte cordobesa la creación de un equipo de sabios médicos que, bajo la dirección del monje llegado de Bizancio, acometieron la mencionada tarea. La labor llevada a cabo en Córdoba sobre el manuscrito traído de Constantinopla y regalado al califa andalusí consistió, fundamentalmente, en nombrar correctamente y con los términos hispano-árabes y sus variantes romances a todos aquellos elementos que resultaban desconocidos, confusos o mal interpretados en aquella primera traducción realizada en Bagdad.

Esta labor convirtió en excepcional a la nueva traducción de la *Materia médica* de Dioscórides, la versión cordobesa, adaptada a la naturaleza, la geografía, la botánica y la medicina de al-Andalus.

Uno de los médicos que colaboró en el importantísimo trabajo de revisión de la *Materia Médica* llevado a cabo en la Córdoba califal fue Ibn Juljul,¹² de quien hablaremos más adelante.

Junto a esta obra llegaron también a al-Andalus, en las sucesivas oleadas de científicos venidos de Oriente, el resto de traducciones de los tratados científicos de Galeno, Hipócrates, Oribasio, Rufo de Éfeso, Pablo de Egina, Aristóteles, Teofrasto, etc., así como copias de otras obras, estas ya escritas por los árabes en época temprana, como eran las de al-Rāzī, Ibn Sīna, al-Kindī, al-Bīrūnī, Abū Ḥanīda al-Dīnawarī, etc.

Llegados a este punto de madurez, al-Andalus se encuentra ya preparada para convertirse en el más importante centro científico del medioevo, y Córdoba, su capital y núcleo.

La medicina y la farmacología en al-Andalus: periodización (s. VIII-XV)

Con la llegada de los árabes a la Península Ibérica se produce en estas tierras una gran transformación desde el punto de vista científico. Con las diferentes oleadas orientales, van arribando a nuestras costas, además de personas, religión y costumbres, saber y ciencia. El

¹² Cf. J. Signes, 'La diplomacia', pp. 181-182.

progresivo proceso de arabización de Hispania puede dividirse en cuatro períodos, que se desarrollan entre los siglos VIII y XV.

Siglos VIII-X

El primero de estos periodos transcurre entre la llegada de los musulmanes y el comienzo de la época de taifas, coincidiendo con la capitalidad omeya de Córdoba. Durante este lapso, la actividad científica de al-Andalus se concentra en la corte cordobesa, cuna del mecenazgo y centro fundamental y principal de la cultura, el arte, las ciencias y la política. Durante estos primeros siglos, perviven los conocimientos científicos romano-visigóticos, a cuyo sustrato se le va añadiendo aquella jovencísima e incipiente ciencia producto de las traducciones llevadas a cabo en Bagdad, en la ‘Casa de la Sabiduría’, y de las primeras aportaciones árabes originales. El intercambio continuado entre Oriente y Occidente favorece la llegada a al-Andalus de sabios y sabiduría y, de esta manera, llegan a la antigua Hispania las obras científicas clásicas, en sus versiones originales y en sus traducciones, obras médicas y farmacológicas que van conformando las bibliotecas reales y que sirven a los médicos de la corte para su formación, estudio y enseñanza a las nuevas generaciones.

En este primer período van a destacar ya grandes figuras de la medicina y la farmacología andalusí como son ‘Abd al-Malik ibn

Ḥabīb,¹³ Yahyà ibn Ishāq,¹⁴ Ibn ʿAbd Rabbihi,¹⁵ ʿArīb b. Saʿīd,¹⁶ Ibn Juljul,¹⁷ Rabīʿ b. Zayd¹⁸ e Ibn al-Haytham,¹⁹ fundamentalmente.

Siglo XI

El segundo de estos períodos se desarrolla a lo largo del siglo XI, es decir, el llamado el primer siglo de oro de las ciencias occidentales, y su localización ya no se focaliza en Córdoba, sino que se multiplica, como consecuencia de la división territorial en taifas, el número de cortes y capitales de las mismas, obsesionadas por brillar y sobresalir entre las demás. De resultas de los cuales, tenemos que añadir a Córdoba los centros de Zaragoza, Toledo y Sevilla.

Así pues, aumenta de manera exponencial la producción científica andalusí, y la circulación entre Occidente y Oriente se intensifica. A partir de ahora se convertirá al-Andalus en la tierra de los musulmanes más próspera y floreciente y será, por tanto, el foco de atracción del imperio.

En este segundo período van a destacar especialmente los médicos y farmacólogos siguientes: Abū l-Qāsim al-Zahrāwī,²⁰ Ibn al-Kattānī²¹ e Ibn Janāḥ.²²

¹³ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, ed. J. Lirola y J.M. Puerta vol. 3, pp. 219-227; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus medicorum arabico-hispanorum', p. 81.

¹⁴ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, pp. 533-539; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', p. 81.

¹⁵ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 1, pp. 629-633; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', p. 81.

¹⁶ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 5, pp. 119-126; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', pp. 81-82.

¹⁷ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, pp. 163-166; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', p. 82.

¹⁸ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, pp. 282-286; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', p. 82.

¹⁹ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, p. 327; Carmen Peña *et al.*, 'Corpus', p. 83.

Siglo XII

El tercero de estos períodos se desarrolla a lo largo del siglo XII o segundo siglo de oro de las ciencias. Desde el punto de vista político, este siglo viene marcado por un intenso e importante cambio político: la dominación de al-Andalus por los imperios magrebíes: Almorávides y Almohades. Esta nueva reestructuración político-administrativa va a ir acompañada de una paulatina concentración de la actividad científica en Sevilla, que se convertirá en la capital del imperio y en el centro neurálgico de los estudios y de la investigación. Aún así, Córdoba continúa su labor, y todavía van a sobresalir en esta ciudad figuras de la relevancia de al-Ghāfiqī,²³ Ibn Rushd²⁴ e Ibn ‘Azrūn.²⁵

Siglos XIII-XV

El cuarto y último de los periodos, que es el más largo del conjunto, no puede considerarse del todo brillante como los anteriores desde el punto de vista científico, ya que al-Andalus ha reducido considerablemente sus fronteras, y la inestabilidad política no da cobijo a organizaciones estables que amparen y protejan el estudios de las ciencias. El máximo exponente de esta última etapa, que debiera haber vivido y creado su obra en Córdoba, Maimónides, hubo de huir de estas

²⁰ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 7, pp. 684-708; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, pp. 83-84.

²¹ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, pp. 735-738; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, p. 85.

²² Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 6, pp. 88-95; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, p. 85.

²³ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 1, pp. 353-55; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, p. 92.

²⁴ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 4, pp. 517-617; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, pp. 92-94.

²⁵ Cf. *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 2, pp. 491-92; Carmen Peña *et al.*, ‘Corpus’, p. 95.

tierras, con algo más de veinticinco años, a causa de la rigidez religiosa de los almohades, y terminar sus días en Egipto, suelo que disfrutó de este insigne hijo de Córdoba y que también lo hizo de su producción científica, por lo que no lo contamos aquí entre los sabios andalusíes, ya que fue en Oriente donde escribió toda su obra y donde pasó casi cincuenta años de su vida.

Con la caída de Córdoba en manos cristianas en el año 1236, es decir, en pleno siglo XIII, se extingue la floreciente producción científica de los últimos cinco siglos,

Los más importantes médicos y farmacólogos cordobeses

Esta última parte del trabajo la vamos a dedicar a los médicos y farmacólogos más importantes y destacados de la historia musulmana de Córdoba, y no daremos detalles de aquellos menores, aunque también relevantes para la historia de la ciencia.

Primera etapa: siglos VIII-X

‘Abd al-Malik ibn Ḥabīb (174/790-1 aproximadamente-238/853)

Parece ser que nació en Elvira (Granada) o sus alrededores y que muy joven se trasladó a Córdoba, donde comenzó su primera etapa de formación de la mano de prestigiosos maestros de esta ciudad. A los treinta y tres años inició su viaje de peregrinación a La Meca, viaje que le sirvió para ampliar la formación que había iniciado en al-Andalus. A su vuelta a al-Andalus se instaló en Elvira, pero muy pronto fue llamado a la corte cordobesa por ‘Abd al-Raḥmān II para ser nombrado alfaquí jurisconsulto.

Ibn Ḥabīb fue un polígrafo muy prolijo que destacó en casi todas las ramas del saber, especialmente en el derecho, aunque lo que aquí nos interese sea su faceta como escritor, que no médico, de una obra de medicina. Ibn Ḥabīb puede ser considerado como el primer autor andalusí de una obra médica, e introductor en occidente de los

conocimientos y las prácticas de la llamada ‘Medicina del Profeta’, a la que anteriormente hemos hecho referencia.

Con su obra, el *Mujtaṣar fī l-ṭibb*,²⁶ hizo que se conociera en al-Andalus la misma medicina que se conocía y se practicaba en Oriente. El compendio recoge noticias de tipo médico de diversa índole, todas ellas relacionadas con la curación de las enfermedades, la conservación de la salud por medio de los alimentos, la dieta, las sangrías, las ventosas y, también, las prácticas mágicas o la recitación de pasajes coránicos u otras jaculatorias.²⁷

Siguiendo el criterio de los traductores, el contenido de la composición puede dividirse en tres bloques, según el tipo de medicina descrito:

1. El primero es el denominado ‘medicina creencial’, es decir, aquella en la que las propiedades curativas de las técnicas o sustancias empleadas las avala el hecho de que sea el Profeta el que las recomienda. Este primer bloque se encuadra dentro de los textos denominados ‘Medicina del Profeta’, y es el más extenso de los tres.
2. El segundo bloque es de contenido heterogéneo y es algo más corto en extensión. Recoge pasajes donde la medicina que se practica es la llamada ‘racional’: se describe la complexión del cuerpo según los humores, se estudian diversos productos de origen animal y vegetal analizando sus utilidades como alimentos y como medicamentos, todo ello enmarcado en un calendario, con los nombres cristianos de los meses del año, en el que se indican las estaciones junto con las enfermedades más características de cada una de ellas y los alimentos más idóneos para paliarlas. En este bloque es donde podemos apreciar el conocimiento que Ibn Ḥabīb poseía de la medicina greco-helenística, es decir, de la medicina científica.
3. El tercer bloque es el más corto en extensión de los tres y su contenido gira en torno a la magia, alternando el empleo de ensalmos e

²⁶ Cf. Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste, Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*.

²⁷ C. Álvarez de Morales y F. Girón Irueste, Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar fī l-ṭibb*, pp. 33-35.

invocaciones religiosas con el uso de amuletos. Los traductores lo califican también como Medicina del Profeta.

Como podemos ver, la medicina de Ibn Ḥabīb aglutina el saber y las prácticas de esos primeros siglos del Islam, reuniendo en su obra un compendio de magia, ‘Medicina del Profeta’ y medicina racional, expuesta de manera ordenada en esos tres grandes bloques.

Ibn ‘Abd Rabbihi (segunda mitad del s. III/864-913-332/943-4, 342/953-4 ó 356/966-7)

Parece ser que era cordobés y que pudo vivir en esta ciudad toda su vida, pero no se tienen noticias fehacientes de esta información, al igual que tampoco se sabe la fecha de su nacimiento y se dan varias fechas para su muerte. De su vida se conservan algunas notas, todas escuetas: fue médico, muftí, jurisconsulto y alfaquí, un erudito polifacético también interesado por la astronomía y la poesía, considerado por todos sus biógrafos como un sabio científico, literato y poeta. Su trayectoria laboral no está ligada a la corte cordobesa sino que discurre de manera autónoma, por lo que las informaciones sobre sus actividades son escasísimas.

En cuanto a su producción científica, debió tener gran importancia y repercusión en su tiempo, atendiendo al número de copias manuscritas conservadas. Comentamos aquí dos de las tres obras compuestas por el autor, ya que de la tercera no se ha encontrado manuscrito alguno todavía.

1. *Kitāb al-Aqrābādhin* (Formulario farmacéutico) o *Kitāb al-Dukkān* (Libro de la botica). Obra inédita, de la que se conservan varias copias manuscritas. Este es el trabajo más conocido de nuestro autor y la que debió de tener una mayor difusión. Puede considerarse la primera colección de fórmulas farmacéuticas escrita en al-Andalus. Es una composición en diecisiete capítulos, dedicada a la elaboración de electuarios, jarabes, confituras, aceites esenciales, colirios, pomadas, etc. De cada uno de los compuestos que enumera, menciona los ingredientes, las cantidades que deben ser

utilizadas, los recipientes en los que deben prepararse y los utensilios con los que se debe llevar a cabo la operación, las propiedades que el medicamento posee y las indicaciones para su correcto uso.

2. *Urjūza fī l-tibb* (*Poema sobre medicina*). Según la propia autora de la edición, la traducción y el estudio del poema,²⁸ el interés de esta obra es, sobre todo lingüístico, pues es un ejemplo perfecto para estudiar este modo de versificar, es decir, las *urjūzas*, género literario destinado a confeccionar largos poemas científicos con el fin de transmitir conocimientos, y que son de fácil aprendizaje y memorización. No es, por lo tanto, una obra destinada al estudio de la medicina sino, más bien, un ejercicio estilístico sobre la misma, con finalidad mnemotécnica.

La obra está compuesta por doscientos ocho pareados, es decir, cuatrocientos dieciséis versos cortos de los que cada dos riman entre sí.²⁹ Esto se concentra en catorce capítulos:³⁰ 1º Prólogo, 2º Etiología de las enfermedades, 3º Factores climáticos, 4º Dietética, 5º Elogio de la medicina, 6º Descripción de la medicina, 7º *Regimen sanitatis*, 8º Psicología, 9º La cabeza y los vapores ascendentes, 10º El estómago, 11º La fiebre, 12º Los indicios de la muerte y el calor interior acompañado de frío periférico en las fiebres, 13º Evacuación de la atrabilis y 14º El sistema venoso.

‘Arīb b. Sa‘īd (principios del s. X-aproximadamente 370/980-1)

Este reconocido médico cordobés desempeñó importantes tareas como secretario y cronista de la corte desde ‘Abd al-Raḥmān III hasta Almazor. A pesar de haber sido un personaje importante dentro de la vida política de Córdoba, son escasos los datos biográficos que se tienen. Su sólida formación se conformó con el estudio de las principales materias de las ciencias y de las letras, por lo que, además de sus actividades como médico y como secretario, también se le

²⁸ Cf. Rosa Kuhne, ‘La *Urjūza fī l-tibb*’, pp. 279-338.

²⁹ R. Kuhne, ‘La *Urjūza fī l-tibb*’, p. 287.

³⁰ R. Kuhne, ‘La *Urjūza fī l-tibb*’, p. 295.

conocía su gusto por la poesía, la historia, la gramática y las lenguas. Diferentes hipótesis proponen que nuestro autor era de origen cristiano, pero no hay base que sustente la veracidad de esta conjetura. Su extraordinaria formación en la medicina parece ser que fue lo que lo introdujo en la corte y, una vez asentado en ella, debió iniciar su carrera política, que se prolongó hasta su muerte. Una de las fechas clave de la biografía de nuestro autor es el año 331/943, fecha en la que es nombrado gobernador de la Cora de Osuna por ‘Abd al-Raḥmān III, convirtiéndose, así, con este ascenso, en un importante personaje público. Más tarde, con el reinado de al-Ḥakam II, se consolidaría su nivel político al ser nombrado secretario del califa y guardián de los arsenales. Es en esta época cuando Ibn Sa‘īd comienza a participar en las conocidas tertulias literarias de los omeyas, haciéndose así más conocido en los círculos de la corte.

Su obra es polifacética, pero aquí solo haremos referencia a sus composiciones médico-farmacológicas.

1. *Kitāb al-Jalq al-jānīn wa-tadbīr al-ḥabālā wa-l-manlūdīn* (Libro de la generación del feto, del tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos). De esta obra se han llevado a cabo una edición y dos traducciones: una al francés y otra al español.³¹ La obra está dividida en quince capítulos, cada uno de los cuales presenta una sección teórica y una práctica, en los que se tratan las materias de obstetricia, ginecología, pediatría y puericultura. Así pues, la obra describe los fundamentos de la anatomía y de la fisiología de los órganos reproductores masculinos y femeninos, la formación del embrión, las enfermedades más comunes de las mujeres embarazadas, los problemas de aborto, el parto y sus medidas de higiene y, finalmente, el tratamiento de los niños según sus edades, sus etapas de crecimiento y las enfermedades propias de estos.
2. *Kitāb fī Taftīt al-aẓmān wa-maṣāliḥ al-abdān* (Tratado sobre la distribución de los tiempos y las utilidades de los cuerpos)³² mucho más conocida como *Calendario de Córdoba*. De esta obra se llevaron a cabo traducciones latinas muy

³¹ Cf. Henri Jahier y Abdelkader Nouredine, *Le livre de la génération du foetus* y Antonio Arjona, *El libro de la generación del feto*.

³² Cf. Reinhart Dozy, *Le calendrier de Cordoue*.

tempranas debido a la importancia de sus contenidos.³³ La obra fue dedicada por su autor a al-Hakam II y tuvo, desde los inicios una gran repercusión, ya que en ella se trataban asuntos varios muy cercanos al pueblo: contiene un santoral, datos de carácter astronómico útiles para la práctica del culto islámico, información sobre las estaciones del año, sus inicios, la dieta más conveniente en cada una de ellas, los trabajos agrícolas que han de llevarse a cabo en cada uno de los meses y, también, recoge información sobre asuntos relacionados con la salud y la higiene de las personas.

La obra comienza con el mes de enero y termina con el de diciembre, y de cada uno de ellos informa sistemáticamente y siempre con el mismo orden: los nombres de los meses en otras lenguas (siriaco y copto), el número de días de que consta el mes, el signo del zodiaco, el atacir correspondiente, es decir, las casas celestes que le corresponden (Pléyades, Orión, etc.), la complexión temperamental del mes (calor, frío, sequedad o humedad relevantes), los humores que reinan (bilis amarilla, atrabilis, etc.), los alimentos y las bebidas más apropiadas para consumir, los mejores lugares para vivir y las personas a las que mejor y peor le sientan cada uno de los meses. A continuación, enumera cada uno de los días que componen el mes y va dando noticias varias sobre lo que acontece en ellos: fiestas, santoral, hora de puesta y salida del sol, vientos relevantes y otros muchos detalles. Finaliza cada mes añadiendo información complementaria sobre las plantas que dan sus frutos en esa temporada, los animales que vemos en los campos, las crías de las nuevas camadas, las cosechas que se recogen, las tareas del campo que han de llevarse a cabo, etc.

³³ Se hizo una traducción latina en el siglo XII y otra en el siglo XIII. De la primera, realizada por Gerardo de Cremona, se llevó a cabo una edición en París en 1938, y la segunda fue publicada por Julio Samsó y José Martínez, 'Una nueva traducción latina del *Calendario de Córdoba* (siglo XIII)', pp. 9-78.

