

REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID



Homenaje en memoria
del Dr. Mahmoud Aly Makki,
erudito egipcio experto en estudios andalusíes

Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, con ISSN 0541-8585 es una revista de periodicidad anual que fue fundada en 1953 (desde el año 53 hasta el 71 se editó con el ISSN 1132-3485 bajo el título Revista de Estudios Islámicos en Madrid). Abarca una amplia temática relacionada con las Humanidades. Sus artículos están escritos en castellano o en árabe, preferiblemente relacionados con la época histórica de Al-Andalus, aunque también se hace eco de temas relacionados con el mundo árabe e islámico contemporáneo.

Edición:

Ministerio de Educación Superior. El Cairo. R.A.E.

**SERVICIO DE PUBLICACIONES DEL INSTITUTO
EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS**

Instituto Egipcio de Estudios Islámicos

C/ Francisco de Asís Méndez Casariego, nº 1

28002 MADRID

Teléfono: 34 915639468

www.institutoegipcio.com

Correo electrónico: publicaciones@institutoegipcio.com

Fecha de impresión: Abril 2013

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid se encuentra presente en las siguientes bases de datos: Latindex, Periodical Index on Line, Index Islamicus Current Serials Source List, WorldCat, DICE.

ISSN: 0541-8585

Depósito Legal: M. 1850-1961

REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid está dirigida y coordinada por el Departamento de Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, institución dependiente del Ministerio de Educación Superior de Egipto.

DIRECTOR:

El Sayed Ibrahim Soheim

Consejero Cultural de la Embajada de la R. A. de Egipto

CONSEJO ASESOR:

Salah Mohamed Fadl (U. Ain Shams/Egipto)

Mahmoud El Sayed Aly (U. Cairo/Egipto)

Abdel Kader Ateia (U. Ain Shams/Egipto)

Solimán el Attar (U. Cairo/Egipto)

Carmen Ruiz Bravo-Villasante (UAM/España)

Mercedes del Amo (UG/España)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Laura Mijares Molina (UCM/España)

Mohamed El Madkouri Maataoui (UAM/España)

Bruno Aguilera Barchet (U. Rey Juan Carlos/España)

Helena de Felipe (U. Alcalá de Henares/España)

Octavio Uña (U. Rey Juan Carlos/España)

Cristina de la Puente (CSIC/España)

Mónica Rius (UB/España)

Mercedes del Amo (UG/España)

Miguel Ángel Manzano (U. Salamanca/España)

Francisco Franco (UA/España)

Alfonso Carmona (U. Murcia/España)

Salvador Peña (U. Málaga/España)

Tomás Albadalejo Mayordomo (UAM/España)

José M^a Jiménez Cano (U. Murcia/España)

Emilio Palacios Fernández (UCM/España)

Joaquín Álvarez Barrientos (CSIC/España)

Mahmoud Sobh (UCM/España)

M^a Jesús Viguera Molins (UCM/España)

Josep Puig (UCM/España)

Julio Samsó (UB/España)

Mercedes García-Arenal (CSIC/España)

Víctor Morales Lezcano (UNED/España)

Roberto Marín Guzmán (U. Costa Rica)

Eva Guerrero (U. Salamanca)

SECRETARÍA DE EDICIÓN:

Hani Mohamed Al-Maadawi

Almudena García Rodríguez

NORMAS DE EDICIÓN DE LA REVISTA DEL INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLÁMICOS

Normas para autores:

La Revista del Instituto Egipcio está dedicada a la cultura árabe en todas sus facetas y sin límite cronológico, pero con especial atención a los temas relacionados con el periodo de Al-andalus. Se publica un volumen anual de carácter misceláneo, aunque algunos volúmenes estén dedicados monográficamente a un tema. Tiene dos secciones: artículos de investigación y reseñas. La extensión máxima será de 30 páginas para los artículos y 4 para las reseñas. Los trabajos presentados deberán ser originales e inéditos, no pueden haber sido aprobados ni estar sometidos a informe para su publicación en otra revista.

Todos los originales serán revisados, según el sistema de “pares”, por al menos dos evaluadores externos a la entidad editora, cuyas sugerencias serán enviadas a los autores para que, en caso necesario, realicen las modificaciones pertinentes. El método de evaluación empleado es “doble ciego”, manteniéndose el anonimato tanto del autor como de los evaluadores. El Consejo de Redacción analizará todas las contribuciones y, teniendo en cuenta las evaluaciones externas, decidirá su aprobación o rechazo así como el volumen en el que serán publicadas. La Dirección de la Revista podrá rechazar un artículo, sin necesidad de evaluarlo, si considera que no se adapta a las normas o no se adecúa al perfil de contenidos de la publicación. Se informará al autor sobre la aceptación o rechazo de su contribución en un plazo máximo de seis meses.

La lengua de la revista es el español y el árabe. Para la transcripción del árabe en textos en español se utilizarán los siguientes símbolos:

ء / ' / ا / ع / ز / ظ / ط / د / ض / ص / ش / ذ / ه / ح / ج / ث / ت / ة / ء

Se podrán utilizar fechas de la Hégira, del calendario gregoriano o ambas a la vez (en este caso separadas por una barra, sin h. ni d.C.), pero no se podrá alternar en un mismo artículo el sistema de datación.

Envío de originales:

Han de ser enviados por correo electrónico, dirigidos a:

publicaciones@institutoegipcio.com

secretaria@institutoegipcio.com

Todo el material debe ser enviado en soporte electrónico (PC), y se incluirán, en archivos separados, los siguientes elementos:

1. **Datos del autor:** Título del artículo, nombre y apellidos, dirección de correo postal, teléfono, correo electrónico, situación académica, nombre de la institución a la que pertenece y fecha de envío del trabajo.

2. **Texto:** En formato Word, respetando los siguientes parámetros: fuente Times New Roman, a 12 puntos (10 en las notas, que deben ir a pie de página, numeradas correlativamente con números arábigos), separación interlineal doble (en texto y en notas) y 3 cm de márgenes laterales.

La primera página debe recoger el título y el resumen del artículo en castellano y en inglés, así como las palabras clave. La extensión del resumen será de entre 150 y 250 palabras, y debe describir el objetivo de la investigación, la metodología empleada, los resultados más destacados y las principales conclusiones.

3. **Ilustraciones:** Estarán identificadas con números arábigos y se deberá indicar en el texto su ubicación, pero no se incluirán en el mismo. Cada imagen debe enviarse en un archivo independiente, en formato TIFF (preferentemente) o JPEG, con una resolución mínima de 300 ppp. Los gráficos y dibujos se presentarán en archivos vectoriales. Toda ilustración debe tener un pie de foto, y cada tabla un título identificativo.

Corrección de pruebas:

El autor recibirá por correo electrónico las pruebas de imprenta, y dispondrá de un plazo de 15 días para su corrección. Deberá limitarse a la subsanación de posibles erratas y a pequeñas rectificaciones; no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Posteriormente, podrá reenviarlas a la revista en formato electrónico o impreso.

Bibliografía y citas bibliográficas:

No se admite bibliografía al final del artículo, las referencias bibliográficas deben incluirse en nota a pie de página al citar la bibliografía. En la primera cita se debe reproducir la referencia completa, abreviándose en las siguientes (apellidos del autor, título abreviado, páginas).

Monografías: Autor (apellido, iniciales del nombre), título (en cursiva), editorial, ciudad, volumen, año.

Artículos de revistas:

Autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo (entre comillas altas), nombre de la revista (en cursiva), volumen, fascículo, año (entre paréntesis), páginas de comienzo y fin del artículo (sin abreviaturas del tipo pág. ni pp.).

Contribuciones en actas, homenajes o volúmenes colectivos:

Autor (apellido, iniciales del nombre), título del artículo o capítulo (entre comillas altas), "en" seguido de las iniciales y apellidos (ed., coord...), título (en cursiva), ciudad, volumen, año.

Los autores recibirán gratuitamente un ejemplar de la revista y una copia de su artículo en formato pdf.

Declaración de privacidad

Los nombres y direcciones de correo introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines declarados por esta revista y no estarán disponibles para ningún otro propósito u otra persona.

*A María Luisa, amada esposa del Doctor Makki,
que supo alentar su carrera allanando cada
obstáculo que aparecía en el camino.*

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

ISSN: 0541-8585

VOLUMEN XLI

MADRID, 2013

SUMARIO

Introducción

Dr. El Sayed Ibrahim Soheim 13

Artículos

Emires, príncipes, princesas y arráeces: La casa real Nazarí de Jaén.
FRANCISCO VIDAL-CASTRO 21

El Guadalquivir y los escritores árabes contemporáneos.
PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ 61

El ejercicio de la consulta jurídica en Al-Andalus: los muftíes de la cora de Jaén.
JUAN MARTOS QUESADA 87

Los Baños árabes de Jaén
ÁNGEL GONZÁLEZ HERNÁNDEZ 109

*Análisis semiológico de una representación de moros y cristianos en Jaén:
Hechos del condestable Iranzo.*
AHMAD SHAFIK 123

Jaén durante la era andalusí
MOHAMED ALY SAMARA 145

Anexo

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ 167

M^a JESÚS VIGUERA MOLINS 173

JUAN MARTOS QUESADA 177

FERNANDO DE ÁGREDA BURILLO 181

MOHAMMAD NAGIB ABD EL KAFI 190

FEDERICO CORRIENTE 192

INTRODUCCIÓN

Cuando el mes de Ramadán tocaba a su fin y nos preparábamos con alegría para celebrar los ansiados días de la pascua menor musulmana, recibimos la triste noticia del fallecimiento de nuestro insigne y querido Dr. Mahmoud Aly Mekki; el pionero del hispanismo egipcio, profesor querido y admirado por generaciones de estudiantes que con él aprendieron a amar a España y la cultura española. No me refiero solamente a la España andalusí que de forma idílica, más o menos certera, recrea el acervo popular en todo el mundo árabe, sino también la España del siglo XX, las inquietudes y anhelos de una sociedad viva que el Dr. Mekki supo acercar al lector árabe a través de obras de literatura traducidas con singular maestría.

El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, institución que tengo el honor de dirigir en estos momentos, siempre ha estado firmemente unida al desarrollo profesional del Dr. Mekki: Le acogió como estudiante cuando llegó a España becado por el Gobierno Egipcio, compartió con él la ilusión de aquellas primeras incursiones en el mundo de la investigación que le llevaron a la defensa de una brillante tesis y, pocos años después, tuvo el privilegio de recibirle como Agregado Cultural. Estos, sin embargo, no fueron más que los primeros pasos de una larga andadura en común en la que se cuentan por docenas los actos en los que hemos podido disfrutar de su presencia, su sabiduría y su calidez humana. Su recuerdo trae a mi

mente un bello refrán egipcio que a mi modo de ver le describe perfectamente: *la perfección de la persona se encuentra en la belleza de sus palabras*/كمال الإنسان في حلاوة اللسان.

La suerte quiso que tuviéramos entre manos la publicación de este monográfico sobre Jaén, el rico y próspero Yayya, cuya historia y cultura tanto interesó al Dr. Mekki. Por ello, en homenaje a este incansable investigador y como testimonio del profundo conocimiento que atesoraba no solo de la historia, sino también de la literatura andalusí, hemos querido reproducir uno de los bellos poemas que aparecen en la edición llevada a cabo por nuestro maestro, en 1961, del diván completo del famoso poeta ibn Darrāğ al-Qasṭallī, originario de Cazalilla (Jaén). Ésta singular figura es considerada por el Dr. Mekki, además de uno de los mejores poetas árabes de todos los tiempos, el precursor del culteranismo, movimiento literario que tendría su máxima expresión cinco siglos más tarde, y en lengua castellana, con Luis de Góngora.

Dr. El Sayed Ibrahim Soheim

Consejero Cultural de la Embajada de la R.A. de Egipto
Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos

Madrid, invierno de 2013

عمر أحمد بن محمد بن العاصي بن أحمد بن سليمان بن عيسى

ابن درّاج القسطلّي

Umar Aḥmad bn Muhammad bn al-Āṣī ibn Aḥmad bn Sulāimān

ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī

(958/هـ 347 م - 1030/هـ 421 م)

En palabras del Dr. Makki, este es uno de los poemas más interesantes de ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī. Está dedicado a la muerte del conde castellano Garci-Fernández tras su captura por los ejércitos musulmanes.

[...] Uno de los poemas más interesantes de Ibn Darray es el dedicado a la muerte del conde castellano Garci-Fernández tras su captura por los ejércitos musulmanes. Sabemos por las fuentes históricas que el valeroso conde, batallador incansable, nunca dio tregua a los musulmanes, pese a las derrotas que le habían infringido una y otra vez. La última expedición que Almanzor y su hijo Abd al-Malik dirigieron contra Castilla, conquistando las plazas de San Esteban, Clunia y Barbadillo, en el año 994, no hizo mella en el ánimo del fogoso guerrero. En la primavera del año siguiente salió Garci-Fernández en algarúa hacia la región de Soria y Medinaceli. Más la salida del conde hubo de acrecentarle su trágico final. Junto a la ribera del Duero, entre Langa y Alcozar, fue capturado por los musulmanes después de caer herido, alcanzado por un bote de lanza. Esto ocurrió en 19 de mayo de 995. Según Ibn Bassām, que nos proporciona nuevos datos sobre este importante acontecimiento, el general eslavo Qand, gobernador de Medinaceli, trasladó al malherido García a esta ciudad, tratando de curarle sus heridas pero el infortunado conde murió a los pocos días. Su cabeza fue cortada y enviada a Córdoba, mientras su cuerpo se quedó en Medinaceli hasta que fue entregado a su hijo Sancho García para recibir sepultura en el monasterio de San Pedro de Cardeña.

El Poema de Ibn Darray en esta ocasión es de una belleza épica extraordinaria, además de su valor documental. En él habla del cuidado que el ilustre cautivo recibió de los musulmanes con el fin de salvar su vida y del duelo que causó su muerte en la misma Córdoba.

Es curioso que la poesía de Ibn Darray, más que un elogio dedicado a Almanzor, parece una elegía a la memoria del héroe caído. Las palabras del poeta musulmán reflejan

una gran admiración por la personalidad del conde cristiano, prodigando en ellas los calificativos de nobleza, valentía, sagacidad y generosidad ¡qué bella es la imagen que Ibn Darray nos pinta de la personalidad que con más resolución y tenacidad luchó contra el Islam andaluz! No cabe duda de que el poeta cordobés, que en el año anterior había visto por sus propios ojos cómo luchaba el conde castellano contra las huestes musulmanas, podía hacer de él este retrato pintado con colores y no exento de un sentimiento de admiración que quizás el mismo Almanzor abrigara hacia su irreductible enemigo¹.

¹ “*Historia La España cristiana en el Diwan de Ibn Darray*”. Alí Makky, Mahmud. Boletín de la Real Academia de las Bellas Letras de Barcelona; vol. 30. Barcelona 1964.

وما للنَّصْرِ عنها من خِلافٍ
فساورَ نحوها غَوْلَ المنايا
وأجلتَ عنه مُنجدلاً صريعاً
وأسلمتهُ إلى الإسلامِ جيشُ
لئنِ خَدَلتُهُ أطرافُ العوالي
بكلِّ مُرَجِّعٍ للنَّوْحِ يُشجِي
نَعَاءٍ إلى ملوكِ الرُّومِ طُرّاً
وهلَّ للرُّومِ والإفْرَنْجِ منه
فملكُ الكُفْرِ ليس بذي وِليٍّ
لقد أَرْضَتِ سيوفُكَ فيه مولىً
فما أَعْنَتِ بظهِرِ الغَيْبِ إلاَّ
ولا أَسْرَتُ لك الأَمَلاكِ إلاَّ
ولا حَطَفَتِ لك الأرواحِ إلاَّ
وقد أبلَّيتَ فيه اللهَ شُكْراً
وسَعَتِ عبادُهُ صَفْحاً وفضلاً
فوالى بالمزيدِ من الأمانِي
وأَتَبَعَ فَلَّ ((عَرَسِيَّة)) عجالاً
فأَسْأَلُ من بَرَاهِمِ للمنايا
قَرِيرِ العَيْنِ مشفوعَ الأمانِي
لِمُلْكِ لا يُرَاعِ بِرَيْبِ دَهْرٍ

وما للفتْحِ منها من خَفَاءٍ
وَجُرِّعَ دُونَهَا مُرَّ اللقَاءِ
مَصُونِ الشِّلْوِ مَحْمِيٍّ الدَّمَاءِ
أَعَصَّ بِجَمْعِهِ رَحَبَ الفَضَاءِ
لقد آسأهُ إعوَالُ البُكَاءِ
بَوَاكِيَهُ بِتَثْوِيبِ النَّدَاءِ
ذَوِي التَّيْجَانِ ((عَرَسِيَّة)) نَعَاءِ!
-وقد أودى- سِوَى سُوءِ العزَاءِ
وثأرُ الشَّرِكِ لَيْسَ بذي بَوَاءِ
كريمِ العَهْدِ مَحْمودِ البِالَاءِ
وقد [أغنى بها] كَرَمُ الوَفَاءِ
وقد أَلْبَسَتْهَا سِمْيَ السَّنَاءِ
وقد أَرَوَيْتَهُنَّ من الدَّمَاءِ
تواصِلُهُ بإِخْلَاصِ الدُّعَاءِ
عليماً أَنَّهُ رَبُّ الجِزَاءِ
وضاعَفَ بالجِزِيلِ من العطاءِ
يسوفُهُمُ الرَّدَى سَوْقَ الحُدَاءِ
بسيفِكَ أَن يُخْصِّكَ بالبِقاءِ
سعيدَ الجِدِّ مَحْبورِ الثَّوَاءِ
وسَعَدِ لا يَجورُ إلى انقضاءِ

وله أيضاً يهنيء المنصور رحمه الله بأسر ابن فرزدند

تُناضِلُ عَنْكَ أَقْدَارُ السَّمَاءِ وَتَبْطِشُ عَنْ يَدِيكَ يَدُ الْقَضَاءِ
وَسَعِيٌّ لَا يَعْوُجُ عَلَى حُلُولِ وَشَأْوٌ لَا يَفُوتُ إِلَى انْتِهَاءِ
فَمَا قَصُرْتَ رِمَاخَكَ عَنْ عَدُوِّ وَلَوْ أَعْيَا بِهِ أَمَدُ التَّنَائِي
إِذَا أَشْرَعَتْهَا فِي إِثْرِ غَاوٍ [فَقَدْ ضَاقَتْ] بِهِ سُبُلُ التَّجَاةِ
وَلَوْ طَارَتْ بِهِ [أَلْفًا عَقَابٍ يَرُ مَنْ] بِنَفْسِهِ حَرْقَ الْمَهْوَاءِ
وَأَيْنَ يَفْرُ عَنْ دَرِكِ الْمَنِيَا؟ وَأَيْنَ يَشُدُّ مِنْ نَحْتِ السَّمَاءِ؟
فَيَهِنِ الدِّينَ الدُّنْيَا بِشَيْرٍ ((بِعَرَسِيَّة)) الْأَعَادِي وَالْعَدَاءِ
بِصُنْعِ أَعْجَزِ الْأَمَالِ قَدَمًا وَقَصَّرَ دُونَهُ أَمَدَ الرَّجَاءِ
أَلَدَّ عَلَى الْمَسَامِعِ مِنْ حَيَاةٍ وَأَنْجَعَ فِي النَفُوسِ مِنَ الشَّقَاءِ
فِيَا فَتْحًا مُفْتَتِحٍ وَبُشْرَى لَمَنْتَظِرٍ وَيَا مَرَأَى لِسِرِّاءِ
أَسِيرٌ مَا يُعَادِلُ فِي فَكَاكِ وَعَانَ مَا يُسَاوِي فِي فِدَاءِ
هُوَ الدَّاءُ الْعِيَاءُ شَفَيْتَ مِنْهُ فَمَا لِلدَّيْنِ مِنْ دَاءٍ عَسِيَاءِ
لَقَدْ كَادَتْ سَعُودُكَ مِنْهُ نَجْمًا مَنِيعِ الْجَوِّ وَعَرَّ الْإِرْتِقَاءِ
وَأَعْظَمَ فِي الضَّلَالَةِ مِنْ صَلِيبٍ وَأَعْلَى فِي الْكِتَابِ مِنْ لِسْوَاءِ
حَمَى شَيْعَ الضَّلَالِ فَأَهْلَتَهُ لِمَلِكِ الرِّقِّ مِنْهَا وَالْوَلَاءِ
زَعِيمٌ بِالْكَتَائِبِ وَالْمِذَاكِي ثِمَالٌ لِلرَّعَايَا وَالرِّعَاءِ
مُبَارِي سَيْفِهِ قَدَمًا وَبُأْسًا وَمَشْفُوعِ التَّجَارِبِ بِاللِّدْهَاءِ
وَهَلْ لِلْحَزْمِ وَالْإِقْدَامِ يَوْمًا إِذَا عَنَّتْ سَعُودُكَ مِنْ غَنَاءِ؟
تَعَاطَى فِي جَنُودِ اللَّهِ كَرًّا وَقَدْ نَبَذْتَ إِلَيْهِ عَلَى سَوَاءِ

Fecha de recepción: noviembre 2013
Fecha de aprobación: diciembre 2013

EMIRES, PRÍNCIPES, PRINCESAS Y ARRÁECES: LA CASA REAL NAZARÍ DE JAÉN

(Los miembros ŷayyānīs de la familia de los Banū l-Aḥmar y el papel político de las élites locales en la sociedad andalusí)

FRANCISCO VIDAL-CASTRO
Universidad de Jaén (fvidal@ujaen.es)

RESUMEN

Identificación y estudio de los principales personajes pertenecientes a la familia de los Banū l-Aḥmar (fundadora de la dinastía y estado nazaríes) que nacieron en Arjona (Jaén) y Jaén. Se parte de la figura central del primer emir nazarí, Muḥammad I, y se revisan las dos generaciones previas a él, su propia generación y dos generaciones posteriores. Los resultados muestran personajes de la familia nacidos en Arjona y Jaén en estas cinco generaciones. Se revela la amplitud del grupo y la necesidad de vínculos familiares y redes de parentesco para la conformación de un nuevo estado. Aparece el factor geográfico-espacial (concentración) como factor de cohesión y destaca la relevancia política de los personajes (que desempeñan importantes cargos como emir, gobernador o jefe militar y también conforman los enlaces matrimoniales que cohesionan la red de lealtades del grupo). Se demuestra la importancia y “operatividad” de los linajes, grupos familiares y élites locales en la sociedad andalusí y su desarrollo político.

PALABRAS CLAVE: Al-Andalus; Jaén; dinastía Nazarí; s. XIII; historia política; familia nazarí; redes familiares; élites locales.

ABSTRACT

This article focuses on the identification and study of the main characters belonging to the family of the Banū l-Aḥmar (founder of the Naṣrid dynasty that ruled Naṣrid Kingdom) born in Arjona (Jaén) and Jaén town. Taking as a starting point the figure of the first Naṣrid emir, Muḥammad I, the study analyzes the genealogical relationship of the two preceding and the two succeeding generations beside his own. The result shows a five generation family tree in which can be seen a significant amount of Naṣrid family members born in Arjona and Jaen. This reflects the size of the group and the need for family ties and kinship networks in order to create of a new state. Geographical proximity as well as the political relevance of many of the Naṣrid family members are two factors that contributed to group cohesion. This fact demonstrates the importance of lineages, families and local elites in the al-Andalus society and its political development.

KEYWORDS: Al-Andalus; Jaén; Naṣrid dynasty; s. XIII; political history; Naṣrid family; family networks; local elites.

1. PLANTEAMIENTO Y CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS¹

En la historia política de la ciudad de Jaén y el territorio de su actual provincia existen momentos de gran trascendencia y relevancia durante la etapa andalusí y ambos (ciudad y territorio de Jaén) han sido escenario de acontecimientos de primera magnitud histórica en el conjunto de la evolución de al-Andalus. Sin embargo, ni la ciudad ni otras poblaciones de su territorio llegaron

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación I+D “Documentos de la Granada nazarí y mudéjar: estudio de las colecciones (derecho, economía y sociedad)” (FFI2012-37775), del proyecto del Programa de Cooperación Interuniversitaria e Investigación Científica internacional “Manuscritos andalusíes, patrimonio cultural y traducción entre España y Marruecos” (A1/041677/11) y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación “Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas” (HUM-761) del Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación de la Junta de Andalucía.

a ser capital de todo al-Andalus en ningún momento, como sucedió con Córdoba durante la etapa emiral y califal, Granada durante la etapa almorávide o Sevilla durante la etapa almohade.

Tampoco fue capital de una taifa propia tras la *fitna* o guerra civil y fragmentación de al-Andalus en el siglo XI en múltiples estados autónomos. La cora o “provincia” de Ýayyān vio cómo sus territorios fueron anexionados por las diversas taifas vecinas que se los disputaron y repartieron a lo largo del siglo XI. Perteneció así y principalmente, a bereberes (Banū Zīrī de Granada), eslavos (Jayrān y Zuhayr de Almería y Murcia) y árabes (‘Abbādīs de Sevilla y, en menor medida, a los Dū l-Nūn de Toledo, que eran bereberes arabizados).

Sin embargo (y aparte de algunos breves episodios de independencia en diferentes momentos²), en su territorio nacieron y surgieron personajes que estaban llamados a alcanzar las más altas cumbres de la sociedad de su tiempo y ocupar la cima del poder en al-Andalus, además de otros miembros de la familia y dinastía más longeva (260 años), tras los Omeyas (320 años), que gobernó al-Andalus: los Nazaríes.

En este artículo se presentan los principales personajes de la familia de esta dinastía que nacieron o al menos vivieron los primeros años de su vida en Arjona o Jaén y su territorio, tanto los que alcanzaron el máximo grado del poder y fueron proclamados emir, como de otros miembros ilustres con un parentesco cercano con el tronco dinástico.

Dado que, como es sabido, el origen de la dinastía surge con Ibn al-Aḥmar, posterior Muḥammad I, y su proclamación como emir en Arjona (Arġūna) en 629/1232, el análisis se articulará a partir de su figura y en tres partes: ascendientes, la propia generación del emir y descendientes.

2 Por ejemplo, el señorío independiente establecido en Segura (de la Sierra) en el siglo XI o el gobierno de Ibn Hamušk en Segura y la ciudad de Jaén en el XII, sobre lo cual puede verse, entre otros, Francisco Javier AGUIRRE SÁDABA y M^a Carmen JIMÉNEZ MATA. *Introducción al Jaén islámico (Estudio geográfico-histórico)*. Jaén: Diputación Provincial, 1979, 186-187, 211-215; Francisco VIDAL-CASTRO. “Šaqūra (Segura de la Sierra) en la historia y cultura de al-Andalus”. En Guillermo FERNÁNDEZ ROJANO (coord.). *Segura de la Sierra, territorio de frontera*. S. I. [Segura de la Sierra]: Fundación Patrimonio Sierra de Segura, 2009 (D. L. 2010), págs. 8-25, apartado “Un ‘estado’ independiente: la cuasi taifa de Segura (s. XI)”, pp. 20-24.

Es preciso advertir de que, aparte de las limitaciones de las propias fuentes (olvidos, confusiones, falta de datos o desconocimiento de personas nacidas en el siglo anterior) que informan sobre los miembros de la familia, el planteamiento de los autores que las escriben no es exhaustivo sino que pretenden, y así lo declaran expresamente, mencionar solo a las personas más destacadas de la familia. En este sentido se expresa el propio Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374), que puede ser considerado biógrafo autorizado y cronista oficial de la dinastía³, al enumerar la relación de miembros de la familia naṣrī, empezando por el padre el primer emir: “Vamos a empezar por Yūsuf –Dios se apiade de él–, y cuando hayamos terminado de mencionar los descendientes conocidos, volveremos a hablar de los de su hermano, sin mencionar más que a las personas ilustres y los hombres célebres”⁴.

Las referencias expresas al lugar de nacimiento de los miembros de la familia son muy escasas o prácticamente inexistentes en las fuentes. En su defecto, se ha recurrido a una metodología basada en un criterio cronológico con dos fases. En primer lugar, delimitar el periodo en el que la familia nazarí residió en Arjona y en Jaén mediante el seguimiento de los acontecimientos y evolución del crecimiento territorial y establecimiento de las tres capitales que tuvo el estado nazarí: Arjona, Jaén y Granada. En segundo lugar, determinar la fecha de nacimiento de cada miembro para deducir de ello el lugar en el que nació

3 Sobre el cual, además de la ya extensa bibliografía existente en torno a su vida y obra, recientemente se han elaborado dos nuevos libros monográficos: Celia del MORAL MOLINA y Fernando Nicolás VELÁZQUEZ BASANTA (eds.). *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*. Estudios Árabes, 3. Granada: Universidad de Granada, 2012; María Dolores RODRÍGUEZ GÓMEZ, Antonio PELÁEZ ROVIRA y Bárbara BOLOIX GALLARDO (eds.). *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*. Córdoba: El Almendro-Biblioteca Viva de al-Andalus-Fundación Paradigma de Córdoba, 2014 (en prensa).

4 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*. Ed. Aḥmad ‘ĀĀī y Muḥibb al-Dīn al-Jaṭīb. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ādīda, 1398/1978² [El Cairo: al-Maṭba‘a al-Salafiyya wa-Maktabatuhā, 1347/1928¹, taḥqīq Muḥibb al-Dīn al-Jaṭīb], 34, trad. *Historia de los reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (al-Lamḥa al-badriyya)*. Traducción e introducción de José M^o Casciaro Ramírez. Estudio preliminar por Emilio Molina López. Granada: Universidad, El Legado Andalús, 1998, 27. En adelante se indicará la página del texto árabe y tras una barra la de la traducción (i.e., 34/27), tanto en esta como en el resto de fuentes árabes citadas. Salvo que se indique lo contrario, la edición de *al-Lamḥa* utilizada es esta.

con mayor probabilidad. Resultado del primer criterio es la delimitación de las etapas siguientes:

1. hasta 630/después de julio de 1233, la familia nazarí vive en Arjona, año en que se traslada a Jaén;
2. desde 630/después de julio de 1233 hasta ramadān de 635/mayo de 1238, la familia se traslada y se instala en Jaén;
3. desde esta fecha en adelante, la familia se traslada a Granada.

Por tanto, los personajes que nacieron durante la primera o segunda etapa son los que cabe suponer con bastante probabilidad que lo hicieron en una de estas dos ciudades. En el primer caso, porque Arjona era la población en la que tanto la propia familia de Ibn al-Aḥmar, futuro Muḥammad I, estaba asentada y vivía desde varias generaciones como la familia de los Banū Aš-qīlūla con los que emparentaron y también estaban establecidos en la misma población. En el segundo caso, porque cuando se entrega Jaén a Muḥammad I y la establece como nueva capital, no es verosímil que el emir dejase a su esposa y familia en Arjona mientras él reside en Jaén; más aún, parece imposible que lo hiciera en una etapa de agitación político-militar, inseguridad y constantes amenazas bélicas de cristianos y musulmanes teniendo en sus manos Jaén, una ciudad mucho mejor fortificada y defendida que la más vulnerable Arjona. Por la misma razón y junto al resto de evidencias documentales que así lo indican, cuando se le entrega Granada y se convierte en la capital definitiva, el emir establece allí la residencia de su familia⁵.

5 Y así lo indican expresamente algunas fuentes cuando informan de que tras construir la fortaleza en la Alhambra, “alojó en ella a la gente de su pueblo, Arjona”: IBN ʿUZAYY AL-KALBĪ. *Kitāb al-jayl. Maḥlaʿ al-yumn wa-l-iqbāl fī ntiqāʿ Kitāb al-Iḥtifāl*. Ed. Muḥammad al-ʿArabī al-Jaṭṭābī. Beirut: Dār al-Ḡarb al-Islāmī, 1406/1986, 24. Sobre esta obra, acaba de aparecer este mismo año un artículo de Teresa SOBREDO GALANES. “Manuscritos de *Maḥlaʿ al-yumn*, obra sobre hipiatria del granadino ʿAbd Allāh b. ʿUzayy (m. post. 810 H./1408 d. C.)”. En Mostafa AMMADI, Francisco VIDAL-CASTRO y María Jesús VIGUERA MOLINS (eds.). *Manuscritos árabes en Marruecos y en España: espacios compartidos. Sexta Primavera del Manuscrito Andalusi = Majmūʿat ʿarabiyya bi-l-Magrib wa-l-Isbāniyya: faḍāʾāt muštaraka. Rabīʿ al-Majmūʿ al-Andalusī, al-dawra al-sādisa*. Primavera del Manuscrito Andalusi, 6. Casablanca: Kulliyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya (ʿYāmiʿat al-Ḥasan al-Tānī ʿAyn al-Šuqq) = Faculté des Lettres et des Sciences Humaines (Université Hassan II - Ain Chock) ; Rabat : Editions & Impressions Bouregreg, 2013, pp. 115-130.

Para facilitar la comprensión y seguimiento del entramado familiar y localizar fácilmente a cada personaje en sus conexiones con los demás, se incluye en apéndice un cuadro genealógico cuya consulta se recomienda durante la lectura de este artículo.

2. LOS ASCENDIENTES

2.1. Muḥammad, abuelo paterno del emir Muḥammad I

El abuelo del fundador y primer emir de la dinastía nazarí se llamaba Muḥammad y así aparece en las fuentes árabes fundamentales sobre esta cuestión⁶. Es preciso advertir, no obstante, de que las mismas fuentes también parecen llamarlo Naṣr, denominación que ya fue interpretada⁷ considerándola un nombre que se le aplicaría como descendiente de Naṣr b. Qays b. Sa'd b. 'Ubāda, el personaje ilustre a través del cual los Nazaríes se atribuían la genealogía de prestigio que los vinculaba con los *anṣār* (“auxiliares” o colaboradores del Profeta para su establecimiento en Medina). Parece que se trata del recurso habitual de la onomástica árabe de resumir una cadena incluyendo los nombres más significativos; en este caso, se indica (además, lógicamente, del padre), el ascendiente, por lejano que sea, que lo vinculaba con su genealogía ilustre, que es, precisamente, este Naṣr⁸.

6 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān. El Cairo: Maktabat al-Jānī, vol. I, 1973² (1955¹), vol. II, 1974¹, vol. III, 1975¹, vol. IV, 1977¹, II, 92; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 33, 42/25, 35; [AL-BUNNĀHĪ]. [*Nuzhat al-baṣā'ir wa-l-abṣār*]. Ed. y tr. parciales de Emilio LAFUENTE Y ALCÁNTARA. *Inscripciones árabes de Granada, precedidas de una reseña histórica y de la genealogía detallada de los reyes Alahmares*. Madrid: Imprenta Nacional, 1859 (en cubierta 1860), edición digitalizada en Bernabé LÓPEZ GARCÍA (comp.). *Textos y obras clásicas sobre la presencia del Islam en la historia de España*. Clásicos Tavera, serie III (H^o de España), vol. 3. CD-ROM. Madrid: Fundación Histórica Tavera, DIGIBIS, 1998, CD-ROM (también existe ed. facsimilar, Granada: Universidad, 2000, con estudio preliminar de M^o J. Rubiera que no me ha sido posible consultar), 62-63 árabe, 64-66 traducción, 62/64, y edición de Marcus Joseph MÜLLER (ed.). *Beiträge zur Geschichte der westlichen Araber*. 1 Heft. Herausgegeben von... München: Akademie der Wissenschaften, 1866, capítulo V, “Abriss der Geschichte der Naṣriden von Granada von Abu'lhasan 'Alī ibn 'Abdallāh aldjūdhāmi”, 101-160, 115.

7 LAFUENTE Y ALCÁNTARA. *Inscripciones árabes de Granada*, 56, nota a.

8 Es el planteamiento ya expuesto en Francisco VIDAL-CASTRO. “Formación y consolidación (1232-1302)”. En M^o Jesús VIGUERA MOLINS (coord.) y otros. *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones. Espacio y economía*. Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-III. Madrid: Espasa Calpe, 2000, cap. I de “Historia política” (47-248), 77-114, 105, nota 23.

Lo demuestra así el hecho de que la forma habitual que utilizan las fuentes árabes para indicar el nombre de Muḥammad I es la abreviada con los tres términos mencionados (nombre propio, nombre del padre y nombre del ancestro de prestigio), es decir: ‘Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr’⁹. Esta denominación dio como resultado que la dinastía, en general denominada por los autores árabes como los Banū l-Aḥmar por el nombre del epónimo (denominación que también llegaron a utilizar los autores cristianos medievales en documentos oficiales¹⁰), acaba siendo conocida también como los Banū Naṣr, designación que ya utiliza Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374), y de donde deriva, como es sabido, el término español ‘nazarí’ (< *naṣrī*).

Así queda de manifiesto también en la denominación abreviada de todos los sultanes descendientes de la segunda línea nazarí iniciada en 1314 por Ismā‘īl I. Cuando esos sultanes indicaban su nombre completo, la cadena onomástica finalizaba en “b. Ismā‘īl [I] b. Naṣr” y no “b. Ismā‘īl [I] b. Faraḡ b. Ismā‘īl b. Yūsuf b. Muḥammad”, como puede observarse en las acuñaciones de sus monedas batidas a nombre de Yūsuf I, Muḥammad

9 IBN ‘IDĀRĪ. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib. Qism al-Muwahhidīn*. [Vol. V]. Ed. Muḥammad Ibrāhīm al-Kattānī, Muḥammad b. Tāwīt, Muḥammad Zannībar y ‘Abd al-Qādir Zamāma. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī; Casablanca: Dār al-Taḡāfa, 1406/1985, 347, trad. (no basada en la edición del texto árabe citada aquí) *al-Bayān al-mugrib fī ijtiṣār ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib. Los Almohades*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Tetuán: 1953-1954, II, 122, *passim*; IBN ABĪ ZAR’. *Al-Anīs al-muḡrib bi-rawḡ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-tarj madīnat Fās*. Ed. ‘Abd al-Wahhāb Benmanṣūr (*sic*). Rabat: al-Maṭba‘a al-Malikiyya, 1999² [D. L. 2002; 1973¹], 360, trad. (no basada en la edición del texto árabe citada aquí) *Rawḡ al-qirṭās*. Trad. A. Huici. Valencia: 1964, II, 527; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, II, 100; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 50, 60, 70/45, 59, 71; IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-jabar fī ayyām al-‘arab wa-l-‘aṣam wa-l-barbar wa-man ‘aṣara-hum min ḡawī l-sulṭān al-akbar*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979 [reimp. de El Cairo: Bulāq, 1284/1867], IV, 170, VII, 191, trad. parcial “Histoire des Benou’l-Ahmar, rois de Grenade”. Trad. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Journal Asiatique*, 9^a serie, 12 (1898) 309-340 y 407-462, 321 (de aquí en adelante se citará como IJBA), y trad. parcial (no basada en la edición del texto árabe citada aquí) *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Trad. [W. Mac Guckin] Baron de Slane. Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova. Vol. IV : suivi de la table géographique et de l’index general des quatre tomes publiés par Henri Pérès. Paris: Paul Casanova, 1999 (reimp. de Paris: Paul Geuthner, 1925-1956 ; Argel: 1852-1856¹), IV, 75 (de aquí en adelante se citará como IJB¹=ed. 1856; IJB²=ed. 1925-1956, reimp. 1999); AL-QALQAŠANDĪ. *Ṣubḥ al-a’šā fī ṣinā’ at al-inṣā’*. El Cairo: Wizārat al-Taḡāfa, s. d., VI, 260, trad. parcial *Ṣubḥ al-a’šā fī ṣinā’ at al-inṣā’*. Trad. Luis Seco de Lucena. Índices M⁸ Milagros Cárcel Ortí. Textos Medievales, 40. Valencia: Anubar, 1975, 77; AL-MAQQARĪ. *Naḡh al-ṭb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Ed. Iḥsān ‘Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1968, I, 447, trad. extracto.

10 Véase, por ejemplo, José RODRÍGUEZ MOLINA (coord.). *Colección documental del Archivo Municipal de Baeza (Siglos XIII-XV)*. Jaén: Diputación Provincial, 2002, 169, doc. n^o 75 de 1341, donde se los denomina “los reyes de Abenamar de Granada”.

V, Muḥammad VIII, Muḥammad IX o Abū l-Ḥasan, por poner unos ejemplos.

Por todo ello, en el árbol genealógico de la dinastía nazarí debe indicarse como abuelo del primer emir a Muḥammad y no Naṣr, salvo que se advierta de esta particularidad o se vincule por línea discontinua a Naṣr con el padre (Yūsuf) del emir.

Por lo que respecta a su lugar de nacimiento, nada indican las fuentes consultadas de manera explícita, aunque sí contamos con varios datos que permiten situarlo en Arjona y su comarca. El primero de ellos, de carácter general, es que la familia de Muḥammad I llevaba establecida en Arjona desde generaciones anteriores pues tenían en ella antecesores militares que habían formado parte del ejército regular (*ḡund*)¹¹, además de contar con una ubicación geográfica amplia: “habitaban la parte central de la región cordobesa”¹². El segundo dato es más específico y lo proporciona Ibn al-Jaṭīb, que informa de que el abuelo Muḥammad tuvo a sus hijos en Arjona¹³. También informa, de manera más explícita aún y en otra obra, de que Arjona era la población de Muḥammad I “y la población de su abuelo” (*wa-balad ḡaddi-hi*)¹⁴.

2.2. Abū l-Ḥasan ‘Alī (1)¹⁵, abuelo materno de Muḥammad I

El abuelo del primer emir por parte de madre se llamaba Abū l-Ḥasan ‘Alī (1) b. Muḥammad al-Tuḡḡibī y era conocido como Aṣqilūla (o Aṣqalyūla, según la forma transmitida por al-Bunnāhī¹⁶).

11 IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, IV, 170/IJBA, 321; AL-MAQQARĪ. *Nafḡ al-ṡib*, I, 447, versión parcial-extracto, (no basada en la edición del texto árabe citada aquí) *The history of Mohammedan dynasties in Spain...* por Pascual de Gayangos. Londres: Oriental Translation Fund, 1840 y 1843 (reimp. Nueva York-Londres: Johnson Reprint, 1964), II, 339.

12 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḡa*, 33/25.

13 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḡa*, 34/27.

14 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḡāṡa*, II, 93.

15 Añadimos numeración a este personaje para distinguirlo de otros personajes homónimos que se repiten a lo largo del artículo y así facilitar la lectura y el seguimiento de los vínculos familiares.

16 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzḡat al-baṣā’ir*, 62/64 (ed. Lafuente, sin vocalizar: ‘.ṡ.q.l.yū.la), 115-116 (ed. Müller, vocalizada Aṣqalyūla).

La familia de los Banū Ašqīlūla¹⁷, de gran poderío militar, fue fundamental en el nacimiento y formación del estado nazarí por su apoyo a Muḥammad I desde su alzamiento y proclamación hasta la consecución de su dominio territorial y consolidación de su autoridad. Sin embargo, este clan también acabó creando uno de los primeros conflictos internos graves de al-Andalus bajo esta dinastía, conflicto que se prolongó durante dos décadas, a partir de 1266, y que no se resolvió completamente hasta 1287.

Resulta evidente que este Abū l-Ḥasan ‘Alī (1) estaba asentado en Arjona y con toda probabilidad nació en ella, pues su familia era una de las destacadas de esa localidad y estuvo presente y actuó desde el principio en apoyo y alianza con Muḥammad I, su nieto por parte de su hija Fāṭima. Pero, además, las fuentes indican explícitamente que los miembros de esta familia eran de la misma población (*min ahl baladi-hi*) que el primer emir, es decir, Arjona¹⁸.

2.3. Yūsuf, padre de Muḥammad I

El padre de Ibn al-Aḥmar, el futuro emir Muḥammad I, se llamaba Abū l-Ḥayyāy Yūsuf y vivía con su familia en Arjona, donde se habían establecido desde generaciones anteriores, como se ha indicado en el apartado sobre el abuelo paterno del emir (2.1). Por otro lado, es lógico suponer que también nació en Arjona, donde tuvo a su hijo Ibn al-Aḥmar.

17 Sobre la cual existen, además de varios de los estudios generales que se ocupan de esta época, una serie de artículos monográficos: I. S. ALLOUCHE. “La révolte des Banū Ašqīlūla contre le sultan naşride Muḥammad II d’après le Kitāb A’ māl al-‘lām d’Ibn al-Ḥaṭīb”. *Hespéris*, 25 (1938) 1-11; M^e Jesús RUBIERA MATA. “El significado del nombre de los Banū Ašqīlūla”. *Al-Andalus*, 31 (1966) 377-378; RUBIERA. “El vínculo cognático en al-Andalus”. En *Actas I Congreso de Historia de Andalucía. II. Andalucía medieval*. Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, I, 121-124; RUBIERA. “Los Banū Escallola, una dinastía granadina que no fue”. *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, 2 (1981-1982) 85-94; Francisco GARCÍA FITZ. “Alfonso X, el reino de Granada y los Banū Ašqīlūla. Estrategias políticas de disolución durante la segunda mitad del siglo XIII”. *Anuario de Estudios Medievales*, 27 (1997) 216-237.

18 IBN AL-JAṬĪB. [*A’ māl al-‘lām*] *Ta’rīj Isbāniya al-islāmiyya aw Kitāb A’ māl al-‘lām fī man bāyi’ a qabla al-iḥtilām min mulāk al-Islām = Histoire de l’Espagne musulmane extraite du “Kitāb A’ māl al-‘lām”*. Ed. parc. (2^a parte) É. Lévi-Provençal, Beirut: Dār al-Makşūf, 1956² [Rabat: 1934¹], 287, trad. ALLOUCHE. “La révolte des Banū Ašqīlūla”, 4, donde olvida traducir la referencia al origen de Arjona que el Ašqīlūla tenía (*min ahl baladi-hi*).

Pero, además, contamos con un dato que sitúa el nacimiento de Yūsuf en Arjona: su padre (abuelo paterno de Muḥammad I, también llamado Muḥammad), tuvo a sus dos hijos en el pueblo de su familia, Arjona, como ya se ha indicado¹⁹.

2.4. Fāṭima, madre de Muḥammad I

Es sobradamente conocido el papel de las mujeres en las sociedades islámicas premodernas para las alianzas entre familias mediante el matrimonio, en lo que al-Andalus no fue una excepción²⁰. En este sentido, las mujeres de la familia dinástica nazarí ocuparon un lugar crucial en las alianzas familiares, como se observa ya desde el inicio con el matrimonio de la madre del propio fundador de la dinastía²¹.

Esta mujer, llamada Fāṭima, era hija de Abū l-Ḥasan ‘Alī (1) b. Muḥammad al-Tuḡyībī, conocido como Aṣqīlūla, y, por tanto, era el abuelo materno de Muḥammad I, como ya se ha señalado (apartado 2.2). Su nacimiento se puede situar con bastante seguridad en Arjona, pues su padre vivía allí, su marido Ibn al-Aḥmar también y sus primeros hijos nacieron antes de que el emir se hubiese trasladado a Jaén en la segunda mitad de 1233.

19 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 34/27, donde no aparece la *kunya* Abū l-Ḥaṣṣāyāy, habitual para este nombre, pero que el mismo autor sí señala en otros lugares, como en *Ihāta*, III, 382 (como parte del nombre de un hermano de Muḥammad I, Ismā‘īl).

20 Véase, entre otros y a título ilustrativo, María Jesús VIGUERA. “*Aṣluḥu li’l-ma‘ālī*. On the social status of andalusī women”. En Salma Khadra JAYYUSI (ed.). *The legacy of Muslim Spain*. Leiden: Brill, 1992, II, 709-724; Manuela MARÍN. *Mujeres en al-Ándalus*. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XI. Madrid: CSIC, 2000; Nada MOURTADA-SABBAH y Adrian GULLY. “‘I am, by God, fit for high positions’: on the political role of women in al-Andalus”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 30, fasc. 2 (2003) 183-209.

21 Acerca de esta y otras mujeres de la familia nazarí, véase el reciente libro de Bárbara BOLOIX GALLARDO. *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del Reino Nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*. Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, Comares, 2013, además de los trabajos específicos previos de Luis Seco de Lucena Paredes o María Jesús Rubiera Mata, entre otros, como: SECO DE LUCENA PAREDES. “La familia de Muḥammad X el Cojo, rey de Granada”. *Al-Andalus*, 11 (1946) 379-389; SECO DE LUCENA. “La sultana madre de Boabdil”. *Al-Andalus*, 12 (1947) 359-390; RUBIERA. “El vínculo cognático en al-Andalus”; RUBIERA. “La princesa Fāṭima bint al-Aḥmar, la «María de Molina» de la dinastía nazarí de Granada”. *Medievalismo*, 6 (1996) 183-189; BOLOIX. “Revelando nuevos vínculos familiares de la dinastía nazarí en el siglo XIII: Amat al-‘Azīz y los Banū Ḥudayr de Crevillente”. *MEAH, Arabe-Islam*, 60 (2011) 57-78, a lo que hay que añadir los diversos estudios sobre las mujeres andalusíes en general que incluyen una parte sobre las mujeres nazaríes, como MARÍN. *Mujeres en al-Ándalus*, 541, 589-591, *passim*; MOURTADA-SABBAH y GULLY. “‘I am, by God’”, 198-199, *passim*.

2.5. Muḥammad, tío paterno de Muḥammad I

Como ya se ha indicado, el abuelo paterno de Muḥammad I (que también se llamaba Muḥammad) tuvo dos hijos. Ya se ha hablado del primero de ellos, Yūsuf, el padre de Muḥammad I (apartado 2.3). El segundo, se llamaba Muḥammad y es, por tanto, tío carnal del emir.

Dado que el citado abuelo había tenido a sus dos hijos (los dos aquí mencionados) en el pueblo de su familia, Arjona²², como se ha indicado, resulta inequívoco el nacimiento en esta población del presente personaje.

3. LA GENERACIÓN DE MUḤAMMAD I

3.1. El emir Muḥammad I, Ibn al-Aḥmar

Por lo que respecta al propio fundador y epónimo de la dinastía, Muḥammad I (gob. 629-671/1232-1273), conocido como Ibn al-Aḥmar²³ y longevo emir (murió a los setenta y siete años de una intensa y agitada vida) que gobernó durante un periodo extraordinariamente extenso (superó los cuarenta años de emirato, el más duradero de toda la dinastía), se conoce la fecha y el lugar de nacimiento.

En cuanto a la primera, fue a finales del año 591/1195, “el año de Alarcos”, como su biógrafo y cronista de la dinastía Ibn al-Jaṭīb precisa cuando alude a la fecha de nacimiento del primer emir. Esta referencia, repetida por Ibn al-Jaṭīb en las dos obras

²² IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 34/27.

