

REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID



REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

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 1953 hasta el 1971 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, árabe y otras lenguas europeas. La temática de los mismos está relacionada con la época histórica de Al-Andalus, aunque también se hace eco de temas relacionados con el mundo árabe e islámico contemporáneo, así como del hispanismo egipcio.

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
www.institutoegipcio.com

Datos de contacto:

Correo electrónico: publicaciones@institutoegipcio.com

Fecha de impresión: 2014

Impacto:

La Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid se encuentra presente en las siguientes bases de datos: Latindex, Periodica Index on line, Idex Islamicus Currente Serials Source List, WorldCar, DICE, Dialnet.

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. Cairo/Egipto)

Mahmoud El Sayed Aly (U. Cairo/Egipto)

Abdel Kader Ateia (U. Ain Shams/Egipto)

Solimán el Attar (U. Cairo/Egipto)

Pedro Martínez Montávez (UAM/España)

Carmen Ruiz Bravo-Villasante (UAM/España)

Juan Martos Quesada (UCM/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)

Francisco Vidal (UJ/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 / ' / , ث / t / , ج / ğ / , ح / h / , ذ / d / , ش / š / , ص / s / , ض / d / , ط / t / , ظ / z / , ع / ' / .

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 todos aquellos que luchan por conseguir que Egipto
sea un lugar en el que reine la dignidad.*

INTRODUCCIÓN

*Todo pasa y todo queda,
pero lo nuestro es pasar,
pasar haciendo caminos,
caminos sobre la mar.*

Fiel a mi espíritu de hispanista, no puedo evitar citar estos bellísimos versos de Antonio Machado, que ilustran el estado de ánimo en que me encuentro. Tras cuatro años al frente del Instituto Egipcio ha llegado la hora de retornar a mi patria y lo hago sin un hálito de tristeza, aunque no puedo impedir que me embargue la nostalgia. Han sido cuatro años de intenso trabajo en los que han primado dos sentimientos en mí: el primero de ellos es la satisfacción de haber podido colaborar en el estrechamiento de las relaciones, culturales y humanas, entre Egipto y España; el segundo, es la certeza de haber formado parte de un verdadero equipo; “*todos a una*” como decía Lope de Vega, hemos trabajado con ahínco para materializar cada uno de los proyectos que se nos han presentado.

La edición de esta revista es, sin lugar a dudas, uno de los retos que me he planteado durante estos años. Por circunstancias que sería demasiado tedioso explicar, esta publicación venía sufriendo cierto retraso en su aparición. No obstante, este volumen viene a zanjar definitivamente el problema. Asimismo, he de señalar el esfuerzo realizado por adecuar el formato a las nuevas exigencias de las revistas de carácter científico.

Deseo agradecer expresamente su colaboración a todos los miembros del Consejo Asesor y del Consejo de Redacción, que tan amablemente nos brindan su ayuda para poder evaluar los

artículos. Gracias a su esfuerzo hemos podido seleccionar aquellos que ofrecen mayor interés científico. También quiero dejar constancia, de forma muy especial, mi agradecimiento al equipo de trabajo del Instituto con el que he compartido estos cuatro años, durante los cuales nos hemos convertido en una familia muy unida por el amor, el altruismo y la comprensión. Gracias Almudena García y Hany Al-Maadawi por todo el esfuerzo mental y físico realizado para que esta publicación tenga continuidad. Gracias, nuevamente, Hany Al-Maadawi, por tu dedicación y profesionalidad que nos permite agilizar todo tipo de trámite relacionado con nuestros becarios e investigadores. Gracias Benito Hernández, porque tú y Yolanda habéis dado muy buena imagen del Instituto con vuestra habitual amabilidad y dedicación.

En el presente volumen publicamos trabajos de muy diversa índole y procedencia, pero me gustaría resaltar el hecho de que uno de ellos es de un profesor costarricense que desarrolla su labor docente en la Universidad Técnica Nacional de Costa Rica de Alajuela, recientemente creada. La calidad de este artículo de investigación certifica la creciente importancia que los estudios árabes van adquiriendo en Hispanoamérica, hecho del cual esperamos poder seguir dando muestras en nuevas ediciones de nuestra revista.

Sin más dilaciones, invito a la lectura de los trabajos que aquí presentamos, con el deseo de que resulten provechosos, y me despido citando otro fragmento de este poema, cuyas palabras hago propias en mi reflexión.

*Caminante son tus huellas el camino y nada más;
Caminante, no hay camino se hace el camino al andar.
Al andar se hace camino
Y al volver la vista atrás
Se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.*

Dr. El Sayed Ibrahim Soheim
Consejero Cultural de la Embajada de la R. A. de Egipto

Primavera de 2014

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

ISSN: 0541-8585

VOLUMEN XLII

MADRID, 2014

SUMARIO

Introducción

Dr. El Sayed Ibrahim Soheim 09

Artículos

Estudio de la introducción de la Rubat al-ḥakīm.