Ibn Juljul (332/943-3-384/994-5)

Nació, vivió toda su vida en Córdoba durante los mandatos de ‘Abd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II y Hishām II y allí murió. Su formación integral en las diferentes ramas del saber queda atestiguada en las fuentes, en las que se revelan los nombres de sus maestros. La actividad a la que dedicó toda su vida fue la medicina, que estudió desde los catorce a los veinticuatro años. Después de esta formación, pasó a formar parte de los médicos de la corte, siendo incluso médico personal de Hishām II.

De los acontecimientos más significativos de los que formó parte nuestro autor a lo largo de su vida como médico y farmacólogo hay que destacar su participación en la revisión de la *Materia medica* de Dioscórides, llevada a cabo durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, junto con un ilustre equipo de médicos y con la ayuda de un monje enviado desde Bizancio.

No todas las obras atribuidas a nuestro autor se conservan. Aquí vamos a enumerar y comentar aquellas que han llegado hasta nuestros días:

1. *Maqāla fī adwiyat al-Tiryāq* (Tratado sobre los medicamentos de la Triaca).³⁴ El contenido de esta obra versa sobre las cualidades curativas que posee esta confección farmacéutica, en la que se explica la manera en la que se han de elaborar los medicamentos que componen su fórmula y las enfermedades a las que se puede hacer frente con ella.
2. *Maqāla Thāmina* (Tratado octavo).³⁵ La obra está compuesta por la enumeración y el estudio de sesenta y dos medicamentos simples, ninguno de ellos descrito en la *Materia médica* de Dioscórides, y que se entiende como un complemento a la obra de este médico griego.
3. *Kitāb ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’* (Libro de las generaciones de médicos y sabios).³⁶ Esta obra recoge las biografías de médicos y sabios desde la antigüedad hasta el momento en que esta fue compuesta, y las ordena

³⁴ Ibn Juljul, *Tratado sobre los medicamentos de la Triaca*.

³⁵ Ibn Juljul, *Tratado octavo*.

³⁶ Ibn Juljul, *Kitāb ṭabaqāt al-aṭibbā’ wa-l-ḥukamā’*.

por generaciones, de modo que para encontrar a uno de sus componentes tenemos que saber la fecha aproximada en la que vivió. En ella encontramos biografía tanto de los griegos Hipócrates y Dioscórides como de Aristóteles, Galeno y de todos los médicos árabes conocidos.

4. *Kitāb Tafsīr asma' al-adwiya al-mufrada min Kitāb Dīyusqūrīdūs* (Libro que explica los nombres de los medicamentos simples tomados de la obra de Dioscórides).³⁷ En esta obra, el autor recoge la mayor parte de los términos de los medicamentos enumerados en la *Materia Médica* de Dioscórides y los transcribe en grafía árabe, dando los sinónimos en conoce en otras lenguas y, en algunos casos, muy pocos, añade algunos detalles. Es, realmente, una larga lista de términos griegos transcritos y de sus correspondencias en otras lenguas.

Segunda etapa: siglo XI

Al-Zahrāwī (325/936-404/1013)

Conocidísimo médico y farmacólogo cordobés de Medina Azahara, considerado el gran renovador de la cirugía medieval. Su extraordinario formación en las ciencias de la medicina y de la farmacología la llevó a cabo en los importantes círculos científicos propiciados por el mecenazgo de 'Abd al-Raḥmān III y de su hijo al-Ḥakam II. Son muy escasa las noticias que se tienen sobre su vida, salvo su continuada actividad como médico. Su única obra es el *Kitāb al-Taṣrīf li-man 'ajiza 'an al-ta'liḥ* (Guía de uso para quienes no disponen de las obras de medicina).

Por la ingente cantidad de copias manuscritas que se conservan (cerca de sesenta en árabe, repartidas por todas las grandes bibliotecas del mundo, varias traducciones al hebreo y varias, también, al latín) se puede concluir que la obra tuvo una gran repercusión entre sus contemporáneos y posteriores, y que sirvió de estudio para las generaciones venideras de médicos, por lo que debe considerarse una de las grandes enciclopedias médicas escritas en árabe y, probablemente, la

³⁷ Ibn Juljul, *Libro de la explicación de los nombres de los medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides*.

más importante de al-Andalus. Con la traducción al latín llevada a cabo por Gerardo de Cremona en el siglo XII³⁸, la obra de Al-Zahrāwī fue conocida por toda Europa, convirtiéndose en uno de los médicos árabes más apreciados. La obra está compuesta por treinta secciones, de extensiones variables, que van desde una introducción a la medicina, pasando por la enumeración de las diferentes enfermedades, sus síntomas y sus tratamientos, las elaboraciones de recetas, triacas, píldoras, jarabes, lavativas, purgantes, pesarios, polvos, colirios, los tratamientos para potenciar el coito, la elaboración de mermeladas, perfumes, dentífricos, colutorios, etc. Así pues, el volumen, que ofrece un perfecto equilibrio entre lo teórico y lo práctico, da cuenta de todas las materias necesarias para la formación de un buen médico: medicina general y clínica, cirugía, farmacología, dietética e higiene. Esta obra está considerada como la más importante escrita en al-Andalus dentro de su género, y su última parte, la dedicada a la cirugía, la más interesante por sus aportaciones en lo referente a la aplicación de cauterios, el uso del bisturí y el tratamiento de fracturas y dislocaciones.

De la misma manera, entre sus aportaciones farmacológicas, se encuentra el denominado primer tratado andalusí de cosmética³⁹. Pero la sección que mayor fortuna ha tenido de esta obra es la parte final, la dedicada a la cirugía. Esta sección de la obra está dividida en tres partes: tratamiento con aplicación del cauterio, con aplicación del bisturí y fracturas y dislocaciones. Los aspectos más destacados de esta sección son los referentes a las ligaduras arteriales, la cirugía ginecológica y plástica y, sobre todo, la riqueza de las ilustraciones sobre material quirúrgico, documento muy valioso para el estudio de la cirugía medieval.

De esta obra todavía no se ha llevado a cabo una edición y traducción completas, salvo la publicación del facsímil del Ms 502 de la Biblioteca Suleymaniye de Estambul por Fuat Sezgin en 1986. Por

³⁸ *Abulcasis methodus medendi cum instrumentis ad omnes fere morbis depictes*, Venecia 1497, también en 1499, 1500, 1506, 1530, 1531, en Strasburgo en 1532 y en Basilea en 1541.

³⁹ Cf. María Luisa Arvide, *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis*.

el contrario, se han realizado diferentes ediciones y traducciones parciales o de algunos de sus capítulos, entre los que podemos destacar los siguientes:

- * *La chirurgie d'Abulcasis, ou Albucasim: text occitan du XIV^e siècle*:⁴⁰ se trata de la versión occitana de la *Cirugía de Abulcasis*, conservada en un manuscrito único en la Biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad de Montpellier.⁴¹
- * *Un tratado de polvos medicinales de al-Zahrawi*:⁴² contiene la edición y la traducción de la *maqāla* decimosexta (dividida en seis capítulos), una colección de polvos medicinales o medicamentos en polvo, con especial mención a su forma de preparación, a las enfermedades que cura y a los órganos para los que son beneficiosos.
- * *Tratado de pastillas medicinales según Abulcasis*:⁴³ contiene la edición y la traducción de la *maqāla* decimoséptima (dividida en tres capítulos), un tratado de pastillas medicinales, con indicación de su forma de preparación, las enfermedades y dolencias que curan y los órganos para los que son beneficiosas, especialmente los digestivos.
- * *Un tratado de oftalmología en Abulcasis*:⁴⁴ contiene la edición y la traducción de la *maqāla* vigésima, que recoge un tratado sobre alcoholes y colirios, con indicación de su forma de preparación y las enfermedades y dolencias que curan, de gran valor farmacológico y terapéutico.
- * *Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis*:⁴⁵ contiene la edición y la traducción de la *maqāla* vigesimoprimera (dividida en tres capítulos), un manual teórico y práctico sobre la odontoestomatología, que recoge una gran variedad de recetas sobre la forma de preparación de ciento sesenta y ocho remedios para el tratamiento y la cura de las enfermedades y dolencias de la cavidad oral, y para la salud y la higiene bucodental.

⁴⁰ Cf. Abulcasis, *La chirurgie d'Abulcasis, ou Albucasim: text occitan du XIV^e siècle*.

⁴¹ Abulcasis, *La chirurgie*, pp. V-XV.

⁴² Ed. y trad. L.M. Arvide.

⁴³ Ed. y trad. L.M. Arvide.

⁴⁴ Ed. y trad L.M. Arvide.

⁴⁵ Ed. y trad. L.M. Arvide.

- * *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis*:⁴⁶ contiene la traducción de la *maqāla* decimonovena (dividida en dos partes y cada una de ellas en diez capítulos), un manual de cosmética, de carácter fundamentalmente farmacológico, sobre la fabricación de perfumes, drogas y remedios para el adorno y el embellecimiento del cuerpo.

Tercera etapa: siglo XII

Al-Ghāfiqī (s. XII)

Son muy escasos los datos que tenemos acerca de la vida de este autor: sabemos que el lugar de su nacimiento fue una localidad de los alrededores de Córdoba, pero se desconocen las fechas de su nacimiento y de su muerte, aunque de esta última se barajan varias: 480/1087, 499/1106 y 560/1164-5 (esta la más aceptada), por lo que su vida transcurrió a lo largo del siglo XII/VI y fue un científico con excelentes conocimientos de las propiedades y nombres de los medicamentos simples. Max Meyerhof lo considera el farmacólogo más original y el mejor botánico de la Edad Media islámica⁴⁷. Son cuatro las obras que se le atribuyen:

1. *Kitāb al-adwiya al-mufada* (*Libro de los medicamentos simples*)⁴⁸ es una extensa relación de medicamentos simples en la que se describen, de manera exhaustiva, los elementos, y se exponen sus propiedades farmacológicas. La información que proporciona dice tomarla de fuentes clásicas, hindúes y árabes, añadiendo a todo ello el producto de sus apreciaciones personales, especialmente todo aquello relacionado con las propiedades de las plantas autóctonas andalusíes, de las que era un gran especialista. También recoge una amplia lista de sinónimos en distintas lenguas. No

⁴⁶ Ed. y trad L.M. Arvide.

⁴⁷ Cf. Max Meyerhof, 'Esquisse d'Histoire', p. 19.

⁴⁸ Esta obra se conserva en varios manuscritos, aunque no completa en ninguno de ellos: ms. n° 1998 en Göttingen y ms. n° I, 631/1 en la Bodleian Library.

se ha llevado a cabo todavía una edición y traducción completas de la obra, sino que se han realizado trabajos parciales de la misma.⁴⁹

2. *Kitāb al-anrām wa-aṣnāfi-ha* (*Libro sobre los tumores y sus clases*)⁵⁰ se conserva en una única copia manuscrita y es un tratado de carácter terapéutico en el que se relacionan ciento diecisiete medicamentos simples indicados para el tratamientos de los diferentes tumores conocidos, y otros treinta y nueve elementos escogidos para el tratamientos de las úlceras. Para todos ellos expone la posología y la administración de los mismos según cada caso.
3. *Min al-khawāṣṣ* (*De entre los conocimientos creenciales*)⁵¹ es una breve composición sobre creencias populares sin ninguna base científica. Según el autor de la edición y la traducción de este pequeño tratado, esta obra está atribuida a nuestro autor por encontrarse, inmediatamente a continuación de la anterior, el *Kitāb al-anrām wa-aṣnāfi-ha* (*Libro sobre los tumores y sus clases*) y de la que veremos a más abajo, el *Al-juṣʿ al-thālith fī tartīb al-Ghāfiqī* (*Tercera parte de la sistematización de al-Ghāfiqī*), todas ellas en un único y mismo manuscrito.
4. *Al-juṣʿ al-thālith fī tartīb al-Ghāfiqī* (*Tercera parte de la sistematización de al-Ghāfiqī*)⁵² obra que se encuentra, al igual que las dos anteriores, en la misma copia manuscrita⁵³, una detrás de otra. Es un tratado sobre las fiebres que contiene seis partes bien definidas: una introducción en la que se describe la manera en la que debe hacerse el diagnóstico para la prescripción de un tratamiento adecuado, una segunda parte en la que se detallan diez factores cuya observación conduce a la identificación de los tipos de fiebre, una tercera parte que consiste en una relación de pronósticos con resultado de muerte, una cuarta parte que describe el proceso de maduración de las fiebres, una quinta que enumera una lista de recetas de electuarios madurativos y, finalmente, una sexta que consiste en un listado de cuarenta y cinco medicamentos simples y las virtudes que estos poseen en el tratamientos de las fiebres.

⁴⁹ Al-Ghāfiqī, *The abridged version of "The book of simple drugs"*.

⁵⁰ Al-Ghāfiqī, *Kitāb al-anrām wa-aṣnāfi-ha*.

⁵¹ Ildefonso Garijo, 'En torno a una breve colección de *jawāṣṣ*', pp. 49-56.

⁵² Al-Ghāfiqī, *Al-juṣʿ al-thālith fī tartīb al-Ghāfiqī*.

⁵³ Ms n° I, 632/2 de la Bodleian Library en Oxford.

Ibn Rushd (1126-1198)

El Averroes latinizado en los textos cristianos vino al mundo en Córdoba y murió en Marrakech. Nació en el seno de una insigne familia cordobesa, cuya trayectoria estaba ligada a la jurisprudencia. Su abuelo fue juez mayor en Córdoba bajo el régimen de los almorávides, y su padre ese mismo cargo incluso con la llegada de los almohades.

Averroes, al igual que su abuelo y su padre, recibió una esmerada formación en las ciencias jurídicas y coránicas, pero, además, se interesó por otras materias, especialmente por la medicina. Es en esta disciplina en la que vamos a centrar nuestro interés, pues su obra *Kulliyāt* o *Libro de las generaciones de la medicina*, se convirtió muy pronto en libro de cabecera de los médicos contemporáneos y posteriores, pues su traducción al latín le dio una gran difusión por toda Europa.

Además de su formación, las fuentes nos informan de que en 1169 Averroes fue nombrado juez mayor de Sevilla y, a partir de 1182, pasó a serlo de Córdoba, junto con su nombramiento como médico de la corte. A comienzos de 1197 fue condenado y desterrado a Lucena, donde permaneció exiliado hasta la mitad del año siguiente, cuando el Califa almohade, en su regreso a Marrakech, lo hizo llamar. Las causas de este destierro hay que buscarlas en las presiones ejercidas por la clase influyente cordobesa, que, envidiosa de la posición privilegiada de Averroes, consiguió convencer al califa de que este había dejado de respetar la ley islámica y de que sus estudios sobre filosofía estaban al margen de la tradición establecida. Su exilio estuvo acompañado de la quema de sus obras y de la dispersión de sus discípulos, algunos de los cuales también fueron condenados como él. Ese mismo año, el de 1198, estando en Marrakech, pues, como hemos dicho, allí había sido mandado a llamar por el califa, moriría, aunque, por su expreso deseo, sus restos mortales fueron trasladados a Córdoba para ser allí enterrados.

Como ya indicamos, dentro de las disciplinas cultivadas por Averroes, la medicina, que no tenía ninguna tradición en la saga familiar, fue una de ellas, y no solo desde la vertiente teórica sino también desde la práctica como médico de cámara en la corte

almohade, entorno en el que únicamente la profesó, dedicándose al cuidado personal y directo del califa y su familia.

El conjunto de su obra médica lo compone un total de quince composiciones, de las cuales once se conservan aunque, desgraciadamente, no de todas se han llevado a cabo las ediciones y las traducciones pertinentes, y muchas de ellas todavía permanecen manuscritas en bibliotecas de todo el mundo. Aquí comentamos las más importantes:

1. *Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb* (*Libro de las generaciones de la medicina*)⁵⁴. La importancia que esta obra tuvo desde su composición queda reflejada en la cantidad de traducciones latinas que de ella se conservan, pues desde 1482 encontramos un sinfín de impresiones hechas en esta lengua. También fue traducida al hebreo. Esta composición “fue concebida como un manual cuyo principal contenido fueran ideas básicas y generales de la medicina, que sirviera para iniciar en su conocimiento a quien no supiera nada de ella, y para recordar y refrescar las ideas a quien ya la conociera. Su otro objetivo fue el de reunir lo más importante que los médicos anteriores a él, tanto griegos como árabes, hubieran dicho”.⁵⁵ El conjunto de la obra lo componen siete libros: *Libro de la anatomía*, *Libro de la salud*, *Libro de la enfermedad*, *Libro de los signos*, *Libro de los medicamentos y los alimentos*, *Libro de la conservación de la salud* y *Libro de la curación de las enfermedades*.
2. *Talkhīṣāt* (Resúmenes en los que Averroes comenta las siguientes obras de Galeno)⁵⁶: *Tratado sobre los elementos*, *Tratado sobre la complexión*, *Tratado sobre las facultades naturales*, *Tratado sobre las fiebres*, *Tratado sobre las diferencias y causas de las enfermedades y sus síntomas*, *Tratado sobre las distintas clases de complexiones*, *Tratado sobre la duración de los accesos*, *Tratado sobre la triaca*, *Tratado sobre la conservación de la salud*, *Tratado sobre el método terapéutico* y

⁵⁴ Ibn Rushd, *Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb*, ed. José María Fórneas Besteiro y Camilo Álvarez de Morales; Ibn Ruṣḍ, *Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb*, ed. de Saʿīd Shaybān.

⁵⁵ Cf. Averroes, *El Libro de las generalidades de la medicina*, pp. 12-17.

⁵⁶ Véase la edición árabe de María de la Concepción Vázquez de Benito, *Commentaria Averrois in Galenum* y su traducción al español de la misma autora, *La medicina de Averroes: comentarios a Galeno*.

Tratado sobre el intelecto material. Estos pequeños tratados tienen como finalidad explicar y comentar las obras que escribió Galeno para facilitar la comprensión de las mismas.

3. *Sharḥ Urjūzat Ibn Sīnā fī l-ṭibb* (*Comentario al Poema sobre la medicina de Avicena*). Es un comentario a la obra de Avicena, del que se conservan traducciones hebreas y latinas pero del que todavía no se ha llevado a cabo una edición árabe y una traducción a una lengua europea.

Conclusiones

Una vez llegados a este punto de la exposición y a modo de colofón, se hace necesario recapitular cuánto aportó Córdoba a al-Andalus en materia científica, especialmente en las ciencias de la farmacología y de la medicina, y cuánto le debe el Renacimiento a esta ciudad.

A lo largo de nuestra disertación, hemos inventariado un amplio repertorio de nombres ilustres, cuya producción científica ha dejado una huella de incalculable valor, y cuyas primeras traducciones del árabe al latín se realizaron ya en el siglo XII de la mano de Gerardo de Cremona⁵⁷, arabista, traductor y orientalista italiano.

