



Revista de Claseshistoria

Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales

Artículo Nº 112

13 de marzo de 2010

ISSN 1989-4988

[Revista](#)

[Índice de Autores](#)

[Claseshistoria.com](#)

MARÍA ROSA LIARTE ALCAINE

La cultura andalusí en la época Omeya

RESUMEN

La evolución de un núcleo de civilización arabo-islámica en la Península Ibérica en la Edad Media, a la vez original y difusor de modelos, es un hecho histórico de gran alcance. Sin embargo, su aparición y desarrollo plantean diversos problemas. Para su estudio, se cuenta solamente con algunos vestigios artísticos y arqueológicos que son como puntos de luz aislados en una amplia playa de oscuridad.

PALABRAS CLAVE

Omeya, Al-Andalus, Al-Hakkem II Mezquita, Abd Rabbihi.

María Rosa Liarte Alcaine

Licenciada en Historia por la Universidad de Málaga

rosaliarte@gmail.com

Claseshistoria.com

13/03/2010

La evolución de un núcleo de civilización arabo-islámica en la Península Ibérica en la Edad Media, a la vez original y difusor de modelos, es un hecho histórico de gran alcance. Sin embargo, su aparición y desarrollo plantean diversos problemas. Para su estudio, se cuenta solamente con algunos vestigios artísticos y arqueológicos que son como puntos de luz aislados en una amplia playa de oscuridad. No permiten comprender fácilmente los elementos que determinan la aparición de formas nuevas y seguir su desarrollo en la Península y más en la cuenca occidental del Mediterráneo como, por ejemplo, en territorio cristiano, el arte mozárabe o en el Magreb, el arte andalusí, que encontrará allí su campo de expansión más fecundo y con más futuro. En este campo, igual que en la historia política, económica y social, las indiscutibles especificidades andalusíes no deben ser consideradas de forma aislada, como un testimonio de excepcionalidad, sino más bien en el contexto general del desarrollo de la civilización arabo-islámica, lo que no quiere decir que no haya que buscar también las eventuales raíces locales de los hechos artísticos y culturales.

ARABIZACIÓN DE AL-ANDALUS

Es cierto que la nueva cultura árabe se implantó de golpe en la Península desde el momento de la conquista. Saber a qué ritmo, entre qué clases sociales y hasta dónde se difundió, es problema importante, sin duda, pero sobre el que las fuentes aportaban solamente, por desgracia, datos muy escuetos. Conocemos un episodio muy revelador sobre la utilización privilegiada de la lengua árabe –y evidentemente la escritura no se puede dissociar de ésta- en los medios dirigentes desde la época de los primeros gobernadores. Los *Ajbar Maymur'a* relatan que, cuando el príncipe omeya 'Abd al-Rahman –el futuro 'Abd al-Rahman I- entró en la Península en el 755, el emir o gobernador Yusuf al-Fihri que ejercía el poder en Córdoba, mandó a Torrox, donde se había parado, a su liberto y secretario (*katib*), Jalid b.Zayd como embajador. Este, después de haber pronunciado ante el príncipe y su entorno un discurso en el que expresaba propuestas para llegar a un acuerdo amigable en nombre de Yusuf, les entregó la carta que él había redactado. Como el

príncipe había pasado el texto a Abu Uthman, uno de los principales notables de su corte y cliente suyo, encargándole de redactar una respuesta por escrito. El secretario de Yusuf, que la crónica describe como erudito y vanidoso a la vez, no pudo evitar hacer una broma y desafío a Abu Uthman a redactar una respuesta de tan alta calidad literaria como la suya: *mucho habrás de sudar, oh Abu Uthman, antes de escribir con tanta elegancia la contestación*. Indignado, el orgulloso cliente omeya, probablemente un guerrero menos entrenado en el uso de la lengua que el Katib de Yusuf, le tiró la carta a la cara y lo mandó detener, rompiendo así las negociaciones.