Análisis de su relación con las Rasā'il de los Ijwān al-ṣafā

MOURAD KACIMI 13

Familienbilder als Zeitbilder anhand

Uwe Timms Erzählung "Am Beispiel meines Bruders"

MARWA ELSHERIE 47

La Algazúa de Poley (891 / 278) (2ª parte).

GUSTAVO TURIENZO VEIGA 77

Los tesoros de la conquista árabe de Al-Andalus

MANUEL ENRIQUE LÓPEZ BRENES 107

Apuntes sobre la propiedad de la tierra y régimen

de cultivo durante la formación de Al-Andalus

MOHAMED ALY SAMARA AL MAZAWDAH

JOSÉ M^a MARTÍN CIVANTOS 167

El estado islámico, del califato al estado nacional

NAJIB ABU-WARDA 191

ESTUDIO DE LA INTRODUCCIÓN DEL LA *RUBAT AL-ḤAKĪM*. ANÁLISIS DE SU RELACIÓN CON LAS *RASĀ'IL DE LOS IJWĀN AL-ṢAFĀ'*

MOURAD KACIMI
Universidad de Alicante

RESUMEN

La introducción de la *Rutbat al-ḥakīm* incluye datos de esencial interés sobre el desarrollo de filosofía en al-Andalus. El autor de la *Rutba* indicó en esta introducción que había escrito “unas epístolas –*raṣā'il*– sobre filosofía”, motivo por el que se pensó que hablaba de las más famosas epístolas coetáneas, las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. Como consecuencia, en varios manuscritos de las *Rasā'il* se asocian éstas con al-Maḡrīṭī. En base al texto de la introducción de la *Rutba* llegamos a unas conclusiones sobre la autoría de la *Rutba*, fecha de compilación, y su relación con la famosa enciclopedia de los Hermanos de la Pureza.

PALABRAS CLAVE: *Rutbat al-ḥakīm*, *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*, Maslama Abū l-Qāsim, filosofía medieval árabe.

ملخص

تتضمن مقدمة كتاب رتبة الحكيم معلومات بالغة الأهمية عن تطور الفلسفة في الأندلس. الوصف الذي خصصه مؤلف الرتبة لرسائله الفلسفية قد يكون السبب الرئيس لوجود اسم المجريطي على واجهة عدة مخطوطات لرسائل إخوان الصفا. بناءً على ذلك اختلفت آراء الباحثين لكثرة الغموض الذي يحيط بمؤلفي الرسائل والرتبة. من خلال هذا البحث نحاول كشف الغموض عن مؤلف الرتبة وعلاقته برسائل إخوان الصفا، وذلك بالإعتماد نص مقدمة كتاب رتبة الحكيم.

مفاتيح البحث: رتبة الحكيم، رسائل إخوان الصفا، أبو القاسم مسلمة، تاريخ الفلسفة العربية

INTRODUCCIÓN

Durante mis viajes en tareas de investigación sobre el tema de mi tesis doctoral, me llamó la atención la aparición del nombre de un supuesto autor nombrado como Maslama al-Maÿrītī en varios manuscritos de la famosa obra enciclopédica conocida como las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza o *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā' wa-jillān al-wafā'*.

Sabiendo que la *Rutbat al-ḥakīm* también ha sido atribuida tradicionalmente a Maslama al-Maÿrītī, hemos mostrado en un artículo reciente publicado en California (Kacimi) que la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* han de ser atribuidas realmente a otro autor de nombre similar y algo anterior, Maslama Ibn Qāsim (353 H./964 e.C.).

Encontramos en muchas obras árabes una frecuente atribución de la *Rutbat al-ḥakīm* y de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* a Maslama al-Maÿrītī. Como hemos comprobado que la *Rutba* es obra de otro erudito de nombre parecido –Maslama Ibn Qāsim–, vamos a investigar si éste también tuvo relación con las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. Con este objetivo, vamos a analizar la introducción de la *Rutba*, para intentar arrojar nueva luz acerca de ello.

Para más precisiones y otros aspectos relacionados, remitimos al estudio introductorio que precederá a la edición crítica que estamos preparando de la *Rutbat al-ḥakīm*.

Antes de empezar el análisis de la introducción de la *Rutba*, nos parece adecuado destacar su importancia y contextualizarla brevemente.

1. LA RUBAT AL-ḤAKİM: DESCRIPCIÓN TEMÁTICA

1.1. El título de la obra

El nombre completo de la obra en su texto árabe es *Madjal at-ta' lim wa-rutbat al-ḥakīm*. Siendo en realidad el título solamente *Rutbat al-ḥakīm*, el autor le ha añadido un

primer hemistiquio poético como *Madjal al-ta'lim*, lo expresa de la manera siguiente en árabe: “Haḍa al-kitāb al-laḍī rasamtu-hu bi-*Madjal al-ta'lim* wa-samaytu-hū *Rutbat al-ḥakīm*”.¹

El título de la obra *Rutbat al-ḥakīm* lo tradujo J. Vernet (1989, 176) como “El peldaño del sabio”, mientras que J. Samsó (1992, 257) lo traduce como ‘El rango del sabio’.