Son innumerables los trabajos científicos que vieron la luz en Córdoba y que, casi al mismo tiempo o no mucho después, fueron traducidos en la Europa cristiana al latín o al hebreo, creando el sustrato necesario para que, a partir del siglo XV, la explosión del Renacimiento diera nueva vida a la muy gastada Edad Media, iniciándose, entonces la Edad Moderna. No es casual que a partir del siglo XV se produjera el gran renacer en Europa, pues gracias al florecimiento de al-Andalus se fue creando, a lo largo de muchos siglos, un sustrato de erudición y de sabiduría que fue el germen necesario para la eclosión de la nueva era.

De obras como el *Calendario de Córdoba* de ‘Arīb b. Sa‘īd (s. X) o del *Kitāb al-Taṣrif* de Al-Zahrāwī (s. XI) se conservan traducciones al latín desde el siglo XII y en adelante; de la obra de este último son muchas las reproducciones del material quirúrgico dibujado en las

⁵⁷ J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, pp. 244-350.

páginas de esas traducciones, que sirvieron para ilustrar a los médicos europeos en materia de cirugía. Igualmente, la obra médico-farmacológica de al-Ghāfiqī (s. XII), referencia ineludible de estas dos ciencias. Y, por supuesto, no se pueden olvidar las aportaciones de Averroes (s. XII), probablemente el más conocido de todos los ilustres hombres que ha dado esta ciudad, cuya obra, en su conjunto, atravesó las fronteras peninsulares y llegó a todos los rincones, especialmente la titulada *Libro de las generalidades de la medicina*, ya traducida al latín y editada en Venecia en 1482.⁵⁸

Estas son solo algunas muestras que dan fe de la importancia de la Córdoba islámica y del legado que la historia de la ciencia le debe a esta reputada ciudad y a sus ilustres habitantes.

Bibliografía

- Abulcasis, *La chirurgie d'Abucasis, ou Albucasim: text occitan du XIV^e siècle*, ed. Jean Grimaud (Montpellier: Centre d'Etudes Occitanes, 1985).
- Arjona, Antonio, *El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos* (Sevilla: Sociedad de Pediatría de Andalucía Occidental y Extremadura, 1991).
- Arvide, María Luisa, *Un tratado de polvos medicinales de al-Zahrawi* (Almería: Universidad de Almería, 1994).
- *Tratado de pastillas medicinales según Abulcasis* (Almería: Universidad de Almería, 1996).
 - *Un tratado de oftalmología en Abulcasis* (Almería: Universidad de Almería, 2000).
 - *Un tratado de odontoestomatología en Abulcasis* (Almería: Universidad de Almería, 2003).
 - *Un tratado de estética y cosmética en Abulcasis* (Granada: Grupo Editorial Universitario, 2010).

⁵⁸ J. Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, pp. 379-382.

- Averroes, *El Libro de las generalidades de la medicina* (*Kitāb al-kullīyyāt fī l-ṭibb*), trad. María de la Concepción Vázquez de Benito y Camilo Álvarez de Morales (Madrid: Trotta, 2003).
- Biblioteca de al-Andalus*, ed. Joge Lirola y José Manuel Puerta, 7 vols. (Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004-12).
- Cremona, Gerardo de, *Abulcasis methodus medendi cum instrumentis ad omnes fere morbis depictes* (Venecia, 1497).
- Dozy, Reinhart, *Le canlendrier de Cordoue*, (Leiden: E.J. Brill, 1961).
- Al-Ghāfiqī, *The abridged version of "The book of simple drugs" of Amad ibn Muammad al-Ghāfiqī, by Gregorius Abu l-Farag (Barhebraeus)*, ed. Max Meyerhof, 4 fascs. (Cairo, 1932-40).
- *Kitāb al-awrām wa-aṣnāfi-ha* (*Libro de los tumores y sus clases*), ed. Ildefonso Garijo (Córdoba: Área de Estudios Árabes e Islámicos, 1997).
- *Al-juṣ' al-thalīth fī tartīb al-Gāfiqī* (*Tercera parte de la sistematización de al-Gāfiqī*), ed. I. Garijo (Córdoba: Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de Belalcázar, 1997).
- Garijo, Ildefonso, 'En torno a una breve colección de *jawāṣṣ*', *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas XXXIII* (1997), pp. 49-56.
- Haik, Simón, *Las traducciones medievales y su influencia*, 2 vols. (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Reprografía, 1980-81).
- Ibn Ḥabīb, *Mujtaṣar fī l-ṭibb* (*Compendio de medicina*), introducción, edición crítica y traducción Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Iruete (Madrid: CSIC, 1992).
- Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Medicine of the Prophet* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998).
- Ibn Juljul, *Kitāb ṭabaqāt al-aṭibbā' wa-l-ḥukamā'*, ed. Fu'ād Sayyid (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1955).
- *Tratado sobre los medicamentos de la Triaca*, ed. Ildefonso Garijo (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1992).
- *Tratado octavo*, ed. Ildefonso Garijo (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1992).

- *Libro de la explicación de los nombres de los medicamentos simples tomados del libro de Dioscórides*, ed. Ildefonso Garijo, (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1992).
- Ibn Rushd, *Kitāb al-kulliyāt fī l-ṭibb*, ed. José María Fórneas Besteiro y Camilo Álvarez de Morales, 2 vols. (Granada: Escuela de Estudios Árabes, 1987).
- *Kitāb al-kulliyāt fī l-ṭibb*, edición de Saʿīd Shaybān (Argel, 1989).
- (San) Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, texto latino, versión española y notas José Oroz y Manuel Marcos (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004).
- Jahier, Henri et Noureddine, Abdelkader, *Le livre de la génération du foetus* (Alger: Ferraris, 1956).
- Kuhne, Rosa, ‘La *Urjūza fī l-ṭibb* de Saʿīd Ibn ‘Abd Rabbihi’, *Al-Qanṭara* I (1980), pp. 279-338.
- Matesanz, Roberto ‘Desde Bizancio hasta Córdoba: Orosio, Apiano y la *Crónica del Moro Rasis*’, *Edad Media. Revista de Historia* 6 (2003-4), pp. 209-24.
- Meyerohof, Max, ‘Esquisse d’Histoire de la Pharmacologie et Botanique chez les Musulmans d’Espagne’, *Al-Andalus* III (1935), pp. 1-41.
- Peña, Carmen *et al.*, ‘Corpus medicorum arabico-hispanorum’, *Anrāq* 4 (1981), pp. 79-111.
- Roldán, Fátima, Díaz, Pedro y Díaz, Emilio, ‘Bizancio y al-Andalus, embajadas y relaciones’, *Erytheia* 9:2 (1988), pp. 263-83.
- Šāʿid al-Andalusī, *Kitāb Ṭabaqāt al-Umam* (*Libro de las categorías de las naciones*), estudio y traducción de F. Maíllo (Madrid: Akal 1999).
- Samsó, Julio, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, (Madrid: Mapfre, 1992).
- y Martínez, José, ‘Una nueva traducción latina del *Calendario de Córdoba* (siglo XIII)’, en *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII* (Barcelona: Instituto de Filología, Institución Milá y Fontanals, CSIC, 1981), pp. 9-78.
- Signes, Juan, ‘La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII-X’, *Scrittura e Civiltà* 20 (1996), pp. 153-87.
- As-Suyuti, *Medicine of the Prophet* (London: Ta-Ha, 1994).

- Vázquez de Benito, María de la Concepción, *Commentaria Averrois in Galenum* (Madrid: Instituto Miguel Asín, 1984).
- *La medicina de Averroes: comentarios a Galeno* (Salamanca: Colegio Universitario de Zamora, 1987).
- Vernet, Juan, *Historia de la ciencia española* (Madrid: Instituto de España, Cátedra “Alfonso X el Sabio”, 1975).
- ‘Los médicos andaluces en el *Libro de las generaciones de médicos* de Ibn Yûlûl’, en *Estudios sobre Historia de la Ciencia Medieval*, (Barcelona: Bellaterra Universidad Autónoma de Barcelona, 1979).
 - *Lo que Europa debe al Islam* (Barcelona: El Acantilado, 1999).

Dos grandes pensadores cordobeses Averroes y Maimónides*

Pedro Mantas España
Universidad de Córdoba

Resumen

En este trabajo he sintetizado algunos aspectos del pensamiento de ambos maestros: he destacado el valor y la repercusión del esfuerzo de Averroes por recuperar un Aristóteles menos neoplatonizado, he subrayado el modo en que Maimónides interpreta la relación entre la razón y la fe, así como la repercusión de su obra en el judaísmo post-bíblico; finalmente, presento algunos de los rasgos del pensamiento de Averroes y Maimónides que han influido en el pensamiento contemporáneo.

Palabras clave

Averroes, Maimónides, *falsafah*, *kalām*.

Abstract

In my paper I have synthesized some relevant aspects of Averroes's and Maimonides's thought: I have highlighted the value and impact of Averroes's effort to recover a less Neoplatonized Aristotle, I have underlined the way in which Maimonides interprets the relationship between reason and faith, as well as the repercussion of his work in post-biblical Judaism; finally, I introduce some elements of their thought that have influenced contemporary thought.

Keywords

Averroes, Maimonides, *falsafah*, *kalām*.

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación FFI2014-53556-R: 'Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos', financiado por el Ministerio español de Economía y Competitividad

Da cierta vergüenza pensar que, en la actualidad, dos de los andalusíes más investigados, citados e influyente en la historia del pensamiento son unos grandes desconocidos entre los alumnos andaluces que llegan a nuestras aulas universitarias. Piénsese que, desde hace décadas, las pruebas de acceso a las universidades andaluzas no incluyen tema alguno centrado en el pensamiento de Averroes y Maimónides. Tal vez sea esta una de las razones por las que, dos de los cordobeses más eminentes de la historia, los dos intelectuales nacidos en esta ciudad con mayor proyección filosófica en Occidente, resultan ser prácticamente un enigma para nuestros jóvenes estudiantes, más allá de la imagen de una estatua callejera, el nombre de una plazuela o de una calle del barrio que actualmente se conoce como “La Judería”.

Sean las líneas que siguen un breve y sentido intento por esbozar una respuesta a la pregunta que algún neófito podría formularnos “¿Por qué el esfuerzo intelectual de estos dos pensadores cordobeses los ha hecho *grandes* dentro del contexto cultural de Occidente?”

No afirmo nada nuevo al decir que Abū l-Walīd Aḥmad ibn Muḥammad ibn Rushd (Averroes, 1126–1198 EC) es el más reconocido y prolífico comentarista de Aristóteles en la Historia del Pensamiento Medieval, de cuyos escritos perviven treinta y ocho obras que abarcan prácticamente todos los niveles de instrucción de su tiempo.¹ Que su trabajo intelectual se concentrase especialmente en

¹ Aunque el cómputo de su obra es mucho más extenso. Entre los listados históricos de los títulos de Averroes destaca el que se incluye en el Ms. El Escorial 884 (82v.^o-83r.^o), publicado en árabe por el padre Anawati (*Bibliographie d'Averroès*); es el mismo que reproduce Miguel Cruz Hernández en *Abū l-Walīd Muḥammad Ibn Rushd*, pp. 359-369. No obstante, se considera más completo el listado que recopila Muḥammad al-Awsī al-Anṣārī al-Marrākushī (m. 1303 EC) en *Al-Dhayl wa-l-takmilah*, ed. I. ‘Abbās, VI, pp. 22-24, *apud* Josep Puig Montada, ‘El proyecto vital de Averroes’, pp. 11-15. Para un recuento actualizado de la obra de Averroes, véase Gerhard Endress, ‘Averrois Opera’, pp. 339-381. Una de las bibliografías *en línea* más completas sobre Averroes se encuentra disponible en la *Averroes Database*: <https://averroes.uni-koeln.de/> (15/5/2018).

el estudio de Aristóteles no representa un hecho casual sino que refleja una perspectiva filosófica muy madura, pues asume que las enseñanzas de Aristóteles representan la culminación del saber filosófico de la Antigüedad, respondiendo a las grandes preguntas que la filosofía se cuestiona. La obra del gran comentador de Aristóteles manifiesta un excepcional nivel interpretativo en torno a la obra del estagirita.² Aunque esto último habría bastado para situarlo entre el reducido grupo de maestros del pensamiento que imprimen un nuevo giro al decurso de nuestra historia intelectual; pero la labor de Averroes no sólo supone un paso definitivo hacia la recuperación del aristotelismo: le imprime un sello muy personal, aunque bien contextualizado, en una dirección que prácticamente impedirá un camino de retorno hacia lo que para entonces había llegado a convertirse en un Aristóteles neoplatonizado.

Averroes formaba parte de una distinguida familia de juristas *malekíes* —una de las cuatro escuelas de jurisprudencia dentro del islam sunní—; estudió jurisprudencia, medicina y, posiblemente, filosofía, en una época en la que el dominio almorávide se encontraba abiertamente amenazado —un hecho que podría haber puesto en riesgo la integridad de su familia. Sin embargo, resulta razonable pensar que Averroes se sintiese intelectualmente mejor adaptado al racionalismo de al-Mahdī Ibn Tūmart (m. ca. 1129-30 EC), líder del movimiento almohade. En torno a 1150 Averroes es introducido en la corte almohade de manos del más prestigioso filósofo andalusí de su tiempo y médico de la corte, Abū Bakr ibn Ṭufayl (ca. 1116-1185/6 EC)³, gracias a éste, la obra de Averroes se centró aún más en el estudio de Aristóteles y sus comentadores.⁴

² A quien Dante incluye entre la nómina de personajes del primer círculo del Infierno, y de quien dice haber leído sus grandes comentarios: “allí vi a [...] Seneca; el geómetra Euclides, Tolomeo; Hipócrates, Galeno y Avicena; y Averroes, cuyo gran *Comento* leo.” (Dante Alighieri, *Divina Comedia*, “Infierno”, Canto IV. 140-144, trad. Ángel Crespo).

³ Efectivamente, ibn Ṭufayl fue quien introdujo a Averroes en la corte del califa Abū Ya‘qūb Yūsuf, hijo del primer califa de la dinastía almohade ‘Abd al-Mu‘min (ca.1094-1163) —defensor a ultranza de las enseñanzas

Por aquellos años, el califa almohade Abū Ya‘qūb Yūsuf (1135-1184 EC), gran conocedor de la obra de Aristóteles, había formulado una cuestión sobre la eternidad o la temporalidad de los cielos. Averroes era consciente de las enormes implicaciones religiosas de la cuestión y de las consecuencias que podría acarrearle una respuesta mal argumentada pero, para su sorpresa, Abū Ya‘qūb Yūsuf poseía un más que sofisticado dominio del problema puesto de manifiesto en sus debates con Ibn Ṭufayl –lo que permitió a Averroes sentirse cómodo dentro de la discusión y poner de manifiesto su propia erudición en la materia.⁵ En 1169 Averroes fue enviado como juez (*qāḍī*) a Sevilla para, finalmente (1172), ser nombrado gran juez de Córdoba; será justamente en esa época cuando Averroes también comience con otro tipo de traslado: a partir de ahora su actividad intelectual va a ir transitando desde la composición de compendios científicos hacia labores intelectualmente más exigentes consistentes en sintetizar y presentar a Aristóteles de un modo más acorde con respecto al orden original de sus obras.

de Ibn Ṭūmart, derrotó a los almorávides y extendió su poder por todo el Norte de África.

⁴ Cuando se afirma que el proyecto vital de Averroes consiste en explicar e interpretar adecuadamente a Aristóteles, que muestra de ello es su rechazo al neoplatonismo, y que fue el primero de toda una generación de pensadores que intentaron distanciarse del neoplatonismo imperante en la Historia de la filosofía desde muchos siglos atrás, suele hacerse referencia a Ibn Ṭufayl y sus vínculos con Averroes. Ibn Ṭufayl es considerado como un paso destacado hacia una “razón natural” que sigue “la vía de la experiencia y procede según la naturaleza”; no obstante, su celebrado *El filósofo autodidacto* presenta claros signos neoplatónicos donde está muy presente “el panteísmo neoplatónico en la descripción del estado inexpressable en el que todo es Uno, aunque unidad y multiplicidad, como todos los opuestos, existan sólo para la percepción de los sentidos”, véase Rafael Ramón Guerrero, ‘Ibn Ṭufayl y el siglo de las Luces’, p. 57; véase también Shams Inati, ‘Ibn Ṭufayl’, p. 658.

⁵ Véase la ‘Introduction’ de Richard Taylor al Comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles, en Averroes, *Long Commentary*, pp. xv-cix.

Tal vez animado por el éxito de dicha empresa, Averroes decidió implicarse en cuestiones de polémica religiosa, produciendo una serie de obras por las que resulta muy reconocido en el mundo islámico: el *Tratado decisivo*⁶, donde delinea sus opiniones sobre la relación entre la ley y la sabiduría, esto es, entre los preceptos religiosos y las cuestiones filosóficas —es en el *Suplemento* a dicho *Tratado* donde bordea las cuestiones sobre conocimiento divino—; en el *Libro del desvelamiento de los métodos de demostración de los dogmas de la religión* (*Kitāb al-kashf ‘an manābij al-adillāh fī ‘aqā’id al-millāh*),⁷ intenta desentrañar el estatus lógico de los argumentos teológicos; y la *Incoherencia de la Incoherencia* (*Tabāfut al-tabāfut*),⁸ traducido al latín como *Destructio destructionis* (*Destrucción de la destrucción*), destinado a refutar el tratado de al-Ghazālī (el Algazel de los latinos, ca. 1058-1111) *La incoherencia de los filósofos*. El impacto de Algazel sobre Averroes parece que se remonta a épocas anteriores a la composición de esta obra —a pesar del carácter crítico de este texto, suele admitirse la influencia del pensamiento de Algazel en la formación de Averroes. Trabajando en su respuesta a la crítica del pensador persa contra los filósofos, Averroes se fue convenciendo de la necesidad de volver al espíritu de la letra de Aristóteles y, por extensión, analizar en detalle la crítica de Algazel al estatuto lógico de los argumentos de los filósofos musulmanes⁹ —una crítica que él creía que se quedaba corta¹⁰ (véase más abajo nota 11). En cualquier caso, a juicio de Averroes la obra de Algazel nunca debería haber visto la luz porque según Averroes:

En [*La incoherencia de los filósofos*] Algazel falsea la verdad e impide a los hombres alcanzar su felicidad. Además, creía que refutando a al-Farābī y a Avicena, refutaba toda la filosofía, pero ignora que ‘la verdadera filosofía está en los libros de los filósofos antiguos, sobre todo, en los

⁶ Averroes, *El tratado decisivo*, trad., intr. y notas R. Ramón Guerrero.

⁷ Averroes, *El tratado decisivo*.

⁸ Averroes, *La incoherencia de la incoherencia*.

⁹ Ali Hasan, ‘Al-Ghazali and Ibn Rushd’, pp. 141-156.