²³ Sobre este emir, además de los trabajos de necesaria referencia sobre los Nazaríes en general (como los de 'Inān, Ladero, Arié, Torres Delgado, Harvey, Viguera), existen diversos estudios monográficos, como los más recientes de Bárbara BOLOIX GALLARDO. *De la taifa de Arjona al Reino Nazarí de Granada. En torno a los orígenes de un estado y una dinastía*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 2006; BOLOIX. *Muḥammad I y el nacimiento del al-Andalus nazarí (1232-1273). Primera estructura del reino de Granada*. Tesis doctoral dirigida por M^a Carmen Jiménez Mata y Emilio Molina López. Granada: Universidad de Granada, 2007; VIDAL-CASTRO. “Muḥammad I”. En *Diccionario Biográfico Español*. Vol. XXXVI: Montoya-Muñoz. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012 [redactado en 2006], 663-671.

en las que incluye la biografía²⁴, refleja la relevancia y significación del hecho que se produjo en 591/1195 en al-Andalus y que no cabe duda de que es, aunque el autor no lo indique (cabe suponer que no sería necesario para cualquier lector de época nazarí mínimamente instruido), la gran victoria sobre el rey castellano Alfonso VIII obtenida por el califa almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr en las cercanías de la actual Ciudad Real. La huella e impacto de este resonante éxito de los musulmanes perduraban en la memoria colectiva muy vivos más de un siglo y medio después, por lo que la referencia histórica resulta sencilla de hacer para el biógrafo. Pero también y al mismo tiempo, hacer esta referencia sugiere augurios de éxito y gloria: nacer en un año de tan rotunda victoria haría inevitable la asociación con un porvenir de triunfo. No en vano en la sociedad nazarí y andalusí e islámica premoderna en general la astronomía y su aplicación como astrología para conocer el futuro se desarrollaron ampliamente²⁵, por no aludir a la fácil conexión conceptual con el futuro *laqab* de este emir: al-Gālib bi-[A]llāh, el Vencedor con [la ayuda de] Dios (nace en un año de victoria y se denomina con el sobrenombre Vencedor).

24 Véase IBN AL-JATĪB. *Al-Ihāta*, II, 99, aunque en este lugar se confunde al señalar el año y pone 595, confusión que ha inducido a error a algunos investigadores ('INĀN. *Nihāyat al-Andalus*, 38; AL-DANNŪN. *Āfāq Garnāta*, 39), si bien el mismo Ibn al-Jatīb lo indica correctamente en otro lugar, al reproducir el epitafio de su tumba en la página siguiente de la misma obra (ibídem, 100); IBN AL-JATĪB. *Al-Lamḥa*, 48, 49/42, 43.

25 Era habitual realizar horóscopos con los más diversos propósitos personales o políticos, incluso con carácter retrospectivo para explicar alguna catástrofe o descalabro militar de un soberano; un ejemplo de esto es la gran derrota de meriníes y nazariés en la batalla de Tarifa o El Salado (1340): Julio SAMSÓ. "Horoscopes and history: Ibn 'Azzūz and his retrospective horoscopes related to the battle of El Salado (1340)". En Lodi NAUTA y Arjo VANDERJAGT (eds.). *Between demonstration and imagination: Essays in the history of science and philosophy*. Leiden: Brill, 1999, 101-124. Un caso nazarí muy peculiar es el de Aḥmad al-Anṣārī, médico que estudió astrología y levantaba horóscopos e indicó a Muḥammad VI el Bermejo el día propicio para la sublevación contra Muḥammad V, en lo que acertó, como también acertó en la predicción de la vuelta al trono del derrocado y en su propio infortunio (del astrólogo): cuando volvió Muḥammad V a Granada, le hizo azotar y le desterró a Túnez a finales del año 763/[30-X-]1362: IBN AL-JATĪB. *Al-Ihāta*, I, 205-206; Roser PUIG AGUILAR. "Ciencia y técnica en la *Ihāta* de Ibn al-Jatīb. Siglos XIII y XIV". *Dynamis*, 4 (1984) 65-79, 72. Véase también, entre otros y además de la revista *Suhayl* (Barcelona), PUIG. "Dos notas sobre ciencia hispano-árabe a finales del siglo XIII en la *Ihāta* de Ibn al-Jatīb". *Al-Qanṭara*, 4 (1983) 433-440; Juan VERNET GINÉS y Julio SAMSÓ MOYA. "El saber científico y técnico (1086-1492)". En M^º Jesús VIGUERA MOLINS (coord.) y otros. *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4. Madrid: Espasa Calpe, 2000, 287-322.

También indican su año de nacimiento otros autores nazaríes como el cadí malagueño al-Bunnāhī (713-d. 792/1013-d. 1390)²⁶, además de su propia laude, que no se ha encontrado pero se ha conservado el texto de la inscripción, recogido en las citadas obras de Ibn al-Jaṭīb²⁷.

Para precisar más la fecha, se puede considerar que nació en noviembre o los primeros días de diciembre de 1195, pues la puntualización que añade al-Bunnāhī de “finales de 591”²⁸ permite esta aproximación teniendo en cuenta que el último día de dicho año (30 de dū l-ḥiyya) se corresponde con el 5 de diciembre de 1195.

Por lo que respecta al lugar de nacimiento, no hay duda de que fue en Arjona, pues así se indica expresamente en las fuentes árabes²⁹. Además, tenemos un dato añadido sobre el lugar que permite saber que no fue exactamente en la propia población urbana de Arjona sino fuera de ella, en sus alfoques (*aḥwāz*)³⁰. Ello concuerda con la actividad agrícola y tradición rural de su familia así como la del propio Muḥammad I antes de que sus paisanos lo proclamasen soberano en la mezquita de su localidad después de la oración comunitaria de un viernes especial, el último del mes de ramadān, día 26, del año 629/16 de julio de 1232.

De esta manera, Ibn al-Aḥmar nació y vivió en Arjona hasta los treinta y siete años (el último de ellos, ya proclamado como emir) y en Jaén hasta los cuarenta y dos.

3.2. Ismā' il, hermano de Muḥammad I

El más destacado hermano de Muḥammad I fue el arráez Abū l-Walīd Ismā' il, que también era hijo de la misma madre, Fāṭima bint 'Alī (1) Ašqīlūla³¹.

26 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā'ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 116 (ed. Müller).

27 El estudio y traducción del texto de la lauda se realizó por LAFUENTE Y ALCÁNTARA. *Inscripciones árabes de Granada*, 206-208; Antonio ALMAGRO [CÁRDENAS]. *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada*. Granada: Imp. de Ventura Sabatel, 1877, 86-88, 91 (trabajo desautorizado por la reseña de A. R. Nykl en *Al-Andalus*, 4 (1936-1939) 174-175 y otros autores como Emilio García Gómez); É. LÉVI-PROVENÇAL. *Inscriptions arabes d'Espagne. Avec quarante-quatre planches en phototypie*. 2 vol. Leiden: Brill; París: E. Larose, 1931, I, 145-146, nº 161.

28 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā'ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 116 (ed. Müller).

29 IBN 'IDĀRĪ. *Al-Bayān al-mugrib*, [V], 296/I, 335; IBN 'UZAYY. *Kitāb al-jayl*, 23.

30 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, II, 93, indica que “creció en los alfoques de Arjona” (*naṣā'a bi-aḥwāz Arjūna*).

31 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā'ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 115 (ed. Müller). También menciona la existencia y nombre de este hijo IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 35/27.

Aunque no tenemos referencias documentales explícitas sobre el lugar de nacimiento de Ismāʿīl, cabe situarlo indudablemente también en Arjona puesto que la familia estaba establecida en esta localidad desde generaciones anteriores, de manera que, al igual que su hermano Muḥammad I y el padre de ambos (Yūsuf; v. apartado 2.3), nacería en la misma población. De hecho, las fuentes sitúan a ambos, Muḥammad I e Ismāʿīl, al final de la dinastía almohade y antes de la proclamación del primero en 1232, como jefes de la familia de los Banū Naṣr³². Esta importancia de Ismāʿīl se mantuvo ya siempre: se estableció en Málaga como gobernador por orden de su hermano Muḥammad I cuando esta importante ciudad se incorporó a los dominios del estado nazarí y en ella murió a comienzos [1 de muḥarram] de 655/comienzos [19 de enero] de 1257³³.

3.3. Otros hermanos de Muḥammad I: Faraʿy, Yūsuf y una hermana

Además del citado Ismāʿīl, tuvo Muḥammad I otros dos hermanos: Faraʿy y Yūsuf, ambos nacidos también de la misma madre, la mencionada Fāṭima bint ʿAlī (1) Aṣqīlūla³⁴. De Faraʿy sabemos que murió en una expedición militar y no dejó descendencia. De Yūsuf sabemos que era el cuarto de los hermanos³⁵.

32 IBN JALDŪN. *Kitāb al-ʿibar*, IV, 170/IJBA, 321; AL-QALQAŠANDĪ. *Ṣubḥ al-aʿšā*, VI, 260 ár., 76-77 tr.; AL-MAQQARĪ. *Naṣḥ al-ʿitb*, I, 447/II, 339.

33 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 382; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 35/27; IBN AL-JAṬĪB. [Aʿmāl al-aʿlām], 287/4. Véase además, IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, IV, 242, donde dice que Muḥammad I “le entregó generosamente (*āṭara-hu*) Málaga y su circunscripción cuando le llegó el poder o después de ello”, mientras que Ibn ʿAskar e Ibn Jamīs dicen que este Abū l-Walid que llegó a tomar posesión de Málaga era primo del emir: IBN ʿASKAR e IBN JAMĪS. *Aʿlām Mālaqa*. Ed. ʿAbd Allāh al-Murābiṭ al-Targī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī; Rabat: Dār al-Amān, 1999, 248, trad. parcial a partir del manuscrito por Joaquín VALLVÉ. “Una fuente importante de la Historia de al-Andalus. La ‘Historia’ de Ibn ʿAskar”. *Al-Andalus*, 31 (1966) 237-265, 264.

34 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣāʿir*, 62/64 (ed. Lafuente), 115-116 (ed. Müller). V. a. IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 35/27.

35 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 36/30. Aunque cabría la posibilidad de que la referencia a este ordinal aluda simplemente al orden de enumeración (cuarto y último de los cuatro hermanos que el autor enumera), no parece ser así puesto que después de mencionar este cuarto, habla de otro hermano: Faraʿy, que es el que mencionan en cuarta posición al enumerarlos tanto Ibn al-Jaṭīb (ibídem) como AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣāʿir*, 62/64 (ed. Lafuente), 115-116 (ed. Müller).

Aunque no se menciona de forma explícita en las fuentes, también tuvo una hermana que se casó con Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) b. Ašqīlūla (v. *infra*, apartado 3.5).

De ninguno de los dos varones ni de la mujer se indica su lugar de nacimiento de forma expresa pero, al igual que el resto de hermanos (Muḥammad I e Ismā‘il), no cabe duda de que también debieron nacer, los tres, en Arjona.

3.4. ‘Ā’iṣā, la esposa de Muḥammad I

Antes de su alzamiento y de proclamarse emir en 629/1232, Ibn al-Aḥmar ya se había casado con una prima hermana suya por parte de padre, llamada ‘Ā’iṣā, hija de su tío paterno Muḥammad³⁶. Conocemos la fecha del matrimonio de manera indirecta, a través del dato de que uno de los hijos del matrimonio, Faraḡ, nació en 628/1230-1231 (v. *infra*, apartado 4.2).

Según las fuentes (al-Bunnāhī), fue la madre de sus hijos Muḥammad, Faraḡ, Yūsuf y Fāṭima³⁷, pero también se conoce la existencia de otras dos hijas del emir, Mu‘mina y Šams³⁸, que igualmente hay que asignar, en principio y hasta tanto no se encuentren datos en sentido contrario, a la única esposa que se sabe con seguridad que existió, la citada ‘Ā’iṣā.

Aunque se ha propuesto la existencia de otra esposa para justificar la presencia de estas dos hijas, con los datos disponibles no se demuestra ni es preciso recurrir a otra esposa para que Muḥammad I tuviera dos hijas más. ‘Ā’iṣā pudo tener perfectamente seis hijos, incluyendo también a Mu‘mina y Šams (cuya existencia desconoce u omite al-Bunnāhī y demuestra no tener u ofrecer la información completa), lo que hace innecesario crear otra u otras esposas para alumbrar a estas dos hijas, por más que, lógicamente, nada impida que el emir hubiese tomado una segunda, tercera o cuarta esposa (o quinta, una vez fallecida o repudiada algunas de las anteriores) ni que

36 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā’ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller). Sobre este tío carnal, v. *supra*, apartado Ā2.5.

37 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā’ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller).

38 IBN AL-JAṬĪB. [*A’ māl al-a’lām*], 287/4; v. *infra*, apartado Ā4.4.1.

hubiese tomado una o múltiples concubinas que también podrían, aun sin casarse, ser madres de estas dos hijas. Tampoco hay motivo para atribuir a solo una supuesta segunda esposa las dos hijas, que podrían haber nacido de dos madres diferentes, sin que el hecho de que sus nombres (Mu‘mina y Šams) se enumeren juntos en el único texto árabe que las menciona permita concluir que eran de la misma madre (tampoco lo contrario, bien es cierto).

Por tanto y reconociendo que para justificar la existencia de dos hijas más (añadidas a la lista inicial de cuatro hijos mencionados por al-Bunnāhī) existen múltiples posibilidades (y que una de estas es que Muḥammad I hubiera tenido una segunda esposa), ni esta ni las otras posibilidades cuentan con suficientes datos o pruebas por ahora para sustentarse y lo más justificado es asignarlas a la única esposa documentada con certeza: ‘Ā’iša.

Aunque las fuentes no indican explícitamente el lugar de nacimiento de ‘Ā’iša, resulta evidente que fue Arjona, al igual que su marido y su hijo Faraŷ, pero, sobre todo, igual que su propio padre, pues todo apunta a que este pasó su vida en dicha población.

3.5. Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) b. Ašqīlūla, cuñado de Muḥammad I

Ibn al-Jaṭīb menciona la existencia de un cuñado (*šihr*) de Muḥammad I llamado Ibn Ašqīlūla con *kunya* Abū l-Ḥasan³⁹ y, aunque no menciona el *ism* o nombre de pila, sería probablemente ‘Alī, atendiendo tanto a la *kunya* (la más habitual para este *ism*) como a los nombres del resto de la familia, en la que es muy frecuente el nombre ‘Alī y, además, acompañado de esa *kunya*.

Aunque se ha considerado que podría tratarse del abuelo de Muḥammad I⁴⁰, que también se llamaba Abū l-Ḥasan ‘Alī (v. *supra*, apartado 2.2), ello no es posible y, a pesar de esta homonimia

39 IBN AL-JAṬĪB. [*A‘māl al-a‘lām*], 287/4.

40 BOLOIX. *De la taifa de Arjona*, 136, 140.

que induce a confusión y plantea dudas razonables sobre la identificación de este individuo, no parece tratarse del mismo personaje por diversas razones.

En primer lugar, el nombre no es exactamente igual: el abuelo se llamaba ‘Alī Ašqīlūla y este cuñado [‘Alī] Ibn Ašqīlūla; por tanto, el segundo era hijo del primero o bien descendiente (mantiene en su nombre la referencia al epónimo familiar en formas abreviadas de mención). Es cierto que en este caso podría confundirse o asociarse la denominación “Ašqīlūla” con “Ibn Ašqīlūla”, pero en este caso lo único que indican los textos de forma inequívoca es que el abuelo se llamaba “Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Muḥammad al-Tuḡībī, el conocido como Ašqalyūla”⁴¹. La única duda o ambigüedad que podría darse en este caso es si el denominativo con el que era conocido (Ašqīlūla) se refiere al propio abuelo (Abū l-Ḥasan ‘Alī), que sería lo más probable, o bien se refiere a “Muḥammad al-Tuḡībī”, que sería, o bien padre del abuelo, o bien (posibilidad bastante verosímil que no conviene descartar) a un ancestro –real o supuesto– de prestigio o de reconocimiento social. En este último caso, el ancestro con el que enlazarían su genealogía sería, a juzgar por la *nisba*, uno de los tuḡībīs de inveterado abolengo árabe yemení llegados a al-Andalus en los primeros tiempos y que conformaron uno de los grandes –cualitativa y cuantitativamente– linajes andalusíes. También es preciso considerar la posibilidad de que solo la *nisba* al-Tuḡībī fuese la referencia al ancestro de prestigio, mientras que el nombre Muḥammad fuese, linealmente, el siguiente eslabón de la cadena onomástica: el *ism* del padre del abuelo; así ocurre, por poner el ejemplo más cercano cronológica y espacialmente, con la propia familia de sus paisanos de Arjona, los Banū Naṣr, que abrevian su denominación terminando, en general, con el nombre del ancestro que los vincula con su genealogía de prestigio: Naṣr⁴².

41 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā’ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 115-116 (ed. Müller), que ofrece la forma indicada pero dado que la forma más extendida y unificada es la de Ašqīlūla, uniformamos la denominación en esta última.

42 Lo que se puede ilustrar con los ejemplos antes citados de Muḥammad I y los sultanes descendientes de la segunda línea nazarí iniciada en 1314 por Ismā’īl: v. *supra*, apartado 2.1.

En segundo lugar, el destacadísimo y fundamental papel de carácter militar y jefatura del ejército que asumió el conocido personaje Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Ašqīlūla difícilmente lo podría haber desarrollado un anciano como sería el abuelo materno de Muḥammad I en 1232 (si es que no había fallecido ya en esa fecha, en la que el proclamado emir contaba nada menos que 37 años).

En tercer lugar, el doble casamiento que se celebró entre dos hijas de Muḥammad I (Mu‘mina y Šams: v. *infra*, apartado 4.4.1.) con dos hijos (Abū Ishāq Ibrāhīm y Abū Muḥammad ‘Abd Allāh: apartado 4.5) de ‘Alī b. Ašqīlūla habría sido imposible si este último fuera abuelo del emir, porque se trataría de un matrimonio ilícito. Ambos enlaces habrían unido a un tío abuelo y su sobrina nieta, matrimonio vedado por el derecho islámico: los ascendientes y descendientes de los hermanos y hermanas son *maḥārim*, parientes de la familia con una relación de parentesco en grado prohibido para el matrimonio⁴³. Y no parece probable que el propio emir que es imán o máximo dirigente religioso de la comunidad (y que, además, era el que tenía que actuar como representante legal de sus hijas y firmar el contrato matrimonial) violase la ley; menos aún, si cabe, en el caso de Muḥammad I, que se distinguió por su carisma religioso⁴⁴ y por ser un defensor a ultranza de la ortodoxia⁴⁵ y protector de los alfaquíes, a los que acogió y cuya doctrina siguió fielmente⁴⁶. Evidentemente, en esa doctrina no podía haber una conducta ilegal

43 V. JALĪL B. ISHĀQ. *Muḥtaṣar*. Ed. Aḥmad Naṣr, [Damasco]: Dār al-Fikr, 1401/1981, 117, trad. francesa G. H. Bousquet, *Abregé de la loi musulmane selon le rite de l'imām Mâlek*. Argel: En-Nahdha, 1956-1962, II, 29; David SANTILLANA. *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*. Roma: Istituto per l'Oriente, 1926 y 1938, I, 161; Joseph SCHACHT. *Introduction au droit musulman*. París : Maisonneuve et Larose, 1983 [1964], 138.

44 VIDAL-CASTRO. "Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del Reino Nazarí de Granada a Ibn al-Ahmar". En Francisco TORO CEBALLOS y José RODRÍGUEZ MOLINA (coordinadores). *III Estudios de Frontera. Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera*". Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2000, 793-810; BOLOIX. *De la taifa de Arjona*, 163-168.

45 Hasta el punto de llegar a amenazar con cortarle las manos al secretario de su hijo Farāy, el poeta Aḥmad b. Šābir, por levantar las manos en la oración siguiente el rito de escuela zāhirí: v. *infra*, nota 72.

46 Como en el caso del enfrentamiento y persecución de los Banū Ašqīlūla a los juristas y sufíes de Málaga por condenar estos la herejía de un místico y falso profeta, Ibrāhīm al-Fazāri, surgido en la ciudad en 666/1267-1268 y protegido por los dirigentes malagueños sublevados por entonces contra el emir. Véase VIDAL-CASTRO. "Formación y consolidación", 92 y fuentes y bibliografía citadas en 111 (nota 108); BOLOIX. *Muḥammad I*, 254, que subraya que tras la huida a Granada de los alfaquíes malagueños, "con estas emigraciones, el emir nazarí ganaba el apoyo social que los Banū Ašqīlūla iban perdiendo por esta causa".

como habría sido contratar un matrimonio con un cónyuge que con respecto a la hija a casar era *mahram*⁴⁷.

Por tanto y asumiendo que los datos de al-Bunnāhī sean correctos, debemos deducir que se trata de dos personajes distintos aunque homónimos, lo que no es nada infrecuente en las familias de esta época, como (también en esto se constata el paralelismo entre ambos clanes familiares) los mismos Banū Naṣr y, significativamente, los propios Banū Ašqilūla. Queda por determinar, si no era el abuelo, cuál era la relación que lo unía al primer emir. Tras este análisis de los dos homónimos ‘Alī sin numerar, retomamos el sistema de designación: ‘Alī (1) es el abuelo materno y este segundo personaje homónimo ‘Alī (2), al que consideramos cuñado del emir.

El término utilizado por Ibn al-Jaṭīb para definir dicho parentesco entre ‘Alī (2) y el emir es *ṣihr*, que designa tanto el parentesco por afinidad (por vía matrimonial o femenina) como al propio pariente que tiene este tipo de parentesco: suegro, yerno o cuñado⁴⁸. En este caso parece claro que se trata de cuñado⁴⁹.

Pero es preciso advertir de una confusión de Ibn al-Jaṭīb, que dice que ‘Abd Allāh b. Ibrāhīm b. ‘Alī (m. 695/1295), nieto de Alī (2), tenía como tío materno (*jāl*) a Muḥammad I; esta indicación es una confusión del autor con Muḥammad II, quien: a) sí era su tío materno, b) también fue emir, c) también se llamaba

47 También indican la forma *muḥram* algunas obras especializadas en derecho islámico como: SANTILLANA. *Istituzioni di diritto musulmano*, I, 162, II, 729. Sin embargo, parece que la forma más correcta y usada es *mahram* (con plural *mahārim*, también para *muḥram*) y así aparece tanto en diccionarios generales (Edward William LANE. *An Arabic-English Lexicon, derived from the best and the most copious Eastern sources*. London: Williams and Norgate, 1863-1893, II, 556), como en diccionarios técnicos especializados en *fiqh*: Sa’ dī ABŪ ŶAYB. *Al-Qamūs al-fiqhī luga wa-istilāh*. Damasco: Dār al-Fikr, 1988² [1977¹], 87; Muḥammad Rawwās QAL’ĀŶĪ (QAL’AT ŶĪ) y Ḥamid Ṣādiq QUNAYBĪ. *Mu’yam luga al-fuqahā’*. ‘Arabī-Inklizī. *Ma’ā kaššāf inklizī-‘arabī bi-l-muṣṭalahāt al-wārida fī l-mu’yam*. Beirut: Dār al-Nafā’is, 1985, 411.

48 Aunque a veces se traduce por “cognados”, no resulta del todo exacto pues la cognación es un vínculo de consanguinidad (“parentesco de consanguinidad por la línea femenina entre los descendientes de un tronco común”, según la definición del Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, 22ª edición), mientras que el término árabe *ṣihr* solo designa en principio un parentesco de afinidad.

49 También consideran que era cuñado varios estudios previos: ALLOUCHE. “La révolte des Banū Ašqilūla”, 4; Rachel ARIÉ. *L’Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)*. París: De Boccard, 1973, (reimp. con *addenda*, 1990), 55 (nota 3), 66; RUBIERA. “El vínculo cognático en al-Andalus”, 122; GARCÍA FITZ. “Alfonso X, el reino de Granada”, 224-225; BOLOIX. *De la taifa de Arjona*, 133, 136-137 (también indica la posibilidad de “haberse casado Ibn al-Aḥmar con una hermana de Abū Ishāq Ibn Ašqilūla, hija, por tanto, de Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Ašqilūla, quien sería entonces su cuñado [*sic*, por suegro] además de su abuelo materno”, o la posibilidad de que fuera al mismo tiempo tío materno y suegro).

Muḥammad y d) también afrontó la rebelión del biografiado durante y después de la vida del primer emir, su padre; son un cúmulo de cuatro circunstancias y características que, sin duda, propician la confusión⁵⁰. El mismo Ibn al-Jaṭīb deja claro en otro lugar, cuando explica en detalle la sublevación y vínculos familiares de los Banū Ašqīlūla, que Muḥammad I era abuelo materno (solo abuelo materno) del biografiado⁵¹, lo que impide que fuera al mismo tiempo *jāl*, tío materno (hermano de su madre).

El parentesco de cuñado de Muḥammad I lo adquirió Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) porque se casó con una hermana del emir. Ibn Jaldūn explica, y coincide en ello con Ibn al-Jaṭīb, que esta familia eran parientes por línea femenina de matrimonio (*ašhār*, plural de *ṣihr*) del primer emir y que también le ayudaron en los inicios de la formación del estado y consolidación de su autoridad, en especial, dos de los Banū Ašqīlūla llamados ‘Abd Allāh y ‘Alī, como explícitamente los enuncia Ibn Jaldūn: “Solicitó ayuda para [establecer] su poder primeramente a sus parientes agnados de los Banū Naṣr y a sus parientes por línea femenina de matrimonio (*ašhār*) [de] los Banū Ašqīlūla ‘Abd Allāh y ‘Alī”⁵².

50 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, III, 376, donde dice: “Se rebeló (*intazà*) contra su tío materno (*jāl*) el emir de los musulamens al-Galib bi-[A]llāh”, 377, donde dice: “y continuó [así] la situación durante el período de la vida de su tío el sultán” (que sigue refiriéndose a Muḥammad I, pues a continuación habla de la llegada al poder de su heredero y la agravación del conflicto con los Ašqīlūla, lo que, efectivamente, sucedió bajo Muḥammad II). Quizás la confusión de Ibn al-Jaṭīb proceda de la expresión que copió del texto de la lauda de este personaje, en el cual se informa de que “salíó a combatir/se declaró (*zahara*) contra su tío materno (*jāl*) el sultán de al-Andalus”, sin especificar nombre, omisión que permitió a Ibn al-Jaṭīb asociar este *jāl* a Muḥammad I (realmente abuelo del biografiado) y no a Muḥammad II (realmente tío materno del biografiado por ser hermano de su madre, la cual era hija de Muḥammad I, posiblemente llamada Mu‘mina: v. *infra*, apartado 4.4.1).

51 IBN AL-JAṬĪB. [*A‘māl al-a‘lām*], 287/4. También sería exacto si el autor (en *al-Iḥāta*, III, 376, 377) hubiera indicado que Muḥammad I era *jāl abī-hi* (tío materno de su padre).

52 IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, IV, 170/IJBA, 322, donde traduce: “Ses premiers partisans furent ses parents, les Benou Naṣr, et les Benou Achqilola, Abd Allah et ‘Alī, avec lesquels il avait des rapports d’alliance”; AL-MAQQARĪ. *Naṣḥ al-rīb*, I, 447-448/II, 339. La precisión de los nombres de los dos Ašqīlūla no aparece en el fragmento del texto árabe de Ibn Jaldūn que reproduce al-Maqqarī, pero sí aparece en la versión original del *Kitāb al-‘ibar*, como confirma la edición revisada y completada de la obra: IBN JALDŪN. *Ta‘rīj Ibn Jaldān al-musammā Drwān al-mubtada‘ wa-l-jabar fi ta‘rīj al-‘arab wa-l-barbar wa-man ‘ašara-hum min dawī l-Ša‘n al-akbar*. Ed. Jalīl Šaḥḥāda. Revisión (murāyā‘a) Suhayl Zakkār. *Tab‘ mustakmala wa-muqārana ma‘a ‘idda nusaḥ wa-majtū‘āt...* Beirut: Dār al-Fikr, 1421/2000 (1421/2001 en vol. I), IV, 218. En otro lugar, el mismo autor precisa que los dos miembros principales que apoyaron al primer emir en el inicio de su lucha eran Abū Muḥammad ‘Abd Allāh y Abū Ishaq Ibrāhīm, los dos hijos de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) b. Ašqīlūla: IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, VII, 197 (ed. Bulaq), ed. Šaḥḥāda VII, 261, edición Slane, *Kitāb ta‘rīj al-duwal al-Islāmiyya bi-l-Magrib...* = *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l’Afrique septentrionale*. Texte arabe. Ed. le Baron de Slane. Argel: Dār Ṭībā‘at al-Dawla, Imprimerie du Gouvernement, 1263/1847, 1267/1851, II, 285/IJB², IV, 89, información que reitera en otro lugar (VII, 192 (ed. Bulaq), ed. Šaḥḥāda VII, 254, ed. Slane II, 278/IJB², IV, 78) y destaca que el padre Abū l-Ḥasan desempeñó un papel fundamental en la lucha contra Ibn Hūd y en la toma de Sevilla por el emir nazari.

Las mujeres de la familia de Muḥammad I que se casaron con los Banū Ašqīlūla se mencionan en repetidas ocasiones para el caso de Abū Išḥāq Ibrāhīm (m. 682/1284), el mayor de los hijos de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) y al que el emir otorgó en matrimonio a su hija Mu‘mina, y para el caso de Abū Muḥammad ‘Abd Allāh (m. 676/1277), el menor de los hijos y al que el emir otorgó en matrimonio a su hija Šams⁵³. Para el caso de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2), su matrimonio con la hermana de Muḥammad I se menciona en el contexto de los matrimonios de mujeres našrīes (de su familia agnaticia, por línea masculina) que el emir concertó con varones de los Banū Ašqīlūla y a propósito de la distribución de plazas que el emir les asigna cuando, una vez consolidado en el poder, les quita toda su autoridad y los reduce al rango de visires:

وَعَدَّ لِأَبِي مُحَمَّدٍ صَهْرَهُ عَلِيَّ ابْنَتَهُ عَلَى مَدِينَةِ مَالِقَةَ وَالْغُرَيْبَةَ وَعَدَّ لِأَبِي
الْحَسَنِ صَهْرَهُ عَلَى أُخْتِهِ عَلَى وَادِي أَشَّ وَمَا إِلَيْهَا وَعَدَّ لِابْنَتِهِ أَبِي اسْحَقَ
إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَلِيٍّ عَلَى قِمَارِشَ وَمَا إِلَى ذَلِكَ .

“Otorgó a Abū Muḥammad, su pariente por línea femenina mediante [el matrimonio con] su hija⁵⁴, Málaga y la Algarbía; a Abū l-Ḥasan [‘Alī (2)], su pariente por línea femenina mediante [el matrimonio con] su hermana⁵⁵, otorgó Guadix y lo que a ella le corresponde; y a su⁵⁶ hijo Abū Išḥāq Ibrāhīm b. ‘Alī, Comares y lo que le corresponde a ese [distrito]”⁵⁷.

53 IBN AL-JATĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 382: Abū Muḥammad ‘Abd Allāh era “pariente por línea femenina (*ṣihr*) del sultán mediante [el matrimonio con] una de sus hijas” (وَكَانَ صَهْرَ السُّلْطَانِ عَلَى إِحْدَى بَنَاتِهِ); IBN AL-JATĪB. [*A māl al-a‘lām*], 287/4, donde sí menciona el nombre de las dos hijas casadas con Ibrāhīm y ‘Abd Allāh: Mu‘mina y Šams; IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, VII, 197 (ed. Būlāq), ed. Šaḥḥāda VII, 261 (ed. Būlāq), ed. Šaḥḥāda VII, 261: “El Abū Muḥammad de ellos [los hijos de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) mencionado] era pariente por línea femenina mediante [el matrimonio con] su hija”, refiriéndose siempre a la hija del emir Muḥammad I), ed. Slane II, 285/ IJB², IV, 89, que traduce: “Abou-Mohammed épousa la fille d’[Ibn-el-Ahmer *le Cheikh*]”, referencia que Ibn Jaldūn repite (Abū Išḥāq es *ṣihr* del sultán Ibn al-Aḥmar) en VII, 192 (ed. Būlāq), ed. Šaḥḥāda VII, 254, ed. Slane II, 278/ IJB², IV, 78.

54 Es decir, su yerno.

55 Es decir, su cuñado. No puede ser interpretado como hermana de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) porque está hablando de Muḥammad I, sujeto de la frase y referente del pronombre en el sintagma apositivo, el mismo esquema que sigue en la frase anterior.

56 Del citado Abū l-Ḥasan ‘Alī (2).

57 IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, VII, 197 (ed. Būlāq), ed. Šaḥḥāda VII, 261 (de donde se ha tomado la cita reproducida aquí), ed. Slane II, 285/ IJB², IV, 89, que traduce: “Son gendre, Abou-Mohammed, reçut alors le gouvernement de Malaga et de la Gharbīa ; son beau-frère, Abou- ‘l-Hacen, obtint celui de Guadix, et Abou-Ishac-Ibrahīm, fils d’Abou-‘l-Hacen, fut nommé gouverneur de Comarès”. También se indica este mismo reparto de plazas entre los Banū Ašqīlūla (“estaba ‘Abd Allāh en Málaga, ‘Alī en Guadix e Ibrāhīm en Comares” en IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, IV, 172/IJBA, 409.

En conclusión, tendríamos un cuñado de Muḥammad I cuyo nacimiento habría que localizar en Arjona, teniendo en cuenta que la familia Ašqilūla estaba asentada en la localidad y cabe situar a todos sus miembros allí hasta, al menos, 1233, año del establecimiento nazarí en Jaén, la segunda capital en la historia de la dinastía. Además, el propio Ibn al-Jaṭīb indica que “era de la gente de su pueblo”⁵⁸.

3.6. Primos carnales de Muḥammad I: Yūsuf, Ismā‘il y Aḥmad

Además de la citada esposa que también era prima hermana o prima carnal, Muḥammad I tuvo otros tres primos hermanos: los demás hijos de su único tío carnal por parte de padre, también llamado Muḥammad.

De estos tres hijos, varones, uno se llamó Yūsuf y fue el arráez al que le pusieron el apodo injurioso G.n.dwīl⁵⁹, cuya ortografía no es segura y presenta otras variantes: Q.n.d.rīl⁶⁰ y ‘.n.d.rīl⁶¹. Otro se llamó Ismā‘il y también recibió un apodo injurioso: al-‘Aḡamī (el Extranjero)⁶². El nombre del otro era

58 IBN AL-JAṬĪB. [*A‘māl al-a‘lām*], 287/4.

59 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 56/59 según la ed. parcial por LAFUENTE. *Inscripciones árabes*, donde lee “Gandawil”.

60 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 37/30, donde José María Casciaro lee Qandril, aunque advierte en nota 44 de que puede tener varias lecturas.

61 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, ed. Muḥammad Mas‘ūd Ŷubrān. Bengasi (Libia): Dār Madār al-Islāmī, [1430]/2009, 61, donde se debe corregir una errata en la primera línea del tercer párrafo: no es *aḥmad* sino *aḥad*. Existe un personaje con un apelativo similar, Abū ‘Abd Allāh b. ‘.q.d.rīl (leído por de Slane como Acdéril y Aïdril), que quizás podría ser descendiente de este arráez, pues aparece en un contexto, lugar y momento plausibles para ello: acompaña al hijo del arráez Abū Muḥammad Ibn Ašqilūla, señor de Málaga, en una embajada cerca del emir Abū Yūsuf a Tānger en 672/1273-1274, aunque es una hipótesis que exige más pruebas; v. IBN JALDŪN. *Kitāb al-‘ibar*, VII, 197 (ed. Būlāq), ed. de Slane II, 285-286/IJB², IV, 89.

62 La edición de *al-Lamḥa* por al-Jaṭīb lee al-F.ḥ.mī siguiendo el manuscrito de El Escorial (al igual que ed. parcial LAFUENTE. *Inscripciones árabes*, 56/59), mientras que en el manuscrito de Marrakech aparece al-Lajmī (IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 37/30, donde José María Casciaro lee al-Fahmī y en nota 45 ofrece la variante del manuscrito de Marrakech, pero como “al-Laḥmī”, aunque el editor al-Jaṭīb indica en su nota 1 claramente al-Lajmī). Igualmente, el manuscrito de Rabat (copiado en Fez por al-Gassānī), ofrece al-Lajmī. Sin embargo, parece más correcta la lectura del manuscrito de la Universidad de Qarawīyyīn: al-‘Aḡamī (IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 61, ed. Ŷubrān), que tiene el matiz ofensivo que nos advierte Ibn al-Jaṭīb que poseía el mote de este arráez, pues el término ‘aḡamī alberga diversos sentidos negativos, además de ‘extranjero’ en el sentido de bárbaro, ignorante, que no habla bien (por antonomasia, la lengua árabe, pero también se podía aplicar al árabe que no habla bien su lengua), en definitiva, refleja alteridad de sangre y origen étnico. Véase sobre el término: Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ. *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*. Alicante: Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, 1997, 258-285.

Aḥmad, que, al igual que sus hermanos, recibió un apodo ofensivo: el arráz al-‘.ŷ.l.b⁶³, término que tampoco parece claro en los manuscritos y presenta variantes, la principal de las cuales es al-F.ŷŷ.l.b⁶⁴, quizás al-Faŷallib.

De este último Aḥmad, sabemos que tuvo cuatro hijos y dos hijas, una de las cuales llamada Nuzha (v. *infra*, apartado 4.5) se casó con un hijo de Muḥammad I, el que sería su heredero y futuro emir Muḥammad II. Nuzha ya era núbil en 655/1257, año del nacimiento de su hijo Muḥammad [III], por lo que el padre de Nuzha debió de nacer, como mínimo, antes de 1238, y, más que probablemente, al menos veinticinco años antes de 1257, lo que implica establecer la fecha de nacimiento de Aḥmad antes de 1232. En este mismo sentido, cabe señalar el matrimonio de otra hija casada con el Ibn al-Mawl de Córdoba que apoyó al emir nazarí en su alzamiento y lo acompañó a Granada, casamiento que cabe situar en las fechas próximas a este apoyo, lo que exige que esta hija ya hubiese nacido en esa época⁶⁵. Por tanto, se puede afirmar que este Aḥmad también nació en Arjona, donde también había nacido y vivía su padre Muḥammad, el citado tío carnal de Muḥammad I.

Pero no hay que olvidar que tanto este Aḥmad como sus dos hermanos eran de la misma generación que Muḥammad I y que este había nacido en 1195, por lo que la diferencia entre ellos, por muy grande que fuese no parece probable que superase los treinta y ocho años⁶⁶ y, mucho menos, que superase

63 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 56/59 (ed. parcial por LAFUENTE. *Inscripciones árabes*), donde lee Áchlab (al-‘Aŷlab).

64 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 37/30. El editor al-Jaṭīb escribe en l. 3 al-F.ŷŷil.b y precisa en nota 1 que esta es la lectura del manuscrito de El Escorial y que en el manuscrito de Marrakech aparece al-M.ŷ.l.b., mientras que en l. 7 indica al-F.ŷŷ.lib y en p. 71 vocaliza toda la palabra como al-Faŷillab (nota 1: “al-M.ŷ.l.b en ms. Marrakech”). Por su parte, el traductor José María Casciaro (p. 30 y 72) lee al-Faŷallib. También en el manuscrito de Qarawiyyīn, el más fiable y base de la edición de Ÿubrān, se indica al-F.ŷŷ.l.b (p. 61, las dos veces; en notas 51 y 52 informa de que todas las copias indican esta misma forma salvo ms. de Marrakech, que pone al-M.j.l.b o al-M.ŷ.l.b) pero en otro lugar parece indicar al-F.ŷŷ.ll.b (p. 97; en nota 184: “al-M.j.l.b o al-M.ŷ.l.b. en ms. de Marrakech”). Para complicar aún más la lectura de este nombre, la edición de *al-Iḥāṭa* (III, 335) lo escribe al-‘Uŷl.b, sin anotación alguna.

65 V. *infra*, apartado 4.5.

66 Lo que situaría su nacimiento después del momento del traslado de la familia de Muḥammad I desde Arjona a Jaén, en 1233.

los cuarenta y tres años⁶⁷. Incluso, en alguno de estos dos improbables casos, hay que tener en cuenta que no toda la familia nazarí se trasladaría y algunos se quedarían tanto en Arjona como, sobre todo, en Jaén, lo que aumenta más aún las posibilidades de que los otros dos primos hermanos, los arráeces Yūsuf e Ismāʿīl, nacieran en Arjona (al igual que sus hermanos ʿĀʿīša y Aḥmad) o Jaén. Para mayor abundamiento, la hermana ʿĀʿīša ya había tenido, al menos, un hijo en 628/noviembre 1230-octubre de 1231 con Muḥammad I, llamado Faraʿy (v. apartado 4.2), por lo que su fecha de nacimiento hay que situarla, como mínimo, en 1215, de manera que en un entorno de veinte años alrededor de esa fecha (es decir, entre 1195 y 1235) debieron de venir al mundo Yūsuf e Ismāʿīl y, por tanto, en Arjona o Jaén.

4. LOS DESCENDIENTES

4.1. El emir Muḥammad II

El segundo en importancia de los grandes personajes ḡayyānīs que alcanzaron la cumbre del poder fue el emir Muḥammad II⁶⁸, que también fue el segundo sultán de la dinastía y uno de los más importantes de la misma por su papel crucial en la consolidación del estado nazarí. Gobernó, al igual que su padre, durante un extenso periodo, que en su caso fue de más de veintinueve años: 671-701/1273-1302.

En cuanto a su fecha de nacimiento, no hay ninguna duda y las fuentes árabes la especifican claramente: el 23 de muḥarram de 633/8 de octubre de 1235.

67 Lo que situaría su nacimiento después del traslado de la familia nazarí a Granada, en 1238.

68 Sobre el cual han aparecido recientemente dos biografías específicas: Jorge LIROLA DELGADO y Estela NAVARRO I ORTIZ. "Ibn al-Aḥmar al-Anṣārī, Muḥammad II". En LIROLA y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ (dir. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus: de Ibn Aḡḡa a Ibn Buṣra*. Vol. 2. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, 61-68; VIDAL-CASTRO. "Muḥammad II". En *Diccionario Biográfico Español*. Vol. XXXVI (2012) [redactado en 2006], 675-682, donde debe corregirse la errata "1236" por 1235 en el encabezamiento (p. 675).

Por lo que respecta al lugar de su nacimiento, si nos atenemos a lo que indican las fuentes, sería Granada. Este dato lo recogen tanto fuentes orientales que incluyen su biografía⁶⁹, como andalusíes. En concreto, Ibn al-Jaṭīb, que incluye en sus obras una extensa semblanza de Muḥammad II, así lo precisa y, además, lo repite en dos obras diferentes⁷⁰, lo que obliga a considerar detenidamente esta información. Sin embargo, no cabe duda de que se trata de un error ya que existe una razón muy sólida de tipo cronológico que obliga a situar el nacimiento en Jaén: en la fecha en que nace el futuro Muḥammad II, su padre y su familia todavía viven en Jaén puesto que Granada no se le entregará al fundador nazarí hasta casi tres años más tarde. En concreto, Muḥammad I entró en Granada el 21 o el 28 de ramaḍān de 635/7 o 14 de mayo de 1238⁷¹.

Por tanto, Muḥammad II no nació en Granada y aunque cabría la posibilidad de que hubiese nacido en Arjona, es muy remota puesto que su padre Muḥammad I ya se había trasladado a la capital jaenesa hacía más de dos años, tras la caída de Úbeda en manos de los cristianos después de un largo asedio que había tenido lugar de enero a julio de 1233. Como ya se indicó en las consideraciones metodológicas recogidas en el primer apartado de este artículo, no resulta lógico que Ibn al-Aḥmar dejase a su esposa y familia en Arjona mientras él se

69 V. IBN ḤAYYAR AL-'ASQALĀNĪ. *Al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-īmina*. Ed. Muḥammad Sayyid Yād al-Ḥaqq. El Cairo: Umm al-Qurrā, s.d. (reimp. Cairo: 1966), V, 10, n^o 4516.

70 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, I, 566; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 58/55.

71 Aunque algunos trabajos señalan para la fecha de entrada en Granada el viernes 26 de ramaḍān del año 635/13 de mayo de 1238 basándose en el texto de IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, II, 100-101 (al que consideran que es el único que ofrece la fecha exacta de su reconocimiento en esta ciudad), es preciso advertir que esta fecha del viernes 26 de ramaḍān del año 635 es producto de un lapso del editor de la obra, M. 'Abd Allāh 'Inān, que es quien ha restituido el numeral de la decena y de la unidad; el texto original solo indicaba "26 del 600" y es 'Inān el que, para darle un sentido completo al texto, intercala: "min ramaḍān 'ām jamsa wa-ṭalāṭīn", "de ramaḍān del año 35" (v. nota 1, p. 101). Sin embargo, la fecha que debería haber restituido 'Inān es 29 (año 629), pues el pasaje de la lápida funeraria que reproduce Ibn al-Jaṭīb se refiere a su entronización, a la de su proclamación como emir: "y fue proclamado como emir el viernes veintiséis" (وبويع له يوم الجمعة السادس والعشرين), lo que, efectivamente, sucedió en Arjona el viernes 26 de ramaḍān, pero del año 629/16 de julio de 1232. Esta frase sobre la fecha de su proclamación no aparece en la versión de la lápida (no conservada) reproducida en IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 49/43, ni en otras ediciones de *al-Iḥāṭa* (Cairo: 1319/1901, I, 66, manejada por Lévi-Provençal y Casciaro) ni en el manuscrito usado por Lafuente, y reproducen todo el mismo texto: LAFUENTE. *Inscripciones árabes*, 207-208; LÉVI-PROVENÇAL. *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, 145, n^o 161.

había establecido en Jaén, población de categoría superior, *madīna*, y mejor defendida.

Como conclusión, puede asegurarse que Muḥammad II nació en Jaén y en esta ciudad vivió, al menos, casi los tres primeros años de su vida, habida cuenta de que su padre no se trasladó a Granada hasta mayo de 1238.

4.2. Faraʿy, hijo de Muḥammad I y hermano de Muḥammad II

Abū Saʿīd Faraʿy era el primogénito de Muḥammad I habido con su esposa ʿĀʾiša. Recibe el tratamiento de *amīr* (príncipe) en las “crónicas oficiales” de la dinastía y fue designado heredero del trono (*walī l-ʿahd*). Tuvo a su servicio como secretario al poeta Aḥmad b. Šābir, que levantaba las manos en la oración de acuerdo con la escuela *zāhirī*, por lo que el emir lo amenazó con cortarle las manos si persistía en su actitud y el poeta decidió emigrar a Egipto⁷².

Falleció en vida de su padre sin dejar posteridad, como resaltan las fuentes⁷³, la tarde del miércoles a cuatro noches quedantes [25] de *ḡū l-ḥiḡyā* de 653/25 de enero de 1256, con tan solo veinticinco años⁷⁴. Tras su muerte, fue designado príncipe heredero su hermano menor Muḥammad [II], al poco tiempo pero ya debió ser en el 654/1256 dada la fecha de la muerte de Faraʿy, aunque algunas fuentes indican el año 655/1257-1258⁷⁵. Más tarde, a fines [30 de *ḡū l-ḥiḡyā*] del año 662/[22 de octubre] de 1264, el emir hizo que le prestaran el juramento de fidelidad

72 AL-MAQQARĪ. *Naḡh al-ṭib*, II, 655-656; Maribel FIERRO. “La polémique à propos de *rafʿ al-yadayn fī l-ṣalāt* dans al-Andalus”. *Studia Islamica*, 65 (1987) 69-90, 88-89.

73 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḡāṭa*, II, 95-96; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḡa*, 44/38; AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣāʾir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller).

74 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḡāṭa*, IV, 247-248, donde incluye una breve noticia biográfica con sus versos. Las fuentes magribíes parecen estar peor informadas sobre esta fecha: *al-Dajra al-saniyya fī taʾriḡ al-dawla al-marīniyya*. [Ed. ʿAbd al-Wahhāb b. Maṣṣūr], que indica en portada el nombre de Ibn Abī Zarʿ como autor de la obra. Rabat: Dār al-Manṣūr, 1972, 81, la sitúa en 652/1254-1255 y señala que “era el heredero del trono de su padre”, mientras que IBN ʿIDĀRĪ. *Al-Bayān al-mugrib*, [V], 409/II, 245, indica que en el año 654/1256-1257 “Ibn al-Aḡmar estaba en paz con los cristianos, pero se vio abrumado por la muerte de su hijo, el príncipe heredero, Yūsuf”, probablemente por confusión con Faraʿy, que había fallecido en el 653 pero solo cuatro días antes de que comenzara el año 654.

75 IBN ʿIDĀRĪ. *Al-Bayān al-mugrib*, [V], 410/II, 247. Sobre la imprecisión de esta fecha, v. *infra*, nota 82.

(*ʿaqada al-bayʿa*) a su heredero⁷⁶ y, ya por entonces, único hijo vivo tras la muerte de Yūsuf (v. siguiente apartado, 4.3). Este retraso en la celebración de la *bayʿa* con respecto al momento de la designación como heredero del trono no es de extrañar e incluso se produjo en la propia dinastía nazarí en el caso, mucho más relevante, de la proclamación de un emir y la realización más tarde de su *bayʿa* (el acto protocolario de juramento de fidelidad y sumisión al soberano por los personajes y notables del Estado).

Su edad al fallecer sitúa la fecha de su nacimiento en 628/noviembre 1230-octubre de 1231, es decir, antes del traslado de la familia a Jaén, lo que implica que debió nacer en Arjona.

4.3. Yūsuf, hijo de Muḥammad I y hermano de Muḥammad II

El que probablemente era el más joven de los hijos del emir, Abū l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, comparte con su hermano Faraŷ citado, además del tratamiento de *amīr* (príncipe), un final trágico y prematuro puesto que también falleció en vida de su padre sin dejar posteridad⁷⁷.

Aunque se ha dicho que fue designado príncipe heredero (*walī l-ʿahd*), realmente no llegó a alcanzar este rango, como se indicará más abajo.

La fecha de su óbito fue el viernes 13 de ṣafar de 660/6 de enero de 1262⁷⁸ y aunque no se conoce la fecha de su nacimiento, se puede efectuar una aproximación bastante precisa a partir de las diversas informaciones indirectas que proporcionan las fuentes.

En primer lugar, se puede considerar que era el tercer hijo varón de Muḥammad I. El primero había sido Faraŷ, que fue el

76 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, II, 99; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 48/42 y, ed. Ŷubrān, 73.

77 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, II, 95-96; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 44/38; AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣāʾir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller).

78 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, IV, 354, donde se recoge su biografía y su afición por la astrología que su padre desaprobaba, sobre lo cual, v. PUIG. “Ciencia y técnica”, 75. Ya se ha señalado (*supra*, nota 74) que Ibn ʿIdārī (*al-Bayān al-muġrib*, [V], 409/II, 245) indica que en el año 654/1256-1257 murió el hijo de Muḥammad I, “el príncipe heredero, Yūsuf”, pero que debe de tratarse de una confusión con Faraŷ, que había fallecido poco antes (cuatro días) del 654.

primogénito y así lo sugiere su designación como heredero del trono hasta que murió y fue sustituido en este rango por el siguiente hijo en la línea sucesoria, Muḥammad [II], lo que demuestra que este Muḥammad era el segundo en el orden de nacimiento y edad.