El resto del relato es igualmente revelador: los compañeros del omeya Abd al-Rahman, a cuyo deseo secreto obedeció Abu Uthman reaccionado de esta forma, se habrían felicitado por el incidente diciéndole al príncipe: *Este es el principio de nuestra victoria, porque el poder de Yusuf estriba todo en este hombre*. Ante la protesta de otro notable, que acompañaba al secretario de Yusuf, por el trato que había recibido su compañero se le respondió: *El embajador eres tú; este es un agresor, que ha venido con insultos y provocaciones, un hijo de mala mujer, un renegado*. El conjunto de este relato merecería un largo comentario. Si la literalidad de las palabras pronunciadas es evidentemente difícil de asegurar, el sentido del incidente, que nos fue transmitido por tradición oral, es revelador. En el Occidente hispánico como en el Oriente mesopotámico e iranio, una nueva clase de escribas (*kuttab*) de origen generalmente no árabe, pero con un dominio perfecto de la cultura árabe literaria que se estaba formando –indispensable, por tanto, en la organización gubernamental y administrativa de *Dar al-Islam* se había creado y mantenido una relación de rivalidad con el grupo dominante en la época omeya, constituido fundamentalmente por elementos tribales árabes con función militar (*yund*), rodeado de clientes de origen diverso que ha entrado en la clientela de las grandes familias de esta aristocracia dirigente omeya. En Oriente, la revolución abasí que a menudo descartó del poder a la antigua clase dirigente árabe, permitió el ascenso de esta nueva *burguesía*. Sin embargo, en al-Andalus, parece haber emergido con más dificultad, precisamente por el hecho de que los omeyas se hicieron con el poder y lo supieron mantener. Estos elementos tribales y sus satélites eran árabes, aunque evolucionaran culturalmente en un ambiente menos refinado que el de los *kuttab* oficiales y soportaran de mala gana el acceso a una posición destacada de los poseedores de la cultura escrita, útiles en el ejercicio del poder. Así las mismas tradiciones nos presentan al *hombre fuerte* del régimen de Yusuf al Fihri, al Sumayl, como a un rudo guerrero, aficionado a la poesía beduina y

capaz él mismo de componer versos, a pesar de ser iletrado. Un día habría protestado contra el versículo del Corán que reza: *Alternamos los reveses y los éxitos entre los hombres*, alegando que era incongruente que no rezara *entre los árabes*. *Desdichados de nosotros* –habría exclamado- *en este caso el poder no nos pertenece a nosotros exclusivamente; los pobres, los malos y los esclavos tendrán también su parte*. Sabemos que esta poesía árabe tradicional se difundió ampliamente. En la época de las revueltas del último cuarto del siglo IX, todos los señores que se habían hecho independientes en las diferentes regiones de la Península y se habían asegurado un poder de cierta importancia componían poesía o tenían sus poetas oficiales. No sólo un notable árabe culto, como Sawwar b. Hamdun, que tenía un papel preponderante en la provincia de Elvira y encendía los ánimos de los miembros de su clan con sus poemas guerreros, sino también los jefes de origen autóctono, los muladíes, cuyos poetas hacían la competencia con los poetas de los árabes.

En los ambientes urbanos, en los primeros años del siglo IX, Ibrahim b. Hayyay, señor árabe de Sevilla, prácticamente independiente, organizó una pequeña corte cuyo poeta máspreciado era un poeta beduino llegado de Arabia. Pero mucho antes, a finales del VIII, en una capital de provincia importante pero cuya población y elites eran mayoritariamente indígenas y que estaba siempre enfrentada con el poder árabe omeya de Córdoba, un poeta llamado Ghirbib atizaba el espíritu de resistencia de sus conciudadanos redactando poesías en lengua árabe. Esto sólo se entendería si se considerara que desde esta época temprana, la lengua árabe y sus manifestaciones literarias tradicionales se habían difundido suficientemente en el medio autóctono para servir de soporte al mensaje político.