¹⁰ Luis Xavier López Farjeat, ‘La crítica de Averroes’, pp. 115-132.

*libros de Aristóteles, no en las afirmaciones de Avicena y otros pensadores musulmanes?*¹¹

No obstante, Averroes se muestra muy crítico con al-Farābī y con Avicena, cuyas afirmaciones son incongruentes, extrañas a la filosofía y, según Averroes, más débiles que las de los *mutakallimūn*. Concordaba con Algazel en la importancia del ideal demostrativo para ser coherente con las pretensiones de los filósofos por alcanzar no solo la verdad, sino la verdad necesaria. Ahora bien, Averroes discrepa de Algazel pues para aquél donde la certeza demostrativa realmente puede descubrirse es en Aristóteles. A los ojos de Averroes, el error más grave de Algazel consiste en la forma de presentar sus argumentos a las masas, quienes, en opinión de Averroes, nunca podrían apreciar plenamente las sutilezas del razonamiento filosófico. De hecho, resulta revelador que una vez que completó la *Incoherencia de la incoherencia*, durante el resto de su vida activa Averroes sólo se dirige a un público muy selecto bien formado científicamente.

En el período posterior a 1180, Averroes publicó cinco grandes *Comentarios sobre Aristóteles* y dos conjuntos más de cuestiones muy controvertidas. Es en esas obras donde Averroes realiza su plan para organizar las enseñanzas de Aristóteles de “forma demostrativa” apuntando, al mismo tiempo, todos los elementos y las numerosas formas que se entrelazan en el sistema de Aristóteles.

A lo largo de sus años de servicio público, Averroes se había granjeado un buen número de enemigos, especialmente entre los tradicionalistas almorávides que aún disfrutaban de una presencia significativa en al-Andalus. En 1194 se formularon algunas acusaciones de impiedad contra Averroes, justamente en un momento en que el califa necesitaba apoyo de los tradicionalistas para hacer frente a las invasiones del norte, así, en un esfuerzo por aplacarlos y granjearse su apoyo, el sultán pudo verse en la necesidad de sacrificar a su médico personal y su viejo amigo. Es por ello que Averroes tuvo

¹¹ Khadija Madouri, *Traducción española del Tabâfut al-Falâsifa*, p. 23.

que exiliarse en Lucena por un tiempo¹² y, aunque fue restablecido poco antes de su muerte, semejante experiencia resultó tan desalentadora como humillante. Tal vez fuese esta atmósfera tan opresiva la que lo impulsó a escribir su último trabajo de comentario, un *Compendio de la República* de Platón, lleno de un desprecio explícito por los tiempos políticos que estaba viviendo:¹³

Los hombres de esta sociedad son de dos clases; una conocida por la masa, y otra los poderosos, como sucedía en el antiguo pueblo persa y acontece en muchas de nuestras sociedades. Las masas son explotadas por los poderosos, y estos progresan apropiándose de los bienes de aquéllos, lo que a veces conduce a la tiranía, como sucede en nuestro tiempo y en nuestra sociedad.

Volviendo a su legado intelectual hemos de recordar que, aunque las obras de Averroes incluyen contribuciones de medicina y teoría legal, en la Historia del pensamiento Averroes constituye una referencia ineludible básicamente por sus esfuerzos intelectuales en dos direcciones: los comentarios aristotélicos y su defensa pública de la filosofía, dos proyectos que llegaron a entrelazarse. Fue por las críticas de Algalzel que Averroes buscó refugio y respuestas en Aristóteles; y fue debido a su convicción de lo que representaba el *corpus* aristotélico como repositorio de todo el conocimiento y la metodología científica, la razón por la que Averroes creyó que las controversias teológicas de su tiempo encontrarían una adecuada resolución por medio de una investigación exhaustiva que también recurriese a los métodos rigurosos empleados en la filosofía aristotélica. En realidad, con esta consideración tan elogiosa del plan de estudios peripatético, Averroes actuaba en sintonía y daba el relevo a la tradición anterior de la

¹² Sobre las causas de este exilio, véase Juan Antonio Pacheco, *Averroes*, pp. 307-312.

¹³ Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. M. Cruz Hernández, pp. 110-111. Véase también Charles E. Butterworth, 'The Political Teaching of Averroes', pp. 199-200.

falsafah.¹⁴ Así, Averroes tardó varias décadas alcanzar sus conclusiones sobre la necesidad de una estricta adhesión a los textos de Aristóteles, aunque una comprensión fiel al pensamiento del Filósofo no fuese nada fácil de llevar a cabo. Un *curriculum* filosófico que se divide en tres grandes categorías comúnmente conocidas y estructuradas a través de su división en comentarios menores, paráfrasis o epítomes (*jawāmi*'), los comentarios medios (*talkhīṣ*) y los mayores (*tafsīrāt*). Lo mismo que en sus obras Averroes comenta y explica la filosofía aristotélica tratando de presentar una interpretación fiel al propio Aristóteles, también en sus textos aparecen ciertas correcciones a los puntos de vista de filósofos como al-Fārābī y Avicena, tratando de recuperar la pureza del aristotelismo y eliminar los resquicios neoplatónicos que persistían en algunos de sus intérpretes.

Averroes estudió profundamente textos clave de Aristóteles como la *Metafísica*, la *Ética a Nicómaco*, el tratado *Acercas del alma*, y compuso comentarios y paráfrasis a todos los tratados lógicos, la *Retórica* y la *Poética*. Desarrolló una teoría del silogismo a partir de los *Analíticos Posteriores*, conocido entre los árabes como *Libro de la demostración*, y una teoría de las proposiciones a partir del tratado *Sobre la interpretación*. En torno a los *Analíticos Posteriores* también escribió un epítome, un comentario medio y otro mayor. También estudió y comentó la *República* de Platón (pues no conoció la *Política* de Aristóteles), la lógica de Galeno, Alejandro de Afrodisias y Temistio.

A través de sus investigaciones sobre el saber aristotélico, Averroes fue incorporando distintas interpretaciones y tradiciones de pensamiento, hasta llegar a delinear lo que podríamos considerar como la guía de campo de la tradición peripatética del período clásico al alcance de un erudito árabe. El conjunto de su obra representa todo un hito en la síntesis y sistematización del pensamiento aristotélico, aunque lógicamente Averroes no pudiese abordar satisfactoriamente los innumerables problemas y cuestiones acumulados a lo largo de tantos siglos.

¹⁴ Véase nuestro '*Suplemento: falsafah y kalām*'.

Además de todos los comentarios, paráfrasis y compendios, Averroes también escribió algunos ensayos menores donde aborda algunos problemas relacionados con las enseñanzas de Aristóteles; obras polémicas que argumentan sobre la inocencia religiosa y la dignidad intelectual de la filosofía peripatética, así como tratados médicos y legales.

En los últimos años de su vida, Averroes revisó sus resúmenes y comentarios menores a los seis escritos principales del corpus aristotélico, modificó la introducción a este conjunto de textos y redefinió el objetivo de sus comentarios, algo que, como ya hemos dicho consistiría en dar a conocer el verdadero pensamiento de Aristóteles.

Y aunque tanto la epistemología, la lógica, la psicología y la filosofía práctica de Averroes son extraordinariamente influyentes en el desarrollo del pensamiento filosófico en el Occidente latino, especialmente en el contexto intelectual de la Escolástica latina, dado el límite de tiempo me detendré en uno de los *topica* sobre los que más ríos de tinta se han vertido en torno a Averroes y el llamado *averroísmo latino*, es decir, el conflicto entre fe y razón.

Como muy bien ha sintetizado López Farjeat, los musulmanes distinguían entre religión y teología. La primera se refiere a la práctica de la doctrina; la teología, a la defensa de la doctrina, los dogmas y preceptos. Como la filosofía es un saber conceptual, racional y demostrativo, éste podría entrar en conflicto con el carácter simbólico de la religión. Efectivamente, la filosofía y la religión son distintas en su manera de argumentar: la filosofía es demostrativa y está reservada a los sabios, puesto que “los discursos demostrativos” se encuentran, como dice Averroes, en los libros de los antiguos que escribieron sobre esta ciencia, especialmente, “en los libros del Filósofo Primero (Aristóteles), y no en lo que sobre esto han afirmado Avicena y otros que también pertenecen al islam”. Lo que éstos sostienen pertenece a los discursos probables pues sus afirmaciones se componen de proposiciones comunes y no particulares, es decir, ajenas a la naturaleza de una verdadera investigación. Por tanto, a diferencia de la filosofía, la religión utiliza discursos probables, no demostrativos pero destinados a persuadir:

Algunos intentan demostrar mediante un discurso persuasivo y dialéctico, pero no demostrativo; se cree que Abū Naṣr [al-Fārābī] e Ibn Sīnā siguieron ese método para probar que todo acto está motivado por algo o alguien, pero ese método no lo practicaron los antiguos; por tanto, ellos dos [al-Fārābī y Avicena] siguieron en eso a los teólogos de nuestra religión (y no a los filósofos)”.¹⁵

De este modo, la filosofía y la religión son distintas, pero nada hay en la primera que pueda hacer daño a la segunda. Al contrario, las dos pueden estar en perfecta armonía. Existen conflictos basados en el modo en que filósofos y teólogos se conciben mutuamente y se expresan pero, en esencia, lo que Averroes defiende es la unidad de la verdad. En este contexto su obra más interesante fue el *Tratado decisivo sobre la armonía entre la ciencia y la revelación* (*Kitāb faṣl al-maqāl*) cuyo objetivo consiste en “(...) examinar, desde el punto de vista del estudio propio de la Ley, si el estudio de la filosofía y de las demás ciencias de la lógica está permitido por la Ley religiosa o prohibido, o mandado como recomendación o como obligatorio”.¹⁶ Y la primera observación es que el estudio de la filosofía es obligatorio o está recomendado por la Ley:

Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor, es decir, en tanto que han sido hechos —pues los seres sólo muestran al autor por el conocimiento de su fábrica y cuanto más perfecto sea el conocimiento de su fábrica, tanto más perfecto será el conocimiento del autor—, y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre, es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa”.¹⁷

¹⁵ Para este pasaje he traducido la versión en inglés de la *Incoherencia de la incoherencia*, véase Averroes *Incoherencia de la incoherencia*, trad. S. van den Bergh y E. J. W. Gibb, pp. 31-32.

¹⁶ Averroes, *El tratado decisivo*, pp. 75-76.

¹⁷ Averroes, *El tratado decisivo*, p. 76.

En este sentido, y puesto que la Ley exige el estudio de los seres por medio del intelecto, Averroes cree que lo pertinente y obligado será aprender filosofía.

La recepción de la actividad intelectual desplegada por Averroes a lo largo de toda su obra tendrá una extraordinaria influencia en el desarrollo del pensamiento medieval latino, entre muchos otros, en maestros tan determinantes como Alberto Magno o Tomás de Aquino. Pero no sólo en la Edad Media, pues Averroes ha vuelto a ser reinterpretado por algunos maestros del pensamiento filosófico contemporáneo. Entre las reinterpretaciones del pensamiento de Averroes que mayor impacto han tenido en la Historia de la filosofía, destacaré dos que tuvieron una especial repercusión.

El primero está vinculado a la reflexión sobre las relaciones entre la religión, la *falsafah*, el *kalām*, la argumentación y demostración racional que hemos estado comentando. En relación con todo esto desearía aludir, al menos aludir, al famoso proceso y condena del aristotelismo proclamada en París en 1277 por el obispo Tempier: entre las tesis que se condenan, se prohíbe expresamente las llamadas tesis de la doble verdad, supuestamente defendidas por los averroístas de París.¹⁸ Cuando se habla de *averroísmo latino* se hace referencia al movimiento filosófico surgido en la segunda mitad del siglo XIII en torno a la Escuela de Artes de París y que, interpretando a Averroes defendía, entre otras: la eternidad del mundo, la negación de la inmortalidad personal, o la teoría de la doble verdad –una, la correspondiente al dogma y la fe, otra, la correspondiente al ejercicio de la razón. Algo del todo erróneo si tenemos en cuenta lo expresado por Averroes y lo

¹⁸ Son numerosísimos los estudios que han investigado el problema de la condena del aristotelismo y las tesis del *averroísmo latino*, para una investigación reciente en castellano, véase Francisco León Florido, *Las Filosofías en la Edad Media*. Obras ya clásicas sobre la cuestión son, entre otras: Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme*, reedición de la obra publicada en el s. XIX donde Renan puso en circulación la concepción de un “averroísmo latino”. Ferdinand van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*; Alain de Libera, ‘Introduction’, en *Averroès*, trad., notes et dossier M. Geoffroy.

pensado por algunos de los supuestos averroístas latinos, Siger de Brabante (1235-1284 EC) entre ellos.

Otro de los temas vinculados al estudio de la obra de Averroes, derivado de sus comentarios sobre cuestiones estrictamente filosóficas –más concretamente, sobre Aristóteles–, es el que se conoce como el fenómeno de la “izquierda aristotélica”, expresión creada por el pensador Ernst Bloch (1885-1977). La tesis de la existencia de una “izquierda aristotélica” representada por la filosofía árabe, fue defendida por Bloch en su obra *Avicena y la izquierda aristotélica*,¹⁹ publicada al inicio de la década de los años cincuenta (s. XX). En el desarrollo de dicha concepción juega un papel clave la interpretación del concepto de materia en Averroes.²⁰ Como Ramón Guerrero ha expresado claramente, al tratar de sintetizar la cuestión y el alcance histórico e intelectual de la cuestión: al haber desarrollado el *naturalismo* proveniente de Grecia la importancia de Averroes radicaría en haber proporcionado al pensamiento latino las bases para una concepción de la filosofía como saber riguroso:

Poniendo de manifiesto la plena capacidad de la razón humana para establecer por su propio esfuerzo la verdad científica. En otras palabras, la verdadera importancia de Averroes consiste [...] en haber planteado el problema de la historicidad de la razón, en haber sabido levantar ante el mito de una verdad vertical, inaugural, total, la posibilidad de una verdad horizontal, progresiva, revisable. En ese sentido podría hablarse de una verdadera “izquierda aristotélica”: la filosofía musulmana y su culminación en Averroes.²¹

En cualquier caso, la reputación de Averroes como un pensador esencial integrado en cualquier Historia de la Filosofía se forjó en la

¹⁹ Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, trad. J. Deike Robles.

²⁰ La cuestión fue estudiada en dos trabajos de referencia: Arthur Hyman, ‘Aristotle’s ‘First Matter’’, pp. 335-366. Hans-Guenther Listfeldt, ‘Some concepts’, pp. 335-366. Para un trabajo de síntesis publicado en español, véase R. Ramón Guerrero, ‘Sobre el concepto de materia en Averroes’.

²¹ R. Ramón Guerrero, ‘Sobre el concepto de materia en Averroes’, p. 92.

Escolástica latina y en algunos círculos judíos de enseñanza, aunque en el ambiente intelectual árabe su obra decayó o no llegó a recibir tan alta estima.

Averroes murió en Marrakech en diciembre de 1198: según cierto relato, sus restos fueron trasladados a Córdoba a lomos de una mula, una carga física a la que se unía al peso extraordinario de sus obras.

* * *

Moses ben Maimon, aunque en el contexto Occidental es conocido como Maimónides, en el ámbito hebreo es más conocido como RaMBaM y, en la tradición judía, como El Gran Águila. Nació en Córdoba en 1138 EC y murió en El Cairo en 1204 EC –por tanto, fue prácticamente contemporáneo de Averroes. Descendiente directo de Rabi Yěhûdah ha-Naî (autor de la *Mishnah*) y de una cadena ininterrumpida de jueces rabínicos, su vida en Córdoba transcurre hasta la pubertad, ya que antes de cumplir trece años su familia tuvo que abandonar la ciudad por persecución religiosa. Con la llegada de los Almohades a Córdoba (1148 EC), la comunidad judía se vio expuesta ante la clara amenaza de someterse al islam ya que, entre otros hechos, quedó abolida la norma que regulaba la vida y el estatus de los *dhimmi*-s.²² En torno a 1150 la familia de Maimónides emprende su camino hacia el exilio, durante diez años se traslada de manera itinerante por el sur de al-Andalus y, provisionalmente al menos, se instalan en Fez (Marruecos). Allí Maimónides prosigue sus estudios rabínicos, su formación en filosofía griega, ciencias y medicina; pero en 1165, su maestro, el Rabino Yěhûdah ibn Shôshân es arrestado y

²² Con la expansión del islam se fue desarrollando una jurisprudencia y un marco general que concretaba las relaciones entre los musulmanes y “las gentes del libro” (judíos, cristianos) y zoroastras que habitaban en *Dār al-islām* (“La casa del islam”). Ese marco general se basaba en el concepto de *dhimma*: la presencia de estos no musulmanes era tolerada a cambio del pago de la *jizyah*, un impuesto mediante el cual estas comunidades no musulmanas lograban cierta hospitalidad y protección, a condición del reconocimiento del dominio islámico.

ejecutado por prácticas judías, lo que hace que Maimónides emprenda un largo viaje hasta Palestina y, en torno a 1168, viaje y se asiente en Egipto, concretamente en al-Fustāt, en las proximidades de El Cairo. Allí estudió la Torá y el Talmud en la Yeshivá de una sinagoga del “Barrio judío” de El Cairo medieval. En torno a 1171 Maimónides es nombrado *nagîd* (“líder; príncipe”) de la comunidad judía en Egipto. A partir de la década de los 70’s Maimónides se convierte en el médico del Gran visir al-Qāḍî al-Fāḍil y, posteriormente, de Saladino y la familia real. Tras su muerte, los restos de Maimónides fueron trasladados a Tiberíades, en la orilla occidental del Mar de Galilea.

Maimónides estudió desde niño con su padre y otros maestros mostrando los rasgos de una extraordinaria inteligencia y profundidad. Se considera que con Maimónides concluye la que se conoce Edad de oro de la cultura judía en al-Andalus. Un período sobre el que no existe unanimidad en torno a su delimitación histórica pues, para algunos, cuando se habla de la edad de oro de la cultura judía en al-Andalus se hace referencia al período que se inicia tras la creación del emirato independiente de Córdoba a mediados del s. VIII, pero sobre todo con el califato de Córdoba bajo el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān III (que se proclama califa en 929). Esta *edad de oro* habría iniciado su ocaso en el siglo XI con el final del Califato de Córdoba en 1031, y se daría por casi finalizado tras la conquista almorávide de 1090, aunque algunos extienden esta *edad de oro* hasta incluso del s. XII con la invasión de los almohades. De manera muy genérica y si tuviésemos que distinguir entre la primera y segunda mitad de este período, podríamos decir que, en su primera mitad, la aportación judía hay que situarla cronológicamente en paralelo al desarrollo de la cultura musulmana correspondiente; sin embargo, a partir de su segunda mitad, el desarrollo de la cultura judía, especialmente la que se desarrolló en el extenso ámbito geográfico del valle del Ebro, los judíos se convirtieron en protagonistas cuya aportación intelectual ya no corre paralela a la musulmana. En cualquier caso, sea desde el s. VIII o IX y hasta mediados del s. XII, al-Andalus se consolidó como un proceso histórico, geográfico, cultural e intelectual en el que la aportación judía juega un papel clave, especialmente y del mismo

modo a como sucede con los maestros árabes, por su contribución a la formación de la cultura de Occidente.