Algunos trabajos han planteado que tal vez Yūsuf podría ser el primogénito atendiendo a la práctica árabe de llamar al primer hijo con el nombre de su abuelo, pero no se trata de una norma, sino de una costumbre que podía seguirse o no y que, de hecho, no siempre se cumple. En cambio, tenemos la certeza de que: 1) aún en presencia de Yūsuf, Faraʿy era el heredero del trono en 653/1256 (cuando murió) y, 2) tras su muerte, fue designado en 655/1257-1258 príncipe heredero su hermano Muḥammad [II] y no Yūsuf, por lo que resulta evidente que Yūsuf no fue designado heredero del trono y debía ser menor que los dos anteriores.

Pero, además, así lo confirma el propio Ibn al-Jaṭīb en la breve biografía que le dedica, donde señala que habría sido designado heredero del trono “después de su hermano”⁷⁹, que no puede referirse a su hermano Faraʿy (el primogénito) puesto que después de Faraʿy fue designado Muḥammad [II] con toda seguridad, sino que debe referirse al propio Muḥammad [II]. Es decir, Yūsuf habría sido designado heredero tras su hermano Muḥammad [II], lo que indica claramente que ocupaba el tercer lugar en la línea sucesoria siguiendo así el orden de nacimiento. Algunas fuentes indican que Muḥammad [II] fue designado heredero en 655/1257-1258⁸⁰, que coincidiría con el año en que nació su hijo Muḥammad [III]⁸¹ y podría pensarse que el emir gobernante tomó la decisión por esto (podía ya con este nieto asegurar la continuidad dinástica de su linaje en el trono); sin embargo, no parece razón suficiente para un cambio de

79 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, IV, 354.

80 IBN ʿIDĀRĪ. *Al-Bayān al-muḡrib*, [V], 410/II, 247.

81 Muḥammad III nació el miércoles 3 de šaʿbān de 655/15 de agosto de 1257, según IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, I, 554-555; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 67-68/67-68; LAFUENTE Y ALCÁNTARA. *Inscripciones árabes de Granada*, 212. Sobre este emir, recientemente han aparecido dos biografías específicas: LIROLA y NAVARRO. “Ibn al-Aḥmar al-Anṣārī, Muḥammad III”. En LIROLA y PUERTA (dir. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 2, 68-73; VIDAL-CASTRO. “Muḥammad III”. En *Diccionario Biográfico Español*. Vol. XXXVI (2012) [redactado en 2006], 685-690.

heredero si Yūsuf (que también podría tener hijos en el futuro) ya hubiera estado designado, además de que el dato del año de designación no es completamente fiable⁸².

Esto viene confirmado, además, por el mismo Ibn al-Jaṭīb que dice que habría sido designado heredero pero solo hipotéticamente, es decir, si no hubiese fallecido prematuramente⁸³: “Lo habría designado su heredero después de su hermano si la muerte hubiera sido indulgente con él (/si el destino le hubiese concedido un plazo)”⁸⁴.

Ello encaja perfectamente en la situación y secuencia de los hechos: Faraʿ, el primogénito, es designado heredero del trono; cuando muere Faraʿ (653/1256), es designado Muḥammad [II] (655/1257-1258); cuando muere Yūsuf (660/1262), no ha podido ser designado heredero aún porque todavía vivía Muḥammad [II].

También encaja en el orden en el que se citan siempre a los tres hermanos (Muḥammad [II], Faraʿ, Yūsuf y Fāṭima)⁸⁵, que expresa el rango en la familia y la dinastía: en primer lugar, el que fue emir; en segundo lugar, el que fue primogénito y heredero del trono; en tercer lugar, el hijo menor; en cuarto lugar, la hija.

En conclusión, Yūsuf era probablemente el tercero de los tres hermanos varones y nacería después de Muḥammad [II], que lo había hecho el 23 de muḥarram de 633/8 de octubre de 1235. Dado que Yūsuf era hijo de la misma madre, ‘Ā’īša (v. *supra*, apartado 3.4), como muy pronto podría haber nacido en torno a un año después (septiembre de 1236), lo que situaría su venida al mundo en Jaén, pero es posible que fuese dos años más tarde o posteriormente, ya en Granada, donde murió con una edad que, según estos cálculos, no podía superar los veinticinco años.

82 Lo proporciona Ibn ‘Iḍārī (*al-Bayān al-muḡrib*, [V], 410/II, 247), que se equivoca dos veces en la página anterior (año 654) al hablar de los asuntos dinásticos nazaríes (v. *supra*, nota 74). Además, si la designación fue en 655 como indica Ibn ‘Iḍārī, habría transcurrido entre uno y dos años desde la muerte de Faraʿ (que se produjo al final de 653, aunque a solo cuatro días del año siguiente, 654). Por ello, es posible también en este caso una inexactitud de Ibn ‘Iḍārī similar a las dos anteriores citadas, pues lo lógico sería que la designación se hubiese realizado en 654, al poco tiempo de la muerte del anterior heredero.

83 Y, lógicamente, si hubiese fallecido Muḥammad [II] en algún momento, se sobreentiende, aunque, por razones evidentes, el visir de la dinastía no debe expresar tal macabra y lúgubre condición.

84 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, IV, 354.

4.4. Las hijas de Muḥammad I (hermanas de Muḥammad II)

4.4.1. Fāṭima, Mu'mina y Šams

En la enumeración de los hijos de Muḥammad I, al-Bunnāhī incluye el nombre de Fāṭima como hija habida también con su esposa y prima hermana 'Ā'īša⁸⁶. No se conoce ningún dato de su vida, pero cabe la posibilidad de que, al igual que sus hermanos, naciera también en Arjona o Jaén. Esta hipótesis podría, quizás, reforzarse por la promesa que hizo Muḥammad I de darle una hija suya en matrimonio a al-Bāyī, regidor de Sevilla, en 632/1234-1235⁸⁷, pero es preciso tener en cuenta que la hija prometida podría ser una de las otras dos que tuvo y que se mencionan a continuación.

Sobre su hija Mu'mina se sabe que se casó con uno de los dos hijos de Abū l-Ḥasan 'Alī (2) b. Ašqīlūla, en concreto y probablemente (deduciendo por el orden en el que se enuncian los nombres), Abū Iṣḥāq Ibrāhīm, el hijo mayor⁸⁸. No se indican datos personales sobre ella y, menos aún, su lugar de nacimiento, pero a través de otras informaciones se puede concluir que nació en Jaén o Arjona con bastante seguridad. Se trata del hecho de que uno de los dos hijos que tuvo, Abū Muḥammad 'Abd Allāh, se sublevó en Guadix en el año 664/1266⁸⁹, lo que implica que en esa fecha ya era este hijo lo bastante mayor como para desempeñar el gobierno de esta ciudad (que le había entregado Muḥammad I, su abuelo), y sublevarse; por tanto, este hijo Abū Muḥammad 'Abd Allāh no tendría menos de unos quince a veinte años, lo que situaría su nacimiento antes de 1250, aproximadamente. Esto conlleva que su madre Mu'mina no pudo nacer después de

85 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, II, 95-96 (listado de varones solo); IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 44/38 (listado de varones solo); AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā'ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller).

86 AL-BUNNĀHĪ. *Nuzhat al-baṣā'ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 117 (ed. Müller).

87 Véase IBN JALDŪN. *Kitāb al-'ibar*, IV, 170/IJBA, 322; AL-MAQQĀRI. *Naḥḥ al-ṭib*, I, 448/II, 340, 343, apéndice LXXIX; VIDAL-CASTRO. "Formación y consolidación (1232-1302)", 82; BOLOIX. *Muḥammad I*, 145; BOLOIX. *Las sultanas de la Alhambra*, 51.

88 IBN AL-JAṬĪB. [*A'māl al-a'lām*], 287/4, donde se menciona el nombre de las dos princesas casadas, Mu'mina y Šams, con los dos hijos Ašqīlūla, Ibrāhīm y 'Abd Allāh. También se hace referencia a este matrimonio aunque sin mencionar el nombre de la hija (Abū Iṣḥāq es *ṣihr* del sultán Ibn al-Aḥmar) en IBN JALDŪN. *Kitāb al-'ibar*, VII, 192 (ed. Būlaq), ed. Šaḥḥāda VII, 254, ed. Slane II, 278/ IJB², IV, 78. Véase *supra*, nota 53, el texto literal de estas referencias.

89 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, III, 376.

1238 para poder alumbrar a un hijo antes de 1250. Por ello, Mu'mina debió de nacer cuando la familia naṣrī aún vivía en Jaén (hasta 1238) o Arjona (hasta 1233). Concuerda con ello también el hecho de que todos sus hermanos nacieron en Arjona (Fara'y) o Jaén (Muḥammad II y, quizás, también Yūsuf y Fāṭima), incluida su hermana Šams (en Arjona), como ser verá a continuación.

Acerca de su hija Šams, tampoco se conocen apenas datos aunque algunos más que de su hermana Mu'mina. Al igual que esta, las noticias de la existencia de Šams se deben a su matrimonio, en este caso con el otro de los hijos de Abū l-Ḥasan 'Alī (2) b. Ašqīlūla, el menor de ellos, llamado Abū Muḥammad 'Abd Allāh⁹⁰. En este caso tampoco, como cabía esperar, indican las fuentes el lugar de nacimiento de esta princesa pero, con el mismo procedimiento que con su hermana Mu'mina, se puede ubicar su nacimiento en Arjona. Šams tuvo cuatro hijos y uno de ellos, Abū l-Ḥasan 'Alī b. Ašqīlūla, nació en el año 634/1237⁹¹, lo que necesariamente sitúa la fecha de nacimiento de su madre a mediados de la década anterior como mínimo. En esos años o antes, la familia del futuro Muḥammad I vivía en Arjona y, consecuentemente, Šams tuvo que nacer allí.

4.4.2. La supuesta Lubāb al-Mulk, una hija que no existió

Junto a las tres hijas mencionadas, algunos trabajos⁹² mencionan la existencia de otra, una tal Lubāb al-Mulk que, tras el análisis de las fuentes, se puede considerar que realmente no existió ni como princesa nazarí ni como hija de Muḥammad I y solo aparece en la historiografía moderna.

En primer lugar, no existe como nombre de mujer en árabe dicha denominación en época premoderna (al menos, no me

90 IBN AL-JAṬĪB. [A 'māl al-a'lām], 287/4, y, al igual que en el caso anterior, también se pueden encontrar otras referencias a este matrimonio sin mencionar el nombre de la hija en cuestión en diversas fuentes, como, por ejemplo en: IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 382; IBN JALDŪN. *Kitāb al-ibar*, VII, 197 (ed. Būlāq), ed. Šaḥḥāda VII, 261, ed. Slane II, 285/ IJB², IV, 89. Véase *supra*, nota 53, el texto literal de estas referencias y, sobre Abū Muḥammad 'Abd Allāh como sobrino de Muḥammad I, *infra*, apartado 4.5.

91 Véase *infra*, apartado 4.6.

92 BOLOIX. *Muḥammad I*, 250, 560, 710; LIROLA y NAVARRO. "Ibn al-Aḥmar al-Anṣārī, Muḥammad II", 62, 63, 64; BOLOIX. *Las sultanas de la Alhambra*, 63, 152, 208, 264, según indica el índice (no me ha sido posible consultar con detenimiento toda esta obra).

ha sido posible encontrarla en ningún repertorio biográfico u otro tipo de obra). La forma similar Lubāba, que sí existe como nombre de mujer y se encuentran diversos casos del mismo (no muy frecuentes, algunos en los comienzos del islam), es un nombre diferente y no se utiliza en *idāfa* con otro término como aparece esta supuesta Lubāb al-Mulk, sino de manera independiente (seguido, en cadena onomástica, de *bint*)⁹³.

Por otro lado, en ningún otro lugar de las tres principales obras que informan sobre la familia nazarí (*al-Iḥāta* y *al-Lamḥa* de Ibn al-Jaṭīb y *Nuzhat al-baṣā'ir* de al-Bunnāhī) aparece más que una sola vez⁹⁴ (que realmente no es tal mención del nombre sino que tiene otro sentido, como se indicará a continuación) y, salvo error, ningún investigador ha localizado en las fuentes más que dicha referencia a esta supuesta princesa.

Pero, sobre todo, el texto árabe donde se supone que aparece el nombre de esta supuesta princesa puede y debe entenderse de otra manera. Se trata de una expresión compuesta por dos términos que pueden y deben leerse no como nombre propio y ni siquiera como sobrenombre, sino como una aposición con función de sintagma calificativo: “casó con él a su noble (*hurra*) hija, la médula de la soberanía/monarquía (*lubāb al-mulk*)”⁹⁵, aunque resulta más adecuado y coherente institucionalmente leer el segundo término como *malk/malik* (rey, soberano), dándole así a la expresión (leída como *lubāb al-malk/malik*) un sentido más apropiado de: “el corazón del soberano” o algún sentido similar ponderativo del afecto singular y la importancia

93 En su obra de cinco volúmenes sobre personajes destacados femeninos, ‘Umar Riḍā KAḤḤĀLA. *Mu‘ṣam a’lām al-nisā’fi ‘ālamay al-‘arab wa-l-islām*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, [1379/1959], IV, 271-276, recoge once mujeres con el nombre de Lubāba, pero ninguna con el nombre de Lubāb. En el ámbito andalusí, tampoco mencionan ninguna Lubāb: MARÍN. “Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-IX)”. En *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*. Granada: Universidad, 1987, I, 37-52; MARÍN. *Mujeres en al-Ándalus*. Es posible el uso masculino de Lubāba, pues existen algunos hombres en cuya cadena onomástica se incluye este nombre, como supuestos hijos o padres de Lubāba (no parece probable que se refiera a una mujer y, por tanto, una madre o hija, dado el modelo patrilineal de la onomástica árabo-islámica); es el caso del muftí cordobés conocido como Ibn Lubāba (225-314/839-926) o el compañero del Profeta Abū Lubāba ibn ‘Abd al-Mundir.

94 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, IV, 242.

95 Se refiere a una hija que el sultán nazarí Muḥammad II otorgó en matrimonio a Abū Sa‘īd Fara‘y, primo hermano de este emir al mismo tiempo que sobrino carnal de Muḥammad I, sobre el cual, véase *infra*, apartado 4.5.

de esta mujer para su padre (quizás, la predilecta del emir, quien tuvo otras hijas)⁹⁶.

En cuanto a la identidad de esta hija, aunque algunos estudios la han considerado hija de Muḥammad I, la propuesta más razonable y verosímil es que se trate de una hija de Muḥammad II, Fāṭima⁹⁷, cuyo matrimonio con Abū Saʿīd Faraʿy (nacido el 8 de ramadān de 646/25-XII-1248) se celebró en 664/1265-1266⁹⁸ y está amplia e inequívocamente documentado.

Pero el mismo texto en cuestión de Ibn al-Jaṭīb permite deducirlo y confirmar esta propuesta: en las frases anteriores del mismo párrafo, cuenta el polígrafo granadino que, tras la revuelta de los Banū Ašqīlūla, el gobierno de Málaga llegó a caer en manos de “los soberanos del Magrib” (*mulūk al-Magrib*) y que “luego, cuando se aclaró la situación con su vuelta al [dominio del] soberano naṣrī (*al-malik al-naṣrī*), nombró como gobernador de ella a Abū Saʿīd y le otorgó el poder sobre la heredad de su padre [Ismāʿīl] en la misma”, pero, además y aquí es donde hace la referencia a esta princesa, añade a continuación que también “le dio en matrimonio a su noble (*ḥurra*) hija, médula del soberano”⁹⁹. El nombre del emir que desposa a su hija con Abū

96 Además, téngase en cuenta que los textos no suelen aparecer vocalizados y sería posible que la vocal *ḍamma* de Lubāb que se indica en la edición de ʿInān haya sido añadida por este, cuyo estilo de editar críticamente, frecuente entre algunos estudiosos árabes, es de los “restauradores” y suele corregir o completar el texto, no siempre con acierto en un libro tan complejo (v. un caso que también ha inducido a error a algunos investigadores *supra*, nota 71; o cuando considera que Qaṣr Kutāma es diferente a Qaṣr ʿAbd al-Karīm en *al-Iḥāta*, III, 379, nota 2, y lo identifica erróneamente con al-Qaṣr al-Ṣaḡīr en p. 377, nota 4), a pesar de su meritísima y extraordinaria labor como editor que es obligado agradecer. Si esta *ḍamma* no fuera original (para confirmarlo habría que consultar los manuscritos), las posibilidades de lectura aumentarían, aunque no tengan todas tanta lógica o un sentido tan sencillo (si bien el estilo de Ibn al-Jaṭīb se caracteriza, precisamente, por lo contrario, por el uso del sentido atípico): *li-bāb al-mulūk/malik*, por ejemplo. No obstante, la lectura más probable y adecuada aquí parece ser la de *lubāb*.

97 En BOLOIX. *Las sultanas de la Alhambra*, 63, se contempla la posibilidad de “entender la expresión de Lubāb al-Mulūk, que en realidad significa «la Quintaesencia del Reino», como una simple metáfora referida a la princesa Fāṭima, quien sí era hija del emir Muḥammad II”, si bien la autora sigue manteniendo también la posibilidad de que sea una hija de Muḥammad I llamada Lubāb al-Mulūk, y argumenta que “en el caso de tratarse de un nombre propio, este nombre sería de índole simbólica y vendría a significar «la Quintaesencia del Reino», del Reino Nazarí, el cual fue creado denodadamente con la fuerza de las armas por el emir Muḥammad I; un nombre como el de Lubāb al-Mulūk vendría a ser una especie de homenaje a tamaña hazaña, pues la perpetuación de la estirpe daba continuidad al propio emirato” (152).

98 *Al-Dajira al-saniyya*, 110 (donde falta la palabra Abī tras *al-raʿṣ*, que sí incluye la edición de Mohammed Bencheneb, Argel: Jules Carbonell, 1921, 125); IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, IV, 244 y, sobre este sobrino, v. las referencias *infra*, nota 111 y apartado 4.5.

99 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāta*, IV, 242.

Sa'īd no se menciona, pero se sobreentiende (siguiendo la redacción de las frases inmediatamente anteriores) que es el mismo que “nombró como gobernador de ella a Abū Sa'īd” tras recuperar la ciudad el 27 de ramaḍān de 677/11 de febrero de 1279, y bajo cuyo emirato se produjo la entrega de Málaga por los rebeldes al sultán meriní, todo lo cual sabemos con certeza que se produjo en época y por decisión de Muḥammad II¹⁰⁰.

No obstante, hay un dato que genera duda sobre esta identificación y que es preciso dilucidar. En una obra magribí se indica que en el año 664/1265-1266 “Ibn al-Aḥmar casó a una de sus hijas con su primo hermano (*ibn 'ammi-hi*) el arráez Abū Sa'īd ibn Ismā'īl b. Yūsuf b. Naṣr”, lo que podría dar a entender que se trata de Muḥammad I, conocido con el apelativo de Ibn al-Aḥmar. Pero, aparte de que este último no era primo de Abū Sa'īd sino tío (mientras que Muḥammad II sí que era primo hermano), la obra que recoge el dato, *al-Ḍajīra al-saniyya*, es una fuente magribí no exenta de errores en lo referido a al-Andalus nazarí¹⁰¹ y, sobre todo, hay que tener en cuenta que el apelativo Ibn al-Aḥmar acabó extendiéndose prácticamente a todos los emires de la dinastía particularmente en fuentes externas como las magribíes¹⁰². Así lo hace la propia *al-Ḍajīra al-saniyya* que, para mayor evidencia, aplica la denominación Ibn al-Aḥmar también a Muḥammad II, precisamente¹⁰³.

100 También apoya esta identificación con la hija de Muḥammad II el trabajo de M^º Jesús RUBIERA MATA. “El arráez Abū Sa'īd Farāy b. Ismā'īl b. Naṣr, gobernador de Málaga y epónimo de la segunda dinastía naṣrī de Granada”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 11 (1975) 127-133, 128-129.

101 Véase, por ejemplo, nota 74. Sobre la obra en general, v. Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ. *La intervención de los Benimerines en la Península Ibérica*. Madrid: CSIC, 1992, 384; Lidia FERNÁNDEZ FONFRÍA. “Dos crónicas magrebíes medievales: *al-Ḍajīra al-saniyya* y *Rawḍ al-qirāṣ*”. *El Futuro del Pasado*, 1 (2010) 465-474; MANZANO. “Ibn Abī Zar', Abū l-Ḥasan”. En Jorge LIROLA y José Miguel PUERTA (dirs. y eds.). *Biblioteca de al-Andalus: De al-'Abbādiyya a Ibn Abyaḍ*. 1. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2012, 761-766, 765, donde advierte de la confusión que todavía aparece en algunos trabajos que indican que el autor de la obra es Ibn Abī Zar', guiados por la atribución que 'Abd al-Wahhāb Benmansūr hizo de esta obra al autor del *Rawḍ al-qirāṣ*, aunque se ha demostrado que no es así; José RAMÍREZ-DEL-RÍO. “*Al-Ḍajīra al-saniyya*: una fuente relevante para el siglo XIII en la Península Ibérica”. *Al-Qanṭara*, 33, 1, enero-junio (2012) 7-44.

102 Lo que no quiere decir que sea la designación más adecuada ni correcta, sino que parece lo más adecuado dejar el sobrenombre Ibn al-Aḥmar solo para Muḥammad I y designar al resto de emires por su denominación de orden dinástico (nombre propio y número ordinal, en su caso) o bien por el sobrenombre que recibió en al-Andalus, cuando exista, como: al-Faqīh (Muḥammad III), el Bermejo (Muḥammad VI, cuyo apodo cristiano fue transcrito al árabe y adoptado también por los andalsíes), al-Aysar (Muḥammad IX), al-Zagal (Muḥammad XII), Ibn al-Mawl (Yūsuf IV), Abū l-Ḥasan (Abū l-Ḥasan 'Alī).

103 Véase, por ejemplo, *al-Ḍajīra al-saniyya*, 140, 146 (ed. Bencheneb, 159, 167).

4.5. Sobrinos de Muḥammad I

De los múltiples sobrinos (tanto carnales como sobrinos segundos y otros) que el primer emir tuvo, hay uno del que tenemos la seguridad de que nació en Arjona o Jaén pues todavía la familia nazarí y sus familias emparentadas de Arjona no habían entrado en Granada. Se trata del menor de los dos hijos de Abū l-Ḥasan ‘Alī (2) b. Ašqīlūla (casado este con una hermana del emir), llamado Abū Muḥammad ‘Abd Allāh (casado, a su vez, con una hija del emir, la princesa Šams). Aunque no se conoce la fecha de nacimiento de Abū Muḥammad, sí se conoce la de uno de sus hijos habidos con la citada princesa: Abū l-Ḥasan ‘Alī (3), que nació el año 634/1237 (v. *infra*, apartado 4.6); esto implica necesariamente que el padre, Abū Muḥammad, nació antes de esa fecha (como mínimo, unos quince a veinte años antes), y, por tanto, en Arjona.

Nuzha era sobrina segunda de Muḥammad I (hija de su primo hermano paterno Abū Ūa‘far Aḥmad al-Faḡallib)¹⁰⁴ y al mismo tiempo era (por parte de su esposa ‘Ā’iša) sobrina política. Se casó con Muḥammad II (nacido en 1235), del que era prima segunda por parte de padre y prima hermana por parte de madre. Es probable, aunque no seguro, que naciera en 1238 o antes, pues en ša‘bān de 655/agosto de 1257 ya tuvo a su primer hijo (Muḥammad [III]) y antes de 659/1260-1261 a su hija Fāṭima¹⁰⁵. Por tanto, existen algunas probabilidades de que su lugar de nacimiento fuera Jaén o Arjona.

104 Que era, a su vez, hijo de su tío paterno Muḥammad y tuvo cuatro hijos y dos hijas; v. *supra*, apartados Ā2.5 y Ā3.6 y nota 64; AL-BUNNĀHĪ, *Nuzhat al-baṣā’ir*, 62/64 (ed. Lafuente), 119 (ed. Müller, con errata “bint Jālid” por “bint jāli-hi”, “prima hermana materna”, errata que solo está en la ed. de Müller, pues Lafuente edita y traduce correctamente ya que, por lo demás, el texto árabe tiene una conjunción que impide leer como Jālid: “hija de su tío materno y primo hermano de su padre”, errata de la que también advierte BOLOIX. *Las sultanas*, 58, nota 60).

105 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāqa*, I, 378, dice que Fāṭima pasó de los noventa años, y que (p. 379) murió al alba del domingo 7 de dū l-ḥiyyā de 749/jueves 26 de febrero de 1349, fecha teórica según OCAÑA. *Nuevas tablas de conversión*, aunque según BOLOIX. *Las sultanas*, 271, nota 153, citando a Antonio-Paulo UBIETO ARTETA (*sic*, por ARTUR), *Tablas teóricas de equivalencia diaria entre los calendarios islámico y cristiano*, Zaragoza: Anubar, 1984, I, 409, era viernes 26-2-1349. Por tanto, debe de haber un error en la fecha que señala Ibn al-Jaṭīb, o bien en el día de la semana (en este caso lo más plausible sería corregir por jueves) o bien en el día del mes (en este caso lo más plausible sería corregir por 3 o 10).

Otra sobrina segunda también hija del mismo primo paterno Aḥmad al-Faʿyallib que se acaba de citar, se casó con Ibn al-Mawl de Córdoba, quien apoyó en los inicios la causa de Muḥammad I y le acompañó a Granada¹⁰⁶. Cabe suponer que este matrimonio se produjo al poco tiempo de este apoyo (la toma de Córdoba por el emir nazarí se produjo en 1233) y la entrada en Granada del mismo, por lo que la sobrina segunda que se desposó con este Ibn al-Mawl ya habría nacido y, probable aunque no necesariamente, tendría edad núbil, lo que aumenta las probabilidades de que ella hubiera nacido en 1238 o antes y, consecuentemente, en Jaén o Arjona.

Una sobrina carnal, hija de su hermano Abū l-Walīd Ismāʿīl¹⁰⁷, se casó con un hermano de Abū Bakr ʿAtīq b. Muḥammad b. al-Mawl, el que fue visir del emir Naṣr (708-713/1309-1314)¹⁰⁸. Aunque no se conoce la fecha de nacimiento de esta mujer, hay algunos datos indirectos que ayudan a situarla un poco: la fecha de nacimiento de su hermano Abū Saʿīd Faraʿy fue el 646/1248, por lo que no resulta descabellada la posibilidad de que ella viniera al mundo en 1238; esta hipótesis también concuerda con la fecha de muerte del padre de ambos, Ismāʿīl (m. 655/1257), fecha que autoriza a suponer que uno de sus hijos pudiera haber nacido al menos veinte años antes de su muerte y, por tanto, en Jaén o Arjona.

Menos probabilidades aún tienen otros sobrinos, como el también llamado Muḥammad, hijo del hermano menor de Muḥammad I, Yūsuf (el cuarto y más joven de los cuatro hermanos)¹⁰⁹. En este caso, cabría la posibilidad de que hubiese nacido en Arjona o en Jaén como varios de sus primos hermanos, los

106 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 335; IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 71/72; ARIÉ. *L'Espagne musulmane*, 55; RUBIERA. "El vínculo cognático en al-Andalus", 121, 124; VIDAL. "Entre Castilla y el Magreb", 126, nota 19; BOLOIX. *De la taifa*, 138-139.

107 Y, por tanto, hermana del célebre arráez Abū Saʿīd Faraʿy, señor de Málaga y padre de Ismāʿīl (713-725/1314-1325).

108 Visir que promovió el destronamiento de Muḥammad III pero que a pesar de ello no se mantuvo en el cargo durante todo el periodo del emirato del sucesor Naṣr, sino que fue enviado a una embajada al Magrib y una vez allí fue "invitado" a que se quedara allende; v. IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 335 (IV, 60-61, biografía de ʿAtīq); IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 71/72; RUBIERA. "El vínculo cognático en al-Andalus", 124; VIDAL. "Entre Castilla y el Magreb", 117; BOLOIX. *De la taifa*, 138.

109 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Lamḥa*, 36/30.

hijos del emir Muḥammad I que pertenecían a la misma generación. Sin embargo, no disponemos de datos suficientes para poder proponer la hipótesis, más bien al contrario: el dato de que Yūsuf era el cuarto de los hermanos (v. *supra*, apartado 3.3) implica que sería más joven y, en principio, tendría los hijos más tarde, quizás una vez que la familia salió de Arjona y Jaén y se trasladó a Granada.

De otros, tenemos la certeza que de que no nacieron en Arjona ni en Jaén, como el arráez Abū Saʿīd Faraʿy, sobrino carnal de Muḥammad I (hijo de su hermano Ismāʿīl, a quien el emir había nombrado gobernador de Málaga). Cuando Ismāʿīl murió en Málaga, Faraʿy era un niño de corta edad (*ṣabiyy ṣagīr*) que solo contaba nueve años recién cumplidos, por lo que no pudo sustituir a su padre en el gobierno de la ciudad y Muḥammad I nombró para el cargo a uno de los hijos del patriarca Aṣqīlūla, concretamente al menor de ellos, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh¹¹⁰, casado con una de las hijas del emir, Šams (v. *supra*, apartado 4.4.1). Esta corta edad implica que este sobrino Faraʿy no pudo nacer en Arjona o Jaén, sino que debió de nacer en Málaga en una fecha que, además, conocemos de manera exacta: el viernes 8 de ramadān de 646/25 de diciembre de 1248¹¹¹.

4.6. Nietos de Muḥammad I

La tercera generación tras la del emir, la de sus nietos, debe situarse de forma general y en principio, como nacida a partir de 1238 y en Granada. Sin embargo, existe un caso, que puede considerarse excepcional y del que, además, no cabe ninguna duda de que nació en Jaén, pues se conoce de forma precisa la fecha de su nacimiento: šaʿbān de 634/abril de 1237. Se trata de Abū l-Ḥasan ʿAlī, nieto de Muḥammad I por parte de su hija Šams, que falleció prematuramente en 661/1263¹¹².

110 Cuya biografía se incluye en IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, III, 382-383, y su nombramiento para el gobierno de Málaga también en IV, 242.

111 IBN AL-JAṬĪB. *Al-Iḥāṭa*, IV, 241-246, 245; LÉVI-PROVENÇAL. *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, 148-149, n.º 163; RUBIERA. "El arráez Abū Saʿīd Faraʿy".

112 Véase su epitafio funerario, encontrado en Jaén, en: Rodrigo AMADOR DE LOS RÍOS. *Inscripciones árabes de Córdoba. Precedidas de un estudio histórico-crítico de la mezquita-Aljama*. Segunda edición. Madrid: [s.n.], 1880 (1879¹), 297-306, n.º VII; LÉVI-PROVENÇAL. *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, 139-142, n.º 158. Sobre su madre Šams, véase *supra*, apartado 4.4.1.

5. CONCLUSIONES

Como consideraciones finales a modo de conclusión, se pueden indicar algunas observaciones sobre el grupo de personajes estudiados.

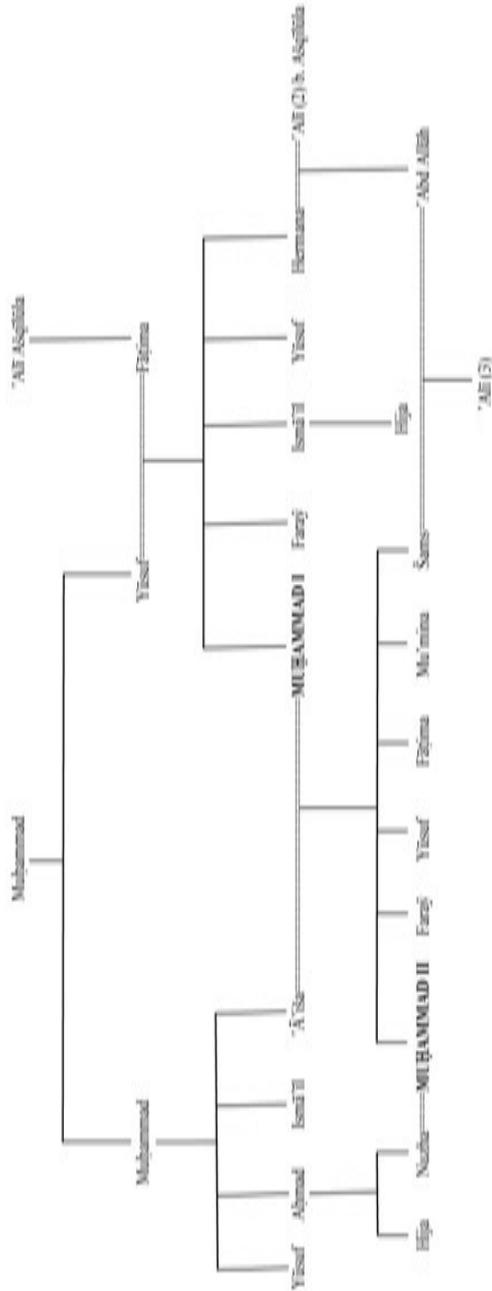
1. Varias generaciones nacen en el mismo territorio (con respecto al primer emir nazarí): dos anteriores (la de los abuelos y los padres/tíos), la propia del emir que crea el Estado y dos posteriores (la de los hijos/sobrinos y nietos).
2. Se detectan ciertos paralelismos y repetición de la misma conexión en generaciones sucesivas: Muḥammad I nombra gobernador de Málaga a su hermano Ismā'īl; en la siguiente generación, los hijos de ambos, repiten la situación: el hijo de Muḥammad I (Muḥammad II) nombra gobernador al hijo de Ismā'īl (Faraŷ) para la misma ciudad.
3. Amplitud del grupo. La familia del fundador de la dinastía nazarí tiene una gran amplitud y extensión en general pero, de forma particular, en cuanto a los miembros nacidos en Arjona y en Jaén, durante la etapa previa y los inicios de la creación del estado nazarí. Ello confirma la relevancia de la familia y los vínculos familiares en el nacimiento y formación inicial de un estado andalusí *ex novo* y la implantación de una dinastía sin poder político previo, ambos fenómenos poco frecuentes y excepcionales en estados y dinastías de largo recorrido como los nazaríes. Sin embargo, esta necesidad de vínculos familiares y redes de parentesco para la conformación de un nuevo estado también tiene su contrapartida: generan conflictos internos graves y ponen en peligro la unidad, estabilidad y, en último, término la supervivencia del estado, como, principalmente en el caso de los Nazaríes, ocurrió con los Banū Ašqīlūla.
4. Factor geográfico-espacial. Las conexiones familiares tienen una viculación geográfica a un espacio determinado. Esta vinculación geográfica se caracteriza por una elevada concentración en una población concreta y un espacio reducido de territorio (Arjona y Jaén) y se revela como un elemento fundamental de las relaciones familiares en la etapa inicial

de la fundación dinástica y del estado. La concentración geográfica del poder podría indicar que el factor espacial es un factor de cohesión, es decir, la proximidad y relación personal directa como elemento de refuerzo y consolidación de los vínculos y solidaridades.

5. Relevancia política de los personajes. Muchos de los miembros de la familia nazarí nacidos en Arjona y Jaén desempeñaron funciones o papeles importantes en el establecimiento y mantenimiento de la autoridad del primer emir (por tanto, de la creación y formación el estado nazarí) y la consecución de su dominio territorial. Estos miembros desempeñaron tanto papeles activos (cargos como emir, gobernador, jefe militar) como pasivos mediante enlaces matrimoniales que tejían nudos entre los nexos de la red y garantizaban lealtades entre sus miembros.
6. A pesar de la limitada relevancia a nivel general en la historia política y del poder central en al-Andalus, Jaén, y Arjona en este caso, fueron la cuna y base de formación de los principales mandos y dirigentes que construyeron una gran dinastía, lo que pone de manifiesto y confirma, una vez más, la importancia y “operatividad” de los linajes, grupos familiares y élites locales en la sociedad andalusí.

6. APÉNDICE

Cuadro genealógico de los personajes estudiados: miembros de la familia real de los Banū- l-Aḥmar nacidos en Jaén



Laetra	
[línea sencilla]	descendencia
== [línea doble]	matrimonio
MUHAMMAD (mayúscula, negrita y subrayado)	emir

Fecha de recepción: 02/10/2013
Fecha de aprobación: 08/10/2013

EL GUADALQUIVIR Y LOS ESCRITORES ÁRABES CONTEMPORÁNEOS*

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ

* Este texto está necesitado de una explicación. Se trata del discurso que pronuncié en la Universidad de Jaén, el día 30 de junio del año 2003, al ser investido como Doctor Honoris Causa de la misma. Ha permanecido inédito desde entonces. Tuve conocimiento muy tardíamente, a finales de septiembre de 2013, de que el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid iba a publicar un volumen especial de su acreditada Revista dedicado precisamente a Jaén, y de que tal volumen estaría también dedicado al Dr. Mahmud Ali Makki, en homenaje a su persona, su obra y su memoria. Jaén es la provincia en donde está mi pueblo natal, Jódar, y Mahmud Makki ha sido mi gran amigo. Por esa doble razón yo no podía estar ausente de esta publicación. He podido rescatar afortunadamente el texto gracias a los buenos oficios de dos queridos colegas y amigos: la profesora Guadalupe Saiz Muñoz, de la Universidad de Jaén, y el profesor Francisco Franco Sánchez, de la Universidad de Alicante. Lo que no he podido reconstruir ha sido el aparo documental del texto, y éste aparece por ese motivo sin las notas correspondientes. Lo lamento muy de veras. He mantenido el texto sin “actualizarlo”, tal y como lo escribí hace diez años. De esos defectos y carencias yo soy el único responsable.

Mi profundo agradecimiento al profesor Elsayed Ibrahim Soheim, director del IEEI y apreciadísimo amigo y colega, porque haya aceptado publicarlo.

MATERIA, METÁFORA Y MEMORIA

El estudio, el análisis y la valoración consecuente de las relaciones establecidas entre la temática de condición y alcornia hispánicas y la temática de condición y alcornia árabes constituyen, desde hace tiempo, uno de los ejes principales y permanentes de mi labor investigadora, de mi ocupación intelectual y de mi actividad profesional. Quiero decir que todo esto viene constituyendo gran parte de mi sentir, de mi pensar, de mi existir, de mi actuar. Que es una de mis principales señas de identidad. Que son parte de mí mismo, una parte importante y significativa.

Entiendo este universo de relaciones como objeto general y global, con entidad propia, manifiesto en sí mismo, y al tiempo también como una compacta, polifacética y heterogénea trama de objetos derivados, de temas menores o subtemas, sumamente variados y diversos. Quiero decir que es objeto tanto uno como vario, que se plantea tanto en términos de unidad cuanto de divisibilidad y pluralidad. Más aún: acogéndome a la concepción y funcionamiento del hecho numérico en lengua árabe, podrá ser objeto tanto singular cuanto plural y hasta dual. Esto dependerá de los temas concretos que abordemos en el estudio, de la manera en que lo hagamos, de la metodología que empleemos, de las estrategias de elección y análisis que sigamos, de las intenciones y propósitos de nuestros planteamientos... En fin, de muchos y variables elementos de intervención diversa y cambiante. Que nos enfrentemos a la totalidad o a cualquiera de sus partes, por consiguiente, es otra cuestión, que está también en relación con nuestras preferencias, con nuestras capacidades, con nuestras situaciones y circunstancias.

La presencia y el tratamiento de los motivos españoles en la literatura árabe moderna y contemporánea resulta seguramente el terreno por el que he transitado con más frecuencia, decisión e interés, es posible que hasta con más gusto y mayor cantidad finalmente de aportaciones concretas y quizá merecedoras de mayor estima y consideración. Aparece claro desde un principio que, aun tratándose de motivos y elementos de clara estirpe

española, como digo, los que son a la vez propiamente andaluces, dentro de ellos, constituyen seguramente los mayores y más representativos en cantidad y en cualidad. Que sean también andalusíes, inequívoca, entitiva y sustancialmente andalusíes, es un aspecto a la vez central y añadido de la cuestión que habrá que tener en cuenta en todo momento, analizar y valorar como merece, pero que no reduce absolutamente en nada su condición de españoles y andaluces sino que por el contrario, con abrumadora mayoría, los consolida así y los singulariza, les concede su propia, conjugada, armónica y mezclada identidad. También seguramente, y en diversas ocasiones, su especial dialéctica variablemente contradictoria o confrontada.

A esta temática concreta, en resumen, he dedicado buena parte de mi actividad investigadora –en todo caso, sin duda alguna, indagadora– y ello se refleja con claridad en mi producción bibliográfica. Basta echarle un vistazo para comprobarlo así. La cosa viene desde antiguo, tiene variadas procedencias y sigue diversas direcciones, pero considero que lo más importante y significativo de lo que he escrito sobre esta materia queda pertinentemente recogido en mi libro *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea* –Madrid, 1992, 290 pp.– del que puedo afirmar, sin vanidad ninguna, que es una de las obras de autoría propia de las que he quedado menos insatisfecho. Le añadí además un subtítulo significativo: *La casa del pasado*, y lo dediqué, con tanta sinceridad como emoción íntegras, «a la limpia memoria de mi padre, Antonio Martínez Herrera, andaluz cabal, quizá sin saberlo». Escribí esto último, lo de andaluz cabal quizá sin saberlo, porque tengo la sospecha de que a la gran mayoría de los andaluces nos pasa algo parecido, y es que en ese “desconocimiento” estructural y profundo, entramado, compañero permanente y andamio fijo, anida, se esconde y palpita una de nuestras principales, y al tiempo más oscuras y luminosas, señas de identidad, individual y colectivamente.

Considero asimismo que las líneas maestras y predominantes, las más documentadas, explicativas e influyentes en el estudio

e interpretación del tema propuesto: la presencia y el tratamiento de los motivos españoles en la literatura árabe moderna y contemporánea, quedan suficientemente recogidas, dispuestas y sistematizadas en el libro mencionado. En realidad, lo que haya podido añadir a partir de entonces es escaso, estrictamente complementario o corroborativo, carente de mayor valor o significado. El marco general de presentación, interpretación y valoración del tema planteado, en mi opinión, está ya aceptablemente expuesto, situado, perfilado, aunque sea susceptible, obviamente, de ampliaciones, de puntualizaciones, de ahondamientos, y toda esta labor resulta no sólo necesaria sino también valiosa. A mi entender, lo que se viene imponiendo ya como más urgente, indispensable e ilustrativo es la superación de ese marco global mediante el estudio monográfico y la atención concreta a los subtemas derivados de ese tema general y que en él se entrelazan, trenzan y taracean. Las que son partes y elementos del conjunto, teniendo al tiempo su identidad propia y particular. El enfoque ha de dejar de ser preferentemente panorámico e ir haciéndose particular, detallado, monográfico, específico. Las posibilidades resultan múltiples y muy diversas, seguramente parejas la mayoría de ellas en atractivo, importancia y representatividad. Un ejemplo pertinente de esta situación y exigencia es lo que voy a abordar aquí: la presencia y el tratamiento en la literatura árabe contemporánea de un río, de nuestro río, de uno de los elementos componentes y vertebradores básicos de lo que Andalucía es, en todos los sentidos, dimensiones y posibilidades. El Guadalquivir y *Al-Wādī al-Kabīr* son aquí esencialmente la única y misma cosa, aunque no lo parezca posiblemente en ocasiones.

Reconozco con plena consciencia, convicción y sinceridad que quiero asumir varias lealtades. Ser leal a esta Universidad de Jaén, mi tierra, –centrada en ese mi pueblo natal de Jódar– que me ha concedido una distinción que quizá no merezco, pero de la que me siento sumamente orgulloso y agradecido. Lealtad, afecto y fraternidad que os abarca a todos y a todas quienes la constituís y la estáis haciendo, pero que deseo personificar, permitídmelo así, en dos tan queridos como admirados

colegas y amigos: su rector, el profesor Luis Parras Guijosa, y la profesora Guadalupe Saiz Muñoz, arabista, mi madrina, que tanto han puesto de su parte para que este acto tenga lugar. Hay lealtad también al retornar a una de mis inquietudes investigadoras, profesionales e intelectuales preferidas, como os decía, a la que desde hace ya algunos años venía prestándole sin embargo menos atención y esfuerzo. Lealtad a lo que quiere ser también un proyecto científico e investigador coherente, como antes os indicaba. Lealtad por último a mí mismo y a las cosas y a los seres que me han estado siempre más próximos y más entrañablemente fundidos y sostenedores. Esos que siempre te dicen, y tú lo sabes dentro de ti, perfectamente, aunque puedan estar muy lejos y hasta materialmente desaparecidos: «no temas, te sostengo».

La anterior mención a mi padre no ha sido por azar: él está ahora a la cabeza de ese conjunto inseparable e integrado. Todo está profunda e indestructiblemente entramado, urdido, taraceado. Yo soy más hombre de ríos que de mares, porque soy más hombre de tierra adentro que de tierra afuera. Porque soy, en definitiva, más hombre de tierra y agua asequible, humanizada, fronteriza, que de agua ilimitada, incontrolable, indefinida, extrahumana. Es posible también que esta recuperación documentada y ensoñada del Guadalquivir —*al-Wādī al-Kabīr*— discorra ahora compañera a la recuperación ensoñada de otros ríos que han sido también, a lo largo de mi existencia, vértebras y vías generadoras esenciales: el Nilo de El Cairo —a la cabeza de todos—, el Tigris de Bagdad, el Volga de Rusia, el Danubio de Belgrado, el Tajo de Toledo y Lisboa, y otros más humildes, como el Bárada de Damasco y el Mapocho de Santiago de Chile. Ríos muy diferentes en caudal, en ritmo, en arrastre, pero ríos al fin, símbolos y ejemplos de lo que el padre es. Por todo ello, cada cosa en sí misma y todas integradas en el conjunto, este texto es también un acto y una afirmación de fidelidad, de eso que ahora tan poco se estila, y hasta se menosprecia, que se llama compromiso. Quiero decir que yo entiendo este acto también como una expresión ética. La Universidad, en definitiva, tiene que ser eso.

DESCRIPCIÓN DEL RÍO

A lo largo de esta contribución me va a interesar esencialmente poner de relieve dos aspectos del tema, enfocarlo desde dos ópticas que no están sin embargo separadas ni son, menos aún, contrarias, sino que están de hecho relacionadas entre sí y sustancialmente integradas. Es decir, son como dos tiempos de una partitura, de una especie de “poema sinfónico”. No debemos olvidar nunca que la música, en su disposición, en su estructura, en su construcción, nos enseña muchas cosas, bastantes más de las que solemos aprovechar y tener en cuenta. La música es un universo incomparable de sonidos, pero también es un universo incomparable de relaciones, de sistemas, de formas, de alzados, de ideas.

El primer aspecto es clara y fundamentalmente descriptivo. Responde a esta posible pregunta: ¿cómo ven el Guadalquivir, el río, el valle –esto es en realidad lo que significa la palabra árabe *wādī*– algunos escritores árabes contemporáneos interesados en el tema, y cómo lo describen, cómo se lo presentan a sus lectores? Serán pocos textos los que tenga en cuenta, simplemente dos, que considero sin embargo importante e ilustrativo. Como resulta en principio natural, se trata de dos textos en prosa, correspondientes a lo que se suele considerar literatura de viajes. Obviamente, superan con creces este presunto marco estilístico y de contenido, y van más allá de la estricta narración e impresión viajeras; están motivados por otros estímulos y se mueven también por otros intereses y propósitos añadidos. No están directamente relacionados entre sí, pero resulta evidente que se refieren a una temática común y parcialmente coincidente.

El primer texto se debe a Amīn al-Rīhānī, de origen libanés, cristiano, y de formación estadounidense -norteamericana; es decir, uno de los primeros ejemplos particularmente ilustre de “árabe americano”, denominación no plenamente correcta ni exacta, pero que se va imponiendo progresivamente y actualizando. Su compleja y polifacética personalidad, y su no menos compleja y polifacética obra escrita, tanto en lengua árabe

como en lengua inglesa, han sido excelentemente estudiadas y analizadas por la profesora Carmen Ruiz Bravo-Villasante, discípula directa, queridísima amiga y ejemplar colega universitaria, y a ella debe remitirse el lector interesado en aumentar sus conocimientos al respecto. El autor describe y ve así en totalidad al Guadalquivir, hacia finales del año 1939, con ocasión de su última visita a nuestro país:

«Este país (*bilād*), Andalucía, se divide geográficamente en dos: Andalucía Alta y Andalucía Baja; aquélla, al norte del Guadalquivir, y ésta al sur. Tanto Andalucía como Africa del Norte, y Siria, se encuentran en una misma zona geográfica, semejantes en lo seco del verano y en lo templado de todas las estaciones del año, y por sus flores y sus aves. A esta tierra fértil, de gratos altozanos y parajes, la recorre un río al que los árabes llamaron al-Wādī al-Kabīr [...]. El Guadalquivir es el mayor río de España, después del Ebro; nace en la Sierra de Cazorla, y a él van a dar numerosos afluentes que corren al pie de Sierra Morena. En su parte alta es tumultuoso, atronador, pero llega a Córdoba tranquilo y discurre por las llanuras con holgura y comodidad. Es navegable para las embarcaciones a vela que van hasta Sevilla, de donde zarpan barcos de carga de tonelaje medio hacia el Golfo de Cádiz y el Atlántico. Este río está expuesto a súbitas y rápidas inundaciones debido al deshielo de las cumbres, y puede alcanzar —a lo que se dice— una altura de ocho metros. Yo lo vi una vez con altura de cinco metros, y en que los mercados y plazas de la ciudad se habían convertido en ríos y lagos».

Pocas páginas antes al-Rīhānī se ha referido al paso a tierras andaluzas desde la “Meseta de España”:

«Es Sierra Morena, que se encuentra entre el Guadiana y el Guadalquivir. En ella existe un paso cuyos lados tienen aspecto abrupto e impresionante y tremenda altura, con un valle que me recordó al del Yarmuk. Por allí subimos entre

dos laderas de rocas oscuras, acompañadas de una vía férrea que iba por el valle debajo de nosotros y que aparecía y se ocultaba en aquellos túneles como hacía también entre las peñas su compañero, el riachuelo. ¡Agua, humo y gasolina en un mismo paso! Este paso o desfiladero –ambas cosas a la vez– se llama en castellano Puerto de Despeñaperros y también el Puerto de los Perros, y es el portón que existe entre Andalucía y Castilla. Antiguamente fue el camino de los conquistadores en su marcha de sur a norte, al corazón de España, y luego a la parte alta, a Asturias. Llegamos a ochocientos metros de altura del desfiladero, y luego empezamos a descender, asomándonos al poco a llanuras llenas de hierba coronada de verdor y a montañas coronadas de nieve, allá en el lejano horizonte sur, en Sierra Nevada. Ahí se encuentra la primera estación de ferrocarril de Andalucía, llamada Santa Elena, de la que se cuenta lo que de la isla del mismo nombre, ennoblecida por el recuerdo del mayor de los conquistadores. De Waterloo a la isla de Santa Elena, y de ésta de Andalucía, al Waterloo de los árabes (las Navas de Tolosa, próxima a ella). Aquí sufrieron su gran derrota. Aquí les detuvieron los reyes de los cristianos con un ejército de cruzados franceses y españoles que habían combatido en Oriente». Y pocas páginas después el autor sigue, como el curso del río: «La parte más hermosa de Andalucía es la situada entre Córdoba y Sevilla. Extendíamos la mirada hacia los lejanos horizontes resplandecientes y la tierra que nos separaba de ellos ondulaba con los colores de las parcelas en siembra o tras la cosecha –verdes, rojos, dorados y marrones– que había en sus campos. Allí, tierras que se hundían y alzaban, bondadosas y gráciles cual columpios, plantadas de olivos, en hileras como las de las columnas de la Gran Mezquita, o como soldados de la paz. Esta es la naturaleza en su gloria, en su benignidad, en su bondad, en su silencio y sus frutos. Y aquí, el Guadalquivir, unido al río de Granada, el Genil cerca de Palma del Río, en Peñaflores, cuyas aguas hacen girar molinos modernos y antiguos, entre los cuales hay uno, aún en uso, de época de los árabes».