JURISTAS Y LITERATOS

Aparte de algunos fragmentos dispersos de esta poesía tradicional que se han conservado por casualidad en los textos relativos a esta época, casi no existe una verdadera literatura árabe propia en al-Andalus anterior al califato. No ha llegado prácticamente nada hasta nuestros días que merezca la pena conservar, lo que no significa que no haya habido vida intelectual. La disciplina más cultivada fue, por supuesto, el derecho, cuyo desarrollo es bien conocido a través de los numerosos repertorios biográficos de sabios, redactados a partir del final de la época califal. Se trataba, como de la poesía, de una importación de Oriente, en la que los andalusíes

seguirán las enseñanzas de los maestros y buscarán las enseñanzas de los maestros y buscarán las obras de referencia, sin separarse de los modelos que se establecerán en al-Andalus a finales del VIII y principios del IX. Uno de los maestros más renombrados de esta época fue el sabio de origen beréber Yahya al Laythi, muerto en el 849, que fue a final del siglo precedente, alumno del gran jurista-tradicionista Malik b. Anas en Medina y redactó la edición más apreciada de *al-Muwatta*, gran antología jurídica impartida por el fundador de la escuela maliki. Como Sahnun, su homólogo y contemporáneo ifriqi (muerto en el 854), al-Laythi fue uno de los sabios que impusieron en Occidente la preponderancia casi absoluta de la doctrina maliki.

Esta cultura arabo-musulmana parece haber tenido una fuerza de penetración sorprendente. No conocemos el proceso de las conversiones a la nueva religión ni su ritmo que parece haber sido rápido. Elias Terés resalta el carácter fuertemente islamizado que había adquirido una ciudad como Toledo, con una población mayoritariamente autóctona, en poco tiempo a pesar de la oposición política contra el poder cordobés que se mantuvo en la ciudad durante toda la época del emirato. La movilidad de los juristas y literatos designados para puestos de responsabilidad tuvo que tener un papel importante en esta aculturación que llegó hasta regiones muy alejadas de la capital. Ibn al-Faradi conservó, por ejemplo, el recuerdo de un sabio cordobés. Dawud b. Yafar al-Saghir, muerto en el 830, que también había sido alumno de Malik en Oriente y fue nombrado después cadí de Coimbra, zona todavía musulmana en la primera mitad del IX. En lugares tan alejados de Córdoba, el árabe se había implantado muy pronto según la historia de los cristianos de Alafoens, próxima a Coimbra, quienes, en el siglo XI, se decían descendientes de ancestros indígenas que habían pactado con Musa b. Nusayr y hablaban árabe. En un célebre texto, el mozárabe Álvaro de Córdoba, que escribía hacia mediados del IX, se quejaba de que los jóvenes cristianos cultos de su tiempo ya no leían el latín y sólo se interesaban por las obras árabes.

LA MEZQUITA CORDOBESA

Si la vida intelectual en época del emirato es una prueba de la dependencia casi absoluta de Oriente, con la edificación de la primera fase de la mezquita de Córdoba, el primer emir omeya supo dotar a su capital de un monumento relevante que demuestra la capacidad de adaptación y de innovación del núcleo cultural que

estaba naciendo en el extremo occidental de *Dar al-Islam*. La fecha que se da tradicionalmente para esta construcción es el 169 ó 170 / 785-786. Las dimensiones de esta primera mezquita de planta prácticamente cuadrada de alrededor de 76 metros de lado, con una sala de oración que ocupa la mitad de esta superficie, eran todavía modestas. La inspiración oriental es evidente en varios puntos como la existencia de contrafuertes o la decoración de las almenas dentadas que rodean el alto de los muros del recinto. El plano de las naves perpendiculares al muro de la *qibla* encuentran sus antecedentes en la mezquita de *al-Aqsa* de Jerusalén, edificada en época del califato omeya de Damasco, así como las naves laterales, disposición ésta que da una orientación a la sala de oraciones. Las columnas, en cambio, se tomaban de otros monumentos romanos y visigodos.