1.2. Importancia de la *Rutba*

J. Vernet la describe como libro importantísimo (1989, 176). Por su parte, J. Samsó informa que es la primera obra alquímica andalusí que conservamos (1992, 259); señala. Samsó que su autor demuestra interés por la obra de Euclides, Tolomeo y Aristóteles, citando fuentes propiamente alquímicas de Hermes, Demócrito, Ostanos, Agathodemon, Zósimo, Maria la Copta, Jālid Ibn Yazīd Ibn (m. c. 704), Dūl-Nūn (796-859), Yābir Ibn Ḥayyān, Muḥammad Ibn Zakariyya al-Rāzī (m. 311/923), e Ibn Waḥšiyya.

Samsó también señala que la *Rutba* tiene, amén de un aspecto teórico, otro marcadamente práctico (1992, 260). De hecho, su autor asimiló información no solo de carácter libresco sino también del mundo de los artesanos (drogueros, perfumistas, mineros, etc.).

1.3 Temática

J. Vernet (1989,176) informa que la *Rutba* consta de una introducción y cuatro partes o *maqālāt*, recogiendo y traduciendo del único resumen de la obra hecho por Holmyard (1924):

La primera *maqāla* nos habla de las ciencias exactas como fundamento de la alquimia y recomienda el estudio

¹ Como así se refleja en el *incipit* de todos los manuscritos de la *Rutba*. Citamos como ejemplo singular el de ms. de la Biblioteca Nacional de París BNP n. 2613, f. 2r; *cfr.* § 2 de nuestra traducción.

de Euclides, del *Almagesto* de Tolomeo y de la lógica aristotélica tal como fue dada a conocer en el mundo árabe por al-Kindī. A continuación deben estudiarse las ciencias naturales cuyos principales autores son Aristóteles, Demócrito, Hermes, y Apolonio de Tiana. Son libros fundamentales el *De Caelo et mundo*, *De Generatione et corruptione*, *Meteorologica*, *Physica Auscultatio*, *De Anima* y *De Causis*. En caso de no tener a mano las obras de Aristóteles el estudiante puede suplirlas con el *Qānūn al-'ilm* de Apolonio. [...] Al fin de esta *maqāla* se expresan las razones que hacen suponer que los talismanes actúan como catalizadores de los procesos alquímicos [...].

La segunda *maqāla* muestra [...] que el autor se inclina por la existencia de un único elixir. Éste tiene una acción triple que se corresponde con la triple acción del espíritu, del alma y del cuerpo. Según al-Rāzī en su *Libro del elixir*, éste es una sustancia de cuatro naturalezas y tres poderes; es insoluble en el agua e incombustible; se presenta de dos formas; el rojo y el blanco. El elixir rojo es caliente y seco y se parece al oro, mientras que el blanco recuerda a la plata. Según él contienen oro y plata, respectivamente, pero el autor no está de acuerdo.

Quien desea transformar el cobre en plata o la plata en oro o reforzar el estaño o coagular el mercurio debe averiguar, en primer lugar, qué plata es necesaria para convertirla en oro; qué cobre, para ser plata; qué estaño resiste el calor del horno, y qué mercurio puede ser coagulado. Si conoce esto, entonces conoce las propiedades de la sustancia necesaria para efectuar estos cambios, o sea que es capaz de colorear la plata de amarillo, de blanquear el cobre y de reforzar el estaño. Lo cual implica el que estos tres poderes estén reunidos en el elixir. Y, en este caso, ya es posible la transmutación, pues, aunque los metales difieran uno de otro, la sustancia o materia prima es la misma. En este último aspecto se cita a Yābir, quien afirma que la piedra filosofal es

única, puesto que contiene los poderes de transmutación de modo esencial y no accidental.

En la tercera *maqāla* se observa que la naturaleza siempre actúa de modo invariable y que nunca realiza la misma cosa por procedimientos distintos. En consecuencia, el alquimista debe esforzarse en imitar a la naturaleza a la cual sirve, del mismo modo que el médico. Este último establece los diagnósticos, prescribe los remedios, pero, a fin de cuentas, es la naturaleza la que actúa. [...]

La cuarta *maqāla* trata fundamentalmente de los enigmas que presentan los alquimistas [...] (Vernet 1989, 176-9).