Si tanto Averroes como Maimónides ejercerán un papel esencial en dicha contribución a Occidente; si la influencia de Averroes se extiende, fundamentalmente entre los siglos XIII al XVI y, tras la caída del aristotelismo, también Averroes queda relegado de la escena intelectual de Europa –aunque, como hemos visto, vuelva a cobrar interés dentro del ámbito del pensamiento occidental contemporáneo–, este no será el caso de Maimónides. Él no sólo fue el pensador judío más importante de la Edad Media y uno de los médicos más destacados de su época sino, también, uno de los intelectuales más relevantes en la investigación de la Ley judía de todos los tiempos.

La obra de Maimónides es muy extensa y, como en el caso de Averroes, también abarca campos del saber muy diversos. Durante la Baja Edad Media y el Renacimiento las referencias a sus textos de carácter científico y filosófico son constantes, pero es su obra rabínica la que sigue siendo una referencia hasta nuestros días. Su pensamiento filosófico no sólo encuentra expresión en su tratado *Guía de Perplejos*²³ (1190 EC, escrita en árabe y traducida al hebreo como *Môrê nêbûkîm*)²⁴, la obra más completa y compleja escrita por Maimónides; también, en sus tratados legales, especialmente en los capítulos iniciales de su *Mishneh Tôrah*²⁵ (el código de leyes religiosas compilado entre 1170 EC y 1180 EC) y en algunas secciones de su *Comentario a la Mishnah*²⁶ (1168 EC), que es el cuerpo exegético de leyes judías que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada durante siglos desde los tiempos de la *Tôrah* o ley escrita. También puede encontrarse parte de

²³ Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. González Maeso.

²⁴ Es en árabe, junto con el hebreo, en la que los intelectuales, científicos y poetas judíos de al-Andalus escriben, era en árabe la lengua en que se forman filosóficamente. Y en el caso de Maimónides, su dominio del árabe es tan perfecto como el que posee de los textos del judaísmo.

²⁵ Rambam, *Mishneh Torah*.

²⁶ Traducción al inglés en R. Weis y C. Butterworth (eds.), *The Ethical Writings of Maimonides*, pp. 59-104.

este pensamiento filosófico en tratados médicos como *Los aforismos médicos*²⁷ y en algunas epístolas como el *Tratado sobre la Resurrección*²⁸ (1191 EC).

Lo mismo que le ocurrió a Averroes en el contexto religioso musulmán, el pensamiento de Maimónides y algunas interpretaciones demasiado esquemáticas sobre su obra también fueron muy criticadas en el ámbito del judaísmo —entre otras razones por su aristotelismo—, aunque con el paso de los siglos Maimónides se convirtiese en la figura central del judaísmo post-bíblico.

Si tuviésemos que pensar en la valoración que sus contemporáneos hacen de él, antes que nada habría que aludir a sus conocimientos médicos y su labor como juez y rabino. Es cierto que Maimónides suscitó distintas controversias en el mundo judío, lo mismo, aunque menos violentas, que las provocadas por Averroes en el mundo latino, pero con una notable diferencia: mientras que Averroes nunca fue bien asimilado por el pensamiento musulmán, Maimónides acabó por ser aceptado entre los intelectuales judíos como una autoridad fuera de toda duda. A Maimónides también le causarán ciertos problemas su admiración por Aristóteles, tanto por el uso de la razón para interpretar la fe, por la posibilidad de leer los textos sagrados en sentido metafórico, así como su propuesta de establecer el conocimiento intelectual como meta última del hombre —lo que en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles significa el *bíos theoretikós*, la vida contemplativa dirigida por el intelecto que permite alcanzar una idea metafísica de Dios a la que no se accede directamente por la fe:

La cuarta clase de [vida] constituye la verdadera perfección humana: consiste en la adquisición de las virtudes intelectuales, es decir, en concebir especies intelectuales que puedan proporcionarnos ideas sanas sobre asuntos metafísicos. En esto estriba el fin último del hombre, que confiere al ser humano una auténtica perfección; le

²⁷ Maimónides, *Los aforismos médicos*, en Maimónides, *Obra médica*, vol. IV.

²⁸ Maimónides, *Tratado (ma'amar) sobre la Resurrección de los muertos*, en Carlos del Valle Rodríguez, *Cartas y testamento de Maimónides*, pp. 202-230.

pertenece a él solo, por ella alcanza la inmortalidad y por ella el hombre es realmente hombre.²⁹

Pero, además de su “racionalización” de la fe, Maimónides es visto como sospechoso de extremismo o desviacionista al defender la separación de los ámbitos del saber: la filosofía y la religión. Con ello, Maimónides no hacía sino estar en sintonía con los más grandes comentadores de Aristóteles, es decir, a al-Fārābī, a quien Maimónides y Averroes consideraban *el segundo maestro* después de Aristóteles, a Ibn Bājjah y, por su puesto, Averroes, lo que añadía todavía más críticas a la figura de Maimónides.

Al reflexionar sobre una de las cuestiones clave para el judaísmo como es el problema de la creación o la eternidad del mundo, se creía que Maimónides era partidario de la eternidad del mundo, pues él no encontraba razones científicas firmes para demostrar la creación desde la nada. Pero para Maimónides esto no entra en contradicción con sus creencias, pues los principios esenciales de su religión, la existencia, unidad e incorporeidad de Dios no estaban en dependencia de la idea de un mundo eterno o creado: “Ves claramente que las pruebas de la existencia de Dios, de su unidad e incorporeidad han de tomarse necesariamente de la hipótesis de la eternidad del mundo, sólo así será perfecta la demostración, sea eterno el mundo o sea creado”.³⁰

Volviendo al problema ya mencionado de la interpretación alegórica de algunos textos de las Escrituras. Hemos de indicar que se trata de uno de los aspectos más importantes del pensamiento de Maimónides. Para él los textos poseen, al menos, dos posibles lecturas, la literal y la alegórica; la primera está disponible para quienes no poseen una formación filosófica suficiente, y toman al pie de la letra los textos alegóricos o metafóricos, sin llegar a captar la interpretación esotérica que encierran: “Mi intención es que las verdades sean entrevistas y seguidamente se encubran, a fin de no contravenir el designio divino – cosa, por otra parte, imposible –, el

²⁹ Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, pp. 560-561.

³⁰ Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, p. 201.

cual encubrió a la masa en general las verdades tendentes a la aprehensión de la Divinidad”.³¹

Aunque, lógicamente y siguiendo sus propias palabras, esto nos llevaría a la siguiente cuestión: lo que Maimónides afirma, ¿hay que tomarlo en sentido literal o en sentido alegórico, esto es, posee un sentido oculto o más profundo de lo que aparentemente afirma? Porque hay momentos en que Maimónides advierte que, en algunos casos, es necesario que un autor se contradiga a sí mismo,³² lo que implica que podamos preguntarnos cuál de las tesis contradictorias que se expresan en su obra representan realmente el pensamiento de Maimónides. A esto han respondido algunos autores contemporáneos, como Leo Strauss, para quien las contradicciones serían eje central de una buena comprensión de la *Guía*; de este modo, cuanto más evidente puede hacérsenos el punto de vista de Maimónides sobre alguna cuestión particular, más probable podría resultar que no exprese su punto de vista.³³

Como hemos dicho, las tesis del Maimónides fueron definitivamente aceptadas por el judaísmo: se aceptó que la razón es capaz de llegar a la verdad por sus propios medios, independientemente de la fe, aunque de un modo imperfecto; mientras que, por su parte, la revelación nos permite acceder a la verdad de un modo más firme. La filosofía es patrimonio de una minoría bien dotada intelectualmente, mientras que la religión está al alcance de todos; estas personas especialmente bien dotadas tienen obligación de emplear la razón, entre otras razones, para poder explicar el contenido de la fe. El resto actúa correctamente cuando se aplica exclusivamente a la letra de los textos sagrados y a poner en práctica la Ley. Ahora bien, el hecho mismo de la revelación y de la profecía puede explicarse por medio de la razón y, admitido el valor de la razón, es posible interpretar algunos pasajes bíblicos de modo alegórico desde la filosofía.

³¹ Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, pp. 60-61.

³² Maimónides, *Guía de Perplejos*, trad. D. Gonzalo Maeso, p. 65.

³³ Véase la introducción de Leo Strauss a la *Guía de Perplejos*, en Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*.

No voy a extenderme aquí en la *Ética* de Maimónides, pues nos ocuparía otra nueva conferencia, pero se trata de un capítulo tan importante como lo que llevamos expuesto sobre el pensamiento de Maimónides. Baste reiterar lo que comenta Carlos del Valle –cuando afirma que tan sólo el haber compuesto su *Comentario de la Misná* –que finaliza cuando contaba treinta años y ya se encontraba en El Cairo–, lo convierte en una figura inmortal en el campo del derecho rabínico.

El pensamiento de Maimónides ha resultado determinante para la evolución filosófica de uno de los grandes intérpretes de la filosofía del s. XX, Leo Strauss. Al descubrir la tradición esotérica empleada en la *Guía de perplejos*, Strauss comienza a intuir que tanto Maimónides como otros filósofos de la Antigüedad y la Edad Media podrían haber estado ocultando sus verdaderos pensamientos a través del artificio literario. Strauss cree que tanto Maimónides como al-Fārābī permitieron que su mensaje fuese alterado por consideraciones dogmáticas sólo por imperativos morales y políticos, aunque de hecho fuesen ávidos defensores de una temprana ilustración. Strauss también nos ha enseñado la importancia de Maimónides como fuente de inspiración para los conflictos intelectuales del mundo actual, y especialmente esta paradójica convicción: más que resolverlo, el intelectual debería sumergirse en el conflicto entre la razón y la revelación.³⁴

Averroes y Maimónides, dos cordobeses cuya obra y pensamiento resulta esencial para entender la posición histórica de Córdoba y al-Andalus en la formación del pensamiento de Occidente.

Suplemento: falsafah y kalām

Con la intención de sintetizar el contexto intelectual al que se alude por medio del término *falsafah*, he creído oportuno redactar las siguientes anotaciones. Al revisar la magnífica síntesis que Roger Arnaldez ha dedicado a la *falsafah* (véase R. Arnaldez, ‘Falsafa’, pp. 769-775), uno ve ampliamente corroborados sus orígenes griegos, el

³⁴ L. Strauss, ‘The Literary Character’. Véase también L. Strauss, *El libro de Maimónides*.

consenso sobre la actividad de los *falāsifah* y sus inicios a partir de las traducciones árabes de los textos filosóficos árabes, sea directamente o través del siríaco. Así, la *falsafah* aparece como continuación de la filosofía dentro del ámbito musulmán. Pero el islam suní ortodoxo nunca apreció el pensamiento filosófico, razón por la que se desarrolló especialmente entre pensadores influidos por el islam chií, lo que a su vez pudo guardar cierta relación con una circunstancia previa: tendencias como el chiismo, entre otras, habían absorbido ideas gnósticas, algunas de ellas relacionadas con gnosis helenísticas y otras con gnosis iránias. Menos consenso existe cuando se trata de precisar el “legado” griego pues, efectivamente, lo griego está lejos de poderse unificar. Por esta razón, aunque la *falsafah* puede considerarse una continuación del pensamiento griego, no puede hablarse de una continuidad perfecta, ya que los musulmanes de lengua árabe no eran parte del movimiento en el que se hubiese desarrollado la filosofía; en cierto modo, se vieron forzados a integrarse como “cuerpos extraños” en una filosofía a la que no podían seguir sin más, pues tenían que aprender todo sobre aquélla —desde las enseñanzas presocráticas a los escritos y comentarios de Proclo (410-485 EC) o Juan Filópono (ca. 490 - ca. 570 EC).

En su asimilación del pensamiento griego, percibido como una cultura extraña, la *falsafah* adolece de una falta de dimensión histórica pues el saber filosófico lo adquieren de sus lecturas de Aristóteles (384-322 AEC) —a quien consideran la culminación de todo un proceso—, el resto de los pensadores y obras —incluso el neoplatonismo— son percibidos como resultado, influencia o interpretación del pensamiento del estagirita. En cierto modo, la *falsafah* se presenta como una forma de eclecticismo, del eclecticismo postclásico que aparece en el período medio del estoicismo, y que ejerció una notable influencia en el desarrollo de un neoplatonismo cuya estructura formal contribuyó a la creencia de un pensamiento griego unificado, a pesar de su auténtica diversidad. A la *falsafah* primitiva se la podría considerar de un modo unitario sólo en tanto que comparte —gracias a distintos préstamos de la filosofía helenística— una concepción general del mundo, una teoría general del alma, del hombre, de la naturaleza

humana y un vocabulario que llega a convertirse en una jerga reconocible entre las distintas escuelas; en realidad y más allá de esa supuesta uniformidad, la *falsafah* es mucho más original de lo que uno podría estar tentado de describir al aludir a “un simple neoplatonismo árabe”. Desde una perspectiva genérica, se percibía la filosofía como un proceso intelectual griego que habría culminado en Aristóteles, una síntesis que estudiaba el universo en relación con la vida humana, que contemplaba al hombre en su totalidad y concebía la totalidad como un medio en la que el hombre, a través del conocimiento y la virtud, realiza su objetivo último en el redescubrimiento del principio de su ser; una filosofía de la naturaleza que se abre a una cosmología mística de carácter estoico. En este sentido, resulta comprensible que el neoplatonismo –que integraba en un solo sistema todas estas perspectivas– apareciese como la formulación final de un ideal filosófico en armonía con el ideal religioso presentado por una forma más o menos heterodoxa de islam. También en este sentido, no debería resultar extraño pensar que el motivo primario para la elección de la *falsafah* es de carácter religioso, puesto que los *falāsīfah* siempre rechazaron la gran tradición griega de pensamiento que, lógicamente, se encontraba en las antípodas de algunas de sus creencias religiosas esenciales referidas, por ejemplo, a la creación del universo. Pero en el pensamiento helenístico y en maestros como Porfirio (ca. 234 – ca. 305 EC), discípulo de Plotino (ca. 204 – 270 EC), o el mismo Simplicio (ca. 490 - ca. 560 EC) se pone de manifiesto una clara tendencia a ver en Aristóteles un pensador compatible con Platón (428/427 o 424/423 AEC) –algo que, en su momento, también asume el mismo al-Fārābī (ca. 872 – ca. 950 EC). Es por ello que, desde la perspectiva de los intelectuales musulmanes, existían claros precedentes que permitían entrever la posible armonía entre las dos grandes figuras del pensamiento griego clásico; que el neoplatonismo permitía la preservación en un todo armonioso aquello que podía tomarse de la teoría aristotélica del universo junto con lo que la teología demandaba.

A pesar de esta tendencia predominante de adaptación, en el pensamiento post-helenístico surgen voces que exhiben o reclaman

una lectura más estricta de Aristóteles, más fiel a la letra de algunas de sus obras y muy críticas con otras escuelas. Alejandro de Afrodisias (fl. 200 EC), el gran comentarista de Aristóteles tal vez sea la voz más autorizada de aquel período. Un pensador que insiste en escrutar profundamente la teoría aristotélica del intelecto, una teoría que será materia de investigación permanente para la *falsafah* de todos los períodos —donde el aristotelismo de Alejandro tendrá un mayor impacto será en Occidente: tanto en Ibn Bājjah (ca. 1085-1139 EC, el Avempace de los latinos), pero muy especialmente en Averroes.

La *falsafah* también puede considerarse un sistema enciclopédico de conocimiento que debe mucho a la influencia de Galeno (129- ca. 210 EC), para quien la medicina posee un fundamento filosófico —una idea muy presente en la actividad de los *falāsifah*, precisamente, muchos de ellos fueron grandes médicos. Como el pensamiento de Galeno integra filosofía y ciencia, prepara el terreno para un sistema que resulta familiar a muchos filósofos musulmanes y que no excluye las tendencias neoplatónicas a las que hemos aludido.

La herencia griega que recoge y asume la *falsafah* es, por tanto, un cuerpo variado de doctrinas y tendencias que los pensadores musulmanes no desconocían; las variadas formas en que fueron asumidas representan, de hecho, la variedad de interpretaciones y los diferentes temperamentos filosóficos de los *falāsifah* y, también, las actitudes religiosas con respecto al dogma y la teología, hacia la historia de los grupos religiosos y el *kalām*. En cualquier caso, al pensar en la *falsafah* como un foco de reflexión sobre el legado del pensamiento griego, podría decirse que, al menos inicialmente, no se trataba de una cuestión de apologetas musulmanes que utilizan la filosofía helenística para explicar y justificar su fe. La *falsafah* se habría iniciado como una búsqueda de coherencia en la vida intelectual y espiritual llevada a cabo por musulmanes de tendencias Chiíes que perseguían lo que podría concebirse como un *humanismo* religioso —en tanto que dicho término hace referencia a la idea de libertad de espíritu. Más tarde, la *falsafah* se fue aproximando al *kalām* más ortodoxo y, en cierto modo, acabó fundiéndose con él. “Sólo entonces [la *falsafā*] comenzó a sobrecargarse de elementos apologeticos: *fides*

quaerens intellectum o, a la inversa, la fe iluminando y fortificando el intelecto. Sólo el misticismo de *isbrāq* retuvo el humanismo primitivo de Avicena. En el transcurso de su desarrollo, la *falsafah* difundió ideas griegas en todos los ámbitos del pensamiento. Pero acabó convirtiéndose en una actividad de escuela. Tal vez sea este declive el que inspiró las desilusionadas observaciones de Ibn Khaldūn sobre los efectos perniciosos de la educación en el mundo musulmán.” (Roger Arnaldez, p. 774) Ibn Khaldūn (1332-1406 EC) tal vez fue el pensador musulmán más profundamente racionalista; el interés por el pensamiento político que animó las primeras etapas de la *falsafah* reaparece en su pensamiento, exento ya de toda metafísica neoplatónica.