Para terminar, cumplida su trayectoria:

«Estas viñas que cercan los horizontes, nos recuerdan las de Zahle. Es Jerez, famosa por sus vinos. Ahora estamos en el extremo suroccidental de Andalucía Baja, donde abundan asimismo las minas, e históricos puertos. En la vecindad de Jerez, al noroeste, está Sanlúcar de Barrameda, en cuyo istmo, que da al mar, desemboca el Guadalquivir. En el pasado su puerto era próspero, próximo al de Cádiz, y de él partió Colón en su tercer viaje a América, y zarpó Magallanes en su viaje (1519) alrededor del mundo».

Dejemos aparte las pequeñas inexactitudes que puede haber en este largo cuadro descriptivo, o las que podemos interpretar como consideraciones particulares. Se trata de una descripción típica, seguramente, pero en la que hay que observar, y resaltar, algunos apuntes propios, ciertos dejos característicos que reflejan insinuaciones, querencias, dimensiones, que son tanto individuales como colectivas, tanto personales como “nacionales”. La evocación actúa a través de la geografía del desfiladero de Despeñaperros y del de Yarmuk, de los viñedos de Jerez y los de Zahle— y a través de la historia: la carga de la derrota de Las Navas ... Empezamos a descubrir un aspecto de la cuestión que puede parecernos inesperado, sorprendente, pero que resulta simple y natural, a poco que pensemos en el hecho: el autor, que es un hombre árabe y árabe se siente, transita por un espacio, atraviesa un territorio, que también “conoce” de antes, y que empieza a “recorrer” ahora. Queda claro que trata de una visión primera en el plano de lo material, pero no de una visión primera en el plano del imaginario —insisto en ello— también colectivo; ahí, en la cueva del imaginario, es un resto depositado, dormido, subyacente. Inconsciencia en tránsito a consciencia. Son dos aspectos quizá menores de la cuestión, pero profundamente actuales y significativos, trabados, continuados, permanentes.

La segunda referencia viene de la pluma de un escritor egipcio, Ḥusayn Mu’nis (Mones, hispanizado) que fue catedrático de Historia Islámica de la Universidad de El Cairo y director del Instituto

Egiptio de Estudios Islámicos de Madrid. Es decir, y entre otras muchas cosas, pues fue también un individuo de amplia y extensa vividura personal y profesional, de un historiador, de un andalusista, de un hispanista. El año 1963 se publicó en la capital egipcia un libro suyo que acredita espléndidamente esta triple condición encabalgada del autor: *Rihlat al-Andalus* –439 pp.–. Este libro de Mu'nis fue para el lector árabe de su tiempo una guía incomparable, una especie de insustituible compañera, y proporciona también al lector español y arabista de profesión una gama de sugerencias e incitaciones magnífica.

La línea contemplativa, expositiva e interpretativa del profesor egipcio –al que rindo aquí también homenaje, pues fue no sólo uno de mis maestros, sino también persona que confió siempre en mí y me ayudó todo lo que pudo– discurre de forma parecida a la de Rīhānī; son descripciones que coinciden en lo sustancial. Pero la condición de historiador, en su doble vertiente fundida: de historiador del Islam y de historiador de al-Andalus –y de hispanista, y de buen conocedor de nuestro país en donde residió muchos años– que fue también, se deja notar y actúa con tino y precisión.

El autor insiste una y otra vez en la gran importancia geoestratégica que tuvo la línea del Guadalquivir; y su derrumbe, hacia mediados del siglo XIII, en poco más de diez años. Como él dice, literalmente: «El frente de al-Andalus se quedó al descubierto a todo lo largo, y las fuerzas de los reinos cristianos se reunieron para asestar los golpes finales, animadas a hacerlo así porque las fuerzas de los almohades apenas existían después de haber sido derrotadas en la batalla de *al-'Uqāb*, conocida por Las Navas de Tolosa (1212). Alrededor del año 1250 parecía que los días de los árabes en al-Andalus estaban contados.» Es idea y expresión que reitera: «La línea del Guadalquivir cayó entre 1230 y 1250. En esos veinte años que siguieron al agrietamiento del Estado de los almohades se perdieron Valencia, Murcia, Denia, Jaén, Córdoba y Sevilla [...]. Perdimos la línea del Guadalquivir alrededor del año 1250. Sólo nos quedó después de esto un pequeño rincón en el límite occidental, con centro en Granada, y cuya frontera al norte era el curso del río Genil».

La exposición que sigue Mones se ajusta también, aunque no lo haga de manera expresa, a las tres fases del curso del río. Como no quiero extenderme innecesaria ni inconvenientemente en esta contribución, repitiendo aspectos del tema sin fundamento ni novedad apreciable, voy a recurrir ahora preferentemente a los párrafos en los que el autor describe el primer tramo del largo curso fluvial, la cabecera de nuestro gran río. «Nos vamos aproximando poco a poco –escribe Mones– a la confluencia de decenas de pequeños arroyuelos torrenciales nacidos en las altas cumbres que en conjunto se llaman Montes de Alcaraz –nombre que es una deformación de *al-karaz* o *al-kuraiz*, la cereza, el cerezo–, Sierra de Cazorla y Sierra de Segura. Luego, cada conjunto de arroyos desciende en una dirección, para formar un río: el conjunto que desciende hacia el sur participa en la formación del Guadalquivir.»

Viniendo desde La Mancha, desde Valdepeñas en concreto, el viajero empieza a atravesar unos grandes corredores que le llevan al corazón de al-Andalus. El viajero va entonces «en medio de cumbres elevadas, altiplanos y lomas que se continúan por el este y por el oeste. Se llaman en conjunto montes de Sierra Morena –es decir, montes morenos–, y los árabes los llamaban *Yabal al-Ma`din* (Montes de mineral), *Yibāl muta-hayyila* (Montes polvorientos, amontonados), como dice Ibn Jaldún. Sus piedras son graníticas, negras, negruzcas, y de aquí les vino el nombre en español. Se extienden hacia el occidente, hasta cerca de la frontera de Portugal. Todos estos montes constituían la adarga que guardaba el corazón del Andalus, y son la cuenca del río Guadalquivir.»

Todo el libro de Mones está lleno de emoción, es una obra en la cual la “razón histórica” y “la pasión literaria” se funden y confunden con frecuencia, alcanzando bellísimas variaciones de intención y expresión. Es posible también que nuestro amigo sintiera a veces en tierras de Jaén sensaciones especiales, equiparables a las que pudiera sentir en otras partes de Andalucía más frecuentadas, más conocidas, más famosas, más tópicamente representativas de este país. Leyendo a Mones se tiene a veces la impresión de que sí, de que Jaén es esa desconocida que, de

pronto, se nos revela y nos seduce. Quiero dejar tan sólo constancia de ello remitiéndome a un fragmento del libro.

Yendo de Córdoba a Granada, se ve obligado a pararse por estas tierras y buscar un mecánico que le repare el coche, averiado. En este trance, «dirigí la vista –escribe– hacia el camino que habíamos traído, curvas y taladros entre montes, olivares con su verde oscuro trepando por laderas de tierra roja, fila tras fila. El tiempo pasaba sin sentirlo. Retrocedí en el tiempo. Y era como si oyera las voces de Yaḥyà b. Ḥakam al-Gazāl, el poeta, de Ŷamāl al-Dīn b. Mālīk, el autor de la *Alfiyya* –ambos de Jaén– que me llegaban desde épocas remotas. Tan imbuido del pasado se siente el viajero que llega a afirmar, con un apunte de exageración irónica quizá muy egipcia, que “si hubiera abierto en Jaén la guía de teléfonos, seguro que habría encontrado el nombre y la dirección del mismo Bin Mālīk, y habría podido platicar con él.»

El tiempo no ha transcurrido para él, y se sentía vivir «como en los días en que ese país fue árabe; las gentes descendían entre los olivares hacia el río, para encaminarse hacia la vía que yo miraba. Cada uno de ellos, luego, se iba a alguno de los pueblos que hay en torno a Jaén: Ubeda, Baeza, Iznalloz, Baza, Jódar...» En el crepúsculo, cuando los olivares se platean –como Jaén en el verso de Manuel Machado– el espectador transido se imagina a un grupo de jóvenes que, a ritmo de castañuelas, canta la eterna tonada de “las tres morillas”. «Poco a poco caía el manto de la noche y en sus pliegues se ocultaban el plata de los olivos y el rojo de las colinas». Uno de esos pueblos en concreto, Castillo de Locubín, le parecerá «el ejemplo de todas las pequeñas villas que por doquier te puedes encontrar, y sus casas blancas de tejados rojos parecen una vía láctea en la alfombra de verdor y de olivares que lo rodean».

Nuestro amigo egipcio sintió también, sin duda ninguna, el éxtasis de Jaén, del «campo, campo, campo» de esta tierra. Como el otro Machado, como don Antonio, devoto también de sus olivos y de sus colinas. Como el olivo de Juan Rejano, la mejor cuna. Como el olivo, entre esclavo y altivo, de Miguel Hernández y Paco Ibáñez.

SENTIMIENTO DEL RÍO

Empieza a tenerse con claridad la impresión de que lo descriptivo no es estrictamente descriptivo, de que el objeto que se contempla no es un objeto cualquiera, un motivo circunstancial, una referencia anónima. Empieza a advertirse que supera lo meramente descriptivo y accidental, que es también un móvil y un motivo de sentimiento, de emoción seguramente contenida que puede desbordarse en cualquier momento —como un río también—, de flujo doble: el superficial y el profundo. Nuestro río va concretándose como motivo acendrado, destilado en una alquitara antigua, incomparable; como motivo selecto, reflejado por ejemplo, entre otros muchos textos, en el “poemita” del marroquí Muhammad al-Şabbāg:

Señalo, y se alza la Giralda
 Ando, y se desborda el Guadalquivir
 Sueño, y se levanta el Palacio del Oro
 Deseo, y danza la Alhambra
 Vibro, y se sienta a la morisca el Generalife
 Suplico, y palpitan hirvientes los arcos de la
 [Mezquita de Córdoba]
 Pienso, y se erige Medinazara

La manifestación sentidora del río va a producirse y a acumularse principalísimamente, como resulta también congruente y natural, en los textos poéticos. Sería absurdo, y no respondería en absoluto a lo que es el objetivo y el propósito reales, predominantes, irrenunciables, de esta contribución, que se tratara de establecer aquí una larguísima relación, pretenciosamente científica y exhaustiva, de todos los fragmentos poéticos árabes contemporáneos en donde la mención del Guadalquivir aparece, simplemente por eso mismo: porque se mencione. Carecería de valor, de sentido, de significado; sería, además, imposible. Centraré por ello también en esta ocasión mi exposición en dos poemas fundamentales al respecto. No obstante, traeré a colación otros testimonios diversos, aunque no tengan el

mismo valor ni su representatividad resulte comparable. Insisto en el hecho de que el Guadalquivir inspira y sugiere a muchos poetas árabes contemporáneos. Voy a limitarme sin embargo a poner unos cuantos ejemplos comprobatorios, y quizá en ocasión futura, no muy lejana, me anime a ampliar el estudio de este punto en concreto y a profundizar en él, dedicando particular atención a esos dos largos poemas aludidos y a los que, líneas más adelante, me referiré. Entre las muchas muestras que cabría traer a colación está, por ejemplo, el poema de “hondo silencio granadino” del argelino `Abdallāh Ḥammādī:

¿Dónde las deliciosas fragancias
 impregnadas del verdecer de los olivos
 y del seno del Guadalquivir
 Que decapita con su daga
 tu andaluza tierra dormida?

O la mención incrustada en este otro poema, del mismo Ḥammādī, inspirado en Don Quijote:

¡Vamos!
 Pues los carros que ayer pasaron no conocen el regreso.
 Los ídolos de viejas glorias que arrastrara el Tajo,
 enterrados yacen en el Guadalquivir.

Y así, también, en el hispano-libanés Naʿīb Abumalham. En el poemita dedicado a la Giralda, en el que se introduce ya la alusión al rey Al-Muʿtamid:

Casida a la media Luna
 del rey amante de la poesía;
 plegaria, celestial saeta,
 legada a su Sevilla.
 Varado mástil en la orilla, aguas abajo en el río,
 se fue la ninfa y su navío,
 y aún fiel otea el vigía.
 O en el titulado “Noche en el andén”, firmado en Córdoba

el 4 de agosto del año 1967, y que he podido conocer en la propia letra del poeta gracias a su hija Montserrat, también muy querida discípula y colega:

Viuda la noche lloraba

Con ojos de nube negra Morada está la ribera Marchitas están
sus flores sin ardores en el pecho sirena del Guadalquivir.

Como adelantaba, dos poetas árabes de nuestro tiempo han dedicado sendos poemas enteros al Guadalquivir. Se trata de dos poemas largos, de dos poemas-río precisamente, parecidos entre sí y coincidentes en algunos elementos componentes, distintos –obviamente– en otros; dos poemas que constituyen materia esencial para el conocimiento del tema que he suscitado, y concretamente para este apartado en especial: el sentimiento del río. Es muy posible que haya otros, que en cualquier caso desconozco, pero basta de momento con éstos. Yo no puedo aquí incluirlos en su totalidad ni tratar de analizarlos extensa y detalladamente; sí, tan sólo, insisto en su gran importancia y valor representativo, adelantando asimismo algunos apuntes de interpretación muy resumidos y apretados que considero especialmente sugerentes y oportunos.

El iraquí Sa`di Yūsuf, sin duda uno de los nombres cimeros de la poesía árabe contemporánea, fecha en Bagdad, el 13 de marzo del año 1972, su poema *ʿUbūr al-Wādī al-Kabīr* (“La travesía del Guadalquivir”), que incluiría en un diván publicado en la misma ciudad y el mismo año. Acabo de afirmar que la *Travesía* es un poema largo, un poema-río, y por ello fluido y dispuesto en continuidad y ondulaciones, quizá también en remolinos; añado ahora que es también un poema polifónico y estratigráfico, de polifonía y estratigrafía entrelazadas. Quiero significar con ello varias cosas, aportar algunas posibles claves interpretativas que me parecen estructurales y básicas. Estamos ante un poema absolutamente coherente, un poema de dimensión antropológica, en el plano individual y en el plano colectivo, un poema que ha de ser recibido, sentido e interpretado también desde presupuestos musicales –no sólo por su ritmo

interior y propio, sino además por su concepción y desarrollo— y desde presupuestos arqueológicos —no sólo por su temática y su contenido, sino asimismo por su concepción y desarrollo, como acabo de decir—. El poema, formalmente, está lleno de motivos, por lo que, en consecuencia, está lleno de símbolos, entra en el universo de los mitos y a él pertenece. Aprovecho aquí la valiosa traducción que de este poema ha hecho el profesor Federico Arbós Ayuso, también discípulo muy apreciado por mí, tanto en lo profesional como en lo personal.

Antes de transitar por el Guadalquivir se ha partido de la morada concreta y propia: «Alejados ya de las palmeras, el sol de las aldeas brinda a los palmerales un bosque de rojo plumaje, todas nuestras chozas van cayendo una a una sobre la tierra, y ésta las arroja al agua». Así pues, lejos ya de las palmeras originarias, se inicia el itinerario, la travesía del otro gran país que al tiempo que se busca se recuerda, y que se desea reconocer y sentir nuevamente como hogar. Esta experiencia la emprende y recorre el jinete solitario; jinete del agua, de la noche, de la estrella polar y de las ciudades anheladas; jinete «que entra en Córdoba por la puerta de Jaén, en busca de la mezquita solitaria al final de la noche», y que quiere llegar también «a la Granada de las torres, a la Granada del amor que está desnuda y sola, porque allí el jinete tenía un amigo».

El poema de Sa`dī está lleno de motivos, sones y duendes lorquíes, empapado de lorquismo rezumante. La amplia presencia y la importante influencia —llegada por vías directas o indirectas— de la personalidad y la obra de Federico García Lorca en la poesía árabe contemporánea, o al menos en buena parte de ella, están ya bien documentadas y estudiadas —labor en la que yo mismo he participado activamente desde hace tiempo— y el poema de Sa`dī es uno de sus mejores ejemplos. Pero el Guadalquivir que atraviesa el gran poeta iraquí no es sólo ya un gran río, sino un río máximo, magno, porque en su caudal, enorme, confluyen también, y son arrastradas, las inquietudes y desazones más grandes y constituyentes de la existencia árabe de nuestro tiempo, también de sus mayores cansancios, deses-peraciones y renunciaciones:

Colgad sobre los muros de vuestras salas la funda de
 mi espada,
 y los ojos de mi hermoso corcel.
 Haced de mi camisa el tema de vuestras reuniones.
 ¿No lo he perdido todo,
 menos el peso de vuestras argollas?
 Y dejadme solo.
 Dejadme decir lo que yo quiera,
 dejadme ser el que yo quiera,
 dejadme morir o vivir como una estrella.
 Pues la Granada del amor está desnuda y sola.

Al hispano-palestino Mahmud Sobh (Maḥmūd Ṣubḥ, en transliteración académica), se debe el segundo de los dos poemas aludidos. Sospecho que Sobh lo escribió primeramente en lengua española, y después acometió la versión en árabe. Sobh busca en el río una morada definitiva de quietud, de paz, para alcanzar después un renacimiento intacto, sano y salvo, purificado:

Y yo soy todas ansias de sumergirme en tu materna cuna
 para retornar a la perdida niñez del ser que es vivo,
 y fundir en tu barro empapado lo humano y lo divino.
 Y con tu amor convertir el carbón en un diamante.
 Y renacer así.

Sa`dī tenía al río en la mente, y Sobh lo tiene delante de los ojos, aunque lo lleve también parcialmente en el recuerdo de los tiempos idos. Ante él, Sobh construye un poema de preguntas, de solicitudes, de interpelaciones. Las connotaciones religiosas del poema son claras, ya desde el título: *Azora del Guadalquivir*, y eso explica que el nombre del río sea el “eureka” del centésimo nombre hermoso de Dios, el aún desconocido. El proceso de marcha hacia el pasado trata de ser integrado, proporcionadamente, al legado árabe-islámico. En el Río Grande, el poeta trata de reencontrar “«todos los gloriosos estandartes que palpitaban en el cielo del río».

Creo que este poema es un ejemplo claro y pertinente de que estamos ante un poeta, ante un hombre, árabe y español, hispano-árabe, que quiere identificarse y singularizarse en una fusión equitativa y armónica: la hispano-arabidad, o la árabo-hispanidad. En el poema, por ello, caben tanto preguntas de discreta reivindicación: «¿dónde están los Benhumeya y los Benabet?», «¿por qué escondes aún en tu seno los zarcillos de Aixa, Fátima y Marién, las que un día nadaron en tus aguas?», como también de explicación y justificación:

Oh, Río Betis.

Tu nombre yo no he cambiado,
 ha sido tu grandeza quien te dio nombre de Grande.
 Tu noble casta te ha marcado con esa tez de plata,
 y tu origen celeste te ha hecho generoso con la tierra.

Y es la expresión también del drama palestino, que si fue intolerable en su inicio, lo es más en su permanencia:

Como yo, que llevo veintiocho años escapando del Mar Muerto.
 Y ahora acudo a ti, para sentir la paz junto a tus gaviotas y palomas,
 para sentir la vida en las sombras de los verdes nervios de tus brazos,
 o cerca de las saladas nieves que en tus palmas levantas.

UN RÍO CON DOS NOVIAS

Este río grande, sabio y fecundador tiene dos novias, dos ciudades amadas: Córdoba y Sevilla. Amar a una ciudad es un privilegio extraordinario, un gozo inacabable e inefable. Compartir la existencia con una ciudad, mantener un idilio íntimo con ella, poseerla y ser por ella poseído, generan una fusión y una expansión interminables, constituyen un acto supremo de amor, un prodigio de conocimiento antiguo y de revelación

instantánea en cópula intacta, plenamente fundidos, de saber ya y de descubrir de nuevo. Este río tiene esa dohle experiencia.

Pero son también novias envolventes, poseedoras, y el Guadalquivir se siente tan ligado a ellas, tan entregado, que su nombre queda con frecuencia implícito, inexpreso. Parece no necesitar que se le nombre, está seguramente del todo satisfecho, entero, realizado, cobijado en el regazo de esas dos ciudades novias y allí oculto, protegido. No tiene nada de extraño, me parece, que el río amante quede con frecuencia difuminado, como desvaído hasta quizá olvidado, ante la seducción y el encanto de sus amadas. Novias, ciudades, que atraen lo mejor de las miradas y de los sentimientos. Es un marco perfecto para el encuentro fluvial, como sugiere el marroquí Muḥammad Muḥammad al-Jaṭṭābī: «Al Andalus: ese río de amplia corriente. Quien pudiera sumergirse en sus aguas, acercarse a ellas, bebería de la fuente primigenia tras el tiempo y la larga distancia».

Córdoba y Sevilla, seguramente los dos grandes amores del río Guadalquivir. Pero también con modos diferentes de amor. Córdoba parece preferir el amor sagrado y Sevilla el amor profano. Córdoba busca el ritual, Sevilla la exaltación. Córdoba goza en el silencio, y Sevilla en el júbilo. Sevilla es la explosión, Córdoba la implosión. Trataremos de ir demostrándolo así, con diversos ejemplos apropiados.

Lo esencial del río, en Córdoba, es que está a la vera de la Mezquita, es que transcurre a su lado, es su cercanía inmediata. Por ello, el egipcio Ḥusayn Fawzī, «nada más dejar las maletas en el Parador de la Arruzafa, sale corriendo en dirección al puente del Guadalquivir, preocupado sólo por contemplar la Mezquita Aljama, antes que cualquier cosa de la Córdoba moderna; de circunvalar sus muros y visitar su patio, de vagar entre sus columnas, alzando la cabeza hacia sus dobles arquerías, sus mihrabes y sus cúpulas». El también egipcio Muḥammad Labīb al-Batānūnī aprovechó de paso el dato urbano para suscitar otro paralelismo: «Entre la mezquita y el puente han levantado una columna, y sobre ella han colocado la estatua de san Rafael, el protector de la ciudad. Por eso ves que más de la mitad de sus ochenta mil habitantes se llama Rafael, igual que

sucede en la localidad egipcia de Tanta, donde es muy frecuente el nombre de Sayyid.» Parecidos de hogaño y parecidos de año, por encima de las naturales diferencias de viajeros y de tiempos. Riyāḍ Naʿīb al-Rayyis tampoco se extraña de que Abderrahmán I eligiera a Córdoba como capital de su emirato independiente porque, entre otros diversos motivos de semejanza, «Damasco está situada en la orilla izquierda del río Barada y Córdoba en la orilla izquierda del Guadalquivir, porque las norias de éste se parecen a las antiguas norias de la Guta, y porque el monte Qasiún se asoma sobre Damasco, como sobre Córdoba se asoma el ʿYabal al-ʿArūs (*Monte de la Novia*), como le llamaron los árabes, o Sierra Morena».

Ir a Córdoba es en realidad una peregrinación, como titula ʿAbd al-Salām al-ʿUḡaylī —excelente narrador, ensayista y prosista sirio, hombre de sensibilidad abierta y esponjosa, viajero en varias ocasiones por España— uno de sus relatos más conocidos e ilustradores, y Córdoba deja siempre una huella profunda y entrañable, de sacro ritual trascendente: «Desde aquel momento, siempre que me vienen a la memoria mi sumisa actitud de entonces y los sentimientos que embargaron mi espíritu, sigo sintiendo que mi corazón se hace semejante al mihrab de la Mezquita de Córdoba, humilde, pletórico de belleza y más cercano a Dios y, para remediar mi falta pasada, repito en lo más íntimo de mi ser la oración que no pude rezar allá». Lo reitero, porque es una relación fundamental: el río Guadalquivir, a la vera de ese centro absoluto de atávica emoción espiritual que es la Mezquita Aljama.

No es de extrañar, por todo ello, que hasta las serenatas nocturnas en que los muchachos y las muchachas de Córdoba se aman a la luz de a luna, a la orilla del Guadalquivir, no provoquen guiños ni señas insinuantes, y que puedan constituir un gozo no sólo para sus protagonistas, sino también para quienes los contemplan, «entre ellos, el forastero que llega del confín del mundo». Opinión muy personal del autor, que no deja de ser chocante, seguramente inexplicable.

La presencia de Sevilla es diferente, y la relación que el río establece con su otra ciudad novia, también. Vamos a referirnos

a textos del mencionado al-`Uḡaylī, introduciendo uno que nos parece particularmente aclaratorio y preciso por lo que respecta al sentimiento que experimenta el árabe en su aproximación al triángulo esencial de ciudades andaluzas.

Dice lo siguiente:

«Y así como reí de todas las maneras y reí en todas las situaciones, reí también en todos los lugares, y especialmente en Sevilla, a orillas del Guadalquivir, en España. En esta ciudad me embargó una profunda sacudida emocional (*ṭarab*) que no experimenté en ningún otro lugar de Andalucía (al-Andalus). En Granada, por ejemplo, me poseyó el orgullo, y sentí el engrimiento del mismo cielo cuando vi a los que llegaban de todos los pueblos, en pie, pasmados de admiración ante la maravilla de la Alhambra. Y en la Mezquita de Córdoba me sentí tan afectado, que me puse a besar los fustes y las columnas y a frotarme las mejillas contra la dura piedra. Pero en Sevilla me vino a las mientes el dicho de los primeros andalusíes: «Cuando en Sevilla muere un sabio, tan sólo en Córdoba se encontrará comprador para sus libros; y cuando en Córdoba muere un cantante, solamente en Sevilla se venderán sus instrumentos». Por ello no me resultó extraño ni incómodo gozar y emocionarme en Sevilla. Y por ello me encaminé a orillas del Guadalquivir –o al-Wādī al-Kabīr, «el río grande»– donde el “casino”, cuya fama ha volado por toda España».

Sevilla es lugar ideal para la alegría, para el júbilo, para la fiesta. Sevilla y su Guadalquivir, el mismo de Córdoba, pero que tiene otra manera de comportarse, que es «otro hombre», y que se relaciona con su ciudad amada de otra manera. La nueva sensación se atisba ya en otro escritor sirio, Muḡammad Kurd `Alī, que escribió unos cincuenta años antes que al-`Uḡaylī: «En las riberas del Guadalquivir, el más bello enclave de Andalucía y en el sitio en donde mejor clima se disfruta. se alza esta capital que fue, tras la caída de Córdoba a manos de los españoles, una de las más excelsas ciudades de al-Andalus».

De forma parecida se expresaba el prócer egipcio Aḥmad Zakī treinta años antes, y textos y párrafos semejantes pueden citarse en buen número, aunque nos parece inapropiado hacerlo aquí, pues esta contribución no es en modo alguno un inventario ni un listado con pretensiones, pseudocientíficas o cuando más simplemente eruditoides, de exhaustividad. Advirtamos no obstante que entre tantos ejemplos no faltan, naturalmente, los poéticos. El libanés Jalīl Jūrī parece vislumbrarla desde la atalaya de otra ciudad antigua y seductora: «Desde Damasco te saludo, hermosa que te cimbreas entre las olas del aroma que corre por el Guadalquivir».

Pero es posiblemente al-ʿUḡaylī el escritor árabe contemporáneo que con mayor delectación y convencimiento se refiere a esta experiencia sevillí —permítaseme que diga ahora sevillí, como en otra ocasión me he referido a poemas albertíes o a imágenes lorquíes—. En Sevilla, a donde primero se va es a la orilla del río, para gozar, para divertirse, porque Sevilla es, ante todo, profana:

«Aquel tren correo me bajó en Sevilla al principio de la noche. Después de depositar mi equipaje en el hotel, me dirigí a la orilla del Guadalquivir, al “casino”, sala de fiestas muy conocida en toda España, y allá pasé una placentera velada, escuchando música y canciones y contemplando a los bailarines y las bailarinas».

Este embrujo de Sevilla es el origen y el eje del relato quizá más divulgado, alabado y traducido del autor, precisamente titulado *Qanādīl Iṣbīliya* (Las farolas de Sevilla), escrito por el autor a comienzos del año 1952, como él mismo ha recordado, y publicado en 1957. En ese rincón de delicias que es “el casino” a orillas del río, el relato se inicia y ambienta; vagar por las orillas del río, bajo la luna llena, es un placer incomparable: por las calles de Sevilla, el Guadalquivir le sigue contando al viajero, que va en busca de «la llave del retorno», historias de sus ancestros... Parece que un viaje posterior a Sevilla le hizo cambiar de opinión, según escribe Ana Ramos, que ha estudiado a fondo

la obra del autor: «Sevilla le produjo aún peor impresión. En primer lugar el gran hotel impersonal en el que se alojó, nada tenía que ver con el modesto alojamiento del que tan grato recuerdo guardaba. Los descuidados acechaban a los turistas, y en el lugar de El Casino, rodeado de espléndidos jardines –donde el Dr. Alcedo le contó la historia (Las farolas de Sevilla)– ahora había un teatro y sus calles ya no olían a jazmín.»

Seguramente, este embrujado y jubiloso encanto de Sevilla no es sólo consecuencia y efecto de la propia naturaleza y condición de esta bellísima ciudad y de este hermosísimo río. Han intervenido también los resortes poderosos de la evocación, del viaje al pasado, del imaginario; se ha buscado la memoria, que es tanto cueva como escala. Es una vía que puede llevar a muchas partes, pero que en el caso de Sevilla y del Guadalquivir puede conducir a una de sus épocas más luminosas y poéticas, a uno de sus hijos más ilustres y esclavos de la belleza: la Sevilla taifa del rey ‘abbadī al-Mu`tamid.

En este marco recuperado, la emocionada evocación de la paloma del *Valle de las Acacias* –aquel Wādī al-Talḥ, en el Aljarafe, tan entrañablemente unido también a la Išbiliyya árabe, al propio al-Mu`tamid y a Rumaikiyya– que expresara hace ya tantos años el famoso «príncipe de los poetas», el egipcio Aḥmad Šawqī (1868-1932), el del tan fugaz paso físico por Andalucía, sigue revoloteando, entre ambos mundos y orillas, entre sus individuos, silenciosa:

¡Oh, paloma del Valle de las Acacias!
 Nuestros tristes destinos se parecen.
 ¡Cantamos afligidos a tu valle,
 o nos entristecemos por el nuestro?
 ¡Qué nos puedes decir, sino que aquella mano
 que te cortó las alas,
 se nos metió también en las entrañas?

Lo dejo así, sólo apuntado, porque en realidad a partir de aquí habría que iniciar otro estudio, otra indagación. La aproximación desde el hoy a esas figuras poéticas egregias de al-Andalus se

sigue practicando con emoción intacta y asiduidad familiar –y esto aumenta la emoción– por destacados poetas árabes de hoy. Por poner dos ejemplos simplemente: el marroquí Muḥammad Bannīs y el tunecino Ya‘far Māyîd. Pero no es una emoción tan sólo de la orilla de allá; es una emoción también de la orilla de acá. Vaya en tal sentido asimismo un ejemplo doble: el homenaje a al-Mu‘tamid de la profesora, investigadora, escritora plural, y querida y admirada amiga Fanny Rubio, jaenera ilustre de Linares:

Dejó resbalar su cuerpo
 en la corriente del agua,
 abandonó su cabeza
 en piedra de verde cana
 y los dedos de sus manos
 en la espuma acariciaban
 la dulce fruta de nieve
 que en los espejos temblaba.
 Por Guadalquivir abajo
 las guadañas le afilaban.

Y el *Tríptico* que le dedica el talaverano Joaquín Benito de Lucas, asimismo profesor, investigador, poeta, y también querido y admirado amigo, no paisano real pero sí seguramente virtual:

Yo defendí con armas a Sevilla,
 igual que a una mujer le di riquezas
 y en sus noches, oyendo el suave ruido
 del mar remoto y las constelaciones,
 que por el cielo hablaban de mí, le hice poemas
 que dictaba el río Guadalquivir.

Muestras y piezas de un imaginario compartido, que resulta mezquino, absurdo e inútil negar, disminuir o adulterar, u oponer torpe y equivocadamente a otros imaginarios tan sólidos, existentes y propios como éste del que aquí he hablado, en ocasión tan cargada de significado y de emoción para mí.

En suma: realidades. Que aquí he querido ejemplificar en una que vertebra y conduce de forma muy especial a Andalucía, contribuyendo poderosamente a que sea como es. Su río, nuestro río: el Guadalquivir, “el Río Grande”, *al-Wādī al-Kabīr*.

* * *

El Guadalquivir, río tan grande, amado y hondo, tan creador y fecundo, que recreó a los seres y las cosas en el pasado, y sigue recreándolos. Así lo expresa, con emocionada y transparente claridad, el gran poeta sirio –y no menos gran enamorado de España– Nizar Kabbani (Nizār Qabbānī): «El poema árabe, al llegar a España, estaba cubierto por la espesa corteza del polvo del desierto. Y al entrar en la zona de agua y de frescor de Sierra Nevada y en las orillas del Guadalquivir, al penetrar en los viñedos de la campiña de Córdoba, se quitó las ropas y se tiró al agua. De aquel choque histórico entre la sed y el riego nació la poesía andalusí. Esta es mi única explicación de aquel trastorno radical que se produjo en el poema árabe al viajar a España [...] Con toda sencillez entró en una sala de aire acondicionado. Y las moaxajas andalusíes no son sino poemas de aire acondicionado. Así me ocurrió a mí, como le ocurrió al poema árabe en España. Mi infancia se llenó de humedad, mis cuadernos se llenaron de humedad, mi alfabeto se llenó de humedad.»

* * *

El tiempo transcurrido entre el ayer y el hoy es, cronológicamente, enorme –siglos y siglos–, pero sensitiva y emocionalmente es mucho menor, se acorta de forma prodigiosa. Cuando el geógrafo del siglo XII al-Zuhrī –en dato que nos aporta Don Elías Terés, otro de mis maestros inolvidables– se refiere al Guadalquivir afirma que «en todo lo habitado de la Tierra no hay cosa de más cumplida belleza, porque es semejante al Tigris, el Eufrates, el Nilo y el Jordán en hermosura». Desde tales espacios de sentimiento, por consiguiente, están

muy próximos, aunque se encuentren sumamente alejados en lo demás. En mi opinión, deberíamos hacer todo lo posible para que cronología y sentimiento fueran aproximándose entre sí.

¿No puede contribuir a ello el gran padre de la Bética, el Guadalquivir, el río unitario de Andalucía, de todas las Andalucías posibles? El Guadalquivir, ese río que nace en las sierras de Jaén. Y desde allí discurre hasta el gran océano, hasta el Atlántico, donde se entrega presintiendo un “nuevo mundo”. ¿Por qué no dar a los símbolos, siempre plurales y taraceados, todo el valor que tienen?

Fecha de recepción: 03/01/2013
Fecha de aprobación: 28/01/2013

EL EJERCICIO DE LA CONSULTA JURÍDICA EN AL-ANDALUS: LOS MUFTÍES DE LA CORA DE JAÉN

JUAN MARTOS QUESADA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este artículo se pretende hacer una nómina exhaustiva de los muftíes que actuaron en las tierras del Jaén islámico, recuperando sus biografías, analizando los datos que nos ofrecen las mismas y estudiándolos, en especial el capítulo de maestros y alumnos, así como los viajes, especialidades, profesiones y fechas de nacimiento y muerte. Todo ello acompañado de un estudio sobre la importancia y características de los muftíes en el Derecho islámico. La metodología utilizada ha sido el vaciamiento de una veintena de diccionarios biobibliográficos (género *ṭabaqāt*) de los ulemas y alfaquíes andalusíes que han llegado hasta nosotros.

PALABRAS CLAVE: Jaén, muftíes, ulemas alfaquíes.

ABSTRACT

This article is intended to provide an exhaustive list of the muftis who acted in Jaén during the Islamic period, recovering their biographies and analyzing all data obtained; namely, topics concerning teachers and students, as well as travels, professions and dates of birth and death. The article focuses particularly on the value and characteristics of muftis in the Islamic law.

The methodology used was clearing twenty biographical dictionaries (*ṭabaqāt* gender) of the Andalusians ulama and fuqaha who have survived to the present day.

KEY WORDS: Jaén, muftis, ulama, fuqaha.

LA CORA DE JAÉN

En cuanto a la importancia de Jaén en la historia de al-Ándalus, prestigiosos estudiosos y profesores –como J. Aguirre, M^a C. Jiménez-Mata, F. Vidal., V. Salvatierra, P. Cano, M. Lafuente, M. Martínez Antuña, J. Vallvé, L. Berges, J. Rodríguez Molina, J. Martos, E. Terés, J.C. Castillo Armenteros o A. Olmo¹ han puesto ya de relieve el activo papel jugado por la cora, por la provincia de Jaén (*kūrat Yaḡyān*), en los avatares de la España musulmana.

No es ajena a este protagonismo su estratégica posición geográfica, a caballo entre Córdoba –la que fue capital omeya– y Granada– último bastión de la presencia árabe en nuestras tierras, a la vez que puerta natural de paso con Castilla, por donde penetraron los ejércitos cristianos del Norte para la conquista del sur de la Península².

Ya desde un primer momento, en el año 711, fue tierra de paso de las tropas comandadas por Ṭāriq, lo que tuvo como consecuencia que Jaén fuera de las primeras tierras en entrar en el proceso de arabización e islamización emprendido con la entrada de los árabes en Hispania, en contraposición a otras tierras más alejadas de la nueva realidad histórica.

1 Entre las historias generales del Jaén musulmán, destaremos las de Aguirre, F.J. y Mata M^a C., Introducción al Jaén islámico (estudio geográfico-histórico), Jaén, 1979; Salvatierra Cuenca, V., El Alto Guadalquivir en época islámica, Jaén, 2006; Olmo López, A., Jaén en al-Ándalus. Autores y noticias, Granada, 2010; Vidal, F. (coord.), Jaén en la época de los nazaríes (al-Ándalus es. XIII-XV), Alcalá La Real, 2010; Vallvé Bermejo, J. “La división territorial en la España musulmana. La Cora de Jaén”, en Al-Ándalus, XXXIV (1969), 5-82.

2 Véase Martos, J., “El alto Guadalquivir, baluarte fronterizo de los musulmanes en el siglo XII”, en Martos, J. y Bueno, M. “Fronteras en discusión: la Península Ibérica en el siglo XII”, Madrid, 2011, 41-62.

A los primeros asentamientos de tribus bereberes que tuvieron lugar hacia los años 712-714, como los Banū Ifrān, los Banū Birzāl, los Banū Rašīd o la tribu Awrāba, continuó la decisiva ubicación en las tierras de Jaén, en el año 741, de los sirios del *ÿund*, del ejército de Qinnasrīn, que aportaron un importante elemento árabe a la población autóctona, no sólo de sirios, sino también de árabes procedentes de Arabia, como los Banū Qaysíes, o del Yemen, como los Qaḥṭaníes³.

Dominadas las incipientes rebeliones de muladíes habidas en Jaén⁴, a finales del siglo VIII, con la llegada de la dinastía Omeya a tierras andalusíes y la fundación del Emirato independiente de Bagdad, pronto la gente y los principales de nuestras tierras se convirtieron en un apoyo seguro y activo de los Omeyas, política que tuvo como fruto que Jaén se convirtiera en un granero de funcionarios, militares, juristas y alfaquíes durante el Califato del siglo X.

La misma posición geográfica a la que hemos aludido antes, hizo de Jaén en el siglo XI —el siglo de la guerra civil andalusí, de la extinción del Califato omeya y la aparición de los reinos de taifas—, campo de confrontación entre las taifas vecinas más poderosas, como Córdoba, Granada o Toledo, que se repartieron las tierras que conformaban la cora de Jaén.

Y del mismo modo, con la llegada de los imperios norteafricanos almorávide y almohade en el siglo XII, nuestras tierras fueron testigo de la resistencia de los andalusíes contra estos nuevos dominadores —que, aunque también de naturaleza musulmana, así eran vistos por muchos andalusíes—, dando cobijo, tropas e infraestructura a rebeldes como Ibn Mardaniš o Ibn Hamušk, lo que no fue óbice para que, posteriormente, el alto Guadalquivir se convirtiera en un baluarte musulmán de retaguardia para la recuperación de territorios ocupados por los cristianos, primero, y de apoyo defensivo contra estos mismos ejércitos del Norte después.

3 Cf. Aguirre, F.J. y Mata, M^a C., Introducción..., 101-111.

4 Sobre estas rebeliones muladíes habidas en las tierras de Jaén, véase, Ación, M., Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Jaén, 1994.

Y con la llegada del siglo XIII, Jaén, con su emblemática batalla de las Navas de Tolosa, en el año 1212, se convirtió en tierra de tránsito de los ejércitos castellanos a toda Andalucía, a la vez que alumbraba en su interior, en Arjona, a Ibn al-Aḥmar, fundador de la dinastía nazarí, que durante tres siglos mantendría la presencia musulmana en la Península⁵.

Consecuencia de la importancia que tuvo Jaén en la historia de al-Andalus, es la rica y activa vida intelectual que desarrolló a lo largo de los siglos X-XIV, como lo demuestra el nutrido número de sabios en todos los campos que tuvieron por cuna nuestras tierras giennenses, tales como el literato Ibn Faraḡ⁶, el matemático y astrónomo Ibn Mu‘ād⁷, el médico Ḥasday b. Šaprut⁸ el historiador Ibn Darrāy⁹, el gramático Ibn Mālik¹⁰, el místico Ibn ‘Ašīr¹¹, el político Ibn al-Aḥmar¹² o el biógrafo y gramático Ibn al-Zubayr¹³, nombres que llenan hoy páginas y páginas de cualquier enciclopedia del mundo islámico.

EL MUFTÍ EN LA MAQUINARIA JURÍDICA HISPANOMUSULMANA

El perfil del ulema, del sabio musulmán, es el de un hombre experto en alguna o en las tres grandes disciplinas islámicas – Lengua, Religión y Derecho–, que también podía practicar o tener conocimientos de las que hoy llamamos disciplinas científicas y que los árabes denominaban como “ciencias de los

5 Cf. Vidal, F. Jaén en la época nazarí...73-105.

6 Cf. Terés Sádaba, E., “Ibn Faraḡ de Jaén y su Kitb al-Ḥadaiq”, en *Al-Ándalus*, XI (1946), 31-58.

7 Cf., Martos, J. y Escribano, M^a C., “Vida y obra del matemático giennense del siglo XI Ibn Mu‘ad al-Yayyani”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, nº 198 (julio-diciembre 2008), 117-138.

8 Cf., Gonzalo Maeso, D. “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, VIII (1956), 63-94.

9 Cf., Viguera, M^a J., *La corte de Zaragoza en Ibn Darraḡ*, Madrid, 1981.

10 Cf., H. Fleisch, “Ibn Malik”, en *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 1999.

11 Cf., Justel Calabozo, B., “El sufi de Jimena y patrono de Salé, Ibn Ašīr, y su afinidad con la escuela chādilī”, en *Al-Andalus.Magreb*, I (1993), 103-121.

12 Cf. Vidal, F., “Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del reino nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Aḥmar”, en *III Estudios de Frontera. “Convivencia, defensa y comunicación en la Frontera”*, Jaén, 2000.

13 Cf., Lirola, J. y Navarro, E., “Ibn al-Zubayr”, en *Biblioteca de al-Andalus*, VI, Almería, 2009, 327-339.

antiguos”, refiriéndose a los griegos, tales como la Medicina, la Farmacia o las Matemáticas.

No decimos nada nuevo cuando afirmamos que toda la producción científica e intelectual del mundo árabe medieval se encuentra mediatizada por la religión; por ello, es necesario, en primer lugar, referirse al carácter netamente religioso del Derecho islámico clásico, como señala el islamólogo Grunebaum¹⁴ al hablar de la “personalidad religiosa del Derecho islámico: “cualquier expresión pública del elemento musulmán va acompañada siempre de un sello típicamente religioso que, obviamente, tiene su reflejo en la formación del Derecho musulmán”. Como afirma el arabista francés L. Milliot¹⁵, la revelación divina es el principio supremo que rige la existencia islámica y, por tanto, ninguna institución es extraña a la vida religiosa; todo acto humano para el musulmán expresa, en última instancia, una auténtica sumisión a Allāh, estableciéndose los premios y castigos de los actos hechos en este mundo en una vida futura, según está definido por la moral revelada.

Este carácter sobreestatal, extramundano, escatológico, revestirá de una forma sutil todas las normas, leyes e instituciones que regirán en el desarrollo de la vida cotidiana y en la búsqueda de soluciones a las necesidades sociales que se presentan. Tal y como dice Grunebaum¹⁶, aplicándolo a toda la especificidad de la época medieval, es la religión la que fija las bases justificativas de los hechos históricos que suceden.

Pero hay que tener cuidado con extrapolar o sobredimensionar esta influencia de la Religión en el mundo del Derecho. Tal y como afirma M. Rodinson¹⁷, la consideración religiosa en el Islam clásico fue una clave epistemológica desarrollada en el siglo XIX en Europa, motivada por la necesidad que tenían los estudiosos occidentales de la época de caracterizar, definir y buscar un hilo común a una civilización tan compleja y tan extendida en todas sus colonias como lo era el Islam. El

14 Grunebaum, G.E., *L'Islam médiéval*, París, 1962, 9 y ss.

15 Milliot, L., *Introduction à l'étude du droit musulman*, París, 1953, 6-7.

16 Grunebaum, G.E., *Unity and Variety in Muslim Civilisation*, Chicago, 1955.

17 Rodinson, M., *La fascination de l'Islam*, París, 1980, 75-80.

Derecho islámico medieval no puede ser visto como una simple expresión más de la Religión, pues ello equivaldría a una visión falsa, inexacta y excesivamente simplista. El mundo jurídico musulmán tiene vida propia y es necesario descargar el ente normativo y legal del manto religioso y estudiar el Derecho y sus instituciones como un elemento histórico, fruto del desarrollo de la sociedad y de las necesidades legislativas de cada momento.

Aparte del condicionamiento religioso, el Derecho islámico medieval tiene otra interesante e importante característica, pues, en el mismo, el ejercicio del poder judicial (jueces, notarios, funcionarios, etc.) se confunde con el poder legislativo, en manos de los gobernantes y los alfaquíes, aunque aquel se entiende, en principio, como la posibilidad de aplicar a casos particulares o a situaciones nuevas las leyes ya existentes y nunca como capacidad de dictar nuevas leyes. Esta fusión de poder legislativo y judicial encuentra su justificación en la misma evolución histórica del Islam, cuando los primeros califas, al surgir en un juicio situaciones no previstas, promulgaron ordenanzas que fueran conformes al Islam¹⁸.

La acumulación, en los primeros tiempos del Islam, en la persona del califa del poder ejecutivo, legislativo y judicial, sufre pronto la diferenciación entre el ejecutivo, personificado por el califa, y el judicial, en la función del cadí, del juez; los agentes subalternos de una y otra institución están claramente delimitados y, generalmente, no se confunden nunca. La necesidad de interpretación de estas leyes, para su aplicación a casos concretos, segregará en la función del cadiazgo una faceta de estudio y profundización, que precise la Ley y remedie el problema de sus silencios y lagunas. El juez solo no podía abarcar este campo, con lo que la figura del consejero, del estudioso del Derecho práctico, del *fiqh*, se va perfilando por la necesidad que tiene el juez de alguien que le asesore. Así pues, la aparición del alfaquí, del estudioso del Derecho, con capacidad para

18 Cf. Cahen, Cl., *El Islam. Desde sus orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Madrid, 1970, 68.

poder dar respuestas a problemas jurídicos, viene a rellenar este hueco de complemento legislativo que urge al cadiazgo, siendo éste uno de los aspectos más peculiares del Derecho islámico medieval que lo diferencia de otros Derechos medievales, a saber, la decisiva importancia que tiene el alfaquí, el que sabe de Derecho, en la elaboración del mismo, siendo los muftíes alfaquíes de rango superior al tener el privilegio, como veremos más adelante, de poder dar asesoramiento y respuestas aclaratorias, llamadas fetuas, en casos jurídicamente difíciles¹⁹.

Estos especialistas, estos alfaquíes, sin ninguna organización central o jerarquía que los coordine, tienen como tarea la construcción de un sistema jurídico a partir de unos textos revelados e inmutables –el Corán y los hadices–, que tienen su justificación en sí mismos, sin que haya necesidad de acudir a principios del Derecho Natural para legitimarlos. Estos juristas, considerados ellos mismos más como gente de religión que como legisladores, elaboran leyes, bien emanándolas de sus estudios de las fuentes del Derecho, bien respondiendo a consultas jurídicas sobre aspectos y temas de la más diversa índole, o bien, incluso, como responsables directos de la elaboración de dictámenes jurídicos que desembocarán en sentencias.

No obstante, es preciso advertir que la imagen de una serie de alfaquíes dando a la luz una cascada de normas y la ausencia de un poder central que controle la elaboración del Derecho, puede presentarnos al sistema jurídico islámico medieval como algo anárquico e incoherente –como, de hecho, ha sido definido por varios historiadores occidentales–, lo cual es absolutamente falso ya que la labor de estos juristas se encuentra condicionada y limitada por la necesaria referencia a unos principios intocables (el Corán y la *sunna*–, por el Derecho consuetudinario existente en cada región –respecto al cual actúan de catalizadores– y por los límites que le impone su pertenencia a una determinada escuela jurídica y, por tanto, a una determinada metodología²⁰.

19 Cf. Martos, J., Introducción al mundo jurídico de la España musulmana, Madrid, 1999, 22.

20 Cf. Hasan, A., "Origins of the early schools of law", en *Islamic Studies*, IX (1970), 255-269.

Precisamente, el deseo de canalizar y controlar la labor jurídica de estos alfaquíes hará que el poder central estatal omeya, y la sociedad musulmana en general, potencien la aparición, de entre los mismos alfaquíes, del muftí, del alfaquí con capacidad para dar respuestas a problemas jurídicos de alguna forma más o menos “oficial” e institucional²¹.

Recordemos que, en el mundo jurídico musulmán clásico, los jueces, los cadíes, son elegidos más por sus aptitudes de ecuanimidad, bondad, honestidad y aceptación social que por sus conocimientos técnicos de Derecho, con lo que la necesidad de un asesor o asesores se hace evidente y la figura del consejero, del estudioso del Derecho, del *fiqh* práctico, se va perfilando, viniendo, pues, el muftí a rellenar este hueco de complemento legislativo del cadiazgo.