Este mismo resumen lo recoge en alemán Fuat Sezgin en su obra (IV: 296-7). Por su parte J. Samsó (1992, 261) recogiendo del resumen de Holmyard comenta:

En él se destaca la parte teórica en la que se defiende la posibilidad de la transmutación de los metales y se invita al lector a experimentar para lograrlo, sometiendo los cuerpos metálicos a la acción del fuego. Uno de los experimentos que refiere tiene el mayor interés: calentando mercurio a fuego muy lento durante de cuatro días obtiene un polvillo rojo (óxido de mercurio) sin que a lo largo de la experiencia, el mercurio haya perdido peso [...] Este interés por el trabajo de laboratorio es, quizás, el aspecto más interesante de la *Rutba* la cual describe, por ejemplo toda una serie de procedimientos para separar el oro y la plata de las gangas que les acompañan mencionando, entre otros, el de la copelación que permite separar la plata del plomo o del cobre y del oro del cobre. Ello indica hasta qué punto la alquimia andalusí del siglo XI no se limitaba a ser una mera lucubración teórica acerca de la posibilidad de la transmutación, sino que insistía en someterse a una disciplina de laboratorio (Samsó 1992, 261).

1.3. Manuscritos y estudios sobre la *Rutba*

Según nuestra información, la obra permanece inédita y hasta la fecha tampoco ha sido traducida a ninguna otra

lengua culta. El único estudio y resumen que se ha hecho sobre la obra es el realizado por E. J. Holmyard (1924).

En la gran obra que es el *GAL* de K. Brockelmann (I, 431) se enumeran un total de 6 manuscritos de la *Rutba*, mientras que en el *GAS* de Fuat Sezgin (IV, 297) se citan 20 manuscritos y otro más que recoge partes de ella –el cual cita como autor a Muḥammad Ibn Bišrūn, madrileño que aún vivía en el 450/1058, según F. Sezgin (IV, 298) –. Tras nuestra búsqueda personal hemos podido localizar y trabajar con 34 manuscritos de la *Rutba*, procedentes de bibliotecas árabes y occidentales, y con el manuscrito de Ibn Bišrūn que recoge partes completas de la *Rutba*.²

Además de éste, Ibn Bišrūn en su *Risāla* hizo un resumen de la *Rutba* que envió a Ibn al-Samḥ y, en el mismo, de manera muy sintética expone todo lo que sabe de estas cuestiones. Esta *Risāla* fue recogida por Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* (trad. esp. 949-958) y se conserva como manuscrito en la biblioteca de al-Jizānat al-Malakiyya de Rabat (serie 2, n. 483).

2. TRADUCCIÓN PARCIAL DE LA “INTRODUCCIÓN” DE *RUBAT AL-ḤAKIM*³

[§ 1]⁴ /1v/ |1v| Gracias a Allāh, el Donante con absoluto orgullo, el Origen de las causas, la Llave de las puertas,

2 Además de los 20 citados por Sezgin (IV, 297), hemos localizado los siguientes mss. biblioteca Mar'ašī de Qum (Irán) n. 10666, ff. 90, y n. 12985, ff. 94; Biblioteca nacional Túnez, n. 597, ff. 96; n. 999, ff. 92; n. 3609, ff. 109; y n. 8667, ff. 83; y 8668, ff. 100, son dos vols. del mismo ms.; ms. Inst. Or, Saint Petersburgo, n. C 649; Centro ʿYum'at al-Māyid de Dubai (JMD) n. 250303, ff. 81, n. 369232, ff. 79, n. 369009, ff. 120, n. 369058, ff. 117, n. 259171, ff. 68; Biblioteca Nacional Marruecos, n. 1750; Biblioteca Birmingham Selly Oak, n. 934, referencia tomada de Biblioteca Nacional Siria del ms. n. 1274, Biblioteca del Malik 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-'Azīz al-ʿYāmi'iyya ms. n. 1999.

3 Traducimos la mayor parte de la introducción de la *Rutba*, que es la que nos aporta los datos que utilizaremos en el estudio subsiguiente. Hemos utilizado los mss. de la *Rutba* ms. BNP 2613, ff. 1v-7v (cuya paginación hemos señalado entre //) y JMD 369232, ff. 1v-4r (cuya paginación hemos marcado con | |).

4 En el ms. 2613 de BNP previamente al epígrafe § 1 se incluyó este texto: “Dijo el sabio autor Abū l-Qāsim Maslama Ibn Aḥmad Ibn Qāsim Ibn Ibrāhīm Ibn 'Abd Allāh Ibn Ḥatīm al-Qurṭubī al-Andalusī al-Maʿrifi – ¡Dios le tenga en su Gloria!–”, f. 1v. En cambio en el ms. 2612 BNP dice: “Dijo el *imām* ejemplar Abū l-Qāsim Maslama Ibn Aḥmad al-Qurṭubī”, f. 1v.

Quien inspira a los sabios, Rey (dueño) de las almas, Creador de las nubes, Quien tiene ventaja sobre todo, el Espléndido, el Digno, el Sultán, con absoluto poder. ¡Que la paz bendición de Allāh cubran a nuestro señor Muḥammad, profeta de la misericordia, guía de la nación, sello de mensajeros y profetas, y que la paz y la bendición cubran su pura ‘*aṭrat*⁵ descendencia!.