Para contribuir a entender en contexto y algunos aspectos del conflicto intelectual que se produce en la evolución del pensamiento de Averroes, considero necesario puntualizar algunos aspectos de la relación entre *falsafah* y *kalām*, para ello apuntaremos dos ideas esenciales sobre el *kalām* (en el sentido de *‘ilm al-kalām*, como una de las ciencias religiosas del islam). Al-Kindī (ca. 801 - ca. 866 EC) fue conocido como el *ḥakīm al-‘arab* (el filósofo de los árabes) tal vez debido a sus orígenes árabes, en contraste con la mayor parte de los filósofos musulmanes de procedencia no árabe. Aunque se consideraba a sí mismo un *mutakallim* (un doctor del *kalām*), tanto a él como a ibn Sīnā (Avicena, 980-1037 EC) hay que situarlos en un ámbito de investigación filosófica muy distinto al de los *mutakallimūn*. Los *ḥakīm* eran, antes que nada, filósofos, y sólo se sentían religiosamente concernidos cuando la filosofía entraba en contradicción con la religión y creían importante armonizar ambas dimensiones; por tanto, no estamos tratando de un grupo de apologetas de la fe sino de perspectivas filosóficas inspiradas en el pensamiento griego —cierto que con influencias musulmanas— que asumen la posibilidad del acuerdo entre la especulación filosófica y la creencia religiosa; por tanto, la investigación racional es prioritaria, el acuerdo con las doctrinas de la fe se alcanza a través de una amplia interpretación de los textos coránicos. Pero si tanto al-Kindī como Avicena viven en un ambiente intelectual marcado por influencias chiíes, donde la actividad

del filósofo difícilmente se ponía en cuestión, las cosas cambian notablemente a partir del s. XI, cuando acontece el resurgimiento suní: los *falāsifah* comienzan a ser vistos como oponentes y a ser atacados por el *kalām* ash‘arī. Es en este contexto en el que hay que situar la crítica de Algazel contra los *falāsifah*, denunciando como erróneos veinte de sus principios.

Bibliografía

Fuentes

- Averroes, *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, traducción, introducción y notas de Rafael Ramón Guerrero, (Buenos Aires: Ediciones Winograd, 2015).
- Averroes, *La incoherencia de la incoherencia*, en Khadija Madouri, *Traducción española del Tabâfut al-Falâsifa: La Incoherencia de los Filósofos de Algazel (SXI) y Tabâfut al-Tabâfut: La Incoherencia de la Incoherencia de Averroes (SXII)*, tesis doctoral inédita (Universidad de Salamanca, 2014).
- Averroes *Incoherencia de la incoherencia*, traducción S. van den Bergh y E. J. W. Gibb (London: Memorial, 1996).
- Averroes, *Exposición de la «República» de Platón*, trad. M. Cruz Hernández (Madrid: Tecnos, 1986).
- Averroes, Ms. El Escorial 884 (82v.º-83 r.º), en G.C. Anawati, *Bibliographie d’Averroès, Organization Arabe pour l’Education, la Culture et les Sciences* (El Cairo – Argel, 1978).
- Dante Alighieri, *Divina Comedia*, “Infierno”, Canto IV. 140-144, trad. Ángel Crespo.
- Maimónides, *Guía de Perplejos*, ed. David González Maeso (Madrid: Trotta, 2008).
- Maimónides, *Los aforismos médicos*, en Maimónides, *Obra médica* vol. IV, traducción Lola Ferre (Córdoba: El Almendro, 1991).
- Maimónides, *Tratado (ma’amar) sobre la Resurrección de los muertos*, en Carlos del Valle Rodríguez, *Cartas y testamento de Maimónides (1138-*

1204) (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1989).

Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated and with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. Introductory Essay by Leo Strauss, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

Rambam, *Mishneh Torah*. Edición bilingüe hebreo-inglés, trad. Eliyahu Touger, 18 vols. Versión inglesa en línea: *The Rambam's Mishneh Torah*.

https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/682956/jewish/Mishneh-Torah.htm

Estudios

Arnaldez, Roger, 'Falsafa', en B. Lewis, C. Pellat y J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 2 (Leiden: Brill, 1991), pp. 769-775.

Averroes Database del "Thomas Institut", Universidad de Colonia: <https://averroes.uni-koeln.de/>

Bloch, Ernst, *Avicena y la izquierda aristotélica*, traducción española de Jorge Deike Robles (Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1996).

Butterworth, Charles E., 'The Political Teaching of Averroes', *Arabic Sciences and Philosophy* 2 (1992), pp. 187-202.

Cruz Hernández, Miguel, *Abū l-Walid Muḥammad Ibn Rushd (Averroes)* (Córdoba: Obra Social y Cultural CajaSur, 1997).

De Libera, Alain, 'Introduction', en *Averroès. Discours décisif*, traduction, notes et dossier de Marc Geoffroy (Paris: Flammarion, 1996).

Endress, Gerhard, 'Averrois Opera: A Bibliography of Editions and Contributions of the Text', en *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd*, ED. Gerhard Endress, Jan A. Aertsen y Klaus Bawn (Leiden: Brill, 1999), pp. 339-381.

Hasan, Ali, 'Al-Ghazali and Ibn Rushd (Averroes) on Creation and the Divine Attributes', en *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, ED. Jeanine Diller y Asa Kasher (Dordrecht: Springer, 2013), pp. 141-156.

- Hyman, Arthur, 'Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'', *Journal of Philosophy* 59 (1962), pp. 335-366.
- León Florido, Francisco, *Las Filosofías en la Edad Media. Crisis, controversias y condenas* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2010).
- Listfeldt, Hans-Guenther, 'Some concepts of matter of Avicenna, Averroes, St. Thomas and Heisenberg', *Aquinas* 18 (1974), pp. 335-366.
- Pacheco, Juan Antonio, *Averroes. Una biografía intelectual* (Jaén: Almuzara, 2011).
- Puig Montada, Josep, 'El proyecto vital de Averroes: explicar e interpretar a Aristóteles', *Al-Qanṭara* XXIII 1 (2002), pp. 11-52.
- Ramón Guerrero, Rafael, 'Ibn Ṭufayl y el siglo de las Luces. La idea de razón natural en el filósofo andalusí', *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 5 (1985), pp. 53-58.
- 'Sobre el concepto de materia en Averroes. A propósito de la 'Izquierda aristotélica' en la filosofía árabe', en *Al encuentro de Averroes*, ed. Andrés Martínez Lorca (Madrid: Trotta, 1993).
- Renan, Ernest, *Averroès et l'averroïsme* (París: Maisonneuve et Larose, 2002).
- Shams Inati, 'Ibn Ṭufayl', en *Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. Craig (London: Routledge), vol. III, pp. 656-659.
- Taylor, Richard, 'Comentario de Averroes al *De anima* de Aristóteles', en Averroes, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, translated and with introduction and notes by Richard C. Taylor with Thérèse-Anne Druart (New Haven – London: Yale University Press, 2009).
- Strauss, Leo, 'The Literary Character of the *Guide for the Perplexed*', en *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, IL: The Free Press, 1952).
- *El libro de Maimónides*, edición y traducción Antonio Lastra y Raúl Miranda (Valencia: Pre-Textos, 2012).
- Van Steenberghen, Ferdinand, *Maître Siger de Brabant* (Lovaina: Publications universitaires, 1997).
- Weis, R. y Butterworth C. (eds.), *The Ethical Writings of Maimonides* (New York, Butterworth, 1975).

Entre la adversidad y el olvido: los ‘otros’ autores de la Córdoba islámica

Pedro Buendía
Universidad de Salamanca

Resumen

Córdoba es universalmente conocida por sus autores, intelectuales y literatos: Ibn Ḥazm, Ibn Zaydūn, Ibn Quzmān o Ibn ‘Abd Rabbih, los cuales han atraído con justicia la admiración de los lectores y los estudiosos. Dichos autores florecieron en Córdoba por las circunstancias particularmente propicias que la capital andalusí brindaba al medio intelectual y artístico. Este caldo de cultivo de ideas e iniciativas literarias, de extraordinaria riqueza y variedad, conoció además a innumerables poetas y hombres de letras hoy casi olvidados y que en muchas ocasiones tuvieron una existencia accidentada y azarosa, la propia del oficio del escritor y del poeta en las sociedades árabes premodernas.

Palabras clave

Poesía árabe, al-Ándalus, Córdoba, poetas, patronazgo literario.

Abstract

Cordova is renowned worldwide by its authors, intellectuals and writers: Ibn Ḥazm, Ibn Zaydūn, Ibn Quzmān, or Ibn ‘Abd Rabbih, who have rightly attracted the admiration of readers and scholars. These authors flourished in Córdoba thanks to particularly favorable circumstances that the Andalusian capital offered to the intellectual and artistic milieu. This breeding ground for ideas and literary initiatives, of an extraordinary variety and scope, harboured innumerable poets and belletrists nowadays almost forgotten. In many occasions, they had a rough and hazardous existence, due to the typical particularities of the writer’s profession in premodern Arab societies.

Keywords

Arabic poetry, al-Andalus, Cordoba, poets, literary patronage.

Toda ciudad de renombre tiene sus poetas, sus autores y cronistas particulares. Toda gran ciudad histórica, además de los suyos, atrae a los ajenos, resguarda a los sobrevenidos y prohijados, y por supuesto proyecta su generosa sombra sobre los olvidados. Córdoba, la ciudad de las cuatrocientas mezquitas, las doscientas mil casas, las ochenta mil tiendas,¹ aquella que sería llamada por la canonesa benedictina Hroswitha de Gandersheim (h. 935-h. 1002), “Joya brillante del mundo, ciudad nueva y magnífica, orgullosa de su fuerza, celebrada por sus delicias, resplandeciente por la hermosa posesión de todos los bienes”,² perdura en el recuerdo como una de esas ciudades. Durante sus cinco largos siglos de historia islámica, especialmente hasta la ruina del califato, acuden a ella, deseosos de obtener fortuna, poetas, filólogos, gramáticos, secretarios, preceptores y sabios de diversa índole que, con variado éxito y desigual recuerdo, intentan dejar su huella en la historia de la capital andalusí.

A mediados del s. X, el gran geógrafo Ibn Ḥawqal ofrece una de las descripciones clásicas de la ciudad, abundando en su magnificencia, extensión y riquezas:

“La ciudad más grande de al-Ándalus es Córdoba, que no tiene su equivalencia en el Mágreb, más que en la alta Mesopotamia, Siria o Egipto, por la cifra de población, la extensión de su superficie, el gran espacio ocupado por los mercados, la limpieza de los lugares, la arquitectura de la mezquita y el gran número de baños y posadas. El señor de esta capital fundó al oeste de Córdoba una ciudad que llamó Zahrā’; él trazó allí mercados, hizo construir baños, caravansares, palacios, parques; invitó al pueblo a vivir allí y ordenó promulgar por España la proclamación siguiente: “Quien quiera construir una casa o elegir un local de habitación próximo al soberano, recibirá una prima de 400 dírhemmes”. Un río de gente se apresuró a edificar; los edificios se hicieron densos y la popularidad de esta ciudad adquirió proporciones hasta el punto de que las casas formaban una sola línea contigua entre Córdoba y Zahrā’ [...] Córdoba no es quizás igual a

¹ Estimaciones variadas en Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana*, V, p. 234.

² Henri Pérès, *Esplendor de Al-Andalus*, p. 127.

una de las dos mitades de Bagdad, pero no está muy lejos de serlo. Es una ciudad de un muro de piedra, provista de hermosos barrios y vastas explanadas [...] La ciudad está admirablemente dispuesta. Más de una vez he dado la vuelta a la muralla en una hora; es una muralla circular, muy sólida [...] Hay en Córdoba grandes fortunas, y el lujo se despliega de varias maneras, como son los tejidos y vestidos preciosos, en lino flexible, en seda basta o fina; o bien por las monturas ágiles o las diferentes clases de comestibles y bebidas”.³

Así pues, magnificencia, amplitud, fortunas, lujo, y un poder político consolidado y duradero serán los ingredientes para que, a través de las épocas de esplendor, un verdadero tropel de poetas y hombres de letras acudan a Córdoba a demostrar sus conocimientos, encontrar bienhechores y patronos, asentarse en su oficio e intentar prosperar entre príncipes, altos funcionarios, acaudalados comerciantes y otros generosos mecenas. Como en la luminosa Bagdad de los abbasíes un siglo antes, a la supremacía política sigue la prosperidad económica y, naturalmente, la primacía intelectual.⁴ Y así, los grandes emires, los califas y prohombres de estado como ‘Abd al-Raḥmān II, ‘Abd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II y Almanzor, tendrán todos ellos su correspondiente corte de poetas y espíritus refinados. Estos hombres cultivados y a sueldo loan las hazañas y logros del príncipe, alaban sus virtudes, maquillan sus defectos y vicios, inflan su vanidad, lo entretienen en su cenáculo y tertulia privados, al concluir las obligaciones del día, y hasta en ocasiones ejercen de criados o pajes. Por supuesto, también sufrirán las iras y denuestos del déspota ilustrado. Algunos de ellos, los menos, serán invitados, traídos de otras cortes o países, como Šā‘id de Bagdad, al-Qālī o el célebre Ziryāb. Otros tendrán una ascensión tan fulgurante como estrepitosa caída. Y aún otros muchos, quizá los más, se pierden en el anonimato o en los oscuros renglones sueltos de las antologías. Siempre al albur del capricho del patrono, del gusto más o menos veleidoso del gobernante, la

³ Antonio Arjona Castro, *Anales de Córdoba Musulmana*, doc. 164, p. 119.

⁴ Jamel-Eddine Bencheikh, *Poétique Arabe*, p. 20.

ventura de los poetas y literatos en Córdoba parece haber oscilado entre la gloria y la desgracia.

En efecto, como llamado a las más altas y a la vez a las más serviles empresas, el oficio del poeta se encuentra marcado en la cultura árabe desde sus orígenes con un destino azaroso e incierto. Pocas literaturas del mundo –quizá solo el ejemplo de Persia se le compare– pueden presumir de una pasión más grande por su tradición y sus hazañas poéticas; pasión que perdura hoy día incluso en modernos concursos de televisión y radio.⁵ El poeta era en la Arabia preislámica una institución tribal, un principal del clan junto con el representante, *sayyid* o *shaykh*, el *kāhin* o adivino y el *khaṭīb* u orador. A veces estas figuras se confunden y agrupan: Ibn Sa‘d refiere que cuando Mahoma envía al final de su vida legaciones a los principales líderes de Arabia para conminarlos a islamizar, uno de ellos, Hawdha b. ‘Alī, le responde en calidad de “*jefe, portavoz y poeta* de su tribu”.⁶ El don de la palabra, la calidad entre mágica y profética del verso, se mantiene entre los árabes durante siglos, atravesando épocas y latitudes. Como herencia de la primitiva sociedad oral, que durante generaciones custodia su historia y tradiciones en la memoria, la poesía es el vehículo más eficaz para fijar lo importante, lo destacable, lo duradero. Ibn Qutayba (s. IX) nos da la clave para entender la importancia de la poesía entre los árabes, y por qué los gobernantes y prohombres rivalizaban en conseguir el favor y las alabanzas de los poetas:

“La poesía es la mina de la ciencia de los árabes, el libro de su sabiduría, el archivo de su historia, el tesoro de sus grandes gestas, la muralla que defiende sus tradiciones, la trinchera que protege sus glorias, el testigo imparcial en las desavenencias y el argumento decisivo en la disputa. Aquel que, para dar testimonio de su nobleza o de los méritos y hazañas que atribuye a sus ancestros, no dispone de

⁵ Como, por ejemplo, en el reciente fenómeno de masas del concurso televisivo de poesía “El Poeta del Millón” (*Shā‘ir al-milyūn*), producido por la TV de Abu Dhabi y seguido por una audiencia de 70 millones de personas.

⁶ Ibn Sa‘d, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, p. 225.

un verso que esgrimir delante de los Árabes, verá cómo sus esfuerzos son ignorados, y olvidados con el paso del tiempo, aun cuando sean honorables y dignos de cuenta. Quien, por el contrario, los haya encajado en unas rimas, reforzándolos con el ritmo y las prosodias de un verso destacable, de un divulgado adagio o una idea afortunada, los eternizará en el tiempo y los salvará del olvido”.⁷

En una sociedad premoderna, donde la escritura es aún monopolio y lujo de unos pocos, sin otros mejores medios de difusión de los conocimientos, los poetas eran, en efecto, los más eficaces propagandistas, los publicistas del día, los únicos que podían, a golpe de verso, propagar la gloria de un personaje o destruir su reputación mediante la sátira. No solo late aquí con plena validez el célebre adagio de Hölderlin: “Lo que perdura lo fundan los poetas”, sino que se destaca la importancia histórica y, sobre todo, política del poeta en todas las sociedades árabes premodernas. Y dentro de este panorama, al-Ándalus –y Córdoba a su cabeza– parece haber llevado dicha importancia hasta el pináculo. Desde ‘Abd al-Raḥmān I hasta los califas de vuelta y vuelta de la *fitna*; desde Almanzor hasta los reyes de Taifas y los califas almohades, la gran mayoría de los prohombres de la España musulmana se inclina hacia el verso, y eventualmente se lanza a la composición de algún poema. “Ni la política ni la guerra –apunta H. Pérès– apartaban a los andaluces de sus ocupaciones favoritas: al-Mustazhhir, califa omeya durante la *fitna*, se ocupaba, a pesar de sus luchas incesantes contra los bereberes, de literatura con Abū ‘Āmir ibn Shuhayd, Abū Muḥammad ibn Ḥazm y su primo ‘Abd al-Waḥḥāb ibn Ḥazm”.⁸

Por esta razón, los poetas eran tan admirados como temidos, tan honrados como odiados, y en ocasiones obtenían grandes ganancias y fortunas. Sin embargo, este juego de alianzas de conveniencia pronto los convirtió en vasallos del poder, en aduladores profesionales, y el artificio se reveló como una trampa de la que pocos pudieron escapar. Sin apenas darse cuenta, los poetas pasaron, de representar una de las

⁷ Ibn Qutayba, *Introduction au Livre de la Poésie*, p. 36.

⁸ H. Pérès, *Essplendor*, p. 65.

más altas instituciones en la primitiva sociedad tribal, a ser simples asalariados de los gobernantes en las nuevas sociedades urbanas, a menudo errantes de corte en corte, de ciudad en ciudad, buscando al mejor postor por sus servicios. Ibn ‘Abd Rabbih (s. X) nos ha dejado elocuentes estampas acerca de este cambio. Una de ellas es la clásica felicitación ditirámica que, esperando obtener las correspondientes albricias, los poetas componían con ocasión de la coronación, paternidad o cumpleaños del monarca. El gran escritor cordobés nos presenta una recua de poetas famélicos y ociosos, esperando por turno para halagar lisonjeramente al dignatario:

Al-Rabi, chambelán de al-Mansur, cuenta que le dijo un día al califa: “Tu puerta está atestada de poetas que llevan días y días sin comer. Sal y salúdales.