El muftí aconsejará y aclarará al cadí, será el punto de referencia de las consultas de los miembros de la comunidad –tanto en el orden jurídico como religioso–, emitirá dictámenes (fetuas) en casos jurídicamente difíciles, sin que en ningún caso pueda confundirse con la noción de juicio, de sentencia. El muftí será quien dé las reglas especulativo-prácticas y respuestas argumentadas, pero no juzga el hecho en sí. Suple la ignorancia del juez, pero se diferencia del mismo en sus funciones²².

Así pues, podemos definir el muftí andalusí como un prototipo de intelectual hispanomusulmán, especialista en el ámbito de la práctica religiosa, especialista en el *fiqh*, en el Derecho práctico, y en la aplicación de éste, que ayuda a la comunidad, a las autoridades y, en particular, al juez a resolver las dudas planteadas ante casos concretos, estando al servicio de su ciudad como hombre de consulta de todo tipo de temas.

El muftí estaba considerado en al-Ándalus²³ como una persona culta, cuyo saber desbordaba en numerosas ocasiones –casi siempre– el del estricto campo jurídico-religioso, para

21 Cf. J. Martos, “Características del muftí en Al-Ándalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, VII (1996), 127-143.

22 Cf. Schacht, J., *The origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950.

23 Véase el ya mencionado artículo de Martos, J. “Características...”

sobresalir en disciplinas como la lengua, la poesía, la ciencia, la astronomía, la medicina, la filosofía o la especulación racional, con capacidad para expresar su opinión personal o aplicar soluciones basadas en la analogía o la deducción.

Los muftíes son reflejados en las fuentes historiográficas como personas “preocupadas por la ciencia” y muchos de ellos han traspasado las fronteras de la España musulmana para aprender de los mejores maestros del Magreb y del Oriente. De hecho, su vida profesional no comenzaba hasta una edad tardía, hacia los veinticinco años, debido al tiempo empleado en su aprendizaje. En los repertorios biográficos musulmanes son siempre calificados como personas de grandes cualidades morales, piadosas y depositarias de la confianza de la gente, austeras, serias, asiduos a la mezquita, con fama de santidad algunos, normalmente provenientes de familias acomodadas y que, tras sus viajes para aprender de los maestros de su época, se recogían en su ciudad, de la que apenas salían. El respeto del que gozaban las fetuas, los dictámenes del muftí, iba en relación directa con el prestigio que alcanzaba dicho jurisperito por la fama de sus cualidades morales y de su sabiduría, llegando a viajar la gente de una ciudad a otra para oír y consultar a un determinado muftí.

Como afirma L. Gardet,²⁴ el muftí, el alfaquí en general, llegó a constituir a lo largo del tiempo, un grupo muy peculiar de lo que podría denominarse la clase media urbana, grupo paralelo a los formados por la clase artesanal, los funcionarios de la burocracia desarrollada por el poder estatal califal o los comerciantes enriquecidos que surgen gracias a la expansión del califato andalusí y a sus contactos con el Norte de África u Oriente. En fin, los muftíes y los alfaquíes llegaron a constituir un grupo social de jurisperitos representativo de la intelectualidad árabe en general, e hispanomusulmana en particular, que se forma alrededor de la ciudad musulmana y que progresivamente es adherido y absorbido por el aparato estatal.

24 Gardet, L., *La cité musulmane. Vie sociale et politique*, París, 1954, 136.

A lo largo de la historia de al-Ándalus, se ha detectado la presencia de unos cuatrocientos muftíes²⁵, veintisiete de los cuales ejercieron o nacieron en Jaén—, asentados en las grandes ciudades, como Denia, Játiva, Niebla, o Beja, en las capitales de las coras, de las provincias, como Toledo, Málaga, Jaén, Granada, Sevilla o Valencia y, particularmente, en Córdoba, capital del califato omeya, no existiendo normalmente en un lugar al mismo tiempo más de tres muftíes, siendo al parecer nada fácil su tarea, al igual que la de los cadíes, debido al gran control social que sufrían y a las lógicas presiones de los poderes políticos.

El estudio de sus vidas, y el análisis de sus principales aspectos biográficos han aportado datos inestimables sobre la vida intelectual hispanomusulmana, sobre las peculiaridades andalusíes de la interpretación religiosa del Islam y, particularmente, sobre el Derecho hispanomusulmán medieval y las instituciones jurídicas de al-Ándalus, datos que han ayudado a completar y profundizar en el conocimiento de la superestructura jurídica arábigoandalusí y sus diferencias y paralelismos con el mundo del Derecho de los reinos cristianos del Norte de la Península.

LOS MUFTÍES GIENNENSES

Inmersos y también protagonistas de la vida intelectual que se desarrolla en el Jaén árabe se encuentran los veintisiete muftíes de origen giennense que hemos detectado en las fuentes historiográficas²⁶: ocho que vivieron en el siglo IX, durante la consolidación del emirato omeya, ocho durante el siglo X, en la etapa del esplendor del Califato omeya, uno en la época de taifas, en el siglo XI, nueve más posteriores, en el siglo XII, durante

25 Cf. Martos, J., *Los muftíes andalusíes (92-898/711-1492)*. Contribución al estudio de las instituciones jurídicas en al-Ándalus, Granada, 1986.

26 Acerca de la importancia de los diccionarios biográficos para el estudio del Derecho, véase, Martos, J., “Los diccionarios biográficos como fuente para el conocimiento del mundo jurídico en al-Ándalus: características y reflexiones”, en *Anaquel de Estudios Árabes*, IX (1998), 45-63.

la época almorávide, y otro del siglo XIII, en el reino nazarí de Granada. Analicemos su entorno y sus vidas más detenidamente.

De los ocho muftíes de los que tenemos constancia que vivieron durante la etapa del Emirato omeya (756-912), tres lo hicieron aproximadamente hacia la segunda mitad del siglo IX y cinco en la primera mitad del siglo X. De ellos, cuatro ejercieron en Jaén capital, uno en Arjona, otro en Alcalá la real y dos en Córdoba. De los ocho, excepto Aḥmad b. Jālid, ninguno traspasó las fronteras de al-Ándalus, viajando sólo en sus años de aprendizaje a la ciudad de Córdoba, tras haber iniciado esta etapa con los maestros de Jaén. Los principales maestros de estos muftíes del Emirato fueron el muftí cordobés oriundo de Jaén, Ayyūb b. Sulaymān²⁷, el gran tradicionista cordobés Baqī b. Majlad²⁸ y su hijo Aḥmad b. Baqī²⁹, siendo el padre un personaje importantísimo en la vida intelectual musulmana de la época, ya que, a la vez que promocionó los estudios sobre los hadices –los dichos y hechos del Profeta–, fue una de las cabezas visibles en al-Ándalus que más se opusieron a los caminos racionalistas hacia los que derivaba el Derecho musulmán de la escuela malikí, practicado en nuestra Península y en Norte de África, llegando a ser represaliado por sus actividades.

Además de ser estos muftíes unos expertos en Derecho y religión, se especializaron en el estudio de las tradiciones, es decir, de los hadices, y sus aplicaciones jurídicas y religiosas, en las disciplinas lingüísticas y alguno en matemáticas y astronomía. Aunque todos fueron maestros en sus lugares de residencia, ninguno formó alumnos que hayan pasado a la posteridad, excepto en el caso del muftí Aḥmad b. Jālid, nacido en Jaén, pero que ejerció en Córdoba, siendo curioso el caso de este muftí que, junto al otro muftí cordobés de la época, Ayyūb b. Sulaymān, entraron en controversia jurídica con el gran

²⁷ Véase su biografía en páginas posteriores.

²⁸ Cf. Marín, M., "Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīth en al-Ándalus", en *Al-Qanṭara*, I (1980), 165-208.

²⁹ Cadí supremo de Córdoba y jaṭīb, siendo muy conocido como asceta y tradicionista; murió en el año 324/935-936. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'riḥ 'ulamā' al-Andalus*, ed. de Codera, Madrid, 1891, 103; al-Ḥumaydī, *Yadwat al-muqtabis fī dīkr wulāt al-āndalus*, ed. de El Cairo, 1966, 197.

muftí y ulema de Córdoba, el popular Ibn Lubāba³⁰, una de las figuras más relevantes del pensamiento islámico en el emirato omeya andalusí. Excepto en algún caso de extracción social baja, como Aḥmad b. Jālid, todos ellos eran miembros de familias acomodadas, que siguieron la tradición de la carrera jurídica de sus antepasados, como es el caso del muftí ‘Abd Allāh b. Maḥbūb, que aprendió de su padre. En su carrera profesional, varios de estos muftíes giennenses alcanzaron puestos de relevancia, como cadí o señor del zoco.

Veamos, ahora, pues, algunos rasgos de sus biografías.

‘Abbās b. Yaḥyà al-Jawlānī³¹. Sus biógrafos no nos han dejado las fechas de su nacimiento y muerte, aunque podemos deducir que vivió hacia la primera mitad del siglo IX. Residió en Jaén capital, viajando a Córdoba para aprender del maestro Baqī b. Majlad. Se especializó en el *fiqh* (Derecho), a la vez que en la *sunna*, el estudio de los actos y dichos del profeta Muḥammad. Según las fuentes, tuvo fama de ser un hombre de bien y de una conducta irreprochable.

‘Abd Allāh b. Maḥbūb³². Tampoco nos han llegado las fechas de su nacimiento y muerte, aunque sabemos que vivió en la segunda mitad del siglo IX. Residió en Jaén, especializándose en *fiqh*, y aprendió de su padre, el alfaquí giennense Maḥbūb b. Qaṭan³³.

Ayyūb b. Sulaymān al-Ma‘āfirī³⁴. Aunque residió y trabajó en Córdoba, era originario de Jaén. Nació en el año 228/ 842 y murió en el 306/918, siendo alumno de grandes maestros como

30 Abd ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar b. Lubāba al-Faqih, famoso muftí de Córdoba y maestro de casi todos los ulemas de su tiempo, muerto en el 314/925; cf. ‘Iyāḍ, Tartīb, V, 153; Ibn al-Faraḍī, Ta’rij, II, 35 al-Ḥumaydī, Yaḍwa, 71; Castejón, R., Los juristas hispanomusulmanes, Madrid, 1948, 123-124. 31 Cf. ‘Iyāḍ, Tartīb, V, 227-228; Ibn al-Faraḍī, Ta’rij, I, 298.

32 ‘Abd Allāh b. Maḥbūb b. Qaṭan b. ‘Abd Allāh b. al-Naḍir al-Bakrī; cf. ‘Iyāḍ, Tartīb, V, 226; Ibn al-Faraḍī, Ta’rij, I, 230; Ibn al-Abbār, Takmila, II, 928.

33 Maḥbūb b. Qaṭan b. ‘Abd Allāh b. al-Naṣr al-Bakrī al-Āyḡānī, alfaquí giennense, discípulo de ‘Abd Allāh b. Sāliḥ; cf. al-Ḥumaydī, Yaḍwa, 350.

34 Abū Šāliḥ Ayyūb b. Sulaymān b. Hāšim b. Šāliḥ b. Hāšim b. Gārib b. ‘Abd al-Ābbār b. Muḥammad b. Ayyūb b. Sulaymān b. Šāliḥ b. al-Samḥ al-Ma‘āfirī; cf. al-Jušanī, Quḍāt, 173, 218, 223 y 229; Ibn al-Faraḍī, Ta’rij, II, 46; al-Ḥumaydī, Yaḍwa, 350; al-Ḍabbī, Bugya, 482. 149-153; Ibn al-Faraḍī, Ta’rij, I, 86; Ibn Farḥūn, Dribāy, ed. El Cairo, 1883; Castejón, R., Juristas..., 124-125.

al-‘Ut̄bī³⁵, Ab Zayd,³⁶ ‘Abd Allāh b. Jālid³⁷ y Yaḥyà b. Muzayn³⁸. Llegó a ser muftí miembro del Consejo cadial (*mušāwir*), y señor del zoco (*sāhib al-sūq*), experto en el *fiqh* malikí, el *ra’y*, es decir, el uso de la reflexión lógica jurídica cuando no se encuentra en los hadices ni en el Corán una solución clara, en el reparto de herencias (*farā’id*) y las cuestiones jurídicas (*masā’il*); tuvo grandes conocimientos de matemáticas y astronomía, dedicándose asimismo a la poesía y al estudio de la gramática, la prosodia (*‘arūd*) y la retórica (*balāga*); además de poseer un excelente conocimiento del Corán, fue también un hombre versado en las curiosidades y las rarezas de los hadices.

Tuvo fama de ser un hombre polifacético, de buena memoria y sanas costumbres, piadoso y retirado de la vida pública, dedicado, como muftí, a la emisión de fetuas, actividad con la que tuvo alguna diferencia con el relevante muftí cordobés Ibn Lubāba. Por necesidades económicas aceptó, en tiempos del emir ‘Abd Allāh, el cargo de señor del zoco, pero acabó siendo destituido por los rumores de la gente, que le acusaban de llevar a su casa a muchachos de notoria belleza, llegándose a componer y a correr por la ciudad un poema que afeaba esta conducta; cuando Ayyūb b. Sulaymān tuvo noticias de ello, dejó de invitar a su casa a jóvenes.

Qāsim b. Sahl³⁹. Vivió durante la primera mitad del siglo IX y el primer tercio del X, teniendo su residencia, en Arjona y

35 Muḥammad b. Aḥmad b. Abd al-Azīz b. Abī Ūt̄ba, conocido por al-‘Ut̄bī, alfaquí cordobés autor de la conocida obra al-Mustajraḡa, discípulo de Yaḥyà b. Yaḥyà, Saḥnūn y Aṣḡab b. al-Faraḡ; murió en el año 255/868; cf. Ibn al-Faraḡī, Ta’rīj, 309; al-Ḥumaydī, Ÿaḡwa, 36; al-Ḍabbī, Bugyat al-mul-tamīs fī ta’rīrij āl al-Andalus, ed. de Codera y Ribera, Madrid, 1884, 37; Castejón, R., Juristas..., 104; López Ortiz, J., “La recepción de la escuela malikí en España”, en Anuario de Historia del Derecho Español, VII (1930), 143-158.

36 Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm b. ‘Isà b. Yaḥyà b. Yazīd b. Yazīd, muftí cordobés que viajó al Oriente, reuniendo las enseñanzas de sus maestros en una obra muy utilizada en su tiempo; murió en el año 258 o 259/871-872; cf. Ibn al-Faraḡī, Ta’rīj, I, 259; al-Ḥumaydī, Ÿaḡwa, 281; Ibn Farḥūn, Dībāy I, 9; Castejón, R. Juristas..., 108.

37 ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. Jālid, Abū Muḥammad, conocido por Ibn Martanīl, alfaquí cordobés, discípulo de Saḥnūn y Aṣḡab b. al-Faraḡ y maestro de Ibn Lubāba; llegó a encabezar a los malikíes que iniciaron el proceso contra Baqī b. Majlad; murió en el año 256/869-870; cf. Ibn al-Faraḡī, Ta’rīj, n.º 663; al-Ḍabbī, Bugya, n.º 872; López Ortiz “La recepción...”, 130; Castejón, Juristas..., 107.

38 Abū Zakariyya Yaḥyà b. Ibrāhīm b. Muzayn, alfaquí y mušāwir cordobés, aunque de origen toledano; murió en el año 259/872; cf. Ibn al-Faraḡī, Ta’rīj, II, 46; al-Ḥumaydī, Ÿaḡwa, 350; al-Ḍabbī, Bugya, 482.

39 Qāsim b. Sahl b. Abī Ša’būn; cf. al-Jušanī, Ajbār al-fuqahā’, ed. Madrid, 1992, 26 ‘Iyād, Tartīb, V, 226-227; Ibn al-Faraḡī, Ta’rīj, I, 362.

trasladándose a Jaén cuando comenzaron las rebeliones de beberes contra el emir ‘Abd Allāh⁴⁰; fue alumno de al-‘Utbī y de Aḥmad b. Baqī. Además de muftí, fue un experto en retórica (*balāga*) y lengua (*luga*). Sus biógrafos lo describen como una persona inteligente, pero poco piadoso pues, según Ibn al-Faradī, cobraba honorarios por sus enseñanzas.

Abū Jaytama Namir b. Hārūn⁴¹. Nacido en la segunda mitad del siglo IX, murió en el año 313/925; viajó a Córdoba para especializarse en Derecho, siendo probablemente alumno de los principales maestros cordobeses de esta época, como Ibn Waḍḍāḥ⁴², ‘Ubayd Allāh b. Yaḥyà⁴³ o Ayyūb b. Sulaymān, el muftí cordobés de origen giennense. Según sus biógrafos, fue el muftí más importante de Jaén en su época, siendo un experto, no sólo en el *fiqh*, sino también en los hadices.

Nābīga b. Ibrāhīm b. ‘Abd al-Wāḥid⁴⁴. Muftí en Alcalá la Real, fallecido en el año 313/925. Alumno de los sabios cordobeses Ayyūb b. Sulaymān, Sa‘īd b. Jumayr⁴⁵ y Muḥammad b. Waḍḍāḥ, se especializó en contratos (*‘uqūd*) y en materia notarial (*waṭā‘iq*), además de ser un experto en lingüística (*luga*) y gramática (*naḥw*).

Aḥmad b. Jālid, más conocido por **Ibn al-Ābbāb**⁴⁶. De origen giennense, nació en el año 246/860 y murió en el 322/934. Viajó al Oriente, recorriendo el Norte de África, Egipto, La

40 Véase nota 4.

41 Abū Jaytama Namir b. Hārūn b. Rifā ‘a b. Muflit b. Sayf; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, II, 159-160; al-Ḥumaydī, Ŷaḍwa, 178; al-Ḍabbī, Bugya, 357;

42 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Waḍḍāḥ b. Bazī ‘, cliente del emir ‘Abd al-Raḥmān II, considerado como uno de los tradicionistas mayores de al-Andalus; viajó dos veces a Oriente para aprender de sus ulemas; murió en el año 287/900; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, 317; al-Ḥumaydī, Ŷaḍwa, 87; al-Ḍabbī, Bugya, 123; al-Dahabī, Taḍkirat al-Ḥuffāz, ed. de Beirut, 1966, II, 646.

43 Abū Marwān ‘Ubayd Allāh b. Yaḥyà al-Layṭī, alfaquí y mušāwir de Córdoba, hijo del famoso Yaḥyà b. Yaḥyà; era un hombre rico con fama de generoso; viajó al Oriente y murió en el año 298/810.

44 Cf., Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, II, 157; al-Ḥumaydī, Ŷaḍwa, 357; al-Ḍabbī, Bugya, 463 ‘Iyād, Tartīb, V, 221

45 Abū ‘Uṣmān Sa‘īd b. Jumayr (¿Ḥumayr?) b. ‘Abd al-Raḥmān, alfaquí y muftí cordobés que viajó al Oriente; era muy obeso y adelgazó para poder hacer bien la oración; murió en el año 301/913.

46 Abū ‘Umar Aḥmad b. Jālid b. Ŷazīd b. Muḥammad b. Sālim; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, I, 31; al-Ḥumaydī, Ŷaḍwa, 121-122; al-Ḍabbī, Bugya, 163-164 ‘Iyād, Tartīb, V, 174-178; al-Jušanī, Quḍāt, 40-41; Ibn Farḥūn, Dībāyī, 159; Castejón, R., Juristas..., 115.

Meca, Yemen y la isla de Creta, en donde aprendió de maestros de la altura de ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz⁴⁷, al-Qrāṭīsī⁴⁸, Yaḥyà b. ‘Umar⁴⁹ o Ibn al-A‘yām⁵⁰. En al-Andalus, aprendió de Ibn Waddāḥ, Qāsim b. Muḥammad⁵¹, Abū ‘Abd Allāh al-Juṣanī⁵², Ibrāhīm b. Qāsim⁵³ e Ibn Bāz⁵⁴. Ejerció en Córdoba como muftí y miembro del Consejo del cadí (*muṣāwir*), especializado en Derecho, el Corán y la *sunna*, llegando a ser un *zahid*, un asceta. Escribió varias obras, entre otras, un compendio de los hadices recopilados por Mālik, el fundador de la escuela malikí (*Musnad ḥadīṭ Mālik*), un libro sobre los juramentos (*Kitāb al-‘Imān*) y otro sobre los castigos (*Kitāb Qisas*). El sobrenombre de “al-Ŷabbāb” le venía porque vendía los jubones que hacía su madre, con lo que se costeaba los libros, según nos cuenta el cadí ‘Iyād. Era un hombre meticuloso, piadoso, virtuoso, modesto y sencillo, apartado de la vida mundana, al decir de al-Juṣanī. Se cuenta que un hombre pidió una fetua sobre un asunto al famoso Ibn Lubāba y otra a nuestro Ibn al-Ŷabbāb; viendo que las respuestas no coincidían, eligió la de Ibn

47 Abū-l-Ḥasan ‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz al-Bagawī, alfaquí, tradicionista y maestro de La Meca; murió en el año 286/899, a los 99 años de edad; cf. al-Ḥanbalī, Ṣaḍarāt al-Ḍahab, ed. El Cairo, 1931, II, 193-194; al-Ḍahabī, Taḍkira, II, 622; al-Ṣuyufī, Ṭabaqāt al-Ḥuffāz, ed. El Cairo, 1973, 274-275.

48 Abū Zayd Yazīd b. Kāmal b. Ḥakīm al-Qrāṭīsī, alfaquí malikí de origen cretense cristiano; murió en el año 287/900; cf. ‘Iyād, Tartīb al-madārik wa-taqrīb al-masalik, ed. Beirut, 1957, IV, 189-190.

49 Abū Zakariyya Yaḥyà b. ‘Umar b. Yūsuf b. ‘Amir al-Kinānī, alfaquí natural de Jaén; fue discípulo de Saḥnūn y de Yaḥyà b. b. ‘Abd Allāh b. Bākr; se trasladó a Qayrawān, en donde escribió varias obras de temática jurídica; murió en el año 289/901; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, II, 49-50.

50 Ziyād b. Salmā, conocido por Ibn al-A‘yām, maestro de origen persa, especialista en fiqh; cf. Brockelmann, G.A.L., I, 60.

51 Abū Muḥammad Qāsim b. Muḥammad b. Sayyār, muftí, notario y poeta de Córdoba, autor de varias obras, llegó a viajar dos veces a Oriente en su afán por aprender; hay dudas sobre el año de su muerte: 276-277 o 278/ 889, 890 o 891; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, I, 356-357; al-Ḍabbī, Bugya, 431; ‘Iyād, Tartīb, IV, 446-448; al-Maqqarī, Nafh al-Ṭibb, II, 51-52 ed. Beirut, 1968.

52 Abū ‘abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥarīṭ b. Asad al-Juṣanī, famoso muftí, historiador y poeta cordobés, autor de varias obras, entre ellas, una historia de los jueces de Córdoba (*Kitāb al-quḍāt Qurṭuba*, ed. y trad. De Ribera, Madrid, 1914) y de un elenco biográfico de los ulemas de al-Andalus (*Ajbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddīṭīn*, ed. Madrid, 1992); nacido en Qayrawān, falleció en el año 361/971; cf. Castejón, R., *Juristas...*, 136-137; López Ortiz, J., “Recepción...”, 120; Pons Boigues, F. *Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid, 1898, 76-80; Mafillo, F., *de historiografía árabe*, Madrid, 2008, 107.

53 Abū Ishāq Ibrāhīm b. Qāsim b. Hilāl b. Yazīd b. ‘Imrān al-Qaysī, alfaquí cordobés que tuvo la oportunidad de oír a Saḥnūn, aprendiendo de éste y de su propio padre; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, 13; al-Ḥumaydī, Ŷadwa, 147; al-Ḍabbī, Bugya, 209;

54 Ibrāhīm b. Muḥammad b. Bāz, conocido por Ibn al-Qazzāz, alfaquí y muftí cordobés; viajó a Qayrawān y Egipto para aprender, con fama de asceta; murió en el año 274/887; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, I, 10; al-Ḍabbī, Bugya, 197; ‘Iyād, Tartīb, IV, 443-446.

al-Ġabbāb sobre la de Ibn Lubāba, afirmando que aquel no se equivocaba nunca. En sus clases, nunca daba la espalda a La Meca y, habitualmente, no se sentaba en el lugar prominente que le correspondía como profesor. Ya anciano, se retiró para dedicarse exclusivamente a la oración, siendo, desde entonces, muy parco en la donación de fetuas.

Mufaddal b. ‘Ayyāš, conocido por **Ibn al-Ṭawwīl**⁵⁵. Con residencia en Jaén, en donde llegó a ser muftí; su nombre (Ibn ‘Ayyāš) significa panadero, por lo que, creemos, pudo tener relación con esta profesión; sabemos que murió en el año 360/970. Aprendió en Córdoba del ulema y muftí giennense Ayyūb b. Sulaymān y, al final de su vida, se trasladó a Toledo, sin que sepamos las causas.

Pasando a la etapa del Califato omeya (912-1031), nos encontramos con ocho muftíes oriundos de Jaén⁵⁶, tres que ejercieron su actividad durante la primera mitad del siglo X y seis más que lo hicieron a lo largo de la segunda mitad de este siglo califal. Seis fueron muftíes en Jaén capital, uno en Cambil y otro más en Córdoba. Al igual que sus antecesores de Emirato, no viajaron fuera de las fronteras de al-Ándalus, siguiendo la tradición de desplazarse en su juventud a Córdoba para aprender de sus ulemas, tras hacerlo de los de Jaén. De los muftíes de la primera mitad del siglo, sus principales maestros fueron el muftí de Jaén, del que hemos hablado anteriormente, Abū Jaytama, y los alfaquíes cordobeses Aḥmad b. Baqī y Aḥmad b. Jālid, éste, como hemos visto antes, originario de Jaén; de los muftíes de la segunda mitad del siglo X, la inmensa mayoría fueron alumnos de los ulemas cordobeses Ibn Ayman⁵⁷ e Ibn

55 Mufaddal b. ‘Ayyāš b. Sulaymān b. ‘Ayyāš al-Jawlānī, Cf. ‘Iyād, Tartīb, II, 584.

56 Un estudio detallado de los muftíes de Jaén en esta época califal puede encontrarse en Martos, J., “Juriconsultos en al-Ándalus: los muftíes de Jaén durante el califato omeya”, en Malpica, A. (ed.), Tomás Quesada Quesada. Homenaje, Granada, 1998, 435-445.

57 Muḥammad b. ‘Abd al-Mālik b. Ayman b. Farāy, alfaquí cordobés que viajó al Oriente y aprendió de los principales maestros de Egipto, La Meca y Bagdad; a su regreso fue muftí en Málaga y más tarde en Córdoba, durante cuarenta años, aunque donde destacó fue en el cargo de ṣāhib al-ṣalāt, encargado de la oración; de carácter modesto y meticoloso, prácticamente todos los muftíes de finales del siglo X aprendieron de él, siendo sus obras de jurisprudencia muy utilizadas; murió ciego, a los 76 años, en 330/941; cf. Ibn al-Faraḍī, Ta’rīj, II, 52; ‘Iyād, Tartīb, V, 185-186; Castejón, Juristas..., 116.

Ziyād⁵⁸. Las especializaciones y las incitaciones intelectuales cambian un poco con respecto al Emirato, pues ahora se da más importancia a la práctica del *ra'y* que, como hemos dicho, es un ejercicio especulativo personal para encontrar soluciones a problemas no planteados ni en el Corán ni en los hadices, a las respuestas a cuestiones jurídicas prácticas (*masā'il*) y al estudio de la tradición, es decir, de la *sunna*, como fuente de Derecho. Asimismo, como en el siglo anterior, estos muftíes califales continuarán, en ocasiones, la labor emprendida por sus padres, como es el caso de Ibn Abī Jaytama, hijo del muftí de Jaén ya mencionado Abū Jaytama. Veamos, brevemente, los perfiles de sus vidas.

Muḥammad b. Mūsà, conocido por **Ibn Abī 'Imrān**⁵⁹. Nació en la localidad de *Qal'at al-Aš'at*, ciudadela que, al decir del profesor Javier Aguirre, debió de ser uno de los castillos, en la frontera con Granada, con los que el general Aḥmad b. Muḥammad b. Abī 'Abdà fortificó la zona para mantener a raya al rebelde Ibn Huḍayl a finales del siglo IX⁶⁰. Murió en el año 340/950, tras ejercer como muftí en la ciudad de Jaén, contando entre sus maestros a Sa'd b. Mu'āḍ⁶¹ y a Ibn Ayman.

Muḥammad b. Yaḥyà⁶². Residió en Jaén hacia la primera mitad del siglo X, en donde aprendió de su padre, el alfaquí Yaḥya b. Ayyūb b. Jiyār⁶³, siendo el continuador de su obra; además de en el *fiqh* malikí, se especializó en el uso del *ra'y*, de la especulación jurídica.

58 Aḥmad b. Ziyād b. 'Abd al-Raḥmān al-Lajmī, cadí de Córdoba que tuvo a su cargo la presidencia de la oración del viernes; tras su destitución del cargo, hizo la peregrinación, muriendo en Egipto en el año 312/924. Tuvo numerosos alumnos gracias al prestigio alcanzado por sus conocimientos de Derecho; cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, I, 24; al-Juṣanī, *Qudāt*, n^o 37; al-Ḥumaydī, *Yaḍwa*, n^o 269.

59 Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, II, 57; 'Iyād, *Tartīb*, VI, 158; Ibn al-Qūtiyya, *Ta'rīj Iftitāḥī al-Andalus*, ed. de Ribera, Madrid, 1926, 95; Munis, H., "Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane", en *Studia Islamica*, XX (1964), 75-76; Marín, M., "Nómina de sabios de al-Ándalus (93-350/711-961)", en *Estudios Onomásticos-biográficos de al-Ándalus*, I (1988), 89.

60 Cf. Salvatierra, V., *El Alto Guadalquivir...*, 112 y ss.; Aguirre, F. J. y Mata, M^o C. *Introducción...*, 136.

61 Sa'd b. Mu'āḍ b. 'Utmān b. Ḥassān b. Yujāmīr b. 'Ubayd b. Muḥammad b. Afnān al-Sa'bān, muftí y tradicionista cordobés, originario de Jaén; viajó a Egipto y se especializó en *masā'il* y *ḥadīṭ*; murió en el año 308/921; cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīj*, I, 24; Castejón, *Juristas...*, 127.

62 Muḥammad b. Yaḥyà b. Ayyūb b. Jiyār al-Zuhrī; cf. 'Iyād, *Tartīb*, V, 228.

63 Alfaquí giennense de finales del siglo IX.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Abī Bakr al-Ṣarīḥ⁶⁴. Nacido en Cambil, según su biógrafo al-Marrākuṣī y viajó a Córdoba para aprender de los maestros de su tiempo. Más tarde, regresó a su tierra natal, en donde desempeñó el cargo de muftí. Posteriormente, debido a su nombramiento de un cargo oficial, se trasladó a la zona del Estrecho de Gibraltar, posiblemente a Algeciras, residiendo allí hasta su muerte.

‘Umar b. Aḥmad, más conocido como **Ibn al-Aššā**⁶⁵. Vivió y murió, probablemente, hacia la segunda mitad del siglo X. Residió en Jaén, en donde ejerció como muftí, pudiéndose leer en Ibn al-Faraḍī que llegó a ser un experto en cuestiones jurídicas de orden práctico (*masā’il*). Al parecer, tampoco viajó fuera de al-Andalus, al igual que los demás muftíes giennenses, desplazándose sólo a Córdoba para escuchar a Ibn Ayman, Ibn Ziyād y Aḥmad b. Jālid.

‘Abd Allāh b. Ḥamdīn⁶⁶. Ninguna de sus fuentes nos dan noticias sobre las fechas de su nacimiento o muerte, pero por sus maestros, podemos deducir que vivió entre mediados y la segunda mitad del siglo X. Viajó a Córdoba para aprender de lo alfaquíes Ibn Ayman e Ibn Ziyād, siendo posteriormente muftí en la ciudad de Jaén.

Ibrāhīm b. ‘Abd Allāh b. Ṣāliḥ⁶⁷. Posiblemente vivió hacia la segunda mitad del siglo X; residió toda su vida en Jaén, en donde ejerció como muftí, advirtiéndonos su biógrafo Ibn al-Faraḍī que “fue el principal muftí de su tiempo”. No viajó nunca, excepto para ir a Córdoba, en donde asistió a las clases de Ibn Ayman e Ibn Ziyād.

Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Ṭāriq⁶⁸ probablemente; fue conocido como un experto en cuestiones jurídicas (*masā’il*), así

64 Cf. al-Marrākuṣī, *Dayl*, VI, 144.

65 Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj*, I, 365; ‘*Iyād*, *Tartīb*, V, 228.

66 Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj*, I, 275; ‘*Iyād*, *Tartīb*, VI, 159.

67 Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj*, I, 25; ‘*Iyād*, *Tartīb*, VI, 159.

68 Cf. Ibn al-Faraḍī, *Ta’rīj*, II, 67; ‘*Iyād*, *Tartīb*, VI, 159

como en la reflexión lógica jurídica (*ra'y*), aunque lo que más fama le dio fue su labor como recopilador de hadices, llegando a reunir un considerable número.

Muḥammad b. Namir b. Hārūn, conocido por **Ibn Abī Jaytama**⁶⁹. Siguió los pasos de su padre, el muftí Abū Jaytama, y fue muftí de Jaén durante la segunda mitad del siglo X. Viajó a Córdoba para aprender de Aḥmad b. Jālid, de Aḥmad b. Baqī, de Ibn Ayman y de Ibn Ziyād. Al igual que sus colegas, se especializó en las cuestiones jurídicas (*masā'il*) y en el *ra'y*, además de ser un excelente tradicionista.

Tras la desaparición del Califato omeya, en el año 1031 y la aparición de la época de taifas, Jaén no llega a formar taifa alguna⁷⁰, repartiéndose su territorio entre la taifa toledana, la de Sevilla, Granada y Almería; esto explicaría que sólo encontremos en las fuentes historiográficas el nombre de un muftí que trabajara en Jaén: **Abū Ŷa'far Aḥmad b. al-Ḥusayn b. Ṣuqayr**⁷¹, del que no tenemos más datos, sino que fue un muftí público, es decir, miembro del Consejo del cadí.

Pero, es precisamente en la época de la hegemonía almorávide, en la primera mitad del siglo XII, cuando el número de muftíes públicos, formantes de la *ṣūrà*, del Consejo asesor de los cadíes, aumenta cuantitativamente, debido a la política de los gobernantes almorávides de potenciar a los alfaquíes malikíes y controlar a los jueces⁷². Durante esta época almorávide, las tierras de Jaén, prácticamente, dependían judicialmente de Granada. Así pues, de los nueve nombres que nos han llegado con referencia a su labor en localidades giennenses, dos ejercieron en Cambil: **Abū Ḥafṣ 'Umar al-'Uqaylī**⁷³ y **Abū-l-Ḥayyāy Yūsuf al-Ṣurayhī**⁷⁴, y los otros siete en Jaén capital: **Abū-l-Aṣḡab**

69 Cf. Ibn al-Faraḡī, Ta'riḡ j, II, 67; 'Iyād, Tartīb, VI, 158-159; 'Iyād, Iftitāḡ, 116.

70 Véase Aguirre, J. y Mata, M^a C., Introducción..., 184 y ss.

71 Cf. Ibn Baṣkuwāl, Ṣīla, ed. Beirut, 2003, n^o 154.

72 Acerca del mundo jurídico andalusí durante la etapa almorávide, véase, El Hour, R., La administración judicial almorávide en al-Ándalus, Helsinki, 2006.

73 Cf. Ibn al-Zubayr, Ṣīlat al-ṣīla, ed. de Lévi-Provençal, Rabat, 1937, VII, n^o 115.

74 Cf. Ibn al-Zubayr, Ṣīla, VII, n^o 397.

‘Abd al-Azīz al-Tuḡībī⁷⁵, Abū-l-Ḥasan Muḥammad b. Abī Jaytama al-Qaysī⁷⁶, Ibn Marwiyya⁷⁷, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Bagdādī⁷⁸, Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥāyḡ⁷⁹, Ibn Abī al-‘Aṣāfir⁸⁰ y Abū-l-Walīd Hišām b. ‘Umar b. Siwār al-Fazāzī (¿al-Fazārī?)⁸¹ De ellos, prácticamente sólo sabemos que ejercieron como alfaquíes en sus ciudades y que, en un momento determinado, fueron nombrados por el poder como muftíes miembros del Consejo asesor de los cadíes de su tierra. Asimismo, tenemos constancia de un excelente ulema, nacido en tierras de Jaén, que fue muftí en Granada y cadí en Jaén. Veamos su biografía:

Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Daḡn⁸². Nació en el año 1078 y murió en el 1147. Según el historiador al-Marrākuṣī, nació en Mentesa, importante ciudad del Jaén islámico, hoy desaparecida, y que coincidiría con la actual La Guardia, a 11 km. de la capital. Era miembro de una importante familia, los Banū al-Ḥusayn al-Daḡn que, desde los tiempos de ‘Abd al-Raḥmān I, ocuparon importantes puestos gubernamentales. Comenzó a estudiar muy joven, a los trece años, viajando para estudiar a Córdoba, en donde aprendió de Abū Muḥammad b. ‘Attāb⁸³ y, posteriormente, a Sevilla, en donde escuchó a Abū-l-Qāsim al-Hawzanī⁸⁴ y a Ibn Sahl⁸⁵. Tras sus estudios, se instaló en Granada, ejerciendo como

75 Abū-l-Aṣbag ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Isā b. ‘Ubbāda al-Tuḡībī, alfaquí, y muftí público (muṣāwir); cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 1572.

76 Abū-l-Ḥasan Muḥammad b. Abī ‘Umar b. Muḥammad b. Abī Jaytama al-Qaysī, alfaquí y muftí perteneciente a la šūrā; cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 1752.

77 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad al-Ṭaqafī, conocido por Ibn Marwiyya, muftí perteneciente a la šūrā; cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 1192; al-Marrākuṣī, *al-Ḍayl al-takmila*, ed. Beirut, s.f.

78 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad b. Ibrāhīm b. ‘Isā b. Ibrāhīm b. ‘Isā b. Hišām b. Ḳarrāḡ b. Liwā’ al-Jazraḡī, al-Bagdādī, alfaquí miembro de la šūrā; cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 1311; al-Marrākuṣī, *Ḍayl*, V/2, n.º 1151.

79 Abū ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Alī al-Nafzī, conocido por Ibn al-Ḥāyḡ, también muftí perteneciente a la šūrā; cf. al-Marrākuṣī, *Ḍayl*, VI, n.º 280.

80 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Umar al-Jazraḡī, conocido como Ibn Abī al-‘Aṣāfir, muftí y muṣāwir; cf. Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n.º 1428.

81 Cf. Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n.º 1438; ‘Iyād, *Tartīb*, VIII, 165.

82 Abū ‘Alī al-Ḥusayn b. al-Ḥusayn b. ‘Abd al-Malik b. Iṣḡāq b. ‘Attāf al-‘Uqaylī, conocido por Ibn al-Daḡn; cf. Ibn al-Abbār, *Takmila*, n.º 149; al-Marrākuṣī, *Ḍayl*, I, n.º 120.

83 Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Attāb b. Muḥsin al-‘Uḡāmī, gran muftí de Córdoba, experto en los comentarios del Corán; murió en el año 531/1137; cf. Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n.º 749;

84 Abū-l-Qāsim Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Isā al-Qaysī al-Hawzanī, cadí de Sevilla, muerto en el año 520/1126; cf. Ibn Baṣkuwāl, *Ṣila*, n.º 171.

85 Cadí de Baeza y autor de la obra *al-Aḥkām al-kubrā*; cf. El Tour, R., *La Administración...*,⁹¹

muftí y miembro del Consejo (*šūrà*) del cadí, labores que continuó más tarde en la ciudad de Córdoba hasta la llegada de los almorávides, en que decide asentarse en Jaén, lugar en donde fue nombrado cadí. Según sus biógrafos, fue un excelente copista (*warrāq*) y un experto en cuestiones notariales.

Por último, de la postrera época nazarí, en los siglos XIII-XV, hemos recuperado el nombre de un muftí giennense, que llegó a ser muftí en Granada: **Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Aḥmad al-Ŷāyṣānī**⁸⁶. Nacido en Jaén, murió en el año 1322, a los ochenta años de edad. Aprendió de su tío materno, el alfaquí Abu ‘Abd Allāh b. Masmagūr⁸⁷, trasladándose a Granada, en donde fue uno de los principales muftíes y notarios de la ciudad; posteriormente, residió en Almería y Elvira, ciudades en las que ejerció como cadí, como juez. Dicen sus biógrafos que nunca se casó, llevando una vida retirada, con fama de hombre serio y justo, muy exigente con sus alumnos, hasta el punto que a ninguno de ellos les dio la *iḡāza*, es decir, el permiso para enseñar y transmitir lo que él mismo les había enseñado.

86 Abū ‘Uṭmān Sa‘īd b. Aḥmad al-Tuḡyībī al-Ŷundī al-Ŷayyānī; cf. al-Tunbukṭī, Nayl, 124-125.

87 Alfaquí granadino tío suyo.

LOS BAÑOS ÁRABES DE JAÉN. ¿OBRA DE MERINIÉS O DE NAZARÍES?

ÁNGEL GONZÁLEZ HERNÁNDEZ
Arquitecto. (Ex-vocal de la Comisión de Cultura
del Colegio de Arquitectos de Madrid)

RESUMEN

El presente trabajo representa la culminación, en parte, de un prolongado análisis de las técnicas constructivas, así como de los distintos sistemas metroológicos empleados por las diferentes facciones, o etnias, musulmanas que poblaron la Península Ibérica a lo largo de casi ocho siglos de estancia en nuestro suelo, así como de las consecuencias derivadas de esta permanencia, como pudo suponer el nacimiento del estilo mudéjar en arquitectura, o de otras manifestaciones artesanas que llegaron a crear “escuela”: como la fabricación de cerámica, el tratamiento de las pieles, y otras de diverso carácter, que con gran facilidad asimilaron, y practicaron los habitantes de algunas regiones de nuestro país hasta tiempos relativamente modernos.

PALABRAS CLAVE: Baños, módulo, metrología, codo mame-luco o codo negro, apeo, muro, columna, arco, estructura, excavación, demolición, reconstrucción, restauración.

تلخيص

يمثل هذا العمل ثمرة بحث تحليلي مطول ، للتقنيات المستخدمة في البناء المعماري وكذلك نظم القياس المختلفة التي استخدمتها مختلف الفصائل والجماعات الإسلامية استوطنت شبه الجزيرة الايبيرية طوال ما يقرب من ثمانية قرون ، وكذلك النتائج التي ترتبت على بقائهم

على أرضنا طوال تلك الفترة ، ومنها على سبيل نشأة الفن المدجن في العمارة وغيرها من المظاهر الفنية التي اسفرت عن انشاء مدارس عريقة في كل فن من هذه الفنون مثل صناعة الخزف ، معالجة الجلود ، وغيرها من مختلف الفنون والحرف والتي سرعان ماتمثلها ومارسها بسهولة سكان مختلف أقاليم بلادنا وحتى وقت قريب.

INTRODUCCIÓN

En 1989 nuestro colega arquitecto don Luis Berges Roldán publica el bien documentado libro “Baños árabes del palacio de Villardompardo. Jaén”¹, en que nos da cuenta, con un gran rigor profesional, al par que técnico, del resultado de los dificultosos trabajos llevados a cabo en la acertada restauración del edificio de los baños árabes situados en el llamado barrio de la Magdalena de Jaén, existentes, en su momento, en un estado realmente lamentable, bajo el edificio del palacio construido en los años finales del siglo XVI por Don Fernando de Torres y Portugal, conde de Villardompardo, del que, sin emitir juicio alguno de valor respecto a su conducta, (nacida, sin duda alguna por “[...] l’abundance des sources et fontaines qui, remontant à l’antiquité suscitait l’admiration des voyageurs arabes. Dans le quartier de la Magdalene, les ruelles en pente, tortueuses et étroites, quasi medievales évoquent le souvenir de la ville arabe.” (como escribiera la Dra. Rachel Arié en su tesis doctoral) podemos decir que tal conducta es un “invariante castizo”, como la calificaría el profesor Chueca respecto de la de muchos de nuestros compatriotas a lo largo del tiempo, por lo que nos parece hartó útil la expresión recomendatoria del Autor de “que a cualquiera de sus lectores puede presentársele ocasión de colaborar en la amplia tarea de respetar y de salvar, para que no desaparezca, lo que aun convive con nosotros, en nuestras casas y en nuestros campos, del rico pasado hispano-musulmán.”

1 Berges Rodldán, Luis. Baños árabes del palacio de Villadonpardo. Jaén (1989).

En otro lugar² y en otro tiempo, 2005, escribimos: “La importancia del baño en el mundo islámico en tiempos pasados fue tal que establecimientos, en su mayor parte, dedicados a estos usos eran bienes *waqf*, es decir, estaban constituidos como el usufructo de bienes, de los que el fundador se desprendía aplicándolos a fines de beneficencia, no bastando únicamente esta entrega por parte de dicho fundador, sino que se requería: «[...] *para la existencia jurídica del waqf que el fundador fuera dueño absoluto de dichos bienes y capaz en derecho, que fueran durables y fuente de algún provecho, así como que el fin de la fundación fuera acepto a Alá y ésta había de ser perpetua e irrevocable.* (Pareja, 1952, 560)³»

Dicho usufructo estaba destinado al servicio y mantenimiento de las instalaciones. El hammam (baño) estaba considerado por la sociedad islámica como una obra de beneficencia. Según Makrisi, dijo Safyar el-Saun: “Ningún dirhem gastado por un creyente vale el que el propietario de un baño emplea para mejorar su establecimiento”. En ocasiones estos establecimientos fueron construidos junto a las mezquitas y servían, además, para cubrir necesidades sociales, a la par que para la realización de prácticas de carácter religioso tales como la ablución total que había de realizar aquel que se hallaba en estado de impuridad mayor, o *gurub*, para volver al estado de *tahara* (Pareja, 1952-1954, 529)⁴ De aquí la profusión de establecimientos destinados a baños existentes en las ciudades del Islam en tiempos pasados, al menos en aquellas ciudades que habían alcanzado cierta categoría y desarrollo urbano.

Para Pauty: “Les hammams fournissent, il est vrai, assez peu d’éléments à l’épigraphiste et à l’archéologue, les inscriptions y son a peu pres absentes, leur chaine chronologique est difficile à etablir, et il faut, pour les grouper, se rabattre sur la composition de leur plan et sur leur structure. (Pauty,1933, 1)⁵.

2 González Hernández, Ángel. El baño del Palacio Real de Tordesillas (Valladolid) y su relación con otros baños de origen islámico en al-Ándalus y en el Magreb. Cuadernos de la Alhambra. Volumen 41. Granada, 2005. pág. 119

3 Pareja, Felix M^º. Islamología. Madrid, 1952.

4 Ibídem.

5 Pauty, E. Les hammams du Caire. Mémoires de l’Institute Français d’Archéologie Oriental du Caire. El Cairo, 1933.

Al contrario que las mezquitas, mausoleos o madrazas anejas erigidas en memoria de algún importante personaje, si no por este mismo en vida, los baños en su mayoría, no formando parte de un conjunto monumental o palacial, nos hurtan el nombre del fundador siendo designados, en ocasiones, las más de ellas, por su lugar de emplazamiento, no obstante lo cual y dado que la construcción de la gran mayoría de estos edificios, tanto en el Magreb como en al-Ándalus, está documentada con una cierta precisión cronológica, podemos establecer la filiación de nuestros baños señalando sus precedentes, al menos de los más próximos, tanto en el tiempo como en el espacio, al igual que su diferenciación, por razones particulares de uso, con otros del mundo musulmán, de los que, en esencia parecen derivarse todos ellos.

Los baños musulmanes de Egipto, Siria, etc. tienen su origen en los griegos transmitidos a través de los romanos, extremo éste que se ha podido comprobar en edificios romanos encontrados en Siria, al relacionarlos con los usos conocidos a través de los textos, así como los figurados en el ornamento de vasos o frescos decorativos. Desde tiempos antiguos se practicaban baños calientes y fríos. Pauty citaba que los héroes de los relatos homéricos se relajaban tomando baños calientes “avec une simplicité primitive”⁶. Tenían lugar en cubas de madera o de mármol y se hacían practicar unciones de aceite. De la misma manera citaba que la *Odisea* menciona incluso cubas y cubetas de plata que Menelao había llevado a Grecia desde Egipto.

De dichos baños orientales derivarían los del Magreb y de al-Ándalus, al extenderse el islamismo a estos territorios y aportar su cultura, sus costumbres y sus formas de religiosidad, si bien pudo haber una cierta influencia de Roma a través de sus termas y establecimientos termales preexistentes en el mundo occidental anterior al fenómeno religioso de islamización del mismo.

6 Pauty, E. Vue d'ensemble sur les hammams de Rabat-Sale. Revue Africaine, 1944.

Los baños cairotas anteriores a la época mameluca, son de planta centrada, es decir, están organizados alrededor de un espacio central, espacio destinado a la caldera. De esta manera podían establecer agrupaciones de locales acodados entre sí separados por un muro ciego, por lo que podían hacer uso de su servicio simultáneamente personas de distinto sexo. En los baños occidentales de Marruecos y al-Ándalus, el uso habitual de personas de uno y otro sexo tenían lugar en días distintos, su planta presenta un desarrollo característico, común en los del Magreb y al-Andalus, aquellos resultan, por su prelación en el tiempo, antecedentes de estos. Estos edificios obedecen a un esquema de desarrollo lineal; a este esquema se refiere Pauty:

Le paralelisme des trois pièces semble être, au regard des plans cruciformes orientaux, spécifique des bains d'Afrique du Nord et d'Espagne. Le petit bain d'Oujda que M. G. Marcçais a cru pouvoir dater d'époque merinide (695 H = 1296) appartient a ce type. (Pauty, 1944, 207)⁷.

Presentan en común, igualmente, algunas particularidades en su disposición, tales como el ingreso acodado con objeto de impedir la visión del interior del baño desde el exterior del edificio. Como antecedentes de los baños de Jaén, en su disposición general, en cuanto tales baños, podemos considerar en al-Ándalus los de Ronda (1333) y Gibraltar obra de meriníes; en el Magreb, los de Chella, el Alou, Maroc y los de Rabat.

Terrasse señala el enriquecimiento de los baños andalusíes y su transformación en “une véritable petite maison à patio centrale et à étage” aunque comenta que procede de Oriente a través del Magreb (Terrasse, 1950, 320)⁸.

⁷ Pauty, E.. *Ibidem*.

⁸ Terrasse, H. *Trífos bains merinides du Maroc. Mélanges Williams Marcai*.