[§ 2] Sepa quién quiera dominar las ciencias divinas, que cada causa tiene su motivo. La causa que me motivó para compilar esta obra –que he descrito como *Madjal al-Ta’lim* y he titulado /2r/ *Rutbat al-ḥakim*–, es que vi que nuestros contemporáneos se hacen pasar por sabios, e intentan tratar la filosofía, pero están perdidos, ahogados en la ignorancia; leen y dicen lo que no entienden, piden lo que no saben, y cuando las puertas de la sabiduría se cerraron en sus caras, y la filosofía puso ante ellos una barrera, aceptaron llevar nombres que no les corresponden y se llamaron «Fulano el sabio», «Fulano el gran filósofo». Aun así, estos no saben qué tipo de conocimiento es posible lograr y cuál es imposible. Si les pregunta un discípulo por un conocimiento obviamente necesario, (le dicen que) este conocimiento es inválido (religiosamente), rechazando su aprendizaje con malos razonamientos, considerando estos silogismos apodícticos (*burhān*)⁶ la prueba de los filósofos; en cambio *al-burhān* (el silogismo apodíctico), es algo que el intelecto no puede rechazar, porque es razón. Usaron /2v/ términos rimbombantes puestos por los sabios antiguos, para engañar a la gente de poco conocimiento,

5 ‘*Aṭrat* quiere decir ‘descendencia’, no familia, se observa que el autor dedica su rezo solo en favor de los descendientes del profeta y no incluye a sus compañeros (siendo esto habitual entre los sunníes).

6 برهان es el “silogismo apodíctico”, la metodología de argumentar según la *Lógica* de Aristóteles. Según expresa al-Fārābī en su *Iḥṣā’ l-‘ulūm*, al describir las 8 partes de la Lógica: “El Libro 4º, que contiene los cánones, mediante los cuales se aquilata el valor de las elocuciones apodícticas y aquellos por los que se rige la sistematización de los problemas de la filosofía para que sus investigaciones tengan el éxito más perfecto, más excelente y más completo. Este libro se titula *Kitāb al-burhān* (Libro de la demostración apodíctica), y en griego Ἀναλυτικά (analítica) segunda (o *analytica posteriora*). [...] Éstas son las partes de la lógica y el sumario de todas las materias que cada una de sus partes contiene. De todas ellas, la 4ª parte es la primera y principal, por razón de su nobleza y primacía (Al-Fārābī, trad. esp. 33, 35).

pues nunca habían escuchado tales palabras y nombres raros. Y se alejó de ellos toda persona perfecta. En realidad no son nada de esto. No pudieron lograr el conocimiento, ni abrieron camino a los estudiantes para lograrlo. Se convirtieron ante el vulgo en sabios guías. |2r| Llegaron a este prestigio y dijeron que no era posible llegar más allá de donde ellos habían llegado. Dejaron de leer las ciencias de los filósofos, que es la vía de los intelectos y la luz de la fe.

[§ 3] Siguen de esta manera los habitantes de nuestra península (de al-Andalus) y éste es el hábito de nuestros paisanos desde que se vieron inmersos en la *fitna*, (desde que) desaparecieron los sabios de la *sunna* y los hombres de conocimiento, y se disminuyó la luz del saber. Siguen ciegos a los signos de la filosofía, y crece la ignorancia. Los verdaderos sabios están humillados, eclipsados por los ignorantes. Como su naturaleza no se corresponde con la naturaleza de su contemporáneos /3r/ son maltratados. Nos quejamos a Allāh del maltrato que vivimos.

[§ 4] El verdadero sabio es vilipendiado, dedicándose a este tipo de conocimiento gente sin razón, igual a los animales. No se distingue un ser humano del animal excepto por la mente sutil que maneja el razonamiento silogístico (*burhān*), que le permite relacionarse con los aspectos del alma celestial. ¡Cuántas veces hemos visto estudiantes de nuestra época empezar por las matemáticas y saltar directamente a la astronomía, para saber el lugar de los planetas y su desplazamiento, cuándo se reúnen y cuándo se separan! Este tipo para nuestros contemporáneos es el gran filósofo. En realidad, no tiene la menor idea de la razón de esta clase de conocimiento, [...] y se considera a sí mismo el gran sabio, despreciando a otros. /3v/ Si se pone su conocimiento a prueba, niega a Dios y a la profecía. A esto llegan solo los mediocres de poco intelecto y mente ciega. Los describe Allāh en su libro como «muertos en su vida, que no lo sienten».⁷

⁷ Corán, 16: 21.

[§ 5] Cuando los eruditos de nuestra época se mostraron de esta manera, se convirtieron en odiados, y se permitió derramar su sangre. Hemos visto un grupo de nuestros contemporáneos castigados, apaleados, y prisioneros.