—Diles, respondió, que solo aquel que me elogie sin describirme por medio del león —que no deja de ser un cánido—, o de la serpiente —fétido centinela cometierra—, o de las montañas —piedras mudas—, o del mar —de tremendas olas— será introducido a mi presencia, y si no es así, que se marche. Todos se fueron excepto Ibrahim b. Harma, quien dijo: “Yo soy uno de ellos; hazme entrar”. El chambelán le introdujo y dijo el califa: “Por lo visto este es el único que ha respondido a mi demanda. Que hable”, y recitó Ibn Harma estos versos:

*Lanza a ambos lados de su trono miradas
que, cargadas, gracia o tormento son.
Mientras el resto de estirpes ennegrece bajo montones de tierra,
él pertenece al blanco linaje de Hashim.
Cuando rechaza algo, con razón lo rechaza,
y cuando dice “lo hago”, lo hace.*

Dijo al-Mansur: “Basta. Lo conseguiste. Esto es la quintaesencia de la poesía. He mandado que te den cinco mil dírham”. [Prosigue Ibn Harma:] Me levanté, le besé la cabeza y las manos y salí. Entonces me llamó. Corrí de un salto:

—A tus órdenes.

—Guarda el dinero pues es lo único que te daré.

—Pongo a mi padre y a mi madre por testigos de que lo guardaré para servirte en la recta senda de los hombres prudentes.⁹

Es fácil apreciar en este texto que, ya desde los comienzos de la dinastía abbasí,¹⁰ inmerso en la vorágine de una floreciente sociedad urbana y desclasado de su antigua dignidad tribal, el poeta había perdido toda representatividad social y se había transformado en un asalariado cuyos versos se amoldaban al capricho, no siempre fácil y hacedero, del patrón. Y aunque este modelo tuvo honrosas y destacables excepciones, así se habría de mantener a lo ancho y largo del mundo medieval islámico. Con desigual fortuna, los poetas recorrían cortes, se embarcaban en penosos viajes, y con frecuencia mudaban de asiento en pos de la gloria o la simple estabilidad. Al-Ándalus no sería una excepción a este panorama, y el sino de los poetas alternó sus días de grandeza con los de decadencia. En las épocas gloriosas del Califato, incluso en la prolongación de esa pujanza con Almanzor, los autores gozan de estabilidad en aquella Córdoba esplendorosa que Ibn Bassām llamó “Colmo de la perfección, asta de la bandera, la madre de las villas; la sede de los virtuosos y los temerosos de Dios; la patria de los varones sabios y prudentes; el corazón de la región, la fuente de la que manan las ciencias”,¹¹ y que al-Shaqundī describiría como “Sede del imperio, centro de la ciencia, faro de la religiosidad, centro de la nobleza y de la primacía”.¹² Sin embargo, en los momentos de zozobra política o económica, cuando las coyunturas se tornan adversas, la suerte de los poetas cambia. Ibn al-Khaṭīb, en una afortunada frase, recuerda que “Durante la *fitna*, los poetas de los Amiríes y de los últimos Omeyas, en cuyas bocas y en cuyas salas de reunión las arañas habían tejido sus

⁹ Josefina Veglison, *El Collar Único*, p. 86.

¹⁰ Aunque ya tenemos muestras anteriores de la degradación de la dignidad del oficio del poeta, al menos desde el califa omeya Umar II. Cf. Ibn ‘Abd Rabbih, *The Unique Necklace*, trad. I.J. Boullata, p. 278.

¹¹ Trad. Fernando de la Granja, en María Jesús Viguera, ‘Cuando Córdoba pasó a ser capital de al-Ándalus’, p. 18.

¹² Al-Shaqundī, *Elogio del Islam español*, p. 124.

telas, vivieron en una indigencia extrema y sus disposiciones naturales se marchitaron. Se sentían como halcones aislados y hambrientos que, por extrema necesidad, se veían obligados a abatirse sobre los saltamontes”.¹³ El mismo Ibn Bassām, citando a Ibn Ḥayyān, refiere una significativa anécdota sobre el cambio que el período de guerras intestinas y anarquía de la *fitna* significó para el oficio de los hombres de letras:

Cuando la situación se normalizó en Córdoba a favor de Sulaymān, según hemos dicho, los poetas amiríes, que seguían entonces habitando en la ciudad, se presentaron a alabarle, con la esperanza de obtener sus favores; y así compusieron en su honor hermosos poemas, en los cuales ponderaban su piedad y su valentía. La mayor parte de los poetas los recitaron públicamente en una sesión de aparato. El califa oía y mostraba complacencia; *pero acepto el panegírico y ni dio nada ni mostró generosidad*. Con ello se acabo de romper la unidad respecto a la capital de Córdoba, y la mayoría de los poetas se separaron de su gobierno. De esta suerte se borraron en Córdoba las huellas de la literatura y se vio invadida por la barbarie. Sus habitantes pasaron de su reconocida humanidad a una vulgaridad patente y perdieron su noble condición de hombres libres”.¹⁴

Es justamente célebre, en fin, la anécdota referida por el cordobés al-Shaqundī, cuando toda la corte literaria de al-Mu‘tamid recibió a Yūsuf b. Tashfīn a golpe de altisonante panegírico: “Después de que le hubieron cantado, por intervención de al-Mu‘tamid ibn ‘Abbād, díjole este: «¿Ha entendido el Príncipe de los Musulmanes lo que le han dicho?» Y contestó: «No los he entendido, pero sé que piden pan»”.¹⁵

¹³ H. Pérès, *Esplendor*, p. 85.

¹⁴ Emilio García Gómez, ‘Algunas precisiones’, pp. 267-293, p. 273. El subrayado es nuestro.

¹⁵ Al-Shaqundī, *Elogio del Islam español*, pp. 81-82. Cf. asimismo al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, trad. P. de Gayangos, I, p. 36.

En la otra cara de la moneda están los días de estabilidad política, de esplendor y de gloria, cuando los poetas se acomodan bajo el patrocinio de ilustrados mecenas, como el emir ‘Abd al-Raḥmān II, el califa al-Ḥakam II, Almanzor o el mismo rey al-Mu‘tamid b. ‘Abbād, los cuales protegen a sus vates, los agasajan y consienten, pero siempre al precio —como veremos— de someter su estro poético a demanda; e incluso de zaherirlos, como si de perros amaestrados se tratara, a competir entre ellos, rivalizando en torno a quién pudiera ser más ingenioso, más agudo, más rápido en la réplica y más servil, a la postre, en el elogio. Un episodio relativo a Almanzor ilustra a la perfección este vasallaje entre lo artístico y lo meramente personal, a que destacados hombres de letras debieron someterse. El célebre gramático y poeta Ṣā‘id de Bagdad se presentó ante el caudillo con unos ropajes nuevos y holgados durante un día de recia lluvia, de tal suerte que resbaló y cayó en uno de los estanques del palacio de al-Zāhira. Almanzor se carcajeó y, chocarreramente, le sugirió a Ṣā‘id que bien podría improvisar un verso sobre el lance. A lo cual, corrido, el sabio bagdadí hubo de obedecer con el primer verso que le vino a las mientes. Al punto, otro de los presentes, el poeta Abū Marwān al-Jazīrī, deseoso de agradar al déspota, afirmó que, de haberse caído él, improvisaría estos versos —de un servilismo y coba sonrojantes—:

*Ciertamente, debo toda mi alegría a la luminosa luz que tú viertes
y a la lluvia de regalos que copiosamente caen de tus manos.
Hasta tal punto me quedé aturdido al verte
que, inconsciente, caí en el agua de la profunda alberca.
Ten la seguridad de que si tu siervo hubiera permanecido sumergido
se hubiera debido a que tu generosidad le habría abogado previamente.*¹⁶

Emilio García Gómez, en el prólogo de sus *Poemas arabigoandaluces*, afirma que en la época de los reyes de taifas, “Los poetas cruzan toda España visitando las cortes, donde hay a su servicio aposentadores, alojamientos, gratificaciones, protocolos de audiencia, escalafones y

¹⁶ E. Terés, ‘Abū Marwān al-Ġazīrī’, p. 136.

cátedras: un *impromptu* puede valer un visirato”.¹⁷ Y dicha frase feliz es válida también para los siglos anteriores a las taifas. El verso anteriormente citado le valió al ambicioso y desalmado al-Jazīrī el cargo de zabazorta o prefecto de policía; pero, a lo último, ninguno de sus versos le sirvió con los años para evitar la muerte en la cárcel en 1003.¹⁸ Más de un siglo antes, el poeta y astrólogo Ibn al-Shamir, favorito del emir ‘Abd al-Raḥmān II, pronuncia unos versos afortunados ante el monarca, cuando este fue reprendido por un visir por causa de un collar de valor exorbitante que había adquirido para regalar a una de sus concubinas. Dichos versos, que encomiaban la generosidad de ‘Abd al-Raḥmān II y que eran precisamente la lisonja interesada que el emir necesitaba escuchar para justificar su manirroto regalo, le valieron al poeta una gratificación contante de quinientos dinares.¹⁹

No obstante, si casos como este son abundantes en la azarosa vida de los poetas, también lo son los de signo contrario, cuando un verso desafortunado cae como hielo y provoca consecuencias nefastas. Así se observa en la historia de al-‘Abdarī, un poeta y secretario cordobés, alfaquí, gramático y preceptor de los hijos del califa almohade ‘Abd al-Mu’min (1130-1163), el cual, en una de las audiencias del califa, dedicó torpemente unos versos eróticos a un joven noble de Agmat que se hallaba presente. Disgustado por esa indiscreción, ‘Abd al-Mu’min apartó a al-‘Abdarī de su privanza, le vetó el acceso a su *majlis* o asamblea personal y le cesó como preceptor de sus hijos.²⁰ Más grave aún es el caso referido por Ibn Ḥazm de una joven esclava que cometió el error funesto de cantar, por encargo, los versos que un poeta cordobés había compuesto requiebrando a Ṣubḥ la Vascona

¹⁷ E. García Gómez, *Poemas Arabigoandaluces*, p. 32.

¹⁸ Al parecer, por haber participado en un complot contra al-Muzhaffar, heredero de Almanzor. Elías Terés, ‘Abū Marwān al-Ġazīrī’, p. 128.

¹⁹ Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrāḥmān II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*, trad. Makkī-Corriente, pp. 188-9; cf. Elías Terés, ‘Ibn al-Šamir’, p. 454.

²⁰ Rafael Pinilla Melguizo, ‘Poetas Cordobeses’, p. 121.

—madre del califa Hishām II y posiblemente amante del mismo Almanzor—. Al parecer, dichos versos fueron compuestos para animar al caudillo a comprar a la joven esclava, pero este, muy al contrario, la mandó ejecutar.²¹

Anécdotas como estas muestran que, por muy familiarizados que los patronos estuvieran con sus poetas, y por muy consentidos que estos se sintieran, su posición solía pender de un hilo, que no era otro que el carácter más o menos veleidoso, más o menos inconstante, del dignatario. Ciertamente es que existían registros donde se consignaban las pensiones, gratificaciones o rentas de los poetas, y que tales registros, según las épocas, se organizaban más o menos magnánimamente, pero también lo es que entrar o salir de ellos dependía de un simple gesto del soberano. Ibn ‘Abd Rabbih refiere cómo en cierta ocasión ‘Abd al-Raḥmān II se enojó por un tiempo con sus poetas comensales y ordenó borrarlos del registro de sus gratificaciones.²² Como apuntó H. Pérès, por mucho que los emires, califas y reyes apreciaran la poesía y la utilizaran como instrumento propagandístico y exaltación de su propia o pretendida grandeza, los poetas no dejaban de ser, en su gran mayoría, asalariados, personal de séquito y, en última instancia, funcionarios intercambiables: “Están lejos de ocupar los primeros puestos; el protocolo de las ceremonias oficiales les asigna, casi siempre, el último lugar, y en muchos casos el papel que desempeñan en los castillos o palacios es el de criados”.²³ Conocemos además los ejemplos de al-Naḥlī, que tenía que pasar el día y la noche

²¹ Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma*, trad. J. Sánchez Ratia, p. 123; *El Collar de La Paloma*, trad. García Gómez, p. 110. El texto árabe no es demasiado explícito en torno a esta anécdota, pues dice *tagbaẓẓala*, verbo que puede significar desde lisonjear, adular o “celebrar en versos” a una mujer, hasta hacerle la corte o declararle amor. No queda claro que dichos versos fuesen ultrajantes o subidos de tono, pues no es lógico ni habrían sido encomendados a una esclava cantora. Curiosamente, Sánchez Ratia traduce ese *tagbaẓẓala* por “Una poesía que cantaba a Subh”.

²² E. Terés, ‘Ibn al-Šamir, poeta-astrólogo’, p. 452.

²³ H. Pérès, *Esplendor*, p. 82.

a las puertas de las estancias privadas de al-Mu‘tamid de Sevilla para acudir en cualquier momento que el rey requiriese su presencia. O el de Ibn al-Ḥaddād, quien se quejaba de su patrón, el rey taifa de Almería al-Mu‘taṣim: “Es un hombre que cuando te ha dado un grano de mostaza, / te pone las cadenas del cautivo condenado a muerte”.²⁴ Pero no hay que salir de Córdoba ni esperar a las taifas para encontrar situaciones parejas. Es célebre el episodio de al-Ramādī, el poeta enamorado de *El Collar de la Paloma*,²⁵ contertulio de Almanzor:

Dijo un día al-Manṣūr b. Abī ‘Āmir al famoso poeta Abū ‘Umar Yūsuf al-Ramādī: “¿Qué te parece la posición que ocupas a mi lado? al-Ramādī contestó: “–Mayor de la que merezco y menor de la que tú podrías darme”. al-Manṣūr se calló y bajó los ojos, como incomodado. Entonces al-Ramādī se escabulló y salió de la estancia, arrepentido de su espontaneidad. “–Me equivoqué –se decía–. ¡No, por Dios! No prospera con los reyes el que les habla la verdad. En nada me hubiera perjudicado decirle que había llegado a los cielos y me había puesto a Géminis por cinturón”.²⁶

La anécdota, transmitida por al-Maqqarī, redobra su interés al ofrecernos de seguido la otra cara de la moneda: los poetas eran tan amados como temidos, y tan respetados como humillados; mercenarios interesados del verso, en una palabra, lo que los convertía en blanco de envidias y críticas constantes:

Cuando salió al-Ramādī, quedaba en la cámara un émulo suyo, que aprovechó la ocasión y dijo a al-Manṣūr: “–¡Dios conceda a nuestro señor la victoria y la felicidad! Esta clase de hombres son todos mentirosos y falsos. Nunca agradecen los beneficios ni saben guardar los debidos respetos. Son perros fieles de quien vence y amigos de

²⁴ Ambos ejemplos en H. Pérès, *Esplendor*, p. 82.

²⁵ Cf. Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma*, trad. Sánchez Ratia, cap. V, p. 73.

²⁶ E. García Gómez, ‘Convencionalismo e insinceridad’, p. 36.

quien prospera, pero enemigos del que cae en desgracia [...] Alejarse de ellos es mejor que acercarse”.²⁷

Podríamos recordar el feliz séquito literario de ‘Abd al-Raḥmān II, en una edad dorada de esplendor, estabilidad y bonanza económica, comandada por un gobernante ilustrado, con los poetas Mu’min b. Sa’īd, ‘Abbās b. Firnās, Yaḥyà al-Ghazāl o Ibn al-Shamir revoloteando en torno a su amado –y temido– príncipe, cuyas dádivas se disputan y de cuya prosperidad gozan. Podríamos igualmente mencionar a su ilustre descendiente ‘Abd al-Raḥmān III, con el gran Ibn ‘Abd Rabbih como panegirista oficial del califato y “poeta del país”, como se le llamó en su multitudinario entierro en Córdoba.²⁸ Sin embargo, incluso en estas épocas de estabilidad, los hombres de letras han de comprometerse y tomar partido. Tal sucedía en el caso de que el soberano tuviera varios hijos pretendientes al trono. Los poetas áulicos, inclinándose hacia uno u otro vástago, podían embarcarse en arriscadas disputas dinásticas.²⁹ Abū l-Makhshī de Elvira, quizá el primer versificador de renombre que florece en Córdoba, panegirista oficial de ‘Abd al-Raḥmān I, prefería al primogénito Sulaymān frente a Hishām, y esta elección le ocasionó gravísimas consecuencias. En efecto, dedicó estos versos, aparentemente inocuos, en alabanza de Sulaymān:

*Ellos no son como aquel que, cuando se le pide un favor,
Desvía la vista, con mirada atravesada.*

Dado que el príncipe Hishām era bizco, en venganza por la afrenta mandó sacarle al poeta los ojos y cortarle la lengua. Sabemos que el

²⁷ E. García Gómez, ‘Convencionalismo e insinceridad’, p. 36; H. Pérès, *Esplendor*, p. 82, n. 73.

²⁸ José Manuel Continente, ‘Notas sobre la poesía amorosa’, p. 356.

²⁹ Véase también un ejemplo de ello en la rivalidad entre Mu’min b. Sa’īd y al-‘Utbī, privados, respectivamente, de los príncipes Maslama y Qāsim, hijos del emir Muḥammad I. Cf. E. Terés, ‘Mu’min ibn Sa’īd’, p. 456.

emir ‘Abd al-Raḥmān I reprendió duramente a su hijo por tan despiadada acción, y que mandó recompensar a Abū l-Makhshī; y que, arrepentido con el tiempo de su crueldad, el mismo Hishām lo volvió a recompensar al subir al trono; y que todavía le creció la lengua y pudo volver a balbucir palabras; pero la ceguera lo amargó permanentemente, dando a su poesía un tono acre y desconsolado.³⁰

Los ejemplos de estas banderías, intrigas y zozobras afectivas no faltan en la vida de los poetas cordobeses. Yaḥyà al-Ghazāl, uno de los mayores autores de la Córdoba del s. IX, aun siendo enormemente apreciado por ‘Abd al-Raḥmān II, tiene que alejarse de la ciudad por la inquina manifiesta que sostiene con el célebre músico y gentilhombre Ziryāb, ojo derecho del emir y verdadero árbitro de la moda y el refinamiento en la capital omeya.³¹ El citado al-Ramādī, *Abu Ceniza*, que ya había sido escarmentado por el califa al-Ḥakam II a cuenta de sus versos maledicentes, es sometido por Almanzor a un castigo peor aún que el destierro: por haberse visto envuelto en un complot contra él, ordenó que bajo castigo de graves penas nadie en Córdoba le dirigiese la palabra, de modo que permaneció como muerto en vida.³²

En el mejor de los casos, cuando las coyunturas son favorables, los poetas y hombres de letras sobreviven en equilibrio, todos atraídos por Córdoba y su magnificencia; mas cuando estas circunstancias se tornan adversas, su condición los convierte en artistas trashumantes y andariegos. En un período de enormes tribulaciones e inestabilidad política como el reinado del emir ‘Abd Allāh (888-912), cuando el dominio de los omeyas apenas se extiende más allá del territorio urbano de Córdoba y su alfoz, la próspera corte sevillana de Ibrāhīm

³⁰ E. Terés, ‘El poeta Abū-l-Majšī y Ḥassāna la Tamīmiyya’, pp. 241-244.