Pero el elemento más significativo fue la disposición y forma de los arcos. Como en cualquier mezquita de cierta amplitud, convenía levantar todo lo posible el techo de la sala de oraciones, para evitar la impresión de aplastamiento que habría producido un techo demasiado bajo cubriendo una superficie bastante amplia. Por ello, se solían colocar encima de las columnas altos pilares o impostas de sección rectangular que doblaban prácticamente la altura, elevando las vigas del techo hasta más de 8 metros. En mezquitas como la de Amr en el Cairo y la de Qairawan, el techo se encuentra a una altura similar, conseguida levantando encima de los arcos paneles de muro de mampostería que, mirados por encima del nivel de las columnas, seccional el espacio interior de la sala de oraciones. La rigidez del conjunto está asegurada también gracias a los nervios de madera que unen las impostas. En Córdoba, se mejoró considerablemente tanto el efecto estético como el arquitectónico al superponer dos niveles de arcos, separados por un espacio vacío entre el trasdós del arco inferior e intradós del arco superior. Estos espacios vacíos que se formaron aligeraban considerablemente el conjunto, creando esta verticalidad impresionante que hace que parezca *un bosque* de esbelto fustes, característica más conocida de la mezquita. Horizontalmente, esta esbeltez vertical se divide sin romperse por el doble nivel de arcadas, en las que había dos innovaciones: en la forma adoptando para el nivel inferior un arco de herradura y en el color, intercalando claves de piedra blanca y de teja roja.

Hoy en día el efecto sigue siendo muy sorprendente, a pesar de los cambios interiores que sufrió el edificio –cambios que, ciertamente, no afectaron esta parte

primitiva del edificio-. Uno no puede dejar de preguntarse en qué se inspiraron los arquitectos para realizar este impresionante monumento, tan nuevo en su globalidad que debía dejar una huella definitiva en toda la evolución del arte musulmán occidental. Desafortunadamente, es difícil encontrar una respuesta satisfactoria a esta pregunta. De la misma forma que la nave central en la mezquita de al-Aqsa es más ancha que las laterales, en la mezquita de Damasco ya se había empleado el doble nivel de arcos pero en una disposición bastante diferente a la de Córdoba. Como es lógico pensar –y ciertos textos lo dicen explícitamente- el primer omeya de España se inspiró en aquella. La decoración de claves alternas rojas y blancas se encontraba también en uno de los mayores monumentos del califato de Damasco, la mezquita de la Roca de Jerusalén. Ciertamente, los arquitectos y los decoradores guardaban en su memoria los modelos orientales y seguramente los omeyas en especial. Detalles precisos, como la forma de las almenas o el moldura de ladrillitos compuesto de dos filetes y una serie de esquinitas en los arcos superiores, no permiten dudar de ello.

Pero hay que pensar también en posibles elementos locales. Los acueductos romanos de España, por ejemplo, inspirarían el doble nivel de arcos. Las claves alternas de piedra y de teja podrían tener sus antecedentes en el uso de estos dos materiales en los edificios del Bajo Imperio. El elemento más nuevo seguramente es el uso sistemático del arco de herradura en el nivel inferior. Ahí es donde las características locales parecen imponerse más claramente, ya que esta forma de arco existía desde hacía mucho tiempo en la Península en las estelas de época romana, por ejemplo, y se utilizó mucho en la arquitectura visigótica. Sin embargo, la hipótesis *occidental* y la idea de una continuidad hispánica que tienen muchos defensores, no son las únicas posibilidades, aunque se puedan esgrimir muchos argumentos a su favor. El arco de herradura también era conocido en Oriente, donde lo habían utilizado en los *palacios del desierto* omeyas de la primera mitad del siglo VIII y, según parece, en la mezquita de Damasco.

El problema es tal vez insoluble si queremos buscar el origen que identifique cada una de las formas o cada uno de los elementos adoptados. Para Henri Terrasse, hay que admitir una especie de fondo común mediterráneo en el que los arquitectos habrían bebido todos libremente. No es erróneo pensar que se inspiran a la vez en formas localmente familiares y en elementos que recuerden la grandeza omeya oriental. Ya no podemos saber en qué medida todo esto fue programado y consciente.