[§ 6] De este modo, la gente odió este tipo de conocimiento por culpa de ellos. Así fueron despreciadas estas ciencias. /4r/ |2v| Pero Allāh, con Su misericordia apoya a las personas justas que siguen el camino de los anteriores,⁸ y refuta a los injustos. Hizo que los imames de esta ciencia, los que estudian para perfeccionarse a sí mismos, sean guías para la gente. Estos eruditos se han ganado el respeto dejando las discusiones, tratando bien a la gente y guiándoles por el camino de la fe. Les han enseñado las verdaderas ciencias y que Allāh recomienda aprender las ciencias. [...] Estos, aunque fueran desconocidos por no ser ambiciosos,⁹ al mismo tiempo eran conocidos [por la gente llana]; se mezclaron con el vulgo, abrieron sus corazones a la gente. Estos son los razonables, y los sustitutos –*budalā*’–¹⁰ facilitaron el entendimiento de los signos de la sabiduría a sus contemporáneos. /4v/ Son alabados ante el vulgo y preferidos ante la élite [de los sabios] por elegir el camino intermedio, que es el mejor camino. Estos sabios se alejaron de la fama, y cumplieron con la transmisión del conocimiento para conservar los secretos de la ciencia.

[...]

[§ 7] Los supuestos eruditos contemporáneos que sí fueron elevados ante el vulgo, son despreciados ante los verdaderos sabios. Aunque los hemos disculpado al callarnos, los hemos descrito en nuestra obra titulada *Ṭabaqāt falāsifat al-‘arab*, donde hemos señalado los falsos sabios de nuestra época. /5r/ Si tienen algún conocimiento para demostrar, que lo

8 *Awwalūn*, de “los predecesores”, se refiere a los *ṣahabā*’ y a los *ṭabī‘īn*.

9 El sentido indica que eran desconocidos porque no ostentaban altos cargos religiosos y públicos (imán, cadí, afaquí,...).

10 *Budalā*’ es un término sufí que quiere decir ‘sustituto’. Cuando un *wālī* (pl. *awliyā*’), un corazón puro, le pide algo a Allāh, éste concede lo que solicita. Cuando muere un *wālī*, le sustituye otro *wālī* ‘sustituto’, *badil*.

muestren; |3r| si no, no son más de lo que hemos descrito. Por lo tanto, les hemos quitado los nombres que el vulgo y los ignorantes les han otorgado. Así hace Allāh con los enemigos de su verdadero conocimiento, los que desmienten los secretos de su poder.

[§ 8] Hemos presentado tratados sobre las ciencias matemáticas –*al-‘ulūm al-riyādiyya*–¹¹ y sobre los secretos filosóficos, epístolas en las que he profundizado en este conocimiento. En esto no se nos adelantó nadie de nuestra época. Fueron famosas estas epístolas entre ellos, compitiendo los eruditos en analizarlas, recomendando sus contemporáneos estudiarlas, sin saber quién las había escrito, ni dónde fueron compuestas. /5v/ Pero los más listos de ellos, tras examinarlas con detalle, por la facilidad de sus palabras y su encanto, aun sin saber su autor, supieron que era una obra de su misma época. Todo esto lo hemos indicado por símbolos en las referidas epístolas.

[§ 9] ¿Qué piensas de los que fueron famosos dedicándose a la filosofía, pero de los libros que conocen solo entienden el sentido de un capítulo, escapándoseles otros muchos capítulos? Si hemos escrito este tipo de libros utilizando un lenguaje simbólico, siguiendo la metodología de los antiguos maestros en este conocimiento (*ahl haḍā l-‘ilm*), es para que no se iguale el sabio con el ignorante. Si alguien protesta diciendo que no hemos aportado nada al escribir con lenguaje de símbolos¹² sobre la sabiduría, como hicieron los antiguos, le decimos que nuestros símbolos son contemporáneos. /6r/ Si no fuera así, ningún libro tendría importancia duradera, porque es única la fuente de la sabiduría.

[§ 10] Este conocimiento se extiende entre los hombres determinado por la organización de las esferas (estelares, *nisba*

11 Seguimos el criterio de Ángel González Palencia (Al-Fārābī, 39-51), quien interpreta *al-‘ulūm al-riyādiyya* como “ciencias matemáticas”, en sentido amplio. Por su parte, Albert Reyna en su Tesis Doctoral interpreta las *al-‘ulūm al-riyādiyya* como “ciencias propedéuticas”, que incluirían las 14 primeras epístolas de la enciclopedia de los Ijwān al-Ṣafā’ (344).