³¹ H. Pérès, *Esplendor*, p. 53.

³² Existen dos versiones sobre este peculiar ‘destierro’ interno, una de las cuales sostiene que el poeta permaneció en este estado hasta que murió, y la otra que fue perdonado por Almanzor, e incluso llevado por él como poeta pensionado a la expedición contra Barcelona en el año 986. Cf. Ambrosio Huici Miranda, *Lo admirable*, p. 19 y n. 1; Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, p. 96; H. Pérès, ‘al-Ramadi’.

b. Ḥajjāj sustrae a la capital a literatos como el mismísimo Ibn ‘Abd Rabbih y su enemigo declarado, el quisquilloso y atrabiliario poeta al-Qalfāt, el *Calafate*, quien tras componer una casida en desaire de los omeyas es reprendido por el mismo Ibrāhīm b. Ḥajjāj y mandado de vuelta a Córdoba con las manos vacías.³³ Ya en la época almorávide, es sabido que los poetas vagan de aquí para allá buscando en vano quien los atienda;³⁴ esta situación, que llevó a Ibn Ṣāra de Santarém (1043-1123) a emigrar a Sevilla e intentar ganarse la vida como encuadernador, copista y panegirista de ocasión –siempre buscando desengañadamente la merced de los poderosos– le hizo exclamar unos elocuentes versos:

Para un hombre libre residir en una tierra envilecedora es mostrar, por mi vida,
[una gran impotencia.
Viaja, y si no encuentras un hombre generoso, ¡pues bien, ve de un hombre vil a
*otro!*³⁵

Aunque quizá el más conspicuo ejemplo de esta precaria condición sea el de Ibn Baqī, gran poeta cuyo nacimiento se disputan Córdoba y Toledo. Siempre viajando, desde su juventud, de ciudad en ciudad en ciudad, entre al-Ándalus y el norte de África, sin apenas fabricar fortuna: Toledo, Sevilla, Córdoba, Granada... Ibn Khāqān lo llama “jinete de las montañas, surcador de desiertos, sin parar un solo día quieto en ningún lugar, y sin encontrar jamás gente con la que poder sentirse gratificado”. Aunque Ibn Baqī halló por algún tiempo protección y asiento en Salé, con los Banū ‘Ashara (o Banū Qāsim), una familia de alfaquies bajo cuyo patronazgo conoció los mejores años de

³³ E. Terés, ‘Anecdótico de *al-Qalfāt*’, pp. 227-240; cf. É. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, p. 233.

³⁴ Sobre este particular, véase E. García Gómez, *Un eclipse de la poesía en Sevilla*.

³⁵ Cf. William MacGuckin de Slane, *Ibn Khallikan’s Biographical Dictionary*, vol. 2, pp. 59 y sigs. H. Pérès, *Esplendor*, p. 77.

su vida, su sino aciago le llevó a caer en desgracia y regresar a buscar acomodo de nuevo en al-Ándalus, donde murió.³⁶

Esta permanente disposición a esquivar las tornas de la fortuna mediante el halago, la lisonja y el disimulo, unido a las convenciones de un oficio de naturaleza venal, no podían menos que producir innumerables demostraciones de doblez e hipocresía.³⁷ Desde el zalamero embeleco hasta la más desvergonzada de las deslealtades, muchos poetas andalusíes parecen haber recorrido todos los grados del fingimiento y la trápala sentimental. Al-Qalfāt, cordobés de lengua vesánica e hiriente, abandona Córdoba para dirigirse a Ibn al-Shāliya, enemigo del emir ‘Abd Allāh, que había creado un principado independiente en los montes de Jaén. La carta escrita en verso con la que se presentó ante él es un ejemplo de encantadora desfachatez:

*Este es Abū ‘Abd Allāh (al-Qalfāt), a quien se someten
todos los ingenios, rindiéndole pleitesía,
pues si se atreven a competir con él, en ciencia,
a todos los vence: en ciencia,
en poesía, en lenguaje, en redacción.
Muéstrale el mejor de los semblantes,
y dale la más afectuosa bienvenida.
Lo mejor que tú haces
es otorgar beneficios y favores;
y, lo mejor de lo mejor,
cuando lo haces sin demora.*³⁸

Lo propio puede decirse de uno de los poetas más serios y solemnes que florecieron en Córdoba: el célebre Ibn Darrāj al-Qastallī, panegirista oficial de Almanzor y cronista poético de sus campañas, que conoció una próspera existencia junto a los amiríes hasta la

³⁶ M. De Slane, *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary*, vol. 4, p. 88; Haran Özkan, ‘Ibn Baqī’.

³⁷ Sobre este particular, véase E. García Gómez, ‘Convencionalismo e insinceridad’, *passim*.

³⁸ E. Terés, ‘Anecdotario de *al-Qalfāt*’, p. 234.

desintegración del califato. Sin embargo, la *fitna* marcó el comienzo de una vida incierta y desasosegada hasta su establecimiento en Zaragoza con los tujībīs en 1018. De ahí que no encontrara impedimento alguno en –queremos creer– hacer de tripas corazón y seguir las reglas de su oficio cuando dedicó todas sus energías poéticas a defender la legitimidad de cualquiera que ocupara el trono durante dichas guerras civiles, destacando un panegírico de más de 50 versos al infausto pseudocalifa Sulaymān el Musta‘īn, cuyas tropas saquearon e incendiaron Medina Azahara, y que durante casi tres años sometió Córdoba a un terrible asedio, para finalmente tomarla a saco en 1013, cometiendo todo tipo de tropelías y devastando la ciudad.³⁹

Quizá pueda objetarse que, en tiempos turbulentos, las circunstancias obligan, y que el hombre de letras es solo un peón en el tablero de otros intereses más complejos cuando la política y la guerra irrumpen en el escenario cotidiano. Sin embargo, la misma doblez oportunista y desalmada había mostrado siglo y medio antes Mu’min b. Sa‘īd, el poeta satírico más temido de su tiempo, asentado en la corte del emir Muḥammad I. Si bien es cierto que el reinado de este príncipe fue más agitado turbulento que el de su padre ‘Abd al-Raḥmān II, no lo fue tanto como para alcanzar de lleno a los poetas.⁴⁰ Aún así, cuando Ibn Marwān al-Jillīqī capturó a su protector y mecenas Hāshim b. ‘Abd al-‘Azīz, primer ministro y privado del emir Muḥammad, y lo envió cautivo a la corte de Oviedo, donde permaneció como rehén durante dos años, Mu’min no vaciló en cambiar de bando y dedicar un panegírico al archienemigo de su protector, Abū Ḥafṣ, en el que se alegraba de que Hāshim hubiera sido capturado y

³⁹ Mahmud Ali Makki, ‘Ibn Darrādī al-Ḳaṣṭallī’; H. Pérès, *Esplendor*, p. 98; cf. É. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, vol. IV, pp. 472 y sigs.

⁴⁰ “Con las medidas tomadas por el emir Muḥammad para restringir los gastos generales de la corte cordobesa, se moderó en cierta medida el fausto que esta había conocido bajo ‘Abd al-Raḥmān II, pero, a pesar de todo, los literatos y hombres de ciencia seguían teniendo entrada a palacio, y en las solemnidades oficiales seguía escuchándose la declamación de versos” (E. Terés, ‘Mu’min ibn Sa‘īd’, p. 456).

de que Abū Ḥafṣ ocupara ahora su lugar. Una doblez semejante terminaría acarreándole un destino aciago, pues cuando Hāshim fue liberado de su cautiverio y recobró sus funciones, metió al poeta en la cárcel, donde murió de desesperación.⁴¹

No todos los autores cordobeses, ni mucho menos, fueron profetas en su tierra. Los hubo que tuvieron que emigrar, buscando fortuna en lejanas latitudes, tan solo aferrados a su única riqueza, la poesía y las letras. De todos estos casos, es especialmente conmovedor el de Ibn Kharūf (m. h. 1213), poeta criado y educado en Córdoba, quien hubo de expatriarse aún joven, viajando de Ceuta a Marrakech (ciudad en la que conoció a otro emigrado ilustre, el místico Ibn ‘Arabī), y de allí a El Cairo y Alepo, donde entró al servicio de al-Zhāhir, hijo de Saladino. Ibn Sa‘īd relata su desgraciado fin:

Cierta noche de ramadán reunió al-Zhāhir a los poetas de su corte a fin de que leyeran sus composiciones poéticas; mas antes de recitar sus casidas le tocó el turno a un predicador de fama llamado Tāj al-‘Ulā al-Sharīf, quien se alargó excesivamente en su plática. Ibn Kharūf, acuciado por un fuerte deseo de orinar, salió de la reunión con gran urgencia, y fue a caer —era una noche muy oscura— a un silo que había por allí, muriendo en el acto. Cuando le sacaron, llevaba la casida que iba a recitar fuertemente asida en la mano. Al-Zhāhir, sin duda impresionado, ordenó que colocaran en su tumba la casida y el regalo que por ella le correspondía.⁴²

Quizá no exista una imagen más poderosa y desoladora que resuma el sino de los literatos de la época, agarrados siempre a su poesía, esperando un golpe de suerte o temiendo el sobresalto de la desgracia. Aventureros y fiadores de la palabra, teniendo solo “el verso por fortuna”, a esa improbable riqueza se atenían: con ella viajaban, prosperaban, se enamoraban, caían en desgracia y morían. Otra hermosa

⁴¹ E. Terés, ‘Mu’min ibn Sa‘īd’, p. 461.

⁴² J.M. Continente, ‘Datos biobibliográficos’, p. 459; Cf. E. García Gómez, *El Libro de las Banderas*, p. 194.

anécdota, en fin, de Ibn ‘Abdūn de Évora, poeta y secretario de Yūsuf b. Tashfīn, ilustra y resume a la perfección esta encrucijada en la que muchos escritores y poetas andalusíes se vieron inmersos: a la edad de trece años, mientras discutía con su maestro de gramática, este le reprendió su desmedida afición a la poesía: “La poesía –dijo– es una carrera humillante”; a lo que Ibn ‘Abdūn respondió: “Para el que busca algún beneficio”.⁴³

Por supuesto que Córdoba conoció muchas y honrosas excepciones a este panorama tan venal y forzado del quehacer literario, muchas de ellas conocidas por todos: Ibn Ḥazm, Ibn Shuhayd, Marwān al-Ṭalīq, el “príncipe amnistiado”, Ibn Zaydūn. Nombres todos que engrandecen la gloria de la capital andalusí y eternizan su recuerdo. Sin embargo, para escapar a esa turbida atracción, tan viciada por las relaciones del poder y del dinero, se hacía necesario en general tener fortuna, pertenecer a la nobleza, gozar de unas refinadas cualidades diplomáticas y sociales... o todas las cosas a la vez. En este orden de cosas, reconforta especialmente la honrosa y limpia respuesta que otro cordobés ilustre, ‘Abd al-Malik Ibn Sirāj (1009-1096), sabio lingüista, lexicógrafo y poeta a sus horas, dedicó a ‘Abd al-Malik b. Jawhar, uno de los gobernadores de la taifa de Córdoba, el cual le había reprochado no devolverle una visita que le había hecho, a lo que Ibn Sirāj le respondió que “Si no le devolvía la visita era porque la gente, al verle entrar al palacio, podría pensar que lo hacía con el propósito de pedirle dinero a un alto dignatario, mientras que a la inversa sólo dirían que un príncipe visitó a un sabio para llenarse de ciencia y de sabiduría”.⁴⁴

⁴³ H. Pérès, *Esplendor*, p. 73.

⁴⁴ R. Pinilla Melguizo, ‘Poetas Cordobeses’, pp. 119-120. Cf. E. García Gómez, *El Libro de las Banderas*, p. 186.

Nota final: la importancia del legado literario de la Córdoba andalusí

La grandeza y esplendor de Córdoba como capital de al-Ándalus durante más de cinco siglos es conocida por todos. Sus maravillas arquitectónicas, como la Mezquita o Medina Azahara, atestiguan aún hoy su altísimo nivel de civilización y pujanza. Como sede del califato fue asimismo renombrada por su cultura, sus letras y su ciencia. Poseedora de la más importante y extensa biblioteca del occidente islámico, y gobernada durante diversas épocas por dignatarios ilustrados y poderosos, se constituyó en un centro de irresistible atracción para los hombres de letras, muchos de los cuales son considerados hoy día cumbres del pensamiento y la literatura universal: Ibn ‘Abd Rabbih, Averroes, Maimónides, Ibn Ḥazm, Ibn Shuhayd, Ibn Zaydūn, Ibn Quzmān: todos ellos son nombres que por sí solos bastarían para dar a Córdoba una fama imperecedera. Además de ello, sin embargo, la capital omeya fue durante siglos un verdadero enjambre de otros muchos autores hoy poco recordados, una fábrica incesante de industrias literarias. Por Córdoba pasaron centenares de escritores; un verdadero río de intelectuales y poetas, no tan conocidos para el gran público, cuyas accidentadas vidas reflejan la vorágine intelectual que Córdoba creó y albergó, y que constituye una muestra más de su grandeza y esplendor. Recordar a sus ‘otros’ autores no es solo hacer historia literaria: es confirmar también la importancia y trascendencia que en todos los ámbitos de la vida tuvo Córdoba como una de las grandes ciudades del medievo, y como un particular ejemplo civilizador en la cultura y en la historia.

Bibliografía

- Arjona Castro, Antonio, *Anales de Córdoba Musulmana, 711-1008* (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982).
- Bencheikh, Jamel-Eddine, *Poétique Arabe* (París: Gallimard, 1989).

- Continente, José Manuel, 'Datos biobibliográficos sobre algunos poetas cordobeses emigrados de al-Ándalus durante la dominación almohade', *Al-Andalus* 39 (1974), pp. 455-64.
- 'Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi', *Al-Ándalus* 35 (1970), pp. 355-380.
- De Slane, William MacGuckin *Ibn Khallikan's Biographical Dictionary* (París: *Oriental Translation Fund.* of Great Britain and Ireland, 1843).
- EI² = *The Encyclopaedia of Islam: Second Edition*, Leiden: Brill, 1960-2001.
- García Gómez, Emilio, 'Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya', *Al-Ándalus* 12 (1947), pp. 267-293.
- 'Convencionalismo e insinceridad en la poesía árabe', *Al-Andalus* 5 (1940), pp. 31-44.
- *El Libro de las Banderas de los Campeones de Ibn Sa'id al-Magribi* (Barcelona: Seix Barral, 1978).
- *Un eclipse de la poesía en Sevilla: la época almorávide* (Madrid: Real Academia Española, 1945).
- Huici Miranda, Ambrosio, *Lo admirable del resumen de las noticias del Magrib, por al-Marrākushī*. Colección de Crónicas Árabes de La Reconquista, vol. 4 (Tetuán: Editora Marroquí, 1955).
- Ibn 'Abd Rabbih, *The Unique Necklace (al-'Iqd al-farid)*, trad. Issa J. Boullata (Reading: Garnet Pub: Centre for Muslim Contribution to Civilization, 2006).
- 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: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967).
- *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrāḥmān II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis II-1)*, trad. Maḥmūd 'Alī Makkī y Federico Corriente (Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001).
- Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma y la Sombra de la Nube*, trad. Jaime Sánchez Ratia (Madrid: Hiperion, 2009).
- *El Collar de La Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*, trad. Emilio García Gómez (Madrid: Alianza Editorial, 1971).

- Ibn Qutayba, *Introduction au Livre de la Poésie et des Poètes*, trad. Maurice Gaudiefroy-Demombynes (París: Les Belles Lettres, 1947).
- Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, ed. 'Alī Muḥammad 'Umar (El Cairo: Maktabat al-Khānjī, 2001).
- Lévi-Provençal, Évariste, *España Musulmana. 711-1031*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. IV (Madrid: Espasa-Calpe, 1957).
- *España Musulmana. 711-1031. Instituciones y Arte*, en R. Menéndez Pidal, *Historia de España*, vol. V (Madrid: Espasa-Calpe, 1957).
- Al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, trad. Pascual de Gayangos, vol. I (Londres: *Oriental Translation Fund*. Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1840).
- Pérès, Henri, *Esplendor de Al-Ándalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental* (Madrid: Hiperión, 1983).
- Pinilla Melguizo, Rafael, 'Poetas Cordobeses en la *Buḡyat al-wu'āt* de al-Suyūṭī (1445-1505): Selección Poética', *Andalucía Islámica* 2 (1981), pp. 111-124.
- Al-Shaqundī, *Elogio del islam español (Risāla fī faḍl al-Andalus)*, en Emilio García Gómez, *Andalucía contra Berbería. Reedición de traducciones de Ben Ḥayyan, Shaqundī y Ben al-Jaṭīb* (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1976).
- Terés, Elías, 'Abū Marwān al-Ŷazīrī, poeta 'āmīrī', *Al-Andalus* 34 (1969), pp.123-141.
- 'Anecdotario de al-Qalfāt, poeta cordobés', *Al-Andalus* 35 (1970), pp. 227-240.
- 'El poeta Abū-l-Majšī y Ḥassāna la Tamīmīyya', *Al-Andalus* 26 (1961), pp. 241-244.
- 'Ibn al-Šamīr, poeta-astrólogo en la corte de 'Abd al- Raḥmān II', *Al-Andalus* 24 (1959), págs. 449-463.
- 'Mu'min ibn Sa'īd', *Al-Andalus* 25 (1960), pp. 455-467.
- Veglison, Josefina, *El Collar Único, de Ibn Abd Rabbīhī* (Madrid: Síntesis, 2012).
- Viguera, María Jesús, 'Cuando Córdoba pasó a ser capital de al-Ándalus', *Al-Mulka* 15 (2017), pp. 13-43.

Acabose
de imprimir
el libro *Córdoba islámica*
el catorce de septiembre
del año dos mil y dieciocho,
día de la exaltación de la Santa Cruz.

“Córdoba es la sede de al-Andalus, su polo y su región más importante, su metrópoli y morada, residencia de los califas y capital real tanto con los cristianos como con los musulmanes, ciudad de la ciencia y asilo de la *sunna* y de la comunidad islámica (...) Se alza a orillas del Guadalquivir y se encuentra en el centro del país, entre el Levante y el Poniente. Es una ciudad grande, fundada en tiempos remotos por los antiguos, de buen agua y agradable clima: la rodean por todos lados huertos, olivares, aldeas, castillos, aguas y fuentes. En su jurisdicción se halla un gran campo de labor, sin comparación en todo al-Andalus por su fertilidad (...) Córdoba es la sede real de los omeyas y antes lo fue de Rodrigo el cristiano (*rūmī*); es ciudad agrícola y ganadera, productora de innumerables especies frutales; el interior de la ciudad es agradable, su entorno maravilloso y vasto, su aspecto, hermoso y radiante y su forma, extraordinaria y admirable (...)”

Dhikr bilād al-Andalus II 4-6,10 (trad. Luis Molina)