Sean cual sean las fuentes que les inspiraron, lo seguro es la originalidad radical del ensamblaje que realizaron al servicio de la nueva religión y de una dinastía oriental instalada en la provincia más occidental de *Dar al-Islam*. Originalidad tan radical que algunos de los elementos adoptados no se repetirán en otro sitio, como el doble nivel de arcos, que sólo existe –y hay que subrayarlo- en Damasco y en Córdoba. En cambio, el arco de herradura se perpetuará a lo largo de la evolución artística del extremo occidental, en España y en Marruecos. Esta afortunada síntesis de las formas que no son generalmente nuevas, pero que se asocian y recomponen, produciendo efectos absolutamente innovadores, se debe plenamente al genio del arte musulmán, del cual la mezquita de Córdoba es indiscutiblemente una de las más antiguas y las más destacadas manifestaciones. Se trata, como escribe Jerry D. Doddd, de *una solución arquitectónica vigorosa y animada que refleja, en muchos aspectos, las tensiones creativas de una cultura nueva*.

LAS AMPLIACIONES SUCESIVAS

La tarea de enriquecer, completar y agrandar la obra de Abd al-Rahman I, el fundador de la dinastía, fue responsabilidad de sus sucesores. Su hijo Hisham I edificó el primer minarete. La primera ampliación importante la hizo Abd al-Rahman II, que aumentó sensiblemente la dimensión de la sala de oraciones agregando ocho naves a las doce primitivas. Abd al-Rahman III amplió el patio, hizo construir un nuevo minarete y reforzó con pilares las columnas de la fachada que dan al patio porque presentaban señales de inclinación. De una manera algo distinta a la mezquita de Qairawan, edificada en su plan de conjunto por el emir aghlbi Ziyadat Allah a partir de 836, pero con el mismo espíritu de ensalzar la dinastía, la de Córdoba simbolizó el nacimiento de un foco de poder y de desarrollo cultural regional. Tanto el uno como el otro evolucionarán formando un califato. Las relaciones entre los dos núcleos plantean varios problemas.

El conjunto, que estaba destinado a tener un futuro brillante en esa área cultural, y su rigor decorativo, formado por el mismo arco unido a un alfiz o encuadramiento rectangular, se han utilizado posteriormente sobre todo en las puertas, siendo el ejemplo más antiguo la Puerta de San Esteban, de mediados del IX. Nos podríamos preguntar por los paralelismos evidentes entre esta decoración y la de la obra posterior del mihrab del califa al-Hakam II, con la del mihrab de Qairawan –que

no tiene alfiz- y la de la puerta de la biblioteca de la misma mezquita que si lo tiene. Bastante misteriosa es también la relación entre los nichos en forma de concha, entre dos columnas y con un arco de herradura, que tienen lejanos paralelos orientales del siglo VIII –un enigmático mihrab en Bagdad y las maderas esculpidas de la mezquita de al-Aqsa en Jerusalén-. Esta forma parece haber existido en la primera mezquita de Córdoba como demuestran los fragmentos de esculturas descubiertos en el sótano. La podemos ver en la decoración del eje, sobre placas caladas que adornan el fondo del mihrab de Qairawan y en cierto modo, recompuesta y ampliada en el mihrab de al-Hakam II.

La historia de la mezquita omeya se clausura con una especie de apoteosis en el siglo X en época del califato con las dos últimas ampliaciones mayores, que le dan su forma definitiva: la de al-Hakam II (961-976) a la que acabamos de referirnos y la de al-Mansur realizada a partir del 987. La imaginación llega a su más alto nivel en la primera de estas ampliaciones: se agrandó más la sala de oraciones y se cubrió la prolongación de la nave central con dos cúpulas. El tramo del muro de la qibla –al que se añadió un nuevo mihrab- se cubrió con otras dos cúpulas a los lados de la del mihrab. Si en el conjunto de la ampliación siguieron fieles a la estética primitiva, en las partes más nobles, que son la nave central y la zona del mihrab, se buscó visiblemente la suntuosidad más deslumbrante. Allí fue donde se desplegó tanto el ingenio de los arquitectos y de los decoradores, como la riqueza del califato, en la composición casi barroca de los arcos polilobulados y los arcos entrecruzados; en la riqueza decorativa de las cúpulas decoradas con nervaduras y esculpidas en forma de concha; en la magnífica decoración de mosaicos que se colocaron en el mihrab y en su fachada.