12 De un modo simbólico, utilizando parábolas y metáforas.

falakiyya),¹³ luego pasa a ser raro y desconocido, hasta que la gente acaba considerándolo imposible y prohibido. Entonces Allāh ordena (*yufīḍ*)¹⁴ a los sabios que renueven los símbolos con un lenguaje que esté al alcance del entendimiento de aquella época y que se extienda este tipo conocimiento. En primer lugar, |3v| como consecuencia de la predisposición de las estrellas para que la gente de aquella época lo acepte, o porque su autor tenga el talento para transmitirlo con palabras adecuadas.¹⁵ Esto también sucede por ser un designio astrológico /6v/ que ha coincidido con el nacimiento del autor. A quien cumplía con esto, los antiguos le llamaban Hermes (هرمس), que significa “el sabio de lo oculto”.

[§ 11 El símbolo es una metáfora para expresar algo de un modo indirecto. Lo entiende la persona sutil y lo desconoce el ignorante. Cada idioma tiene expresiones y símbolos, y quien compone un libro que contiene símbolos ha tenido el valor de trasladar su significado de un idioma a otro, para facilitar al entendimiento de las gentes de su época.

/7r/ [...]

[§ 12] Tras esta introducción –*muqaddima*– vamos a señalar el objetivo de este libro. Has de saber que lo que hemos compilado¹⁶ de las “ciencias de la filosofía”–*‘ulūm al-falsafa*–¹⁷ atrajo el interés de nuestros contemporáneos; ellos desearon su adquisición y compitieron por ello. En realidad estas epístolas no transmiten nada novedoso respecto de las “ciencias de los antiguos”, sino que la terminología empleada facultó a su entendimiento la comprensión de las mismas. Dieron

13 En este pasaje con *nisba falakiyya* alude no a la organización estelar en sentido descriptivo, o en potencia, sino al designio astrológico, esto es: a su capacidad de indicar y/o determinar el acto futuro.

14 *Yufīḍ* lit. “hacer descender”. Es el mismo término que usan los Ijwān al-Ṣafā’, al-Fārābī y algunos filósofos del siglo IV H./X e.C. para indicar la transmisión de la creación, al igual que se transmite la luz solar. También es usado para designar al neoplatonismo.

15 Se refiere a sí mismo, al escribir el conocimiento filosófico en forma de epístolas que alcanzaron la fama.

16 Está hablando de las epístolas que ha compilado el autor.

17 Traducimos el concepto original de *‘ulūm al-falsafa* por “ciencias de la filosofía”, pero hay que considerar que dentro de la filosofía engloba todas las demás “ciencias de los antiguos”, de modo que hace equivalente el concepto de *‘ulūm al-falsafa* por el que en otras obras se denomina como *‘ulūm al-awā’il* o “ciencias de los antiguos [romanos y griegos]”.

mucha importancia a las epístolas, sabiendo que su estilo expresa una obra de su época. Hemos alcanzado el objetivo con esta compilación, y hemos explicado las diez ciencias citadas en los libros de los antiguos.

[§ 13] /7v/ Este libro titulado *Rutbat al-ḥakim* lo hemos recogido en base a esas numerosas epístolas. Hemos empezado a escribirlo en 339 H. [950 e.C.].¹⁸ En él hemos recogido todo lo que estaba repartido (en otras epístolas), porque hemos escrito para cada clase de ciencia¹⁹ una independiente |4r| y, dada la multitud de las disciplinas filosóficas, fueron numerosas las epístolas [...].

3. ESTUDIO DE LA INTRODUCCIÓN

3.1 Fecha y circunstancias de su composición

Existe gran incertidumbre en cuanto a la fecha de la composición de la *Rutba*. En algunos manuscritos aparece la fecha 339-342 H./950-953 e.C. y en otros 439-442 H./1047-1050 e.C.²⁰ Esta diferencia de un siglo abrió un gran debate entre los investigadores sobre cuáles eran las fechas correctas y cuáles las erróneas y, por lo tanto, sobre la autoría de dichas obras, cuestión que se tratará más adelante con detalle. Sin embargo, gracias a los datos y las circunstancias que menciona el autor en su introducción, podemos destacar las fechas correctas.

Antes vamos a recoger las interpretaciones de los investigadores precedentes. El primer investigador contemporáneo que dudó sobre la cuestión fue William Mac Guckin, Barón de Slane, en una nota en su traducción francesa de la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn (925). En ella comenta que antes se pensaba que la *Rutba* y la *Gāya* eran obras de distintos

18 Se cita 439/1047 en vez de 339/950 en los mss. Biblioteca Nūr 'Uṡmāniyya BNU n. 3623 f. 5v; Bibliothèque Nationale de París BNP 2613 f. 8v; Biblioteca Ḥāfi Baṡir Āgā BHBA n. 505, f. 4r; Centro Ÿum'a al-Māyid de Dubai JMD 369232 f. 6v.

19 El autor escribe *fi kull fann min funūn al-falsafa*, 'en cada tipo, clase de disciplina filosófica', que hemos interpretado de modo más amplio como "cada clase de ciencia".