Del análisis de la publicación sobre la restauración de los “Baños árabes del Palacio de Villardompardo. (Jaén) realizada por el arquitecto restaurador del edificio de dichos Baños, exponiendo el proceso de esta restauración, (que a nuestro juicio, como también arquitecto, nos parece ejemplar), creemos poder disentir del autor de tal restauración sobre la cronología del momento de la construcción de dichos baños (salvo que la presunta fecha de la construcción inicial del edificio en cuestión resulte de la existencia anterior, en el tiempo, de otros baños situados en el mismo emplazamiento, (posteriormente demolidos para conservar las instalaciones de tal edificio, por razones urbanísticas, o de cualquier otra índole,) documentados por algún autor árabe, lo que diera lugar a una confusión de la cronología del edificio restaurado, ya que juzgamos que el edificio, objeto de la restauración fuera construido en fecha, como muy temprana, a finales del primer tercio del siglo XIII, pudiendo ser obra de meriníes, o posteriormente, obra de nazaríes. Opinión, esta, nuestra, por razones de carácter, exclusivamente, de carácter histórico-arquitectónico, basada en el testimonio de la exposición, tanto gráfica como fotográfica, presentada en la publicación realizada por el propio arquitecto autor de la restauración, sobre la misma.

Nuestras razones son éstas: en la página 68 de la publicación citada nos presenta un esquema de pórtico constituido por arcos lobulados que apean sobre columnas exentas, al parecer, columnas cilíndricas, carentes en su forma cilíndrica de éntasis, al igual que las granadinas y, como éstas, carentes de basas (del Patio de Leones con el perfil incipiente del imoscapo de la columna con significado simbólico y de otros lugares de la Alhambra), columnas separadas entre ejes 53 centímetros; mostrando el dibujo de las mismas sendos capiteles de carácter nazarí, o por el contrario, meriní, si se les compara con el capitel representado en la fotografía de la página 71 de dicha publicación –que reproducimos en este artículo–.

CAPITEL PROCEDENTE DE LA MADRAZA DE CEUTA

Imagen en la que se aprecia el elemento de sustentación.



Columna característico de las formas meriníes.

Se trata de un capitel procedente de la Madraza de Ceuta, conservado en el Museo Arqueológico de Cádiz e, indudablemente, Se trata de un capitel procedente de la Madraza de Ceuta, conservado en el Museo Arqueológico de Cádiz, e indudablemente de origen meriní, por lo que diremos, más adelante en este trabajo. En la primera fotografía puede observarse el collarino de la columna, característico de las formas meriníes; la segunda fotografía muestra con mayor detalle el propio capitel con un elemento intermedio de apoyo, a modo de cimacio, elemento de sustentación de un posible entablamento o de un arco. Éste capitel es muy similar al representado en el dibujo esquemático de la página 70, según dibujo del propio restaurador, calificándolo como capitel nazarí perteneciente al edificio de los Baños, como detalle de la decoración del vestíbulo de dicho edificio.

Respecto de la cota citada de 53 centímetros, entre ejes de columnas, 54 centímetros en la realidad, ya que es muy difícil precisar, normalmente, el lugar exacto correspondiente a la parte media, o axial, de la superficie curva de las columnas),

en la página 112 de su “sinopsis arquitectónica del edificio, nos da el valor exacto de 54 cm. Medido a ejes de fustes, que viene a coincidir con la dimensión del codo mameluco, codo negro también denominado, de uso en el Magreb a partir del primer tercio del XIII y de la segunda mitad del siglo XIV en al-Ándalus, unidad metrológica de origen remoto, transmitida a Occidente a través de las relaciones con Egipto en las épocas citadas, según el estudio, realizado por nosotros, en torno a esta unidad dimensional.

La aplicación de este módulo pudimos identificarlo en el plano de la mezquita del sultán al-Nāṣir ed-Din Muḥammad ibn Qalaun en la ciudadela de El Cairo.⁹

El módulo utilizado en la construcción del edificio de los Baños, como unidad dimensional, es el codo negro, o codo mameluco, procedente del sistema métrico egipcio, de uso en el Magreb y en al-Ándalus a partir del segundo tercio del siglo XIII, en el primer caso, y a partir de la segunda mitad del siglo XIV en el segundo, como podemos comprobar aplicando una trama transparente dibujada con dos series de líneas paralelas dispuestas ortogonalmente, separadas ambas series una distancia, a escala, 1:100, de 54 centímetros aplicadas sobre el plano realizado por el Autor de la publicación, representado en la página 102, conjuntamente con la escala gráfica 1:200 dibujada al pie de dicho plano, para su publicación en el número 41 de la Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. (Creemos que ampliado dicho plano al doble de su tamaño aumentaría la exactitud de nuestra apreciación respecto al empleo, en la construcción de los Baños, del módulo citado).

Debemos añadir aquí que las fracciones de codo manejadas habitualmente por los constructores egipcios, meriníes o nazaríes fueron $1/3$, $1/2$ o $2/3$ de codo.

De las dimensiones consignadas en la “sinopsis arquitectónica” citada anteriormente en que nos da la verdadera separación entre las dos columnas, que es de 54 centímetros entre

⁹ I González Hernández, A. La mezquita del sultán al- Nasir ed-Din Muhammad e Ibn Qalaun en la Ciudadela de El Cairo. Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid. Vol. XXXIV. Madrid 2002, p. 107.

ejes de fustes, se deduce, claramente, estar construido este edificio con la unidad modular citada, ya que las diferencias en las medidas en metros y centímetros, en su caso, originadas en la comparación con las obtenidas en módulos exactos, o fracciones de los mismos, conforme a lo dicho anteriormente, da un escaso error, posiblemente debido a errores iniciales de replanteo en el primitivo proceso de construcción, añadido, tal vez, a “redondeo” de medidas tomadas a lo largo de las tareas de restauración (que siempre acaban en 5 ó en 0). Los errores detectados entre medidas consignadas en la “sinopsis” y las supuestas correspondientes a dimensiones de codos o fracciones de los mismos varían entre 0 y 0,06 (en más o en menos), lo que hace, de todo punto admisible que el edificio de los Baños fuera construido en base al citado módulo, codo mameluco, de uso en el Magreb y en al-Andalus en los tiempos anteriormente citados.

Se nos podría alegar que la existencia del, anteriormente citado, capitel nazarí es posterior, como reposición, a la pérdida de un capitel primitivo, de época anterior, operación harto frecuente en las tareas de restauración o de nueva construcción, de los alarifes islámicos, como podemos comprobar a través de los escritos de otros autores en torno a temas de Historia de la arquitectura; de igual manera podríamos alegar nosotros que capiteles o cualquier otro elemento de carácter constructivo, o arquitectónico, anterior al tiempo de la construcción de los Baños, podía haber sido reutilizado en otros momentos iniciales de la edificación de éstos, según la citada costumbre mantenida a través de los tiempos pasados.

De las razones expuestas anteriormente y por la fecha dada por el autor de la restauración, respecto de su construcción, (primera mitad del siglo XI, fecha a todas luces excesivamente temprana para el uso de la citada unidad propuesta) creemos poder asegurar ser obra de meriníes, llevando su construcción al final de la primera mitad del siglo XIII.

En relación con la existencia en el Museo Arqueológico de Cádiz de un capitel procedente de la Madraza de Ceuta reproducido fotográficamente en la página 71 de la publicación del

propio autor, Berges Roldán, fotografía tomada de la publicación del profesor Torres Balbás, en el tomo IV de la obra *Ars Hispaniae*, aparte de editar, escaneada, la misma fotografía tomada del natural, presentamos otra, igualmente escaneada, del mismo capitel de época meriní, de cuyo tiempo es el edificio de la citada Madraza.(1274), año en el que la entrada de los meriníes acabó con el dominio total de la ciudad por parte de Ibn Azefi “señor” de Ceuta¹⁰.

Golvin, en la obra “La Madraza medievale” comenta, sobre el promotor de la Madraza “Mişbāḥīya, a quien “on lui attribue encore, à Ceuta, un de ces séminaires médiévaux, le quel a pu, peut-être, inspirer les Naşrides et les inciter à fonder, à Grenade même, la seule* *madraza* connue en Espagne musulmane”¹¹.

Por las razones expuestas creemos poder adscribir la fecha inicial de la construcción del edificio de los Baños Árabes del palacio de Villadonpardo en Jaén a las citadas épocas expresadas en el título de este trabajo: Los Baños árabes de Jaén ¿obra de meriníes o de nazaríes?, o exclusivamente al periodo merní.

* En 1970 la profesora María Jesús Rubiera Mata nos da la siguiente, interesante, noticia “Datos sobre una “Madraza” en Málaga anterior a la naşri de Granada¹².

10 Fernández Sotelo, E. A. Sala Municipal de Arqueología. Ceuta. Guía catálogo.

11 Golvin, Lucien. La madraza médiévale, Aix en-Provenza, 2005, p.2013.

12 Rubiera Mata, M. J. Datos sobre una “madraza” anterior a la nasri de Granada. Al.ándalus, XXXV.1970. p. 270. Madrid-Granada.

IMÁGENES DE PAVÓN MALDONADO¹³



Trepidarium de los baños

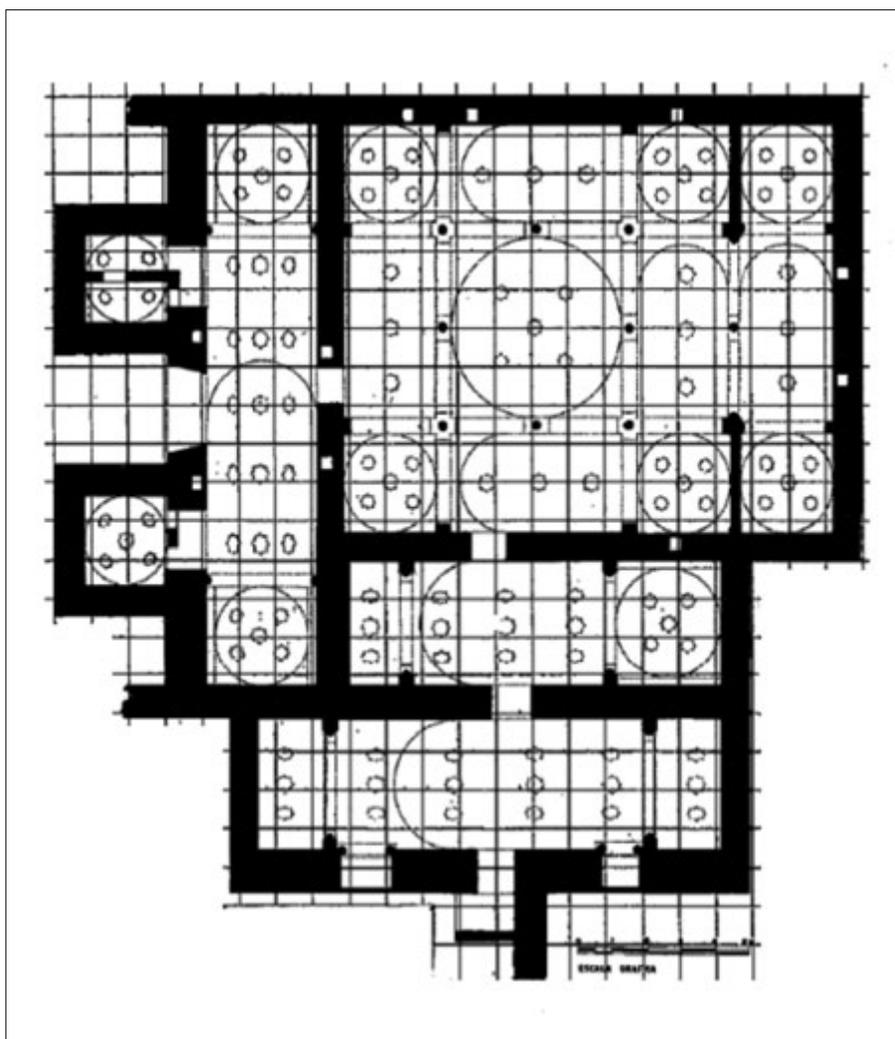


Trepidarium. Detalle de los arcos

13 Pavón Maldonado, B. Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Tomo I. El agua. Los Baños.



Arco de acceso a una alhanía del caldarium de los baños.



Planta de techo abovedado escala 1:200. Según *L. Berges Roldán*¹⁴

¹⁴ La superposición de la trama modular es nuestra (Ángel González Hernández). Las divisiones de la trama modular corresponden, cada una, a dos codos mamelucos.

Fecha de recepción: 04/12/2012
Fecha de aprobación: 09/02/2013

ANÁLISIS SEMIOLÓGICO DE UNA REPRESENTACIÓN DE MOROS Y CRISTIANOS EN JAÉN: HECHOS DEL CONDESTABLE DE IRANZO.

AHMED SHAFIK
(Universidad de Oviedo)

RESUMEN

La representación de moros y cristianos se abordará en el amplio cuadro de espectáculos teatrales en la crónica de Miguel Lucas de Iranzo, celebrados en el Jaén del siglo xv. Desde una perspectiva semiológica, se estudiará la teatralidad implícita en un pasaje que recoge este simulacro de combate.

PALABRAS CLAVE: Jaén. Siglo xv. Moros y cristianos. Semiología. Espectáculo.

ABSTRACT

The performance of Moors and Christians will be approached in the wide picture of theatrical spectacles in the Chronicle of Miguel Lucas de Iranzo, celebrated in Jaen of the 15th century. From a semiological perspective, the implicit theatricality will be studied in a passage that gathers this mock battle.

KEY WORDS: Jaen. 15th century. Moors and Christians. Semiology. Performance.

1. ACERCA DEL CONTEXTO HISTÓRICO DEL CONDESTABLE

De especial relevancia es el estudio de las crónicas medievales, ya que ofrecen al estudioso numerosos datos sobre el modo de vida, costumbres, usos y actividades de la época en una esfera literaria y social en torno a los altos personajes de la nobleza, más allá de lo estrictamente histórico. A diferencia de otras crónicas nobiliarias que buscan afianzar el estatus de nobles de linaje, la *Relación de los hechos del muy magnífico e más virtuoso señor, el señor don Miguel Lucas, muy digno condestable de Castilla*¹ viene a legitimar el proceso de ennoblecimiento de Miguel Lucas, personaje de extracción humilde, retratándole como verdadero héroe dotado de altas cualidades caballerescas².

Esta crónica gira en torno a la vida cotidiana de Miguel Lucas de Iranzo desde 1458 hasta 1471. Procedente de una familia humilde, llegó a ocupar un puesto de gran importancia en la Corte castellana, favorecido por la merced real de Enrique IV. Según la mayoría de los estudiosos, debió de escapar a Jaén a raíz de los complots palatinos³, y según los *Hechos*, optó por una trayectoria nobiliaria alejada del monarca al trasladarse a Jaén para entregarse a la guerra de Granada: «*Y con el gran desseo que tenía de estar en la frontera, por fazer guerra a los moros, que eligió la çibdad de Jahén*»⁴. En términos de enemistad religiosa, los moros son tachados en la *Crónica* de

1 Todas las citas proceden de la edición reciente de J. Cuevas Mata, Juan y José del Arco Moya, Jaén: Ayuntamiento de Jaén y Universidad de Jaén, 2001. Existen otras ediciones, *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo. Crónica del siglo XV*, edición y estudio J. de M. Carriazo Arroquia, Madrid: Espasa Calpe, 1940; Soriano del Castillo, C., *Los hechos del Condestable Miguel Lucas de Iranzo: Estudio y edición*, Madrid: Universidad Complutense, 1993 (Tesis doctorales, n.º 114/93). Véase también Díaz Montesinos, F., *Léxico de los Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, Madrid: Universidad Complutense, 1985, I (tesis doctorales, n.º 78/85).

2 Martín Romero, J. J., "El condestable Miguel Lucas en su crónica", *Revista de Filología Española*, xci, 1 (2011), 129-158, pp. 129-133.

3 Toral, E., "Jaén y el condestable Miguel Lucas de Iranzo", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 123 (1987), 13-112; *Estudios sobre Jaén y el Condestable don Miguel Lucas*, Jaén: Instituto de Estudios Giennenses, 1987; Rodríguez Molina, J., *La vida de la ciudad de Jaén en tiempos del condestable Iranzo*, Jaén: Ayuntamiento de Jaén, 1996, pp. 223-46; Carceller, M^o P., "El ascenso político de Miguel Lucas de Iranzo. Ennoblecimiento y caballería al servicio de la monarquía", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 176 (2000), 11-30.

4 *Relación de los hechos*, p. 27.

«enemigos de nuestra fe»⁵. No hay que perder de vista que, en pleno siglo xv, el reino nazarí de Granada fue el último bastión contra la reconquista, protagonizada por los cuatro reinos cristianos: Aragón, Navarra, Portugal y, especialmente, la fronteriza Castilla.

Además de esta faceta guerrera, la llegada de Miguel Lucas a la condestabla de Jaén genera una renovación completa del ambiente en la ciudad. La brillante corte del noble se enfrasca en una serie de incesantes fiestas, ceremonias y mascaradas, de las que la crónica hace gala con todo lujo de detalle.

La crónica concluye en 1471, aproximadamente un año y medio antes del asesinato de Miguel Lucas. Murió en marzo de 1473 en la catedral de Jaén, en extrañas circunstancias todavía no esclarecidas y de las que existen diversas versiones.

Fiel a los episodios de su vida, la crónica refleja la imagen de Miguel Lucas como un personaje bien adaptado al modo de vida nobiliaria y caballeresca. Por una parte, se halla adherido a la actividad bélica, como caudillo militar encargado de la defensa de la frontera, y por otra, a la representación de su elevada dignidad en los actos espectaculares. La crónica no solo describe con precisos detalles actividades lúdicas de la nobleza (convites y cabalgatas, torneos, fiestas de toros, música, representaciones de viejos autos y “momos y personajes”), sino que además se involucra en la esfera de aquellas actividades más propias del pueblo (fiestas carnavalescas, parodias de toda clase, mascaradas burlescas). De ahí que distintos críticos han puesto de relieve las profusas descripciones de ceremonias, festividades, y todo lo que atañe a las actividades lúdicas de los *Hechos*⁶. También se ha interesado por estudiar los aspectos

5 *Relación de los hechos*, p. 66.

6 Giménez, A., “Ceremonial y juegos de sociedad en la corte del condestable Miguel Lucas de Iranzo”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 120 (1984), 83-103; Contreras Villar, A., “La Corte del Condestable. La ciudad y la fiesta”, *En la España Medieval*, 10, 1987, 305-322; Ladero Quesada, M. A., *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona: Areté, 2004, pp. 151-64; Rodríguez Molina, J., *La vida de la ciudad de Jaén*, pp. 287-312; “El mundo festivo del condestable Iranzo” en *El mundo festivo en España y América*, Córdoba: Universidad, 2005, pp. 55-76 (reed. en *La vida de moros y cristianos en la frontera*, Alcalá la Real: Alcalá Grupo Editorial, 2007, pp. 60-92; Ramírez Macías, G. y Fernández Truan, J. C., “Ejercicio físico en el siglo xv a través de la crónica del condestable Iranzo” en: *Apuntes: Educación física y deportes*, 102 (2010), 9-15.

dramáticos de los espectáculos, representaciones teatrales y parateatrales con las que Miguel Lucas embelleció su pomposa corte giennense⁷. Estas valiosas interpretaciones han permitido ampliar el ámbito de estudios del Teatro español medieval. Nosotros también quisiéramos contribuir a una mejor comprensión del espectáculo de *moros y cristianos*⁸, apoyándonos en consideraciones teatrales de índole semiológica, sin perder de vista el contexto histórico inmediato al cual está ligado el condestable Iranzo.

- 7 Aubrun, C. V., "La chronique de Miguel Lucas de Iranzo: I. Quelques clartés sur la genèse du théâtre en Espagne", *Bulletin Hispanique*, XLI, 1 (1942), 40-60; Lázaro Carreter, F., *Teatro Medieval*, Madrid: Castalia, 1970, pp. 63-4; Surtz, R. E., *The Birth of a Theatre. Dramatic Convention in the Spanish Theater from Juan de Encina to Lope de Vega*, Madrid: Castalia, 1979, pp. 67-84; —, "El teatro en la Edad Media" en *Historia del teatro en España. 1. Edad Media, Siglo XVI, siglo XVII*, dir J. M. Díez Borque, Madrid: Taurus, 1984, 61-154, pp. 139, 146-9; Clare, L., "Fêtes, jeux et divertissements à la cour du connétable de Castille, Miguel Lucas de Iranzo (1460-1470). Les exercices physiques" en *La fête et l'écriture : théâtre de cour, cour-théâtre en Espagne et Italie, 1450-1530*, Aix-en-Provence, 1987, 5-32; —, "Le connétable, la musique et le pouvoir (d'après *Los Hechos del condestable Miguel de Iranzo*)", *Bulletin Hispanique*, 90 (1988), 27-57; —, "Les formes primitives du théâtre espagnol d'après *Los Hechos del condestable Miguel de Iranzo (1460-1470)*", *Iberica*, Paris, Nouvelle série, 6 (1996), 77-94; *Teatro Medieval*, ed. A. M. Álvarez Pellitero, Madrid: Austral, 1990, pp. 49-50; Gómez Moreno, Á., *El teatro medieval castellano en su marco románico*, Madrid: Taurus, 1991, pp. 43, 91, 96-7, 131; Redondo, F. G., "Prosa de ficción" en *La prosa y el teatro en la Edad Media (Historia crítica de la Literatura Hispánica, 3)*, ed. C. Alvar, Á. Gómez Moreno, F. G. Redondo, Madrid, Taurus, 1991, 131-181, p.154; Huerta Calvo, J., *El teatro medieval y renacentista*, Madrid: Playor, 1994, p. 24; Grazie Profeti, M., "La profesionalidad del actor: fiestas palaciegas y fiestas públicas" en *Los albores del teatro español. Actas de las XVII Jornadas del Teatro Clásico*, coord. F. B. Pedraza Jiménez, R. González Cañal, Almagro, 1995, 69-88, p. 73; Stern, C., *The Medieval Theatre in Castile*, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1996, pp. 102-6, 140, 177-8, 217-8, 250, 260, 276; *Teatro medieval: Castilla*, ed. M. Á. Pérez Priego, Barcelona: Crítica, 1997, II, pp. 15-20, 231-39; Alvar, C., "Espectáculos de la fiesta. Edad Media", *Historia de los espectáculos en España*, coordinadores A. Amorós y J. M. Díez Borque, Madrid, Castalia, 1999, 177-206, pp. 194-195.
- 8 Estudios sobre celebraciones de moros y cristianos, véase Carrasco Urgoiti, M^a. S., "Christians and Moors in Spain, History, Religion, Theatre", *Culture*, III, nº 1. *Festival and Carnivals: The Major Traditions*, The Unesco Press and la Baconière, 1976, 87-116; —, *El moro de Granada en la literatura: (del siglo XV al XIX)*, Granada: Universidad de Granada, 1989, pp. LIX-LXIV, 24-5, 77-8; —, "Aspectos folclóricos y literarios de la Fiesta de Moros y Cristianos en España (1963)" y "La fiesta de moros y cristianos y la cuestión morisca en la España de los Austrias (1987)" en *El moro retador y el moro amigo (estudios sobre fiestas y comedias de moros y cristianos)*, 1996, pp. 25-66 y 67-105, respectivamente; —, "La escenificación del triunfo del cristiano en la comedia" en *Moros y cristianos: representaciones del otro en las fiestas del mediterráneo occidental*, eds. M. Albert-Lorca, J. A. González Alcantud, Granda: Diputación de Granada, 2003, 25-44; González Hernández, M. Á., *La Fiesta de Moros y Cristianos. Orígenes (siglos XIII-XVIII)*, Alicante: Ayuntamiento de Monforte del Cid, 1996, I, pp. 38-9, 95; Fernández Hervás, E., *Fiestas de moros y cristianos en España y su estudio en la provincia de Jaén*, Jaén: Gráficas Caten, 1992; *Textos de embajadas: Monforte del Cid (Alicante)*, intr. J. F. Domene Verdú, Ayuntamiento, 1999, pp. 9-15; Flores Arroyuelo, F. J., *De la aventura al teatro y la fiesta: moros y cristianos*, Murcia: Nausicaä, 2003, pp. 83-108.

2. FORMAS DE ESPECTACULARIDAD EN LA CORTE DEL CONDESTABLE IRANZO

Sabido es que la Edad Media carece de una noción de teatro. Los ensayos dramáticos medievales, al menos en sus inicios, responden a instancias antropológicas con una función social, cívica y religiosa. Florecieron múltiples formas teatrales en consonancia con las expectativas de la sociedad medieval. Esto es particularmente cierto respecto a la nobleza, en cuyas cortes domina una potencial tendencia a la teatralización de gran parte de su vida cotidiana. Los nobles veían en la actividad dramática un medio para afianzar su identidad en la jerarquía social, al tiempo, servía para impulsar una especie de teatro que beneficiaba sus intereses. Para celebrar los más diversos eventos se organizan procesiones, cabalgatas, alardes, danzas, juegos, torneos y representaciones varias, en los que se acentúa la dimensión espectacular con sus componentes básicos: ingenio visivo, música e indumentaria, y sobre todo las técnicas interpretativas.

La crónica de Miguel Lucas recoge datos de las fiestas de Navidad que se celebraban anualmente. Se representaban dos espectáculos dramáticos, la *Estoria del Nasçimiento del nuestro señor e salvador Ihesuchristo e de los pastores* y la *Estoria de quando los Reyes vinieron a adorar y dar sus presentes a nuestro señor Ihesuchristo*⁹. Si estas piezas se configuraron al arrimo del rito litúrgico, cuya única sede de celebración fue la iglesia, ahora ya se convierte en una práctica teatral en las salas del condestable, hecho que determina la articulación del espacio según las necesidades de la escenografía: el movimiento escénico, decorado, vestuario, utilería y acompañamiento multicolor de cantos y danzas... para llevar a cabo una elaborada puesta en escena bajo la dirección de un maestro de ceremonias. Sus primeros actuantes, los clérigos y cantores, dejan el relevo al propio condestable —quien es espectador del evento a la vez que actor en él— y sus pajes, que a veces interpretan

⁹ *Relación de los hechos*, pp. 37, 130, 136.

varios papeles. En esta clase de representaciones religiosas, el argumento es conocido de antemano, con lo que si los personajes siguen un texto dramático, no hacen sino afianzar una tradición tomada de los relatos evangélicos. Es lo que se deja traslucir del siguiente trozo de la representación de los tres Reyes Magos en el año 1462:

Y desde ovieron çenado y levantaron las mesas, entró por la sala una dueña, cavallera en un asnico sardesco, con un niño en los braços, que representava ser Nuestra Señora la Virgen María con el su bendito e glorioso Fijo, e con ella Josep. Y en modo de grant devoción, el dicho señor Condestable la recibió e la subió arriba al asiento do estava, y la puso entre la dicha señora Condesa e la señora doña Guiomar Carrillo, su madre, e la señora doña Juana, su hermana, e las otras dueñas e donzellas que ende estaban. Y el dicho señor se retrayó a una cámara que está al otro cabo de la sala, y dende a poco salió de la dicha cámara con dos pajes muy bien vestidos, con visajes e sus coronas e las cabeças, a la manera de los tres Reyes Magos, y sendas copas en las manos, con sus presentes. Y así movió por la sala adelante, muy muncho paso, e con muy gentil contenençia, mirando la estrella que los guiava, la qual iva por un cordel que en la dicha sala estava. E así llegó al cabo della, do la Virgen con su Fijo estaban, e ofresçió sus presentes, con muy grant estruendo de tronpetas e atabales y otros estormentes. Y esto así fecho, retrayóse a la dicha cámara, do salió vestido de otra manera¹⁰.

Según datos de estudiosos del teatro medieval¹¹, el texto del *Auto de los Reyes Magos* no incluye ninguna alusión al espacio escénico. De ahí que se puede representar en espacio escénico improvisado, en este caso en la sala del palacio del condestable. Así, el discurso del cronista indica esos movimientos, esto es,

¹⁰ *Relación de los hechos*, p. 63.

¹¹ Bobes Naves, M^a. C., *Semiótica de la escena. Análisis comparativo de los espacios dramáticos en el teatro europeo*, Madrid: Arco/libros, 2001, pp. 316-23.

espacio lúdico, en un escenario segmentado en varios espacios, por donde vayan caminando los reyes magos a lo largo de la sala ante diferentes decorados, y los objetos con los que se comparte el espacio: estrella que brilla en lo alto y los regalos otorgados a través del empleo de señaladores gestuales.

Conforme se aprecia también en las descripciones de los *Hechos* y las crónicas de la época¹², los dos tipos principales del espectáculo teatral cortesano son el *momo* ‘representaciones de figuras mascaradas’ y el *entremés* ‘entre mes [hoy mets: plato, servicio], un entretenimiento cortesano que se realizaba entre los varios platos de un banquete’¹³. En ambos se empleaban máscaras, visajes, danzas y música. Son dos elementos inseparables de la fiesta cortesana y en ellos solían participar todos sus miembros, desde el monarca hasta el paje. Los eruditos medievales entendían el teatro a través de un lector que recitaba una obra mientras que los actores mimaban la acción con gestos adecuados¹⁴. Contemporáneo más o menos de los *Hechos* del condestable, en una de las entradas de *Universal vocabulario* (1490) de Alfonso de Palencia, equipara el momo al histrión: «*remedauan las cosas humanas... et los momos en quanto algunas vezes remedauan mujeres desonestas o rufianes o aluardanes y tragones dizianlos histriones que quiere dezir representantes de lo que se contiene en la fabla del poeta*»¹⁵.

El momo se encajaba también en un contexto festivo más extenso: durante el día se celebraban torneos, justas, alardes o paso de armas, y después de los banquetes de noche, era el momento de momear, acto que finalizaba con bailes. Esta asociación

12 Surtz, R. E., “El teatro en la Edad Media”, pp. 136-41; *Teatro Medieval*, ed. A. Álvarez Pellitero, pp. 44-51; *Teatro medieval: Castilla*, pp. 16-20.

13 Entremés es definido en términos de entrenamiento religioso en un diccionario de la época (1490): «Satiger el que faze iuegos o entremeses vestido de cilicio», véase *Universal vocabulario de Alfonso de Palencia. Registro de voces españolas internas*, ed. J. M. Hill. Madrid: Real Academia Española, 1957, p. 67; y *momo* se halla relacionado con la figura del histrión, baile e imitación: «Gralatores... se llamauan vnos momos que por remedar en el bayle a las cruxias egiptanas caualgauan de pies sobre vnos palos que tenian horquillas y tenian aquellas pertigas iuntas a los muslos y dauan trancos porque les era dificile estar quedos...; 195d iugador», pp. 122-3.

14 Gómez Moreno, Á., *El teatro medieval*, pp. 20-21.

15 *Universal vocabulario*, p. 123.

entre la justa y el momo, la lucha y la mascarada, incrustando un final de tono erótico, pues se premiaba al ganador con un baile con la dama, pone cierre al cuadro de las celebraciones cortesanas.

Además del tono celebrativo y laudatorio de la figura del condestable de Iranzo, tema frecuente en la crónica, el momo podía tratar argumentos amorosos y caballerescos, que incluían acción y movimiento dramáticos, mínima sucesión de escenas, incluso letra en forma de breves parlamentos, unidos al lenguaje mímico¹⁶. La presencia física de actores e intérpretes se hace más notable frente a la palabra, a resultas de lo cual deriva una tendencia a prescindir del texto.

3. REPRESENTACIÓN DE MOROS Y CRISTIANOS

Si ya pasamos a la representación de moros y cristianos, se podrían hallar relevantes elementos de un teatro medieval autóctono, con alguna vinculación con el clásico grecorromano. Se recrean aquellos enfrentamientos a través de torneos y justas burlescos en las fiestas cortesanas, con el fin de exaltar la realeza, cúspide de la caballería y de preparar perennemente a los combatientes en las artes de la guerra.

De la danza guerrera o danza de las espadas surgen también géneros semiteatrales o teatrales: la *Morisma* de Ainsa (Aragón) y las luchas de moros y cristianos. Los bailarines luchan ora dos a dos, ora en grupo; y se trata el tema de la muerte y resurrección de su Jefe, apelado de varias maneras. En forma de historia se enfoca casi siempre en la oposición del bando cristiano y el bando moro¹⁷.

Otra manifestación folclórica que puede relacionarse al drama es la *batalla ritual*. El tema central de los rituales carnavalescos es la exaltación de la vida a través la lucha de dos

¹⁶ Sobre *momos* de tema encomiástico, *Relación de los hechos*, pp. 43, 45, y de temas amorosos, p. 47.

¹⁷ Adrados, F., *Fiestas, comedia y tragedia: Sobre los orígenes griegos del teatro*, Barcelona: Planeta, 1972, pp. 577-78; Stern, C., "Recovering the Medieval Theater of Spain (and Europe): The Islamic Evidence", *Crónica*, 27, 2 (1999), 119-153, pp. 128-31.

principios opuestos, éste y otro contrario, con triunfo del primero y expulsión o muerte, a veces resurrección, del segundo. En España estos enfrentamientos tienden o bien a convertirse en lúdicos, o casi teatrales en un proceso de *historización*, a saber, interpretando el rito conforme a una historia conocida, como las luchas de moros y cristianos. Estas ofrecen notablemente una lucha de *comos* ‘un coro que se desplazaba para realizar una acción cultural, con procesión, pantomima y danza’, dotado de tinte épico y con frecuencia religioso, amén del carácter lúdico y festivo. Una forma priora, elemental, es la fiesta de Santiago Matamoros en Trez (Ourense). Al no dejar a los cristianos que porten la imagen de Santiago, se da una batalla contra los moros. Éstos son vencidos y piden perdón a Santiago y a los cristianos¹⁸. Cierta estudiosa sitúa el origen de las fiestas de moros y cristianos en los combates ficticios, documentados por primera vez en Lleida en 1150 con motivo de la boda de Ramón Berenguer IV, Conde de Barcelona¹⁹. Mientras otro sostiene que la fiesta de Santa Lucía de Elche, celebrada a principios del siglo XV, representa un antecedente de simulacro de batalla de moros y cristianos. En el espectáculo *caval morisch*, un caballo de madera portado por un hombre que se dedicaría a perseguir chiquillos y mayores entre el bullicio general, aparece un personaje disfrazado de rey moro²⁰.

Se encuentra en la crónica de Miguel Lucas un pasaje significativo que narra una mascarada dedicada al juego de cañas que se celebra en Jaén, el segundo domingo de Pascua de 1463, con participación de doscientos caballeros, la mitad de los cuales están disfrazados de moros y los otros como cristianos. El autor también nos recuerda que el juego de cañas fue el deporte de toda la región, no solo de moros y cristianos: «*todos enramados e escaramuçando, e echando çeladas, e jugando*

18 Adrados, F., *Fiestas*, pp. 577-78. Su celebración en otros lugares de España, véase Caro Baroja, J., *Estudios sobre la vida tradicional española*, Barcelona: Península, 1973, p. 169.

19 J. F. Domene Verdú en *Textos de embajadas*, p. 13.

20 Hinojosa Montalvo, J., “Juegos, fiestas y espectáculos en el reino de Valencia: del caballero andante al moro juglar” en *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval. Actas del VII Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 18 al 21 de Septiembre de 1995*, Aguilar del Campo: Fundación Santa María La Real, 1999, 65-91, p. 74.

21 *Relación de los hechos*, p. 57.

*las cañas a la manera de la tierra»*²¹. La farsa empieza con un reto inicial por parte de los moros y la siguiente rendición y conversión de los mismos a raíz de su pérdida en el juego de cañas. El cronista recoge los siguientes datos:

Y el domingo que fue segundo día de pascua, después de comer, se acordaron dozientos cavalleros de los más prinçipales y mejor arreados de su casa y de la çibdad de Jahén, la meitad de los quales fueron en ábito morisco, de barvas postizas, e los otros christianos.

E los moros fingieron venir con su rey de Marruecos, de su reino, y traían delante al su profeta Mahomad, de la casa de Meca, con el Alcorán e libros de su ley, con grant çirimonia, en una mula muy enparamentada; y en somo, un paño rico en quatro varas, que traían quatro alfaquís. E a sus espaldas venía el dicho rey de Marruecos, muy ricamente arreado, con todos sus cavalleros bien ajaezados e con muchos tronpetas e atables delante.

E desde que fue aposentado, enbió con dos cavalleros suyos, una carta bermeja al dicho señor condestable. Los quales, desde la puerta de / (69 v.) su posada, le fizieron saber cómo estaban allí dos cavalleros del rey de Marruecos, que le querían fazer reverençia e dar una carta que del rey, su señor, le traían. A los quales el dicho señor mandó responder que entrasen. E luego, descavalgaron de sus cavallos y entraron en una sala de su posada, muy bien guarneçida de gentiles paños françeses; do lo fallaron con la señora condesa su muger, él y ella muy ricamente vestidos, e bien aconpanados de munchos cavalleros e escuderos, e dueños y donzellas, de su casa e de la dicha çibdad. E como llegaron a él, después de le aver besado las manos, diéronle una carta bermeja que dezía en esta manera:

«El rey de Marruecos, bevedor de las aguas, paçedor de las yervas, defendedor de la ley de Mahomad, guárdelo Dios con su mano la grande, saludes sobre vos, el valiente y esforçado e noble cavallero don Miguel Lucas, condestable de Castilla, hónrelo Dios, anpárelo Dios. Fágovos saber cómo

oyendo la grant destruyçión e derramamiento de sangre que vos, onrado cavallero, avéis fecho en los moros del rey de Granada, mi tío, delantero de los munchos trabajos, sofridor de los grandes miedos, guerreador contra los munchos christianos —defiéndalo Dios, esfuérçelo Dios de su esfuerço—; e veyendo que el nuestro Mahomad así nos olvida e el vuestro Dios así vos ayuda, yo soy venido, con acuerdo y consejo / (70 r.) de todos los mayores e más prinçipales cavalleros de mi reino, por ver la çirimonia de vuestra ley, que tanto nos es ofensiva. E porque si a vos plazerá de mandar que oy vuestros cavalleros christianos con los mis moros jueguen las cañas, e si en aquesto como en la guerra vuestro Dios vos ayuda a levar lo mejor, luego, el nuestro profeta Mahomad e los libros de nuestra ley que conmigo mandé traer, serán de mí e de mis moros renegados. E por mí e por ellos, desde aquí me someto de ser a vuestra ordenança e mandado, e de vos conosçer vassallaje, e de reçebir vuestra christiandad en el río o do devamos ser bauti zados. Esforçado señor y noble condestable, ónrevos Dios, anpárevos Dios con su onra y su esfuerço».

La carta leída, el dicho señor condestable respondió a los dichos cavalleros que le plazía de buena voluntad. E luego, cavalgó e mandó que todos los cavalleros, que estaban en punto, viniesen a jugar las cañas con los dichos moros. El qual juego se fizo en la plaça de Santa María, por espaçio de más de tres oras; tan porfiado, que ya los cavallos no se podían mover, do andavan munchos braçeros e muy desenbueltos cavalleros.

E después que ovieron jugado las cañas, el rey de Marruecos, con todos sus moros, levando su profeta Mahomad e su Alcorán delante, llegó al señor condestable e fízole un razonamiento so la forma siguiente:

—Muy noble señor condestable: yo he visto e bien conoçido que no menos en el juego de las cañas que en las peleas vuestro Dios / (70 v.) vos ayuda, por do se deve creer que vuestra ley es mejor que la nuestra. Y pues así es, yo e mis moros renegamos della y de su Alcorán, y del nuestro profeta Mahomad.

Y diziendo e faziendo, dieron con él e con los libros que traían en tierra. E con muy grandes alegrías e gritas e con muchos tronpetas e atables fueron con el dicho señor condestable por toda la çibdad fasta la Madalena. Y en la fuente della lançaron al su profeta Mahomad, y a su rey derramaron un cántaro de agua por somo de la cabeça en señal de bautismo; e él e todos sus moros le besaron la mano. E de allí toda la cavallería e grant gente de pie, de onbres e niños, vinieron a la posada del dicho señor condestable con mucho plazer e alegría, dando gritos e bozes; do a todos generalmente dieron colaçión de munchas frutas y vinos²².

Para estudiar los aspectos teatrales de la representación de moros y cristianos, vamos a tener en cuenta los siguientes elementos: texto y contenido, el espacio, las técnicas que incluyen vestuario, utilería y música.

3.1. Texto y contenido

La representación es un juego cortesano pero no le faltan sus rasgos más serios. Es una variante que recreaba aquellos enfrentamientos entre las fuerzas cristinas y moras durante la Reconquista. Es un texto que pone el acento en la fe que profesaban los dos bandos, viniendo a ser la victoria final de los cristianos consecuencia y confirmación de la autenticidad de su creencia frente a la falsedad e ineficacia de las plegarias de la fe musulmana.

Bien sabido es que el texto sobre el que se desarrollaba un espectáculo medieval, si existiese, no tenía por qué ser literario ni tampoco registrarse por escrito, precisamente en forma de diálogo. Se entendía el teatro como espectáculo no literatura. Cualquier obra no dramática (del género lírico o épico) podía ser adaptada circunstancialmente para la representación, eliminando la palabra, o interpretando mímicamente la palabra de un recitador. Se puede sostener que la literatura medieval

²² *Relación de los hechos*, pp. 85-7.

tiende a la teatralidad²³. Sostenemos, por ende, que el enfoque inicial establecido por Bobes Naves para el estudio de la obra dramática es equivalentemente aplicable al análisis teórico del pasaje mencionado:

*No parece que sea necesario para un teoría de la obra dramática... el estudio de un corpus general de textos dramáticos...; tampoco el análisis de cada uno de los textos y su representación, cosa que suele hacerse con fines valorativos, sin que, teniendo en cuenta los textos históricos y sus formas, nuestro objeto sería descubrir los valores literarios generales, su literalidad y sus valores dramáticos en general*²⁴.

P. Zumthor, por su parte, pone de relieve la mezcla del discurso narrativo y discurso teatral durante la Edad Media²⁵. En consecuencia, se puede abordar el estudio de la representación de moros y cristianos desde una perspectiva semiológica, señalando una de las propuestas clasificatorias de Kowzan en referencia a los sistemas de signos aplicados a los textos dramáticos. Se apoya fundamentalmente en cuatro categorías relacionadas con la combinación de percepción sensorial del portador de signos:

- Signos auditivos emitidos por el actor (palabra, tono).
- Signos visualizados en el actor (mímica del rostro, gestos, movimiento escénico del actor, maquillaje, peinado, vestuario).
- Signos visuales externos al actor (accesorio, decorado, iluminación).
- Signos auditivos externos al actor (música, efectos sonoros)²⁶.

23 Zumthor, P., *Semiología e poética medieval*, tr. del francés, M. Liborio, Milano: Feltrinelli, 1973, pp. 401-29.

24 Bobes Naves, M.^a C., *Semiología de la obra dramática*, Madrid: Arco-Libros, 1997, p. 95.

25 Zumthor, P., *La letra y la voz de la "literatura" medieval*, tr. J. Presa, Madrid: Cátedra, 1991, p. 292.

26 Pare ver más propuestas de clasificación, véase Kowzan, T., *Literatura y espectáculo*, tr. M. G. Martínez, Madrid: Taurus, 1990, pp. 187-88; —, "El signo en el teatro. Introducción a la semiología del espectáculo" en *Teoría del teatro*, ed. M.^a Del Carmen Bobes Naves, Madrid: Arco-Libros, 1997, 121-53, pp. 132-46. Carmen Bobes apunta diez tipos de signos, con dieciséis posibilidades de manifestación en *Semiología de la obra dramática*, pp. 158-59.

En el caso de los *Hechos*, las descripciones del cronista dejaban un buen margen de libertad a adaptadores y actuantes. Incluyen, asimismo, un texto espectacular, a veces con lenguaje directo “en situación”, en el que un personaje habla y se dirige a otro, esperando su respuesta, en un tiempo que va progresando poco a poco mediante la palabra, que se realizaba en simultaneidad con gestos, actitudes y distancias concretas, según las exigencias de la propia palabra. Al recitar sus parlamentos, los actuantes crean unos espacios lúdicos donde adquieren sentido las relaciones de los personajes y donde exteriorizan enfrentamientos, acuerdos, etc.

Para interpretar la representación del texto y resaltar el sentido teatral²⁷, diremos que tras la entrada de los moros, el desafío o la embajada, según la terminología festiva de moros y cristianos, anunciada por dos emisarios que presentan una carta del rey de Marruecos en forma leída frente al condestable. Mientras la competencia en ejercicios a la jineta, tan particular de aquella región, adquiere no solo un sentido simbólico en el espectáculo al quedar encadenada en el tenue entramado dramático de la pantomima, sino también real al constituir una preparación para la guerra (más de tres horas)²⁸. Hay transiciones, pues, entre prólogos e intervención de los mensajeros que ejercen la misión especial de orientar al público sobre la acción, teniendo al tiempo papel dentro de ella.

Los supuestos breves parlamentos podrían verse como formas dramáticas incipientes: la situación compartida, la copresencia de los interlocutores, el “cara a cara” se vincula a las personas del verbo, particularmente en el discurso del rey de Marruecos dirigido al condestable, convirtiéndose el enfrentamiento en una forma dialogada que resalta la derrota del bando

27 Sobre el diálogo dramático, véase Bobes Naves, M.^a C., *El diálogo: Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Madrid: Gredos, 1992, pp. 245-64, 270-72; Shafik, A., “A vueltas con el teatro de sombras: *al-‘Āšiq wa-l-ma’šūq*, una obra olvidada del siglo XIX”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 38 (2010), 137-174, pp. 170-72.

28 Con especial atención a las justas y torneos de fiestas aristocráticas, Gibello Bravo, V. M., “La violencia convertida en espectáculo: las fiestas caballerescas medievales” en *Fiestas, juegos y espectáculos en la España medieval. Actas del VII Curso de Cultura Medieval, celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 18 al 21 de Septiembre de 1995*, Aguilar del Campo: Fundación Santa María La Real, 1999, 155-172.

musulmán: «yo he visto.../... vos ayuda»; «yo e mis moros re-negamos...», y a los objetos con los que se comparte el espacio y esa vinculación se traduce primero en el empleo de señaldadores gestuales –de los mensajeros (le aver **besado** las manos, **diéronle** una carta bermeja), del rey de Marruecos (**levando** su profeta Mahomad e su Alcorán delante) y del conjunto de los moros vencidos (**dieron** con él e con los libros que **traían** en tierra, **lançaron** al su profeta Mahomad, y a su rey **derramaron** un cántaro, él e todos sus moros le **besaron** la mano)– y luego en índices lingüísticos sintácticos, por ejemplo, imprecaciones directas, en presencia (**¡Muy noble señor condestable!**).

Por último, los numerosos verbos de dicción sugieren las intervenciones de unos y otro. A modo de ejemplo pueden señalarse los siguientes: **mandó responder**, **respondió**, **fízole un razonamiento**.

Las breves pistas del diálogo lingüístico y de los signos no verbales, al ser ejecutadas verbalmente, su teatralidad trasciende el texto y se proyecta de lleno hacia el espectáculo.

3.2. Espacio

Como se ha dicho, el realce de los elementos espectaculares frente a los valores literarios del drama en el Medievo ha llevado a destacar la figura del actor, y de tal circunstancia surgiría una tendencia a emplear como espacio cualquier lugar, no propiamente teatral.

Lo mismo que los textos representados podían no ser directamente dramáticos, sino dramatizados, los espacios escénicos utilizados eran *espacios hallados*, donde las representaciones se celebraban en espacios adaptados coyunturalmente para ellas. El espectáculo medieval se desarrolla en los espacios cotidianos y comunitarios. Es el mismo espacio de la fiesta popular y de la ceremonia religiosa, lugares sin función teatral concreta²⁹.

²⁹ Massip, F., *El teatro medieval. Voz de la divinidad cuerpo de histrión*, Barcelona: Montesinos, pp. 45-7.

El *espacio dramático*, o *mundo ficcional* donde se mueven los personajes se halla aludido en detalle en el pasaje citado. El cronista determina los desplazamientos de los actuantes en distintas escenas: la entrada indudablemente tiene lugar en las calles de Jaén; la embajada se hace en una sala de palacio en presencia de las damas y los notables, el juego de cañas, que dura tres horas, se despliega en la plaza de Santa María; y el bautismo, que evidentemente reviste índole más popular, se representa en La Magdalena, con griterío y diversión. Fiel a la tradición medieval, el texto ofrece un escenario múltiple, está integrado por segmentos históricos de una fábula, cuyos tiempos transcurren en el intervalo espacial, mientras el público pasa de un escenario a otro, de modo que los cambios espaciales dan movimiento y diseñan la unidad de la fábula. También los actuantes se desplazaban de un lugar a otro, según las necesidades de la acción. Así pues, al ser una fiesta cortesana con apropiación del espacio urbano y del tiempo festivo, dejará momentáneamente el recinto del palacio y ocupará la ciudad entera.

En el primer cuadro de la crónica, cabría pensar que el ámbito escénico es el lineal, en el que el público ocupa los dos lados más largos de las calles de Jaén para contemplar el desfile de las tropas moras. La representación del segundo cuadro se celebra en el interior del palacio del noble, la gran sala, de carácter privado, exclusiva a los más cercanos al condestable. Es una escena frontal, donde el condestable está en el centro del espacio de representación, en el momento de recibir la embajada mora, circundado por un público en tres lados.

De vuelta al marco urbano en el último cuadro (de una plaza o una fuente de La Magdalena), el círculo como ámbito escénico es el más apropiado del Medievo con respecto a la visualización del público. Esta escena de disposición envolvente abarca de la misma manera a actuantes y público, partícipes comunes del evento teatral. Esta tendencia al círculo se podría interpretar en claves de la época: unidad y seguridad, es decir, los ciudadanos, arrobados por la protección del condestable Iranzo³⁰.

30 Duvignaud, J., *Sociología del teatro: ensayo sobre las sombras colectivas*, tr. L. Arana, México: F.C.E., 1966, pp. 250-51.

El espectáculo se instala así en la esfera por antonomasia de la teatralidad de diversión, en el dominio propio de juglares, cómicos y charlatanes. Al acabar la representación, el espacio hallado (el *interior* o salón de la casa del noble y el *exterior* o las calles y plazas) volvía a su naturaleza usual, privado o urbana.

3.3. Intérpretes

Para Erika Fischer-Lichte³¹, lo fundamental del teatro reside en la relación actor-espectador, estableciendo el siguiente esquema: una persona A, que representa a X, entre tanto S es espectador. Peter Brook parte del mismo presupuesto teórico: «Puedo tomar cualquier espacio vacío y llamarlo un escenario desnudo. Un hombre camina por este espacio mientras otro le observa, y esto es todo lo que se necesita para realizar un acto teatral»³². Aunque sus premisas son anteriores, J. Grotowski expresa en términos parecidos, ampliando la esfera actoral a otros sistemas de signos estrechamente ligados a la presencia del actor:

*El aspecto medular del arte teatral es la técnica escénica y personal del actor [...] eliminado gradualmente lo que se demostraba como superfluo, encontramos que el teatro puede existir sin maquillaje, sin vestuarios especiales, sin escenografía, sin un espacio separado para la representación (escenario), sin iluminación, sin efectos de sonido, etc. No puede existir sin la relación actor-espectador en la que se establece la comunicación perceptual, directa y viva*³³.