Conocemos bien la historia de esta última decoración; el califa se dirigió al Basileus, al emperador bizantino, que aceptó enviarle a un artista especializado que fuera capaz de formar a algunos artesanos en al-Andalus y un cargamento de teselas. Sobre todo está claro que, como se deduce por las fuentes, al-Hakam II quiso imitar la ornamentación con la que sus ancestros de Damasco habían embellecido la gran mezquita de su ciudad. En comparación, la obra ordenada por al-Mansur parece casi pobre y sin imaginación porque quisieron hacerla conforme al rigor primitivo del edificio, como reacción, seguramente inconsciente, al lujo exagerado que había caracterizado la fase precedente.

LA CULTURA CALIFAL

Las primeras fases de construcción de la mezquita son el principal y casi único título de gloria de la dinastía en la época del emirato, y que la cultura de aquella época del emirato, y que la cultura de aquella época se reducía prácticamente a las ciencias jurídico-religiosas, a una poesía poco original y a unos ensayos de crónicas y tradiciones, todo siempre bajo la dependencia de Oriente. En la época califal, en cambio, surgió una cultura más variada y dinámica en la que empezó a florecer una producción literaria, histórica y científica que se había liberado de las influencias orientales. Se desarrollaron también artes suntuosas- como el tejido, los marfiles y los bronces- y otros más corrientes como la cerámica.

La imitación de Oriente no desapareció y se cita al respecto la obra de uno de los primeros y más conocidos hombres de letras andalusíes del siglo X, Ibn Abd Rabbihi. Nacido en el 860 y muerto en el 939, era el panegirista oficial de uno de los tratados de *adab* mas famosos titulado al *Iqd al-farid (Collar único)*. Se le consideraba compilador de los grandes autores orientales, dotado de talento literario, que prestó poca atención a las realidades de su tiempo y de su país. Se lamentaba Levi-Provençal diciendo: *Qué mina documental hubiera sido su obra para la España marwaní si se hubiera preocupado por interesar un poca más a sus lectores. Con razón el célebre visir buyí de la segunda mitad del X, al-Sahib b. Abbad, después de haber encontrado el libro de Abd Rabbihi y haberlo leído buscando en vano información sobre España, exclamó: “no es más que nuestra mercancía que nos están devolviendo aquí”*. Este juicio, tal vez severo, no corresponde claramente a las normas de los contemporáneos que hicieron del *iqd* uno de los principales instrumentos de cultura en el sistema educativo de los andalusíes, precisamente porque condensaba brillantemente toda la sabiduría oriental. Anwar G. Chejne dice con más indulgencia que *a pesar de su de su dependencia de los autores orientales en la forma y el contenido, Ibn Abd Rabbihi muestra gran inventiva en la disposición de la obra, escribiéndola como un todo continuo, lo cual consigue empezando cada libro con una introducción relacionada con el anterior. El Iqd tiene también la virtud de ser la obra de adab más completa, conteniendo algo de cada tema, y su escogida selección justifica que el autor la titule “Collar único”*

BIBLIOGRAFÍA

ACIÉN ALMANSA, M. "Poblamiento indígena en al-Andalus e indicios del primer poblamiento andalusí". Al-Qantara, 1999.

JACKSON, G.: "Introducción a la España medieval". Alianza, Madrid, 1996

WATT, W.: "Historia de la España islámica", Alianza, Madrid, 2001.

TUÑÓN DE LARA, Manuel (dir.) "Historia de España". Labor. Barcelona. 1983, v 3.

AGUADO BLEYE, P.: Manual de Historia de España. Tomo I y. II. Editorial Espasa Calpe 11ª edición. Madrid. 1971.

BARRUCAND, M.; BEDNORZ, A.: Arquitectura Islámica en Andalucía. Editorial Taschen. Colonia 2002.

CASTRO, A.: España en su Historia. Cristianos, Moros y Judíos. Editorial Crítica. Barcelona. 2001.

DOZY, R.: Historia de los Musulmanes de España. 4 Tomos. Ediciones Turner. Madrid 1984.

MAKARIOU, S.: La Andalucía árabe. Editions Hazan-Institut du monde arabe. Paris. 2000.