En la crónica del condestable Iranzo, todos los participantes son en cierto sentido actores, pero en el caso del bando cristiano, su papel dramático concuerda con su papel social. El condestable es espectador al principio para luego unirse a la

31 Fischer-Lichte, E., *Semiótica del teatro*, tr. E. Briega Villarrubia, Madrid: Arco/Libros, 1999, p. 27.

32 Grotowski, J., *Hacia un teatro pobre*, tr. M. Glantz, México: Siglo Veintiuno, 1970, pp. 9-13.

33 Brook, P., *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*, tr. R. Gil Novales, Barcelona: Nexos, 1986, p. 5.

fábula ficcional como actor. Pero al igual que en las fuerzas cristianas coincide su papel escenificado con el real e histórico. Su representación se sitúa en la órbita del espectáculo, en el que no se trasciende la separación entre actores y espectadores, lo que señala una alteridad entre quien actúa y quien contempla. Estamos a un paso del teatro, porque en el teatro es imprescindible la inversión simbólica que lleva al hombre a representar al otro, al actor a representar el personaje³⁴.

Por lo que respecta a la interpretación en su conjunto, se observan dos formas, en la primera, no existe ninguna distinción entre militares profesionales y militares actores, es decir, carece de un deslinde claro la esfera ficcional y la realidad, ya que los caballeros cristianos, al igual que el condestable Iranzo, se representan a sí mismos, mientras en el otro bando hacía de moros, adoptando su forma de proceder.

En una segunda etapa tímida, sobresale la poética de los movimientos del cuerpo que enfatiza la vinculación constante entre el gesto y el enunciado de un determinado actuante³⁵. Así, la interpretación del rey moro al expresar el abandono de su creencia y su sumisión al rey cristiano implica nuevos significados. Su actitud debe traducirse en los gestos que haga y en el tono quebrantado de la expresión. El gesto de derrota no es un signo que reproduce lo que la palabra dice, sino que se asienta una interacción entre el código verbal y el mímico que permite imitar más cabalmente la actitud del personaje, creando así reacciones de otro individuo (condestable) en una situación ficticia. En consecuencia, el espectador percibe la emoción del acto gracias a la habilidad interpretativa de los actuantes.

Se puede decir lo mismo respecto a los mensajeros del rey moro, el movimiento de manos, de cabeza, de cuerpo, la distancia que les separa del condestable, el tono que usan y hasta el ritmo de las palabras debe ir en sintonía con su acto de reverencia.

34 Sobre este análisis, véase nuestros trabajos Shafik, A., "La idea del teatro en el Medievo islámico", *Cuadernos del Minotauro*, 7 (2009), 75-105, pp. 93-4; —, "Hikāya 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe", *al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), 157-186, pp. 159-60, 179-80, 181.

35 Zumthor, P., *Introducción a la poesía oral*, tr. M^a. C. García-Lomas, Madrid: Altea, 1991, pp. 202-3.

3.4. Atuendo, accesorios y música

Los elementos tanto de caracterización externa (atuendo, máscara, maquillaje, etc.) como de caracterización simbólica (cromatismo, accesorios de identificación, etc.), deben tener las condiciones necesarias para su captación por parte del público³⁶. Parte esencial de la representación es el *vestuario*, esto es, todos aquellos elementos de los que aparecían revestidas las personas que interpretaban a los personajes. Escasos son los datos que aparecen en el pasaje citado, solo sabemos que cien caballeros cristianos se disfrazaron con vestido morisco y con barbas postizas: «ábito morisco, de barvas postizas». Salir tocados a la morisca parecía ser una costumbre habitual en las fiestas cortesanas, en las que se brindaba formidable ocasión para lucir galas, elegancia y garbo. También se consideraba lo más apropiado para el juego de cañas o *al-ḡarīda*³⁷, ejercicio deportivo de abolengo árabe. La crónica recoge otras dos referencias en las que el moro, el enemigo tópico, sigue estando presente y como tal ocupó un lugar común en estos juegos. En la primera, en el año 1464, el condestable Iranzo, durante las fiestas de San Juan, se disfrazaba de su propio contrario para producir una breve escaramuza contra otro cuerpo de caballeros:

*Y como llegava çerca de donde su merçed venía, fingiendo ser moro, con los que con él venían, y los que de la çibdad salían christianos, travavan una ferosa escaramuça; a vezes arremetiendo los unos y fuyendo los otros, otras vezes bolviendo los que fuían sobre los que ivan tras ellos, otras faziendo de anbas partes rostro y unos contra otros arremetiendo. De manera, que como si propiamente de verdad fuese, así pareçía*³⁸.

Pocas páginas más adelante, con el motivo de recibimiento de Enrique II, el condestable Iranzo organiza otra refriega en señal de poderío y suntuosidad, sin que falte el disfraz moro:

³⁶ Massip, F., *El teatro Medieval*, pp. 98-99.

³⁷ Véase Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, Beirut: Dār al-Ṭibāʿa wa-l-Naṣr, 1956, en (ḡ/r/d); Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC, 1986, 107.

³⁸ *Relación de los hechos*, p. 144.

*Çerca de media legua de la dicha çibdad, salieron los señores de la iglesia mayor y la justiçia y regidores della. Y luego salieron fasta quinientos roçines muy ajaezados e **tocados a la morisca**, e **con barvas postizas**, los quales traían unas cañas muy gruesas e unos corchos plateados que verdaderamente paresçían lanças. E así vinieron escaramuceando y echándose lanças delante.*

*Y desdeque llegó cerça de unas peñas, do nasçe el agua de Santa María, desçendieron de allí fasta treinta onbres, **vestidos e calçados como moros**, con panderos e sonajas, dando muy grandes albórbolas³⁹.*

La crónica alude también a la presencia de alfaquíes. Cabría pensar que estos actuantes que aparecen en escena, sus hábitos se acomodan a la moda de la época, al igual que las profesiones relativas a las ciencias religiosas: cadíes, alfaquíes y ulemas. Según los estudiosos de la indumentaria musulmana, la *‘imāma* ‘turbanete’, el *‘taylasān* ‘un tipo de manto que cubría los hombros y, tal vez, la cabeza’ y la *‘qalansuwa* ‘bonete’ son los principales atuendos relacionados con los jueces y los altos funcionarios religiosos⁴⁰.

Al diferenciar entre la literatura recitada y el espectáculo, Kowzan se asienta en el criterio de presencia o ausencia de elementos visuales de expresión que otorgan valores significativos o afectivos adicionales, en caso de que existiesen, estaríamos ante un espectáculo; y ante su ausencia evidenciaríamos mera recitación de un texto⁴¹. En el escenario descrito por la crónica, los actuantes, acciones, objetos, etc., se hallan enunciados por la palabra y expuestos ostensivamente mediante índices verbales y no verbales. Los objetos mostrados durante el espectáculo, junto a los otros signos visuales o acústicos se

39 *Relación de los hechos*, pp. 160-61.

40 Doz, R., *al-Mu‘şam al-mufaşşal bi-asmā’ al-malābis ‘inda al-‘arab*, tr. A. Fāḍil, Bagdad: Wizārat al-‘Ilām, 1971, véase las entradas “*imāma*”, “*taylasān*” y “*qalansuwa*”. Se podría consultar los mismos términos en otro diccionario más exhaustivo, ‘Abd al-‘Yawwād Ibrāhīm, R., *al-Mu‘şam al-‘arabī li-asmā’ al-malābis fī daw’ al-ma‘āşim wa-l-nusūs al-muwaḡaqa min al-‘yāhiliyya ḥattā al-‘aşr al-ḥadīṡ*, El Cairo: Dār al-‘Āfāq al-‘Arabiyya, 2002; Mesa Fernández, E., *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-agānī de Abū l-Farāş al-Isfāhānī*, Madrid: CSIC, 2008, pp. 242-45.

41 Kowzan, T., *Literatura y espectáculo*, pp. 62-63.

convierten en unidad de sentido, y su función como código teatral forma parte del contexto completo de la representación⁴².

Por el término *accesorio* entendemos todos aquellos objetos escénicos que los intérpretes usan o manejan a lo largo de la representación⁴³. Se destacan sobremanera los elementos de identificación manifiesta, que establecen con precisión la naturaleza e identidad del personaje que los ostenta. Así pues, en la primera escena del alarde moro, precedido de un cortejo simbólico del culto musulmán: Mahoma con el Corán en la mano y rodeado de cuatro alfaquíes. La **efigie de Mahoma**—aunque pueda ser también un personaje—, el **Alcorán**, la fastuosa **tela** elevada por **cuatro varas**, símbolo de las cuatro escuelas jurídicas del islam sunní. Los accesorios actúan en este caso como insignias de un determinado significado alegórico constituido en la base de un código cultural, remitiendo a la ideología o concepción general del bando musulmán.

De modo parecido a fiestas y ceremonias colectivas y comunitarias, la *música* hace importante acto de presencia en la representación de moros y cristianos. Desde una perspectiva dramática, los interludios musicales sirven para llenar los huecos de acción sin diálogo (entradas y salidas), como para señalar el traslado de los intérpretes y mostrar el paso del tiempo⁴⁴. Al inicio de la representación se tocan trompetas y tambores como signo informativo que anuncia el comienzo del espectáculo y la entrada de las tropas moras en escena; y al final, se empelan los mismos instrumentos, junto al alboroto de las multitudes, para dar cuenta de la derrota del bando musulmán y, en consecuencia, poner cierre al espectáculo.

Aunque no hay mención explícita a un *director de escena* o *maestro de ceremonias*, debería pensarse que el concierto de todos los componentes del espectáculo y la puesta de escena se realizan bajo la dirección de un responsable, que debía ordenar principalmente los movimientos de los intérpretes.

42 En la terminología semiótica, los objetos mostrados llevan también el nombre de formantes de signo, véase Bobes Naves, M^a. C., *Semiología*, p. 120 y véase también Ubersfeld, A., *La escuela del espectador*, tr. S. Ramos, Madrid: Asociación de directores de escena de España, 1997, p. 25. Véase también, Fischer-Lichte, E., *Semiótica del teatro*, pp. 216-222.

43 Otros críticos emplean términos como *utilería* o *attrezzo*, véase Massip, F., *El teatro Medieval*, p. 103.

44 Massip, F., *El teatro Medieval*, pp. 115-16.

CONCLUSIONES

Al contrario de lo que opinan ciertos estudiosos, afirmamos que es demasiado aventurado suponer que el pasaje comentado de los *Hechos*, se encuadraba dentro de *las fiestas de los Moros y Cristianos* en aquellos días medievales tan conflictivos. Tal como se nos presenta, no existe mención alguna de una celebración sistemática, año tras año, en los ciclos festivos ni en las ceremonias comunitarias, sino que se encaja en uno de los solemnes festejos y prácticas cortesanas, dominados por la teatralidad con que los príncipes adornaban su potestad.

En este trabajo, se ha intentado señalar el valor dramático de una mascarada de moros y cristianos, sonado reflejo de la situación en la Jaén fronteriza con el reino de Granada. Desde una perspectiva semiológica, se ha especificado el signo dramático, formado por un sistema de signos codificados, que pueden ser verbales o no verbales. Se ha hecho especial hincapié en los elementos propios de una representación teatral en forma de actuación o espectáculo, en el que la colaboración entre dos o más intérpretes permitió un juego teatral más complejo.

Los aspectos analizados dejan bien claro que los hombres del siglo xv no tienen una idea clara del teatro, aunque sí lo entienden como espectáculo, hecho efímero que es objeto de contemplación en un lugar y en un momento dado por un público a través de la representación. En este evento la oposición actor/espectador no existe y se asume la alteridad como función estética. En tiempos de Carnaval, y curiosamente en presencia de los caballeros moros de Cambil, esta alteridad ha ido más allá de mano del ingenio popular al convertir justas y torneos, componente básico de la representación, en factor de parodia, burla y transgresión a través de combates campales de calabazas⁴⁵.

⁴⁵ Relación de los hechos, p. 96. Existen otras referencias de combates de huevos, pp. 105, 144. Sobre el Carnaval, véase Shafik, A., "Formas carnavalescas del Nayrüz en el Medievo islámico", *al-Andalus-Magreb*, 20 (2013), en prensa; ---, "Fiesta y carnaval en el Egipto mameluco", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 63 (2014), 189-208.

Fecha de recepción: 12/05/2013
Fecha de aprobación: 14/07/2013

JAÉN DURANTE LA ERA ANDALUSÍ

DR. MOHAMMAD ALI SAMARA AL-MAZAWDAH
Universidad de Granada

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo presentar el papel jugado por la ciudad de Jaén desde un punto de vista político, administrativo, urbanístico y económico a lo largo del periodo histórico de al-Andalus –desde la administración a cargo de los walfes hasta la desaparición reino nazarí de Granada–. Asimismo, pretende destacar el impacto de los acontecimientos históricos acaecidos en este periodo sobre dicha ciudad; acontecimientos en los que desempeñó un papel importante por su decidido apoyo a la dinastía omeya.

Por otra parte, este estudio aporta datos acerca de la importancia de Jaén a nivel administrativo, urbanístico y económico.

PALABRAS CLAVE: Jaén, geografía, política, administración, agricultura.

ABSTRACT

This study intends to present the role played by Jaén city from a political, administrative, economic and urban development point of view along the historic period of al-Andalus. In the same way, intends to highlight the impact of historical-rich events occurred during this period in the city; Furthermore

this article indicates the important role played by Jaén due to its strong support for the Umayyad dynasty.

Moreover, this study provides data on the importance of Jaén to economic, administrative and political level.

KEY WORDS: Jaén, geography, politics, administration, agriculture.

INTRODUCCIÓN

Jaén es una de las ciudades importantes en la historia de al-Ándalus. Desempeñó un importante papel político y económico durante prácticamente todo el periodo de dominio musulmán de la península Ibérica, desde su conquista por Tariq ibn Ziad en el año 92 H. /711 d.C., hasta su entrega al rey Fernando de Castilla en 643 H. /1246 d.C.

La ciudad de Jaén debe su nombre a la abundancia de seda¹; también se la conoció como Qinnсарin, por su semejanza con la ciudad palestina así llamada, aunque algunas fuentes apuntan a que el motivo de esta denominación se debe a que el walí de al-Ándalus, Abu al-Jatar al-Husam ibn Dirar al-Qalbi (125-128H/743-746d.C) ordenó que se establecieran allí a unos soldados de Qinnсарi, motivo por el cual empezó a otorgársele este nombre².

Uno de los hechos más reseñables en la historia política de Jaén, fue el apoyo brindado a los omeyas para su establecimiento en al-Andalus como dinastía reinante. Facilitó la entrada de Abderrahmán I a la península, hecho por el cual a este príncipe omeya se le conoce con el apodo de “*al-Dājil*” (الداخِل /el Inmigrado).

1 ‘Alt b. Musà. Ibn Sa’id, *al-Mugrib ft hulà al-Magrib*, ed.Šawqi Dayf, El Cairo, Dār al-Ma’arif, 1953, p.51.

2 Lisān al-Dīn Muḥammad b. ‘Abdallah al-Sālmānī Ibn al-Jaṭīb, *al-Iḥāṭa ft ājbār Garnāṭa*, Vol.1, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1424H, pp.102-103; Šihāb al-Dīn Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib min guṣn al-Andalus al-raqīb*, Vol.3, ED. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār Šādir, 1900, p.227.

1. SITUACIÓN GEOGRÁFICA

La ubicación de Jaén aparece descrita en numerosos textos: [...] se encuentra al este de Córdoba³ separada por una distancia de cinco días⁴, y está a dos tramos de Guadix, y a tres tramos de Albacete⁵. Está a veinte millas de Baeza⁶ y a 97 kilómetros de Granada⁷.



El califato de Córdoba en año 1002⁸

2. LA HISTORIA POLÍTICA DE JAÉN

Cuando Tariq ibn Ziad se dirigía a conquistar Toledo dividió el ejército en cuatro grupos, y mandó cada grupo a una zona

3 Šihāb al-Dīn Ābū ‘Abdallāh Yāqūt al-Ḥamawī, *Mu‘yam al-buldān*, Vol.2, Beirut, Dār Šādīr, 1975, p.195; ‘Imād al-Dīn Ismā‘īl b. Muḥammad b. ‘umr Ābu al-Fīdā’, *Taqūm al-Buldān*, ed. Raynaud Marc Dislan, Paris, 1840, p.177.

4 Ābu al-Fīdā’, *Taqūm al-Buldān*, p.177.

5 ‘Abdallāh Muḥammad b. Muḥammad al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq fi ijtirāq al-afaq*, Vol.5, ed. Āsmā ‘Alī al-‘rābī, Beirut, ‘Alim al-Kutub, 1409 H, p.668.

6 Ābū ‘Abdallāh Muḥammad b. ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī, *al-Rawḍ al-Mi‘ār fi jabar al-aqār*, ed. Iḥsān ‘Abbas, Beirut, Mu‘assasat Nāṣir li-l-Ṭaqāfa, 1980, p.183; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib*, Vol.1, p.165.

7 al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib*, Vol.1, p.165.

8 Imagen tomada de History Wallace (Tema 6: Al-Andalus)

para conquistarla: el primer grupo a Córdoba, el segundo a Málaga, el tercero a Granada, y el cuarto, encabezado por él, a Jaén que fue conquistado en 92H.-711 d.C., luego se dirigió a Toledo⁹.

En la época de los walíes (95-138 H. /713-755d.C.) concretamente cuando Abu al-Jattar al-Husam ibn Dirar al-Qalbi (125-128 H./743-746 d.C.) accedió al gobierno de al-Ándalus, se encontró con el problema del enfrentamiento entre los baladíes, y de los bereberes contra las huestes procedentes del Sham. Para solucionar el problema ideó un plan que pretendía satisfacer a los baladíes y a los bereberes sin perjudicar a los del bando opuesto. Comenzó por enviar fuera de al-Ándalus a los caudillos más importantes, evitando así cualquier oposición a su proyecto¹⁰; acto seguido distribuyó a los soldados en los municipios que guardaban alguna similitud con sus zonas de procedencia: los procedentes de Damasco se asentaron en Elvira, los de Jordania en Rayya, los de Palestina habitaron Medina-Sidonia, los de Hom Sevilla, y, por último, los de Qinnasarin se establecieron en Jaén que se llamaría Qinnasarin a partir de aquel momento¹¹.

En la época del emirato omeya (138-300 H./755-912 d.C.) Abderramán I inició sus contactos para entrar a al-Ándalus y devolver el trono a los omeyas. Envio a su criado, Badr, a al-Ándalus en el año 136 H./753d.C. a negociar con Abu Otman Ubaid Allah ibn Otman con el objetivo de intentar unir a los aliados de Abderramán I. Jaén se encuentra entre las ciudades importantes que jugaron un papel decisivo en el apoyo a Abderramán I a su llegada a al-Ándalus, debido a que en esta ciudad vivían algunos omeyas y algunos de sus aliados de Qinnasarin¹².

9 *al-Maqqarī, Naḥḥ al-ḥib*, vol.1, p.165; *Ābū al-Ḥasṭn 'Alī Mūḥammad b. Mūḥammad Ibn al-Āṭyūr, al-Kāmil fī al-Tārīḥ*, Vol.4, ed. 'umīr 'bīd al Salām Tadmīr, Beirut, Dār al Kīṭāb al-'Arabī, 1997, pp.122-123.

10 *Ābū Bakīr Mūḥammad b. 'Umar Ibn al-Qūṭīyya, Tārīḥ aḥḥāṭḥ al-Andalus*, Madrid, Maṭba'at Rydnir, 1868, pp.44-45; *Muḥammad 'bdūh Ḥṭāmlah, al-Andalus al-tārīḥ wa-l-Ḥḍārāḥ wa-l-Māḥnah*, Amman, universidad de Amman, 2000, p.151.

11 *Ābū al-'Bbās Aḥmad b. Mūḥammad Ibn 'Idārt al-Marrākuṣī, al-Bayān al-mugrib fī aḥḥār al-Andalus wa-l-Magrib*, vol.2, ed. Levi Provencal, Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1983, p.242; *al-Maqqarī, Naḥḥ al-ḥib*, vol.1, p.227; *Ibn al-Qūṭīyya, Tārīḥ aḥḥāṭḥ*, p.47.

12 *Ibn al-Qūṭīyya, Tārīḥ aḥḥāṭḥ*, pp.46-47 ; *Ibn 'Idārt al-Marrākuṣī, al-Bayān*, vol.2, pp. 42-47.

No obstante, a pesar del apoyo inicial, durante la época del emirato omeya, Jaén protagonizó numerosas contiendas y actos de rebeldía en contra del gobierno omeya. Cuando Hisham I accedió al trono en el año 172 H., su hermano mayor, Suleiman, afincado en Toledo, ocupó Jaén. Hisham I respondió a este acto preparando un ejército con el que se enfrentó a él en una batalla cerca de *Balaj*, a las afueras de Jaén, que acabó con la derrota de Suleiman¹³.

Pocos años después, en 184 H. /800d.C., se produjo un nuevo enfrentamiento encabezado por Suleiman ibn Abde-rahman ibn Muawiya, tío de Alhakén I. El rebelde, que había logrado reunir a un gran número de guerreros en la zona Este, ocupó Jaén y Elvira. Alhakén respondió enviando sus tropas a la zona ocupada donde se produjo una lucha que duró varios días¹⁴ la batalla acabó con la victoria de Alhakén. Suleiman se escapó a Mérida y Alhakén mandó a Isbaa ibn Abdalah para traerlo a Córdoba como prisionero, una vez allí fue sentenciado a muerte, concluyendo de este modo su levantamiento¹⁵.

En la época del emir Muhammad I (238-273 H./852-886 d.C.), tuvo lugar una de las sublevaciones más importantes vividas en al-Ándalus, tanto por su peligrosidad como por su extensión en el tiempo. Se trata del levantamiento encabezado por Omar ibn Hafsún, que empezó en el año 267 H./880 d.C. y se prolongó por espacio de casi medio siglo, pues no consiguió ser sofocada por completo hasta el 928, ya en tiempos de Abderrahmán III.

Gran parte de esta revolución se desarrolló en la ciudad de Jaén y su entorno; durante el reinado del sucesor de Muhammad I, al-Mundir, Omar ibn Hafsún ocupó muchos pueblos y muchas fortalezas¹⁶ y, como respuesta a esta provocación,

13 Ibn 'Idāri āl-Marrākuṣī, *al-Bayān*, vol.2, p.61.

14 Ibn 'Idāri āl-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.70 ; Ḥtāmlah, *al-Andalus al-tārīj*, p.229.

15 Ibn 'Idāri āl-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.70 ; 'Abd al-Raḥmān b. Mūḥammad Ibn Jaldūn, *Muqaddimat Ibn Jaldūn*, Vol.4, ed. 'Abd āl-Waḥḥid Wāḥī wa 'Alī Wāḥī, Laḥnī al-Bayān al-'Arabī, 1960, P.161.

16 Ibn 'Idāri āl-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.114.

al-Mundir preparó un gran ejército con el que consiguió vencerle y recuperar muchas zonas que habían sido ocupadas, además de Jaén y sus alrededores¹⁷. En el año 276 H. /899 d.C. Ibn Hafsún intentó reconciliarse con Abd Allah I, hermano y sucesor de al-Mundir, (275-300 H./888-912 d.C.); para ello anunció su arrepentimiento, el emir le otorgó el perdón¹⁸.

Un año después, 277 H.-899 d.C., Jaén vuelve a protagonizar un levantamiento, encabezado por un personaje cuyo nombre era ibn Shakir, que fue respaldado por los giennenses. El walí de Jaén, Abas ibn Lakit, fue expulsado y ocupó su puesto el cabecilla del levantamiento, ibn Shakir. Como respuesta, el emir Abd Allah I mandó uno de sus comandantes, ibn Abi Ubeid, a Jaén, en un intento de recuperar la ciudad. El astuto ibn Hafsún había logrado granjearse la confianza del emir, lo que le permitió ir al mando de las tropas enviadas a liberar Jaén pero, al mismo tiempo hizo creer ibn Shakir que estaba de su parte prometiéndole su apoyo. Cuando salió ibn Shakir para recibir a los que consideraba sus aliados fue asesinado junto a sus compañeros. A continuación se quemaron muchas casas de Jaén, y la cabeza de ibn Shakir fue enviada a ibn Hafsún que la hizo llegar a Abd Allah I.

Tras este suceso, ibn Hafsún fue a Jaén y obligó a sus habitantes a pagar grandes sumas de dinero, la ciudad quedó totalmente desprotegida al desaparecer el walí¹⁹. Seguidamente ibn Hafsún salió de Jaén y ocupó muchas zonas alrededor de Córdoba. El emir Abd Allah I decidió perseguirle en 278 H.-891 d.C. y acabar con su rebeldía; ambos se enfrentaron en numerosas batallas hasta que se produjo la gran batalla definitiva del año 292 H. /903 d.C. bajo el mando de Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abda, que tuvo lugar en el río Guadalbullón en Jaén, y que acabó con la victoria del ejército capitaneado por Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abda; en ella murieron numerosos seguidores de ibn Hafsún²⁰.

17 Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.115 ; Ibn Jaldūn, *Muqaddimat*, vol.4, p.173.

18 Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.122.

19 Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.122.

20 Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.141 ; Ḥtāmlah, *al-Andalus al-tārīḫī*, p.303.

Apenas finalizado el episodio de ibn Hafsún, Jaén asiste a una nueva rebelión; esta vez de la mano de los Banu Habel (o Hayel) que eran cuatro hermanos: Mundir ibn Hariz ibn Hayel, y sus hermanos Karama, Amer y Omar. Consiguieron controlar las murallas de Jaén, y declararon su desobediencia al emir Abd Allah I. Éste cercó la ciudad, lo cual obligó a los rebeldes a entregar las armas y someterse al emir Abd Allah I.

Simultáneamente, en Monleón, uno de los municipios de Jaén, donde se construyó una casbah y una muralla, Se produjo también un levantamiento encabezado por Said ibn Hadil, que no pudo ser sometido por el emir Abd Allah I; el rebelde mantendría el control de esta zona hasta la época de Abderramán III²¹.

Tras proclamarse el califato omeya (300-422 H/912-1030 d.C.), Abderrahmán I empezó su mandato dirigiendo una gran campaña militar en el año 300 AH-912 hacia Jaén para recuperar la ciudad que aún se hallaba sometida por Omar ibn Hasfún. Este personaje había conseguido mantener bajo su control más de 30 murallas²². Tras esta campaña, en el mismo año, Abderramán I se dirigió a Monleón para acabar con la sublevación de Said ibn Hadil; consiguió su objetivo y recuperó la muralla. La zona fue testigo de numerosas sublevaciones que se sucedieron hasta que Abderrahmán III, durante su primera campaña, que duró noventa y dos días, consiguió recuperar muchas murallas de Jaén, Elvira y Rayya, y acabar con las sublevaciones²³.

A partir de ese momento Jaén permaneció bajo el dominio del califato hasta que se produjo la fitna que empezó con el asesinato de Sulaiman al-Mustain en el año 407H-1016d.C, dando comienzo a un período de inestabilidad, pues los amiríes crearon el reino de Almería de la mano de Jayrán al-Suqlubi al-Amiri que incorporó Jaén a su reino durante el período (404-409 H/1013-1018 d.C.)²⁴. Asimismo, durante la época de al-Qasim

21 Ibn 'Idāri al-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.1136.

22 Ibn Jaldūn, *Muqaddimat*, Vol.4, p.179; Ḥtāmlah, *al-Andalus al-tārīḥ*, p.319.

23 Ibn Jaldūn, *Muqaddimat*, Vol.4, p.179.

24 Lisān al-Dīn Muḥammad b. 'Abdallah b. Sa'īd Ibn al-Jatib, *Ā'māl al-ā'lām fi man buyi'a qabl al-iḥtīlāl min mulāk al-Islām aw Ta'rij Isbaniya al-Islāmiyya*, ed. Levi Provençal, Beirut, Dār al-Makšwif, 1956, pp.210-215; Ibn Jaldūn, *Muqaddimat*, Vol.3, p.166.

ibn Hamud al-Husni, alias al-Ma'mun, éste tentó a los amiríes dando Jaén, Baeza y Calatrava la Vieja a Zuhair al-Amirí²⁵.

Jaén, durante los reinos de Taifas (422-484 H/1030-1091d.C.) era un territorio perteneciente a los ziríes de Granada. Zawi ibn Ziri consiguió dominar Elvira, Jaén y *Acher*, que pasaron a formar parte de su reino. Éste cedió Jaén y *Acher* a su hermano Habus ibn Maqes ibn Ziri, y firmaron un pacto para que cada uno de ellos protegiera la parte que estaba bajo su dominio²⁶.

En la época de Habus ibn Maqes ibn Ziri ibn Manad, Jaén pasó a formar parte de Granada²⁷, y su sucesor, Badis ibn Habus ibn Maqes (429-476 H/1037-1074 d.C.), consiguió mantener Jaén a pesar de los intentos de Zuhair al-Amirí, el príncipe de Almería, de dominar Granada y sus municipios, entre ellos Jaén²⁸; además organizó los asuntos administrativos de Granada y nombró a uno de sus hijos, Maqes, walí de Jaén²⁹.

Ibn Hadari en sus escritos cuenta que Maqes estaba todo el tiempo bebiendo vino, y trataba mal a los habitantes de Jaén. También se cuenta que tenía una perra feroz que se llamaba Labuna con la que amenazaba a la gente que quería castigar. Esta actitud le granjeó el odio de los ciudadanos que se pusieron de acuerdo para destituirle poniendo temporalmente a Abd Allah ibn Balqin en su puesto³⁰.

Tras la destitución de Maques, el emir Badis nombró a Maskan ibn Habus al-Maghzali para ejercer el cargo de wali, pero Maques logró aliarse con Maskan en contra de Badis, y de esta forma logró volver a dominar Jaén. El comportamiento despótico y corrupto de Maques hizo que los magrebíes que vivían en la casbah de la medina se rebelaran contra él y contra Maskan, obligándoles a ambos a abandonar Jaén, tras lo cual volvió la ciudad a estar bajo el dominio de Badis³¹. Dice ibn Balqin que

25 Ibn al-Āṭyār, *al-Kāmil*, Vol.7, p.288.

26 al-Āmyr 'Abdallah b. Balqin al-Zyryt, *Muḍakrāt al-Āmyr 'Abdallah* (Kateb al-baiān), ed. Levi Provençal, El Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1955, pp.18-19.

27 Ibn Jaldūn, *Muḡaddimat*, Vol.3, p.264.

28 Marim Qāstūn al-Tawīl, *Mamlīkat Grnada fi 'ahīd bani Zyryt al-Barbarī*, El Cairo, Dār al-kūtub al- 'Imiyyah, 1994, p.133.

29 Ibn al-Jatīb, *Ā māl al-ā'lām*, pp.233-234 ; al-Tawīl, *Mamlīkat Granada*, p.146.

30 al-Zyryt, *Muḍakrāt*, pp.205-206.

31 al-Zyryt, *Muḍakrāt*, pp.62-63 ; al-Tawīl, *Mamlīkat Granada*, p.164.

el emir Badis indultó a su hijo Maqes, le pidió que fuera a vivir con él y le dio muchos consejos relacionados con el poder. Ibn al-Jatib, por otra parte, testimonia que cuando murió Badis en el año 476 H./1074 d.C., Maqes era el walí de Jaén³².

Jaén permaneció bajo la influencia de los almorávides pero el estado se debilitó en los últimos años, dando lugar a que los cristianos pudieran ocupar muchas zonas musulmanas. Seguidamente los andalusíes expulsaron a sus walíes y aparecieron unos líderes locales que impusieron su poder de forma absolutista en cada una de las ciudades de la zona, Jaén entre ellas³³. En la época de los almohades, en el año 629 H., apareció Muhammad ibn Yusef ibn Hud al-Yadami, que extendió su dominio en el este de al-Ándalus, incluyendo Jaén, y anunció su lealtad al califa abasí al-Mustansir³⁴.

No obstante, el emir Muhammad I (al-Ghalib bi-l-Lah) ibn Yusef ibn Nasr, primer rey Nazarí de Granada (629-672 H./1231-1273 d.C.) arrebató el dominio de Jaén de manos almohades en el año 630 H. /1233d.C.³⁵, y salió de esta ciudad en dirección a Granada invitado por ibn Khalid; entró allí el año 635H.-1237 d.C³⁶ y poco después conseguiría adueñarse de la ciudad.

Jaén quedó bajo el dominio de Muhammad I ibn Yusef hasta que fue atacada por el rey de castilla Fernando III en el año 643 H-1246 d.C. La ciudad fue sitiada mediante un cerco que duró siete meses. Los intentos de Muhammad I por salvar Jaén fueron totalmente infructuosos y éste, temiendo que los cristianos atacaran su reino en Granada, accedió a firmar un pacto de paz con Fernando III en 643 H./1246 d.C., por el cual Jaén era entregada a Fernando III. A partir de aquella fecha, pasó Jaén a formar parte del dominio de los cristianos³⁷.

32 Ibn al-Jatib, *Ā`māl al-ā`lām*, p.234 ; al-Zyryī, *Muḍakkrāt*, pp.62-63 ; al-Ṭawīl, *Mamlkāt Granada*, p.165.

33 Maḥī āl-Dīn Mūḥammad b. `Abīd Āl Wāḥāb b. `Alī āl-Tamymī āl-Marrākūšī, *al-Mu`āyib fi talīš ajbār āl-Muqrīb*, ed. Mūḥammad āl-`Aryān wa Mūḥammad āl-`Arabī, El Cairo, āl-Maktabla āl-Tīyariyya , 1949, pp.82-83; Ḥtāmlah, *āl -Andalus āl-tārīj*, p.555.

34 āl-Maqqarī, *Nafḥ āl-īb* , Vol.1, p.447 ; Muḥammad b. `Abd āl-Wahhāb āl- Gassanī, Rihlat āl-wazīr fi-ftikak āl-āstr, Madrid, āl-Faryyd āl-Bustānī, 1939, p.173; Ḥtāmlah, *āl -Andalus āl-tārīj*, p.560.

35 āl-Maqqarī, *Nafḥ āl-īb* , Vol.1,p.448 ; Ibn Jaldūn, *Muqaddimat*, Vol.4, p.218.

36 Ibn al-Jatīb, *āl-Iḥāqa fī ajbār*, Vol.2, pp.98-99.

37 Ibn al-Jatīb, *āl-Iḥāqa fī ajbār*, vol.1, p.383.

cuya residencia se encontraba en la parte fortificada de la ciudad, o alcazaba). El esquema de división territorial que nos presenta al-Bakrī es el siguiente:

Regiones interiores (no fronterizas) (*nabiya*):

- a) **al-Gharb** (tierras situadas al Oeste): abarcaba la actual provincia de Huelva y el sur de Portugal.
- b) **al-Mawsat** (tierras del centro): se extendía por los valles del Guadalquivir y del Genil, más las zonas montañosas de Andalucía.
- c) **al-Sharq** (tierras situadas en la zona Este): comprendía el litoral mediterráneo, desde la actual provincia de Murcia hasta Tortosa.

Marcas (zonas situadas entre las demarcaciones y la frontera):

- a) **al-Tagr al-Ala** o Marca Superior (Zaragoza).
- b) **al-Tagr al-Awsat** o Marca Media (Toledo).
- c) **al-Tagr al-Adna** o Marca Inferior (Mérida).

En la región de al-Mawsat se encontraba ubicada la cora de Yayyan. Era de una de las de mayor amplitud territorial de al-Mawsat, incluía el Valle del Guadalquivir, el Valle del Almanzora, Sierra Morena, las sierras de Cazorla, Segura, Mágina, Castril y La Sagra además del altiplano de Huéscar. sus dominios abarcaban la actual provincia de Jaén, más el norte de las de Granada y Almería y parte de la Ciudad Real y Albacete de nuestros días. Estaba dividida en 17 circunscripciones (*iqulim*) cada una de las cuales contaba con una ciudad o población importante³⁹. Las capitales de estos distritos eran: *al-Niska*, *Anduyar* (Andújar), *Aryuna* (Arjona), *Bayyasa* (Baeza), *Basta* (Baza), *Muntilum*, *Bulkuna* (Porcuna), *Qarsis* (Garcíez), *Qastalla* (Cazalilla), *Raymiyya* (Madinet Rashid), *Sant-Astiban* (Santiesaban del Puerto), *Sawdar* (Jódar), *Samuntan* (Somontín) *Tuss* (Martos), *Ubbad* (Úbeda), *Wadi Abd Abdallah* (La guardia), *anteriormente llamada Mantis*a, y *Yayyan.*, En al-Ándalus, las

³⁹ Ḥusayn M'ūnis, *Faṣīr al-Āndalus*, El Cairo, al-Šarikah al-'Arabyah Lilṭibā'ah w- al-Našir, 1959, pp.427-428.

divisiones administrativas hechas por las árabes eran parecidas a las que en su día utilizaron los romanos⁴⁰; es decir, se tomaba la ciudad como base de la organización administrativa y centro de gobierno⁴¹.

Todos los territorios estaban bajo las órdenes de la administración central cuyas órdenes eran ejecutadas por los walis o gobernadores de las coras, gracias a la ayuda de los denominados responsables de las ciudades (*sahib almadina*)⁴². La cora de Jaén era rica y poderosa y de entre las ciudades más sobresalientes cabe destacar Úbeda, Castarra, Baeza, Baza y Alcalá la Real que da al Guadalquivir⁴³.

4.2. Nivel administrativo

4.2.1. La qasba de la ciudad

Jaén se encuentra al pie del monte de Jabalcuz⁴⁴. Su qasba es una de las qasbas más fuertes y más blindadas y se accede ella a través de *Madray al naml* (camino de las hormigas)⁴⁵. Cuando entró Ali ibn Yúsun ibn Tasufin a al-Ándalus dijo que Jaén se parecía a la cabeza de águila:

*“Al-Ándalus es como un águila, su pico es Granada, sus garras son Granada, su pecho es Calatrava la Vieja, su cabeza es Jaén, su ala derecha se extiende hasta el Magreb, y su ala izquierda se extiende hasta el Máshrek*⁴⁶.

4.2.2. Los zocos

En Jaén y sus localidades, había muchos zocos, entre ellos los zocos fijos que estaban alrededor de la mezquita. Cada zoco comprendía un conjunto de tiendas o comercios que vendía un solo producto⁴⁷. En la ciudad de Jaén había un zoco polivalente

40 M'ūnis, *Faṣīr al-Āndalus*, p.430.

41 M'ūnis, *Faṣīr al-Āndalus*, p.430.

42 M'ūnis, *Faṣīr al-Āndalus*, p.430.

43 Āl-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib*, Vol.1, p.165.

44 Āl-Himyarī, *al-Rawḍ al-Mi'ār*, p.183.

45 Āl- Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, Vol.5, p.568.

46 Āl-Hilmārī, *al-Rawḍ al-Mi'ār*, p.183.

47 Šamas al-Dīn Ābt 'Abdallah al-Maqdysī, *Āḥsan al-Taqāsīm fi Ma'rīf al-Aqālīm*, Maktabit Jya, Beirut, 1906, p.215 ; Sāmīyah Mūstafah Mīs'ad, *al-ṭīlāqāt ben al-Maqrīb wa-l- Andalus fi 'aṣīr al-dawlah al-Āmauiāh*, Ei Cairo, 'Ain al-dīrāsāt wa-l- būḥūṭ, 2000, p.153.

que unía todas las artesanías y todos los comercios, y en el que se vendía todo tipo de mercancías y de productos⁴⁸. Los zocos polivalentes se extendían en las ciudades de al-Ándalus, y cada artesanía tenía su zoco en el que los comerciantes exponían sus productos⁴⁹. El estado omeya se preocupó por la organizar estos zocos como medio de fomentar el comercio, sector de vital importancia en la economía andalusí. Al-Ándalus se caracterizaba por la abundancia de sus zocos en las diferentes ciudades, que suministraban a los viajeros todo aquello que pudieran necesitar. Dice al-Zahari que “uno, al cabo de dos parasangas encuentra agua, y al cabo de tres parasangas encuentra pan y aceite en las tiendas a lo largo de su viaje”⁵⁰; y al-Maqari cuenta que “*el viajero encontraba por cualquier lado tiendas que vendían pan, frutas, queso, carne y pescado*”⁵¹.

4.2.3. La gran mezquita de Jaén

La mezquita aljama de Jaén, fue construida por el emir Abderrahman en el año 210 H. /825 d.C. cuando ocupaba el cargo de wali de Jaén Faray ibn Masra⁵². Fue convertida en iglesia tras la conquista de la ciudad por el rey Fernando III en 1246. Los vestigios de la construcción musulmana desaparecieron tras sufrir graves desperfectos por el incendio causado durante la incursión árabe en el año 1368, por lo que hubo que derribarla y en el solar se construyó una catedral de estilo gótico. No obstante, nos ha llegado alguna descripción de aquella mezquita mayor de Jaén: “*Se sube a la mezquita a través de unas escaleras en las diferentes partes de la mezquita. La mezquita se compone de cinco salas con columnas de mármol, un patio descubierto rodeado de galpones*”⁵³.

48 Āl-Ĥimiyarī, *al-Rawḍ al-Miʿār*, p.183.

49 Āl-Ĥimiyarī, *al-Rawḍ al-Miʿār*, p.183.

50 Āl-Ĥimiyarī, *al-Rawḍ al-Miʿār*, p.183.

51 Ābū ʿĀbdallah Mūḥammad āl-Zuhrī, *Kitāb al-Ŷugrāfiya*, ed. Mūḥammad Šādiq, Damasco, āl-Maʿhaid āl-Farnī li-l-Dirāsāt āl-Šarqiyya, 1968, p.80.

52 Ibn ʿIdārī āl-Marrākuṣī, *al-Bayān*, Vol.2, p.1136.

53 āl-Ĥimiyarī, *al-Rawḍ al-Miʿār*, p.183; āl-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, Vol.2, p.568.

4.2.4. Los baños

Los más importantes fueron construidos en el siglo XI y se encuentran ubicados en el Palacio de Villadompardo. Son los más grandes que pueden visitarse en España, ocupando una extensión de más de cuatrocientos metros cuadrados. Constan de una entrada y cuatro habitaciones principales cubiertas con cúpulas vestíbulo (al-bayt al-maslaj), sala fría (al-bayt al-barid), sala templada (al-bayt al-wastani), sala caliente (al-bayt al-sajum) además de las calderas, situadas junto a la sala caliente. La parte inferior de las paredes del baño están adornadas con cerámica y en la superior aparecen decoradas; a juzgar por los restos de decoración almohade que se conservan en algunas de sus salas, debieron ser restaurados hacia finales del siglo XII. Los hombres y las mujeres utilizaban el mismo baño pero en diferentes momentos, por ejemplo los hombres por la mañana y las mujeres por la tarde; o bien días para hombres y días para mujeres. No obstante, también existían baños que no podían ser compartidos por mujeres y hombres⁵⁴. En Jaén había un baño llamado el Baño de Toro por tener un templo de mármol en forma de toro, además del baño de al-Walad, el baño de ibn al-Salim, el baño de ibn Tarafa, y el baño de ibn Ishaq⁵⁵.

5. LA ECONOMÍA

5.1. La agricultura

La agricultura en Jaén era de dos tipos: de secano y de regadío. La agricultura de regadío requiere muchas tareas como la perforación del suelo para hacer pozos, la construcción de los canales con los que hacer llegar el agua a las tierras, el control del flujo de los ríos mediante presas con las que poder embalsar el agua y utilizarla cuando fuera necesario⁵⁶. Sabido es que los árabes dieron un gran impulso a la agricultura por su destreza en el uso del riego. Gracias a este espectacular desarrollo en

54 *al-Tawīl, Mamlīkat Granada*, p.164.

55 *al-Ḥimyarī, al-Rawḍ al-Mi'ār*, p.183.

56 *Ibn Sa'īd, al-Mugrib*, p.51.

las técnicas de irrigación disminuyó notablemente la dependencia en que se encontraba la agricultura de los caprichos de la meteorología. La novedad fundamental de la España islámica en el ámbito del regadío fue la difusión de la noria.

Entre los manantiales más importantes cabe destacar los conocidos como *a'ín al-Balat* y *a'ín Satrun*. Estas fuentes regaban grandes superficies de tierras. Se decía de *a'ín al-Balat* que en ningún momento le falta agua⁵⁷. Dice al-Maqdasi que en Jaén hay trece fuentes de agua⁵⁸.

5.1.1. Cultivos

• El trigo

Los principales cereales cultivados en la España musulmana eran el trigo y la cebada, aunque también tenían importancia otros como el centeno, el arroz, el mijo y la avena. El trigo se cultivaba en numerosas regiones de al-Ándalus, preferiblemente en tierra plana⁵⁹. Se siembra entre octubre y diciembre y se recolecta en junio o julio⁶⁰. El cultivo de trigo se concentró en Jaén y sus provincias como Baeza y Baza⁶¹. El trigo era un producto de vital importancia porque se necesitaba para la fabricación del pan, elemento básico en la alimentación de la población. Asociado a su producción proliferó una importante industria molinera.

• La cebada

La cebada, empleada fundamentalmente como forraje, estaba presente en los territorios del valle del Guadalquivir, destacando la campiña cordobesa, pero también las zonas de Jaén y Ecija. Se siembra en noviembre y diciembre⁶². Se cultiva en Jaén y sus provincias como Baeza y Baza⁶³.

57 *al-Himyari, al-Rawḍ al-Mi'ār*, p.183.

58 *al-Maqdysī, Aḥsan al-Taqāsīm*, p.234.

59 *Ābu Zakarīyā Yahyā Ibn Mūhammad bin Āḥmad Ibn al-'awwām, Kitāb al-Fīlahah*, Vol.1.,S.E, Madrid, 1802, pp.27,36.

60 *'Urīb Ibn Sa'id al-Qurṭubī, Taqwīm Qurṭubah*,T Fransyha Rynhart Dwzy, *al-Tiba'ah al-Ŷadydah*, Rodaballo, Leiden, 1961., pp.52,64.

61 *al-Himyari, al-Rawḍ al-Mi'ār*, p.70.

62 *al-Maqqarī, Naḥḥ al-ṭib*, Vol.1, pp.432,438.

63 *al- Idrīsī, Nuzhat al-muštāq*, pp.202-206.

- **El Olivo**

El olivo fue uno de los cultivos más importantes de al-Ándalus por su valor económico. La olivicultura, así como producción y consumo de aceite de oliva, experimentaron un notable auge en la península ibérica con la llegada de los árabes. El Islam limitaba el consumo de grasa animal a la de cordero y esencialmente se centraba en el consumo de grasa de origen vegetal, concretamente aceite de oliva. Durante el dominio musulmán se realizaron avances agrícolas y se elaboraron multitud de tratados y textos sobre agricultura y oleicultura⁶⁴.

Hoy en día gran parte del vocabulario oleícola tiene origen musulmán; por ejemplo: aceite (*zayt*), almazara (*al-ma'sara*), aljarafe (*al-Saraf*),...etc. El olivo en Al-Andalus fue un cultivo de secano y se extendió por todo el territorio⁶⁵. La zona de Jaén, no obstante, tuvo especial relevancia. Concretamente Jodar, población situada hacia el sur de Úbeda, adquirió una extraordinaria importancia como zona olivarera llegando a convertirse en el almacén de aceite de la todo al-Ándalus. La producción de aceite en al-Ándalus era tan grande que pudo exportarse a oriente.

El aceite, junto a los cereales, era un producto considerado de vital importancia, por lo que su producción y comercialización estuvieron regladas en la época. En todo el territorio se construyeron almazaras y floreció un importante comercio⁶⁶.

Los árabes emplearon las técnicas oleícolas romanas, que perdurarían durante siglos, hasta el punto que aún se conservan en algunos lugares de Andalucía y Extremadura.

64 *al-Idrīsī, Nuzhat al-muštāq*, Vol.2, p.541.

65 *Āḥmad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn Bassāl, Kitāb al-Filāḥa*, tr. José M^e Millás Vallicrosa wa Muḥammad 'Azyman, Tetuán, Ma'ḥid Mawlāt al-Ḥasan, 1955, P.61; Ibn al-'Awwam, *Kitāb al-Filāḥa*, Vol.1, pp.225,231.

66 *Ābū 'Ubayd 'Ābdallāh b. 'Abd al-'Azīz al-Bakrī, Yūgrāfiyyat al-Andalus wa Urūbba min Kitāb al-Masālik wa l-mamālik, 'Abd al-Raḥman 'Alī al-Ḥayyī, Beirut, Dār al-İrşād, 1968, p.45; Kamāl al-Said Ābū Mustafāh, Tārīḥ al-Andalus al-Āḡṣādiyya fī 'Aṣr Dawlī al-Murābiṭīn wa-l-Muwḥidīn, Alejandría, Markizāl-İskandriyya li-l-kutib, S.A, p.134.*

- **El higo**

El higo se cultiva en una tierra arenosa áspera⁶⁷, en los pueblos de Jaén y Baeza⁶⁸.

- **El azafrán**

Al-Ándalus era una de las regiones más importantes en la producción de azafrán en Europa en la Edad Media. Su producción tenía una gran importancia en el comercio internacional porque se usaba en la tintura, en los perfumes y en los fármacos⁶⁹. Baza era famoso por el cultivo de azafrán y gran parte de sus habitantes se dedicaban a esta actividad⁷⁰. En cuanto a Baeza, era un gran mercado de azafrán que lo exportaba al resto de las zonas de al-Ándalus⁷¹.

5.2. La industria

5.2.1. La industria molinera

Esta industria estaba extendida en al-Ándalus por la abundancia de cereales. La harina era se empleaba en la elaboración del pan, que era parte de la dieta básica de la población. Las tahonas y los molinos abundaban en al-Ándalus, especialmente los molinos hidráulicos que aprovechan la fuerza del agua; se encontraban cerca de los ríos, los puentes, las represas, y las fuentes de agua⁷². Dice al-Idrisi que las tahonas se encontraban en las puertas de las casas de Jaén⁷³ y a la orilla del río Guadalbullón⁷⁴. También al-Maqdasi menciona que se instalaron tres molinos al lado de tres fuentes en Jaén⁷⁵.

67 Ibn Bassāl, *Kitāb al-Filāḥa*, p.66.

68 Ibn Sa'īd, *al-Mugrib*, p.274.

69 Ābū Mustafah, *Tārīḥ al-Andalus*, p.127; W.Heyd, *Histoire du commerce Levante du moyen age*, Amsterdam, 1967, pp.668-669.

70 Lisān al-Dīn Muḥammad b. 'Abdallah b. Sa'īd Ibn al-Jatīb, *Kitāb Mi'yār al-ijtiyār fi dīkr al-ma'āhid wa l-diyār*, (Mušāhdāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb ft Bilād al-Maḡrib wa l-Andalus), ed. Āḥmad Mujtār al-'Abadī, ed. Āḥmad Mujtār al-'Abadī, Alejandría Mu'assasat Šabab al-Yāmi'a, 1983, p.109.

71 Āl- Idrīsī, *Nuzhat al-mušāq*, Vol.2, p.568.

72 Āl- Idrīsī, *Nuzhat al-mušāq*, Vol.2, p.564; Ibn Faḍl allah al 'ūmarī, *Msālīk Āl Ābšār fi Mamālīk Āl Āmsār*, vol.2, ed. Āḥmad Zakī, dār al kūtīb al mašrīah, El cairo, 1924,p.53.

73 Ābū 'Abdallah Muḥammad b. 'Abd al-Mun'im al- Ḥimyarī, *Šifat yazirat al-Andalus māntajab min Kitāb al-Rawḍ al-Mi'tar ft jabar al-aqtār*, Beirut, Dār al- Īil, S.A, pp.70-71.

74 Āl- Ḥimyarī, *Šifat yazirat* , pp.146, 120,183.

75 Āl-Maqdysī, *Āḥsan al-Taḡāsīm*, p.234.

5.2.2. La apicultura

Estaba muy difundida en al-Ándalus. La miel se usaba en la comida, y era un elemento básico para la composición de algunos fármacos⁷⁶. La miel se extraía de muchas zonas de al-Ándalus donde abundan las palmeras que producen grandes cantidades miel. Jaén y sus pueblos eran de las zonas más importantes en la producción de miel, tanto que al-Humayri dijo que “Jaén es una ciudad con mucha miel”⁷⁷.

5.2.3. La fabricación de tapices y alfombras

La fabricación de tapices y alfombras prosperó en al-Ándalus gracias a los árabes que introdujeron esta industria del Mashrek islámico después de su entrada a al-Ándalus. En España la alfombra era desconocida antes de la entrada de los árabes a pesar del interés de los españoles por el arte y por la estética a lo largo de la historia⁷⁸.

En la fabricación de tapices y alfombras se usaba lana, además del pelo de cabra, aunque con menos frecuencia. Las ciudades de Jaén eran famosas por esta industria, destacando Baza a la que se atribuía “el tejido de alfombras baztetano de brocado insuperable”⁷⁹. Los tapices y las alfombras se utilizaban para cubrir el suelo de las mezquitas, las habitaciones y los palacios, y solían ser de forma rectangular⁸⁰. Algunos se colgaban en las paredes para adornarlas y se llaman (*alanmat* o *alzarabi* o *alhayatī*). Había otro tipo que se utilizaba para rezar llamado (*alsiyad* o *almasla*)⁸¹.

5.2.4. Los tejidos de seda

La industria sedera estaba muy extendida en todo al-Ándalus gracias a la abundancia de materia prima. Los andalusíes criaron

76 ʿĀḥmad b. ʿUmar b. ʿĀnas ʿal-ʿUdrī, *Nuṣṣaš ʿan al-Andalus min Kitāb Tarsīʿ al-ʿajbār wa tanwīʿ al-ʿāḡār, wa-l-bustān fī garāʿib al-buldān wa-l-masālik ilā šamīʿ al-mamālik*, ʿAbd al-ʿAzīz ʿal-Aḥ-wānī, Madrid, Maʿhad ʿal-Dirāsāt ʿal-Islāmiyya, 1965, p.96.

77 ʿĀl-Ḥimyarī, *Šifat yazīrat*, p.70-71.

78 ʿĀl-Maqqarī, *Nafh al-ʿarb ʿĀl ʿĪb*, vol.1, p.197; ʿYihād Galīb ʿal-Zugūil, *al-ḥiraf wa -l-šīnāʿat fī al-ʿAndalus minḡa ʿal-Fatīḡ al-Islāmi ḡata suqwat Granāḡah*, Markiz ʿal-ʿĀufik, 2001, p.115.

79 ʿĀl-Idrīsī, *Nuḡhat al-muštāḡ*, vol.2, p.560.

80 ʿĀbū ʿĀbdallah Mūḡammad b. ʿĀḡmad b. Ḥisām ʿal-Lajmī, *al-Madjal ilā taqwīm al-lisān wa-taʿlīm al-bayān*, Vol.2, ed. José Pérez Lázaro, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990, p.115.

81 ʿĀḡmad b. Yahyā ʿal-Wīn šryysī, *al-MʿĪār al-Mūqrīb wa-l-ʿĀlʿ al-Mūqrīb ʿan fatāwī ʿulma ʿĀfryḡah wa-l-ʿAndalus wa-l-Mūqrīb*, Vol.13, ed. Mūḡammad ḡa ḡĪ, Beirut, Dār ʿal-Qarb ʿal-Islāmi, 1981, p.213.

los gusanos de seda para lo cual cultivaron moreras, que son la fuente principal de la alimentación de los gusanos de seda. La mujer andalusí se encargaba de los huevos de los gusanos de seda a partir de febrero hasta que se abrían en marzo de cada año⁸².

El paisaje giennense, tanto en ciudades como pueblos, se caracterizaba por la abundancia de moreras. Dice al-Humayri que los gusanos de seda se criaban en tres mil pueblos de Jaén⁸³. Baza era famoso por la fabricación de un tipo de ropa de seda que era conocido en al-Ándalus por el nombre de “*al-mulabad almujatam*” de colores naturales⁸⁴.

5.2.5. La fabricación de tintes

Los andalusíes eran muy hábiles en la composición de los diferentes tintes sacando provecho de la abundancia de plantas como el azafrán, el cártamo, la cáscara de granada, la rubia, *el bacam* y la lila. De estas plantas extrajeron el rojo, el azul, el amarillo, el dorado, el negro, el blanco, el verde y el azul celeste. Además de los colores compuestos como el castaño, el carmesí, el color del trigo y otros colores⁸⁵. Los baezanos eran conocidos por el uso azafrán en la tintura⁸⁶.

CONCLUSIÓN

La situación geográfica de Jaén le confirió una importancia política y económica por su cercanía de las ciudades de al-Ándalus, sobre todo Córdoba, la capital del califato omeya. A nivel político, Jaén jugó un papel importante en la historia de al-Ándalus, sobre todo durante las grandes revoluciones, como

82 *al-Hamwī, Mū‘yīm*, Vol.5, p.119; Abd al-‘Aziz Salim, *Tārīj madinat al-Mariyya al-islamiyya*, Beirut. *Dār al-Nahḍa al-‘Arabiyya*, 1969, p.155.

83 *al-Himiyarī, al-Rawḍ al-Mi‘ār*, p.183.

84 *al-Maqqarī, Naḥḥ al-ṭib* *Al Ṭīb*, vol.1,p.201.

85 *Ābū al-Walīd Muḥammad b. Aḥmad Ibn Rūšīd, Fatāwī Ibn Rūšīd*, Vol.2, ed. *al-Mūjtār bin al-Ṭāhīr*, Beirut, *Dār al-Garīb al-Islāmī*, 1987, pp.919-924; *Ābū ‘Abdallah Muḥammad b. Ābī Muḥammad al-Saqatī, Fi ādab al-ḥisba*, ed. Coolan wa Levi Provencal, Paris, S.L, 1931, P.63.

86 *‘Abdallah Muḥammad b. Muḥammad al-Idrīsī, Ṣīfat al-Maqrib bi Arḍ al-Sudān wa Maṣīr wa -l-Andalus*, da‘ Gurba wa Dwzī, Leiden, 1894, p.203.

la de Omar ibn Hafsún y sus hijos, donde a veces pertenecía al centro del califato, y otras veces se encontraba bajo el dominio de los insurgentes, como Omar ibn Hafsún. Jaén fue entregada a Fernando III, el rey de Castilla, a raíz de un convenio que éste firmo con el rey de Granada Muhammad I ibn Yusuf en el año 643 H-1246 d.C.

A nivel administrativo y urbanístico, Jaén era de las grandes provincias de al-Ándalus, comprendía muchas ciudades y muchos pueblos. Prueba de su importancia son los elementos urbanísticos con los que contaba como zocos, baños y la gran mezquita.

En este trabajo, asimismo, se subraya la importancia económica de Jaén, sobre todo la producción de seda; más de tres mil pueblos de esta provincia se dedicaban la cría de los gusanos de seda, que permitía la fabricación de telas y la confección de ropa de seda. Jaén era famosa también por sus tapices y sus alfombras.



HOMENAJE PÓSTUMO



Dr. Mahmoud Aly Mekky

الى روح عالمنا الجليل أستاذنا الدكتور / محمود علي مكي، الذي كرس
علمه وعمله من اجل الدفاع عن الثقافة والدراسات العربية والإسلامية
في اسبانيا وعن الثقافة والدراسات الإسبانية في جمهورية مصر العربية

وهل لأمرئ في العالمين خلود
وكل الذي من صلبه سيبيد
فللموت ما يمضي الفتى ويرود
سوى مهلة تأتي لها ونعود
رويدك ان الفوز منك بعيد

بلينا وسربال الزمان جديد
قضى آدم في الدهر وهو أبو الورى
فلا تبك ميتا حان يوم رحيله
فما هذه الدنيا وان جل قدرها
فيا ضاربا في الأرض يرتاد غاية



CARTA A UN AMIGO ESPECIAL

PEDRO MARTÍNEZ MONTÁVEZ

Querido amigo Mahmoud:

He de confesarte desde un principio que yo no soy precisamente muy dado a obituarios, necrologías y otros escritos por el estilo. Seguramente porque no concuerdan con el concepto y el sentimiento que tengo de la muerte, pero tampoco con los que tengo de la vida. Y esto segundo es para mí más importante y decisivo que lo primero.

Si el punto final constituye algo totalmente conocido, seguro e inevitable, también lo es la línea larga y prolongada, aunque asimismo se acabe sin remedio. Soy de quienes piensan que es más importante tener plena consciencia de la vida que hay antes de la muerte, que pensar si hay vida después de ella. La única manera que tiene el ser humano de contrarrestar la tiranía del tiempo, y de vencerlo en parte, es tratar de hacerlo intemporal. En esa paradójica y muy difícil empresa, el recuerdo y la memoria se agrandan al máximo, alcanzan dimensiones insospechadas. Por todo ello, al hablar ahora de ti, prefiero hablar contigo. Por ello te escribo esta carta. Me gustaría que te llegara a través de alguno de esos conductos misteriosos e insondables que quizá tiene el destino.

No es fácil iniciar una carta, y menos aún ésta. Yo no sabía cómo hacerlo, pero vino en mi ayuda y me sacó de esa oscura incertidumbre una foto. Esta foto que aquí aparece, inevitablemente ya algo desvaída por los muchos años pasados. Cualquier imagen o representación pertenecen a un tiempo único, preciso y

concreto, pero poseen también ese poso de intemporalidad a la que hacía referencia. Era justamente lo que buscaba, y por eso la traigo aquí.



Es una de tantas fotos –centenares y centenares de ellas, de muy diferente tema y ocasión que conservo en mi casa, en una enorme y pasada caja de plástico. Se tomó seguramente en este mismo Instituto hace no sé cuántos años, por los sesenta del siglo pasado. Somos cinco, pero de los cuatro restantes –todos egipcios, creo– sólo os identifico a ti, Mahmud, y a Muhammad Sabri,

el pintor, que estaba tan enamorado de España como tú. ¡Y ya es amor! ...

Centro el foco en ti porque tú eres el centro de la foto. En realidad, sin que lo pretendieras nunca ni te lo propusieras, has sido con frecuencia el centro de muchas cosas. Todos sonreímos –como no podía ser menos, con sonrisas matizadamente diferentes– pero la tuya es sin duda la más jugosa y natural, la que transmite mayor confianza y más gozo vital. No por azar hay una mano que se apoya sobre tu hombro. Tú has sido también desde un principio el apoyo firme y constante para mantener muchos afanes, proyectos y tareas.

¡Los pequeños detalles son tan sugerentes y reveladores, dicen tantas cosas! ¡Con qué elegancia y naturalidad sostienes el vaso y el cigarrillo, placeres cotidianos que sabías muy bien degustar! Si tuviera ahora que elegir un solo adjetivo para describirte –hasta más allá de lo exterior– diría que eres un tipo juncal. No importaba la estatura, ni que estuvieras ya un poco “metidito” en kilos. Esa condición tuya de junco brotaba de tu interior y te conformaba por entero: como a un bailaor, como a un torero. Confesaba Manuel Machado que le habría gustado ser un buen banderillero, y algo así se dice también de Rafael Alberti. ¿Era quizá tu caso también?...

Hemos compartido numerosos sucesos y acontecimientos, lugares, espacios, momentos y horas; hemos coincidido en circunstancias y ocasiones muy distintas. Podría recordar ahora muchas de esas situaciones, pero voy a evocar solamente tres, que quizá se me quedaron grabadas de forma especial. La tres se enmarcan, curiosamente en ámbitos nocturnos, y seguramente no es por azar: la noche es con seguridad mejor confidente, y desvela facetas y dimensiones de los seres humanos que resultan menos claras y accesibles por el día.

Te recuerdo, por ejemplo, una Nochevieja. Mercedes ha tenido siempre especial habilidad para organizar esas reuniones festeras en las que se mezclaban ritmos y compases con una fluidez y un acierto sorprendentes: el pasodoble, el vals, el chachachá y el tango con las sevillanas, el vito y los verdiales, pongo por caso. María Luisa y tú, que andabais de noviazgo por entonces, no erais precisamente muy “bailones”, pero estabais completamente metidos en el ambiente. Sería las cuatro o las cinco de la madrugada cuando tuvimos que darnos un respiro, porque ya no podíamos movernos más. Algunos te pedimos entonces que demostraras que, en el cante, eras mucho más que un simple aficionado venido de un país tan lejano como el de los “faraones”, muy bien aleccionado por ese excepcional conocedor del cante, y estupendo guitarrista además, que fue el inolvidable don Elías Terés. Afortunadamente, tampoco te hiciste rogar mucho. Después de unos cuantos tanteos, te arrancaste, así, por derecho y a plena voz, por “seguriyas”. La voz te salía de las entrañas, era entera y rotunda, de campana, voz de “cantaor” antiguo, entre Mairena y Caracol, con toques de Pepe el de la Matrona y melismas de almuédano. Estabas serio, muy serio, metido en ti, reconcentrado. No recuerdo ya la letra de aquella “seguriya” ascendente que nacía en la tierra y subía a lo más alto; puede que fuera esa que dice:

*“Cuando yo me muera,
Mira que te encargo
Que con esa cinta de tu pelo negro
Me ates las manos”.*

Bastantes años después coincidimos en Córdoba, durante un congreso. Tras una jornada bastante plúmbea, prolongada además con la recepción oficial de turno, yo regresaba esa noche al hotel. Te vi de pronto en medio de la calle, indeciso, mirando a uno y otro lado, sin saber qué camino tomar: si seguías hacia arriba llegabas a las Tendillas, si tirabas hacia abajo, a la Mezquita y el río. En las ciudades antiguas y hermosas, llenas de vida e historia, palpitantes –como Córdoba, como El Cairo, como Estambul, como Fez, como Damasco o como Bagdad, como Sevilla, como Granada, como Toledo–, en las ciudades en donde el pasado, el presente y el futuro mantienen una pugna tenaz y permanente, pero no siempre visible, puede agitarnos ese dilema en cualquier momento: ¿hacia qué parte nos encaminamos? En fin, como en la vida.

Me acerqué a ti, charlamos brevemente, nos despedimos. Yo no quise alterar ese momento de íntima duda e indecisión porque era solo tuyo. Con frecuencia, la noche y el embrujo de las ciudades así se hacen más intensos, resultan renovados y casi desconocidos, a solas, en silencio. Córdoba, de noche, es ciudad ideal para andar sin rumbo fijo, ensimismado, ¿No lo pensabas tú también así?...

Hace unos doce o trece años, en uno de tus innumerables viajes a Madrid –que era también tu casa– quedamos para cenar. Lo hicimos en un pequeño mesón entre muy andaluz y muy madrileño, que estaba –y sigue estando– pegadito al comienzo de la Gran Vía, era el refugio de las “gentes de antes”, establecimiento de solera, afortunadamente poco frecuentado por turistas o recién conversos al “neo-populismo”. No hablamos entonces para nada del ayer, sino de hoy y del mañana inminente. Recordarás que disentíamos en no pocas cosas, pero estábamos totalmente de acuerdo al menos en una: la gran preocupación que sentíamos por el curso que seguían los acontecimientos en tu país, Egipto que parece tan dócil y acumula sin embargo tanta tensión –y en toda esa fascinante encrucijada de gentes y culturas –la más antigua del mundo– que son las tierras orientales del Mediterráneo. Además, si el presente ya entonces resultaba tremendamente inquietante,

el futuro inmediato lo parecía aún más. Huelga que aquí me refiera a ello.

Me dijiste que hacía ya mucho tiempo que no escuchabas buen cante flamenco. Recordé entonces que un amigo mío, malagueño, había abierto un local que quería ser un templo de ese viejo arte ritual. Había acertado al ponerle el nombre: *La Carcellera*, y se encontraba en una calle poco transitada de ese Madrid, como “galdosiano”, que se dispone entre Fuencarral y San Bernardo. No tenía nada de “tablao” al uso, era la desnudez lineal de las sillas, las mesas y las paredes; también, de la voz y de la cuerda. Como en el breve poema de Gerardo Diego, había “un silencio verde, todo hecho de guitarras destrenzadas”. En ese silencio verde escuchamos varios “palos”, básicos y cabales: soleares, tientos, tangos seguiriyas; quizá también alguna serrana y alguna malagueña. En ese silencio recordamos viejos tiempos, y eso nos hizo mucho bien a los dos. Desde entonces, los años han seguido pasando como un soplo.



Esta es mi carta, Mahmud. A ti no te extrañará que en ella no haya hablado de esas dotes y cualidades tuyas que te hacen un ser excepcional y ejemplo incomparable para todos: tu sabiduría enciclopédica, tu prodigiosa memoria, tu portentosa erudición, tu asombrosa capacidad de trabajo, tu voluntad y tu entusiasmo absolutamente inagotables, tu generosidad sin límites. En esta carta no hay títulos de libros, ni fechas, ni cargos, ni menciones honoríficas, ni galardones. Pero estás tú, ya algo también –muy poco– de lo mejor de ti, de tu humanidad en plenitud. Yo he querido hablar del amigo, del hombre, y no del sabio.

La vida está en todo, Mahmud. En lo que se acaba y en lo que empieza, en lo que se va y en lo que queda. La vida es al mismo tiempo círculo cerrado y líneas abiertas. La vida está en todo lo que hiciste y lo que dejaste. Está en todo lo que viste y compartiste con los demás. La vida es, sobre todo, dar. Tú diste y viviste mucho. Y ten seguridad, Mahmud, de que seguirás dando.

Adiós, amigo. Mi adiós, con estos versos de Mario Benedetti,
levemente modificados:

*“Nunca yo he venido con tan poco
Habiendo tú traído tantas cosas”*

RECUERDO DEL DR. MAHMUD ALY MAKKY

M^a JESÚS VIGUERA MOLINS

Con emoción participo en este recuerdo colectivo al Dr. Mahmud ´Ali Makki, y precisamente aquí, en este Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, a cuya consolidación y éxitos el Dr. Makki tanto contribuyó también. En este Instituto Egipcio, donde tantas veces muchos de nosotros nos encontramos con él, y donde –y no sólo aquí– pudimos admirar su destacadísima condición de sabio auténtico y sus espléndidas virtudes de humanidad.

Es una cuestión de فضائل de superioridad moral, de excelencia, de un ser lleno de méritos científicos y personales, tan bien acompañado de María Luisa, y sus hijas, y toda la familia, formando un conjunto siempre acogedor y armonioso.

No exagero ni un ápice, pues estáis todos de acuerdo, al decir que sobre el conocimiento de al-Andalus hay un antes y un después de las certeras y sobresalientes contribuciones del Dr. Mahmud ´Ali Makki.

Sigue esencialmente vigente todo el contenido de su Tesis Doctoral, dirigida por don Emilio García Gómez y presentada en la Universidad de Madrid, que fue publicada (primero en la Revista, y luego como libro, 1968) por este Instituto Egipcio, y titulada *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, para todos nosotros referencia sólida y guía segura sobre lo que contiene, que es, ni más ni menos, la sustancia concreta que constituye la columna vertebral de la

arabo-islamización de al-Andalus, ofreciendo nombres de los protagonistas, que trasvasaron y aprendieron, materias y títulos de aquel enorme proceso, que se enraizó aquí también, como el mismo Dr. Makki y su labor ingente.

Es notable que por los años de su Tesis Doctoral, por los 50, la arabo-islamización de al-Andalus, como rasgo determinante, no se planteaba con nitidez, y aún se recurría a considerar, este Garb al-Islam, como fuertemente integrado por lo autóctono, es decir la España musulmana. Al definir claramente cómo aquellas *aportaciones orientales* influyeron en la formación de la cultura hispano-árabe, el Dr. Makki trazó una línea que se fue generalizando, y desde hace unos años es la vigente.

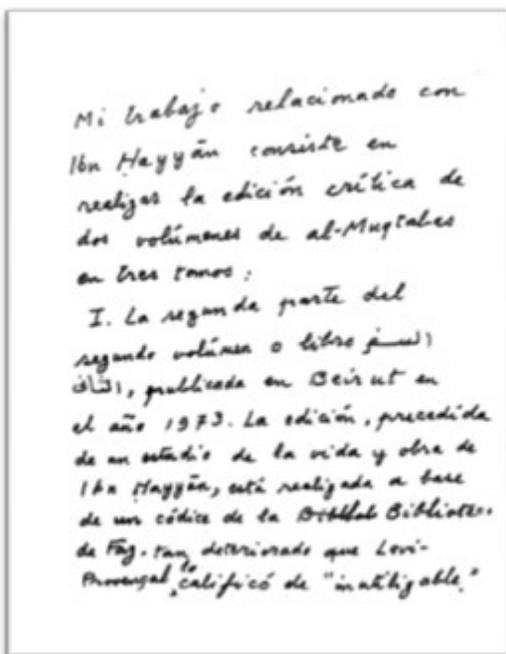
No me extenderé sobre sus numerosas publicaciones, sobre varios temas, abarcando arabismo, hispanismo, y, tantas veces, sobre sus imbricaciones. Pero no puedo dejar de recordar como superó el reto de editar a un arduo poeta andalusí como Ibn Darraÿ, un neoclásico gongorino, y la primera edición de M. 'A. Makki (1961; 2ª ed. 1964) fue tan valorada por los estudiosos, sí, pero también tan gustada por los poetas árabes contemporáneos, que aún se reimprimió, en 2004, y por tercera vez su edición del *Diwan*, seleccionado por Abdul Aziz Saud *Al-Babtain, con todo lo que esto significa*.

También hay que mencionar todo lo que el Dr. Makki realizó sobre el *Muqtabis* (que él prefería vocalizar *Muqtabas*) otra clave de al-Andalus, los Anales, recopilada por el extraordinario Ibn Hayyan. Hace no muchos meses, pedí al Dr. Makki que él mismo escribiera algo sobre todo lo que había aportado a la publicación de partes de esa magna obra; su hija, la Dra. Carmen Laila Makki Hornedo, me entregó 5 folios resumiendo su labor, de edición, de traducción, de anotación (completísimas notas), de introducciones que constituyen referencia en los estudios hayyanés... La primera de cuyas páginas manuscritas, con su letra serena y bien trazada, que tanto le refleja también, reproduzco en la página anterior.

Voy a terminar, con un verso de Álvaro Mutis, hace poco fallecido, un verso que evoca la plenitud, comienzo de su poema

“Amén” y que ahora cito porque nos evoca la plenitud humana y científica del Dr. Mahmud Ali Makki:

*Que la muerte te acoja
Con todos tus sueños intactos.*



Mi trabajo relacionado con Ibn Hayyān consiste en realizar la edición crítica de dos volúmenes de al-Muqtabas en tres tomos:

I. La segunda parte del segundo volumen o libro (كتاب), publicada en Beirut en el año 1973. La edición, precedida de un estudio de la vida y obra de Ibn Hayyān, está realizada a base de un códice de la Bibliotheca Bibliotecae de Fogg. tan deteriorado que Louis Brunschwig lo calificó de "inabordable."

Āmīn

NECROLÓGICA
MAHMUD ALI MAKKI (1929-2013)

JUAN MARTOS QUESADA

El profesor Mahmud Ali Makki ha fallecido el día 8 de agosto, al finalizar el Ramadán, en su casa de Madrid, a los 83 años de edad, en unos días trágicos y convulsos políticamente para su país, Egipto, y que, sin duda, le hicieron sufrir, pues fue un ardiente defensor durante toda su vida de preservar lo mejor de la tradición y la Historia del Egipto profundo y asimilar para su país las nuevas corrientes que traían la modernidad y la globalización, apostando por el diálogo como la mejor manera de superar las contradicciones y los conflictos. Deja tras él a su esposa, la arabista española María Luisa Hornedo, y a sus cinco hijas. Había nacido en Qena (Alto Egipto) en el año 1929.

Era miembro de la Academia de la Lengua Árabe, miembro correspondiente de la Real Academia de la Historia de Madrid, miembro de las Reales Academias de Buenas Letras de Córdoba y Barcelona, poseedor de la medalla de la Orden de Alfonso X el Sabio y socio de honor de la Sociedad Española de Estudios Árabes. Catedrático en la Universidad de El Cairo, fue el fundador y primer Director, en 1984, del Departamento de Lengua Y Literatura Españolas de esta Universidad; asimismo, fue Subdirector, durante muchos años, del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid (1956-1965), profesor en el Colegio de México (1969-1971) y Catedrático y profesor en la Universidad de Kuwait.

Mahmud Ali Makki es uno de los grandes referentes del hispanismo egipcio, escuela que conforma, junto al hispanismo marroquí, las dos grandes corrientes de estudios hispanoamericanos que nos ha legado el mundo árabe a partir de la segunda mitad del siglo XX. Tuvo claro, desde un principio, que su doble objetivo académico y de investigación era, por un lado, estudiar y dar a conocer en Egipto la lengua y cultura españolas en todos sus aspectos y, por otro lado, aportar su grano de arena a los estudios en España que, sobre al-Andalus, desarrollaban los medievalistas y arabistas de nuestro país. Esta vocación le hizo ser un hispanista con un alto grado de implicación en el arabismo español, como lo prueban los íntimos lazos de amistad que lo unían a los grandes arabistas de su época, en particular con Emilio García Gómez y Elías Terés, que le inició en los misterios del flamenco, por el que se sentía muy atraído, siendo amigo de cantaores como Pepe el de la Matrona.

Se licenció en Letras en la Universidad de El Cairo, llegando a ser uno de los siete componentes del mítico grupo de becarios egipcios, recién graduados, que Taha Husayn eligió, para venir y estudiar en España, entre las Universidades de El Cairo, Alejandría y Al-Azhar, cuando fue nombrado primer Director, en 1950, del recién inaugurado Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid (llamado en aquella época “de Faruq I”). Estos jóvenes debían preparar sus tesis doctorales en la Universidad Complutense de Madrid, bajo la dirección de D. Emilio García Gómez, misión que cumplieron entre los años 1954 y 1955. Mahmud Ali Makki se doctoró con una tesis que llevaba por título *Las aportaciones orientales y su contribución a la formación de la cultura hispanomusulmana*, publicada en el año 1967.

Desde su faceta como arabista, editó diferentes textos y manuscritos andalusíes de excepcional importancia, como el *Diwan* del poeta jiennense Ibn Darray (Damasco, 1961), *al-Muqtabis* de Ibn Hayyan (Beirut, 1973), *al-Zaharat al-Mantura*, de Ibn Simak de Málaga (Madrid, 1982) o el *Naz al-Yumandi* de Ibn Qattan de Marrakech (Beirut, 1990). Asimismo, en la revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos publicó

importantes estudios como “Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española. Contribución al estudio de las primeras fuentes de historia hispanomusulmana” (1957), o “Ensayo sobre las aportaciones orientales a la España musulmana” (1961); asimismo, es autor de varios estudios en este campo como “La España cristiana en el Diwan de Ibn Darray” (*Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Córdoba*, 1964), “La poesía árabe en América latina” (*Estudios Orientales*, 1970), “La cultura religiosa en el reinado de Abd al-Rahman III”, en el homenaje a Asín Palacios (1996), “Contribución de Averroes al derecho islámico”, en la obra colectiva coordinada por el profesor Martínez Lorca *Al encuentro de Averroes* (1993) o “Balance global de la cultura de al-Andalus y su contribución a la cultura universal” (en la obra colectiva *Allende el Atlántico* (1997). Asimismo, del árabe al español publicó varios textos de poesía y narrativa de literatura árabe moderna, publicados en España y México.

Como hispanista, su producción intelectual es numerosa. Desde un principio, tuvo claro que era fundamental traducir al árabe en ediciones críticas las principales obras de la literatura castellana e hispanoamericana, llevando a cabo diferentes versiones como *La casa de Bernarda Alba*, de Federico García Lorca (1962), *Doña Bárbara*, del venezolano Rómulo Gallegos (El Cairo, 1965 y 2001), *La barca sin pescador* y *Los árboles mueren de pie* de Alejandro Casona (1965-1966), *El pescador indigesto*, del guatemalteco Manuel Galich (Kuwait, 1969), *Simón Bolívar*, del uruguayo José Enrique Rodó (El Cairo, 1972), *El canto de la gallina* de Ramón Solís (1984), *El alcalde de Zalamea* de Calderón de la Barca (1993), la obra conjunta de García Gómez, Dámaso Alonso y M^a Jesús Viguera *Tres estudios sobre poesía andalusí* (1999), y, con motivo del centenario del nacimiento de García Lorca, tradujo el primer volumen de sus *Obras completas*, que contiene: *Primeras canciones, Canciones, Poema del cante jondo y Romancero gitano* (1998). Además, publicó varios estudios sobre literatura española e hispanoamericana, tales como *La narrativa española contemporánea* (Kuwait, 1972), *la poesía contemporánea en España*

e Hispanoamérica (Kuwait, 1973) o *Estudios sobre Lope de Vega y Calderón* (El Cairo, 1966).

Su excelente conocimiento de las dos lenguas, árabe y español, lo hizo ser el traductor elegido para acompañar a los Jefes de Estado egipcios en sus viajes y encuentros, como el presidente Nasser, y a colaborar intensamente con el español Federico Mayor Zaragoza en su etapa de Director general de la Unesco.

Como afirma el profesor Andrés Martínez Lorca en su necrológica sobre Makki publicada en el periódico *El País*, el 13 de agosto, dejó profunda huella entre sus discípulos y colegas, a lo que ayudó, si duda, su carácter alegre, tranquilo, humilde y generoso, gran amigo de sus amigos, que sabía apreciar el valor de la amistad, uniendo a su gran capacidad de trabajo una increíble memoria que dejaba atónitos a todos los que tuvimos la suerte de conocerlo escucharlo y aprender de él.

MAHMUD ALI MAKKI (1929-2013)
TESTIMONIO DE AMISTAD Y CARIÑO

FERNANDO DE ÁGREDA BURILLO

Mi primer recuerdo del Dr. Makki –nombre por el que era conocido entre nosotros– se hace muy difuso con el paso del tiempo: se trata de rememorar los años sesenta, cuando iniciaba mis estudios universitarios en la especialidad de Filología Semítica en la Facultad de Filosofía y Letras, así se denominaba, de la Universidad Complutense de Madrid. Por entonces la lengua árabe se enseñaba mediante textos antiguos, que eran los que nos ofrecía la famosa *Crestomatía de árabe literal*, del benemérito Don Miguel Asín Palacios, o la *Antología árabe para principiantes*, de Don Emilio García Gómez.

Los alumnos comprendíamos que era necesario profundizar en el ámbito de la lengua árabe moderna. Las posibilidades que se nos ofrecían no eran muy amplias por entonces: conocíamos la existencia de la Escuela Oficial de Idiomas o la del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, fundado en Madrid el 11 de noviembre de 1950 por el que fue ministro de Educación y gran sabio el Dr. Taha Husayn¹. Así fue como se inició mi

1 Sobre la fundación del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, ofrecí más detalles en mi artículo “En la conmemoración de dos centenarios: Taha Husayn y Ángel González Palencia”, publicado en la *Revista del Instituto Egipcio*, XXIV (1987-1990), volumen especial y monográfico en el que quedaron recogidos los trabajos presentados en el Congreso Internacional del Primer centenario de Taha Husayn (1889-1989), celebrado en Madrid y Granada, del 5 al 10 de marzo de 1990. Asimismo mis artículos publicados en *Crónicas Azahar*, revista editada por el citado Instituto Egipcio, que dirigió el hispanista Mohamed Abuelata: nº 1, Junio 2003 (“La difusión del arabismo español: la obra del profesor Táher Makki”) y nº 2, Enero 2004 (“Cincuenta aniversario del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (1950-2000)”).

conocimiento del profesor Makki, subdirector entonces del citado instituto. Recuerdo ahora que la sede donde estaba establecido no era la misma que existe actualmente, sino otra mucho más modesta y situada en una zona próxima: la breve calle dedicada a Matías Montero, aquel estudiante de tan triste memoria.

Han sido numerosas las ocasiones en que hemos podido disfrutar de la personalidad y la altura científica del profesor Makki. Su figura queda encuadrada en el hispanismo egipcio que nos ha dado grandes figuras del humanismo árabe. Su huella se aprecia en el gran afecto y la empatía cuyo reconocimiento y cercanía ha sido apreciado por el mundo de la cultura en general y por el arabismo español más concretamente. Conviene recordar los interesantes artículos publicados por el Dr. Makki en el *Anuario* del Centro Virtual del Instituto Cervantes: en el que corresponde al año 2003, por ejemplo, podemos leer, entre otros, los que dedicó al Instituto Egipcio en Madrid, y al hispanismo egipcio.

Aún recuerdo con emoción, y ya lo he citado en alguna ocasión, el amplio aplauso con que fue recibido este eminente sabio y uno de los pioneros del hispanismo egipcio, como también lo fue el Dr. Abdel Aziz Al-Ahwani, en el I Coloquio de Hispanismo Árabe, celebrado en Madrid los días 24 al 27 de febrero de 1976².

Podría referirme a las distintas ocasiones en que he tenido ocasión de admirar la calidad científica y humana de nuestro querido profesor: para poder concretar mi homenaje ahora que solo nos quedan sus recuerdos, voy a tratar de rememorar un hecho concreto, las Jornadas de Hispanismo Árabe celebradas en Madrid los días 24 al 27 de mayo de 1988. Dichas jornadas estuvieron dedicadas a la temática de *La traducción y la crítica*

2 Las Actas de mismo, preparadas por Carmen Ruiz Bravo, fueron publicadas por el Instituto Hispano-Árabe de Cultura y la Dirección de Relaciones Culturales en 1977. La misma autora había traducido al español el ensayo de Al-Ahwani titulado *El intelectual árabe y el neocolonialismo*. Fue editado por la antigua Casa Hispano-Árabe de Madrid, en su colección "Arrayán", volumen 3, en 1969.

literaria. Las Actas correspondientes fueron editadas con una introducción orientativa por el autor de estas líneas, en 1990, en el marco del programa “Al-Andalus’92”, y dentro de los actos promovidos por el Quinto Centenario del descubrimiento de América.

Entre las delegaciones de los diferentes países árabes, destacaremos a los miembros de la representación egipcia. Estuvo integrada por eminentes profesores e investigadores: Gamal Abdel Karim, Omar Cherif, Salah Fádl, Abdel Maqsud M. Kamal, Husayn Mones, Mahmud El Sayyed y, como era de esperar, por nuestro homenajeado: Mahmud Ali Makki.³

El Dr. Makki presentó la comunicación titulada: “Problemas y dificultades de la traducción literaria del español al árabe: notas comparativas sobre tres traducciones de una obra de Federico García Lorca”. En dicha ponencia venía a analizar con gran maestría las diferencias que se podían constatar en tres versiones al árabe de la famosa obra *Bodas de sangre*, eran las de dos grandes hispanistas egipcios: ‘Abd al-Rahman Badawi y Husayn Mones, por un lado, y la del marroquí ‘Abd Allah al-Imrani por otro. Solo el gran dominio de la lengua árabe podía señalar lo diversos matices que presentaban cada una de estas traducciones.

Vienen los recuerdos de aquellas jornadas reflejados en varias fotografías y el tiempo que duraron los preparativos de las mismas: los contactos mantenidos con las diversas instituciones que participaron activamente en su organización. Estábamos entonces en la sede del Paseo de Juan XXIII, es decir en el edificio de la Escuela Diplomática pero las sesiones de trabajo se celebraron en el salón de actos de la Agencia Española de Cooperación Internacional, es decir en la Avenida de los Reyes Católicos nº 4. Allí terminaríamos integrados como Instituto de

3 Los discursos inaugurales fueron pronunciados por el director general del Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Mariano Alonso-Burón, el secretario de estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica, Luis Yáñez-Barnuevo, y el director general del Libro, Juan Manuel Velasco Rami. El académico y catedrático Valentín García Yebra pronunció la lección magistral que trató del tema siguiente: “La traducción al árabe y del árabe, vínculo entre Oriente y Occidente”.

Cooperación con el Mundo Árabe, en la nueva línea en la que se englobarían los organismos relacionados con Iberoamérica, África y los denominados países en desarrollo (Reestructuración de la Secretaría de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica (SECIPI), se crea la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI), de la que formaría parte el ICMA, R.D. de 11 de noviembre (BOE de 23.12.88).

Éramos conscientes del cambio que se avecinaba con la nueva estructura, ante el organigrama que iba a transformar los distintos puestos de trabajo. Aquellos cambios iban a afectar a todos y cada uno de los funcionarios del antiguo Instituto Hispano-Árabe de Cultura. La preocupación era de suponer y quizá en aquellos días intentamos mantener con mayor ahínco las actividades culturales relacionadas con el mundo árabe. Y, ya entonces, puedo decirlo ahora, los lazos de amistad nos ayudaron a superar las dificultades que se fueron presentando: la figura del Dr. Makki, su afectuosa amistad nos sirvió de guía y de consuelo ante el esfuerzo que íbamos a llevar a cabo; en mi caso concreto fue una ayuda muy valiosa.

Personalmente yo he mantenido una estrecha amistad con él hasta su fallecimiento; no en balde me unen lazos entrañables con su familia, especialmente con su esposa, María Luisa Hornedo, a la que conozco desde los años universitarios, cuando ella preparaba su tesis doctoral en nuestro departamento de Estudios Árabes de la Facultad de Filosofía y Letras, hoy de Filología, en la Universidad Complutense de Madrid.

Estaba terminando de redactar la comunicación que había presentado en la mesa redonda sobre *Emilio García Gómez, Al-Andalus y Granada: la investigación, la creación y las letras*, organizada por la cátedra “Emilio García Gómez”, del Secretariado de Extensión Universitaria de la Universidad de Granada, que dirige Carmelo Pérez Beltrán. Recordé entonces las conferencias que me iban a ayudar a precisar los datos de mi comunicación: se habían publicado en la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, volumen XXVIII, 1996, como sección monográfica bajo el título: “Semana del homenaje a Don Emilio García Gómez”. Dos de ellas, entre

otras no menos interesantes, fueron las que más desearía recordar: “Desde Granada y al hilo del recuerdo”, de José María Fórneas, de una parte; de otra la del propio Dr. Mahmud Ali Makki: “Emilio García Gómez. El arabismo español y el hispanismo árabe”.

Comprendía así que el hispanismo árabe nos ha venido y sigue ofreciendo valiosos trabajos y publicaciones que tanto han contribuido a la difusión y el conocimiento de la lengua y la cultura española e iberoamericana. Las peculiaridades de cada uno de los países de este amplio mundo no se pueden ignorar. De todas formas puedo afirmar que en el caso egipcio existen lazos y añoranzas que lo han hecho especialmente entrañable entre nosotros. La figura del Dr. Makki es un claro ejemplo de lo dicho.

P.D. Mi agradecimiento al profesor Andrés Martínez Lorca, cuya amistad me honra desde hace años, por su apoyo moral y por sus testimonios de sincera amistad dedicados asimismo al Dr. Makki. Alguno de ellos se ha publicado recientemente en el diario digital. *Rebelión*, de 5 de octubre pasado, con este significativo título: *Mahmud Ali Makki. El sabio egipcio que tanto amaba a España.*

" يجب مواصلة السير على هذا الذرب الجوهري كي نتغلب على المخاوف الموروثة الناتجة عن عدم المعرفة وانعدام الثقة ، وكي نكتشف واقعنا الخاص ، ونكتشف ذاتنا الخاصة لأننا ، نحن معشر بني الإنسان ، بدرجة كبرت أو صغرت ، لسنا سوى ثمرة تراث عديد الثقافات... " (فرانشسكو بينا كونكا – رئيس برلمان أراغون)

هنيئا لك يا أستاذ محمود بنعماء ربك ، ولجامعة القاهرة بما قدمت وأنتجت ، وهنيئا لنا و للأمة العربية بأبناء بررة مثل الفقيه العزيز ، بناء مشيدين ومؤسسات عتيده صالحة مصلحة ، تنجب فتحسن الإنجاب. وخير ما أختم به هذه المداخلة في هذه المناسبة المؤلمة ، هو قول الله عزّ وتعالى:

و قل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله و المؤمنون.

(صدق الله العظيم)

محمد نجيب عبد الكافي

وإن مرض المجتمعات ، وخاصة مجتمعاتنا العربية ، هو الفردية وعدم توافر الجهود. إيماننا بهذه الحقائق ، واعتقادنا بوجود اتباعها وتطبيقها ، جروء ، إن صحّ هذا التعبير ، فاقترح على مسؤولي جامعة القاهرة العتيدة إنشاء قسم خاصّ بتعليم لغة ثرباننتس ، فوجد الحكمة منهم مصغية ، والتفهم متفحاً ، والمشاركة في تلك الرؤى والمبادئ مستعدة ، فأنشئ القسم فأخرج لنا كوكبة ، بل أفواجا من "المتأسنين" (أرجو قبول هذه العبارة) وهي تعني المتخصّصين في اللسانيات الإسبانية الذين قدّموا الكثير خدمة للتاريخ الماضي والحاضر والمستقبل ، فوضعوا لبنات كثيرة ثابتة ، في بناء صرح التفاهم ، والمعرفة والاحترام بين الناطقين بلغة الضاد ، وبلغه الأربع مائة مليون ، فخدموا المعرفة والعلم والثقافة والسلم العزيز المهّد. أنجب ذلك القسم من جامعة القاهرة رجالا مشاهير ونساء شهيرات ، قدّموا ولا يزالون يقدمون عسارات أبحاثهم وعقولهم ، إثراء لأحسن وأثمن وأنفع غذاء ، ألا فهو غذاء الفكر، رجالا ونساء تشرفت بالتعرّف على عدد منهم ، فازددت معرفة وأثريت زادي العلمي ، فأنا وغيري من القراء والمتابعين من الشاكرين المثنين المعترفين.

لا شك عندي أن روح أستاذنا الكبير الدكتور محمود علي مكي رحمه الله ، شاعرة الآن في أعماقها الكريمة الجوّادة ، براحة واستحسان ورضى ، رضاء الذي رسم لنفسه واجبا فأذاه ، وكانت تأديته على الوجه الأحسن ، إذ ها هي ثماره ناضجة شهية تساهم بما عمل الأستاذ من أجله ألا وهو مخاطبة الناس بما يفهمون ، وهو وضع أسس للتعريف ، تعريف الواحد بالآخر بكل صدق وجلاء فيبعد التحريف والتزييف والكذب والتشويه فتكون الصّور المتبادلة صادقة واضحة جليّة ، فتصبح أساسا وقاعدة وعاملا لتشييد ثقافة عالمية جديدة ، ثقافة الفهم ، ثقافة الاحترام ، ثقافة المحبة والسلام .

بعد تقديم صادق العزاء لعائلة الفقيد الجليل الصّغيرة ، وعائلته الكبيرة الأخرى عائلة الفكر والقلم ، متمنيا له وافر الرّحمة والغفران ، وللجامعة بالقاهرة وأهل الفكر دوام السّودد ووفرة الإنجاب لم يبق لي إلا أن أنقل ما قاله أحد المسؤولين الإسبان بخصوص عمل كأعمال الدكتور محمود علي مكي و من نهج نهجه ، فيبارك الله عملهم . فمما قاله هذا المسؤول :

أقول إنه جعل من مفهوم تلك الأمثلة قاعدة لمسيرته العلمية ، لأنه في نظري اكتشف ، ولعله في هذا رائد من الرواد ، أقول لعل لأنني أذكر أفاذا سبقوه بخطوة أمثال المبدعين محمد عبد الله عنان وحسين مؤنس ، اكتشف فلمس أن الكثير الكثير من انعدام التفاهم وزعزعة التعايش بين بني الإنسان في كل مكان و زمان ، وغير هذا مما أضرّ بالبشرية في كل أن ، سببه انعدام المعرفة الحقّة وانقطاع الصلّة الوثيقة بين مختلف الشعوب وعديد الجماهير شرقا وغربا. ما من شك ، وأستاذنا الفقيه لم يكن يجهل هذا ، أن نوعا من الصلّة كان قائما وأن طرازا من العلاقات كان ممتدا على مستويات مختلفة ، رسمية حيناً وشعبية أحيانا ، لكنها لم تكن كما يراها الدكتور محمود مكي ، لأنها تفتقد للمسة السحرية ، لمسة الحقيقة والواقع ، وهو ما اختصره في نعتها بالحقة ، ثم هي تفتقر إلى اللسان المبين. بدأ فاختار أستاذنا لسانا فكانت اللغة الإسبانية ، ولا أعتقد أن اختياره كان عفويا أو عشوائيا ، بل هو بلا شك وليد تفكير وتبصر وبحث عميق دقيق.

قد يتساءل بعضهم عن هذا الاختيار ، وسؤالهم لا شك وجيه. نعم ، كان أجدربه ، خاصة قبل ربع قرن ، أن يختار غيرها من اللغات الساندة والسيدة ، لغات تفتح أمامه الأبواب أسرع من التي اختارها ، وتضع بين يديه ما يغري في هذه الدنيا وتميل له النفوس. لكنه إنسان متشبع بما في الإنسانية من حبّ وتعاطف وتعاون وتآزر تفرضها على كل متعقل بصير ، فتكون له وسيلة وثيقة وأمنة ثابتة ، لتحقيق الكثير خاصة تلك الصلّة ، وتلك الرابطة المبنية على المعرفة ، معرفة هذا بذاك وذاك بهذا ، معرفة صادقة جلية حقيقية لا شبهة فيها ولا تحريف ولا تشويه ، فيأتي التعايش ويأتي التعاون ويأتي التبادل فيستتبّ السلم وتعمّ السعادة.

نعم ، اختار الأستاذ الكبير محمود مكي اللغة الإسبانية لكل هذا وأكثر منه ، بغية ربط الصلّة بماض مجيد منير ، ماض دُفنت أو حُبنّت كنوز منه عظيمة ثرية ، كان لزاما إخراجها إلى النور ، أو تسليط النور عليها لتكون عبرة لمن يعتبر ، وأمثلة وقدوة لأجيال ستلحق فتسير سيرا ثابتا نحو مستقبل زاهر سعيد. فهمّ الدكتور محمود مكي أن عملا كهذا ومهمة مثل هذه لا يمكن أن تكون مقصورة على مجهود واحد ، فاليد الواحدة لا تصفق

بسم الله الرحمن الرحيم

إني و أنا أشارك في هذه المناسبة الأليمة ، تأبيننا لرجل كريم ، وتعزية لمؤسسة عظيمة راسخة ، ليتبادر إلى ذهني سؤال جاء في إحدى روائع الكاتب الفرنسي الشهير موليير إذ يقول : ما الذي ذهب يفعله في تلك السفينة ؟ وها أنا بدوري أتساءل: ما الذي جنت أفعله هنا ؟ وما الذي دفع بي لأحشر نفسي بين مشاهير المفكرين وحملة القلمين ، العربي والإسباني ، يحملونهما سيفي سلم وعلم وتعاون وتعایش ؟ إن الجواب لدى العزيز القدير ، الذي دعا إلى رحمته وجواره علما من أعلامنا ، فلّبي نداء ربّه فجنت لأتألم مع المتألمين ، وأطلب الرّحمة مع الطالبين وأستنتج العبرة مع المستنتجين ، عليّ بذلك أودّي حقّ التلمذة والاعتراف لأحد العاملين . فها أنا إذن أتشرف بالتوجه إلى ملئ علميّ منتخب ، يفوقني معرفة و اطلاعا و فكريا ، فعساني أحظى بقليل انتباه وتحظى كلماتي بندفة استحسان فأسعد وأكون من الشاكرين.

إن لكلّ إنسان مصير ، ولكلّ حيّ دور لا بدّ له من أدائه يأتيه منفردا أحيانا ، ويؤديه بمشاركة الغير أحيانا أخرى والعبرة في النهاية بغاية ذلك الدور ، وبالنتائج التي يحققها مؤديه . يبادرني وأنا أقول هذا مثل شعبيّ وليد مسقط رأسي يقول: "من لا يعرفك ، يحتقرك . فيجرّ هذا المثل وراءه مثلا آخر عريبا فحاحا مفاده: " من جهل شيئا عاداه " ثمّ يأتي قول كريم يقول: " خاطب الناس بما يفهمون " . حكم ثلاث كأنها أساس وقاعدة حياة وأعمال وإنجازات الإنسان الذي نعزيّ أنفسنا بتأبينه اليوم وهو الدكتور محمود علي مكي ، ونشيد مع التكريم والتعزية ، بالمؤسسة النيرة الراسخة ، وهي جامعة القاهرة ، التي أقحمها معه فانطاعت وسارت على النهج الذي أراه ، فاقترحه فنفدته ، فإذا بقسم اللغة الإسبانية يخرج إلى النور وليدا نجيبا مدرارا .

كلمة وضعها فيديرىكو كورينتى

لإلقائها بمناسبة جلسة تذكّار فقيد العلم والمرّوة الدكتور محمود على مكى بمقرّ
المعهد المصرى للدراسات الإسلامىة بمدرىد

لكمّ ودّ العبد لو كان شاعرًا مفلّقًا، فرثى أستاذنا رثاء لبقًا، يخلّد اسمه
وشأنه فى العلم والحلم، لولم يكن هو فى غنى عن كل تخلىد فى جنة الخلد،
مع كونى على الرغم ممّا بذله هو من جُعهُد، فى تعلّىمى و تنوورى،
وتكرىر معدنى الحقىر، لم أتجاوز قطّ مرحلة التلمىذ، العاجز عن تقلّىد آثار
الأساتىذ، مقتصرًا على الافتخار بالتمسك بأطراف أذىلهم، دون الالتحاق
بصفوف أمثالهم، فضلًا عن التطلّع إلى محاكاة رونق أقوالهم.

فإنما على أن اكتفى بان أوّدعه إلى أجل قرىب، بسطرىن فقط من النظم
الذى أقتعنى بأنها شبه وجب على الأذىب، و لأىّا ما دربنى فىه، و حاول
إرشادى إلى مراعىه، على أننى لم أزد أبدًا على مثل ما أقوله الآن عن
قلب مهىض، و عاطفة صرىحة لغير مجىد القرىض، مع الاعتراف بالركة
والتخوف، منتحلًا لأهل التصوف:

سلامّ الوداع لشىخى وقطبى إلى يوم لقىا بحضرة ربّى
إذا عمّنا فىه بحرّ الحُلول وأضحى الثنّانى مثابة قُرب

وسقى الله ثرى لحدّه بالدىار الأندلسىة التى أحبّها أستاذنا العظىم
وصدىقنا الحمىم، وفضلّها وزخرفها بثُحف إنتاجه السنّىة.

مجلة المعهد المصري للدراستات الإسلامية في مدريد مدن الأندلس: «جيان»



عدد خاص
تكريماً لذكرى أستاذ الدراسات الإسبانية الراحل
الأستاذ الدكتور محمود علي مكي