20 Ver nota 18.

autores, debido a la fecha de 439-442/1047-1050 del manuscrito de la *Rutba* que él tenía; pero al leer la introducción de la *Gāya* –donde se cita la *Rutba* como otra obra del mismo autor– empezó a investigar hasta que encontró un manuscrito de la *Rutba* con fecha de 339-342/950-953. Con ello confirmó que las datas posteriores de la *Rutba* son un error del copista del manuscrito que consultó.

En cambio, Reinhart Dozy (287) piensa lo contrario. Se basa en que el término *fitna* –usado en la introducción de la *Rutba*–, según la terminología de la historia andalusí, se refiere a la guerra civil que desembocó en disolución del califato omeya. En consecuencia, el autor de la *Rutba*, debió haber vivido en el final del siglo IV/X y en la primera mitad del siglo V/XI. Maribel Fierro explica que el término *fitna* también se encuentra en las crónicas andalusíes para referirse a las luchas políticas en diversas épocas (1996, 98); también comenta que el término se usó para referirse a los conflictos religiosos entre musulmanes, y que el grupo de los seguidores de Ibn Masarra (m. 319/931) fue acusado de herejía –los términos utilizados son *bid'a*, *hawā*, *zayg*, *ḍalāla*, *ilhād* y también *fitna*– (Fierro 1996, 98).

Añade Dozy (287) que el manuscrito de la *Rutba* de San Petersburgo informa que el autor murió en 469/1076-7.²¹ También considera que es posible que el origen de esta información fuera una anotación escrita por un discípulo o un amigo del autor en el margen del manuscrito, nota que un copista posterior habría transportado al cuerpo del texto por error. Dozy acepta la fecha 469/1076-7 como la data de la muerte del autor de la *Rutba* y la *Gāya*, pero reconoce su incapacidad para descubrir el nombre de cualquier erudito andalusí cuya vida podría encajar con esta fecha.

El manuscrito de San Petersburgo registra la fecha de muerte del autor de la *Rutba* en el 469/1076-7, fecha que pensamos que corresponde a la data de la muerte de Ibn

21 Ms. Inst. Or. Saint Petersburg, n. C649. Holmyard (297) quien cita a Dozy (288).

Bišrūn al-Maʿrīfī, un discípulo del famoso Maslama al-Maʿrīfī que aún vivía en el 450/1058 (F. Sezgin, IV: 298). Precisamente, en la biblioteca de Estambul el manuscrito A6247 recoge partes o selecciones de la *Rutba*, y tiene el nombre de Ibn Bišrūn al-Maʿrīfī como autor.

Además de éste, Ibn Bišrūn en su *Risāla* hizo un resumen de la *Rutba*, que envió a Ibn al-Samḥ y, en el mismo, de manera muy sintética expone todo lo que sabe de estas cuestiones. Esta *Epístola* fue recogida por Ibn Jaldūn en su *Muqaddima* (ár. 661-670) y se conserva como manuscrito en la biblioteca de al-Jizāna al-Malakiyya de Rabat (serie 2, n. 483).

Las conclusiones del estudio de Dozy han influido en estudios posteriores del tema. Es el caso de Ritter, quien en su edición árabe de 1933 conservó la primera fecha de 343/954–348/960 que aparece en los manuscritos de la *Gāya*; posteriormente, en su traducción al alemán (1962) propone corregirla. D. Pingree (1980) y J. Samsó (1992, 257-9) también están de acuerdo con R. Dozy en que el autor de ambas obras las escribió a mediados del siglo V/XI.

J. Vernet (1999, 234-5) y R. Ramón Guerrero (1991, 4) siguieron a Fuat Sezgin (IV: 294-5) al atribuir las dos obras a Abū Maslama Muḥammad al-Maʿrīfī.

Pero también el autor señala en la misma introducción, que los verdaderos eruditos conocieron a los sabios de auténtica valía; esto significaba que se desvelaba en secreto este tipo de conocimiento a eruditos notables. La alusión del autor en su introducción de la *Rutba* a la persecución de los eruditos estudiosos de la filosofía remite a la época de ‘Abd al-Raḥmān III, quien hizo un decreto en 340/951-2 condenando a los masarríes que trataban la filosofía y el sufismo batíní (Fierro, 1987, 137).

El autor critica también a otro tipo de eruditos que pasan por ser filósofos; comenta que “Cuando los eruditos de nuestra época se mostraron de esta manera, se convirtieron en odiados, y se permitió derramar su sangre. Hemos visto

un grupo de nuestros contemporáneos castigados, apaleados, y prisioneros. De este modo, la gente odió este tipo de conocimiento por culpa de ellos.”²² Esta descripción encaja perfectamente con lo que sucedió al grupo masarrí en época de ‘Abd al-Raḥmān III.

En cuanto a la reacción de ‘Abd al-Raḥmān III contra los masarríes, entendemos que la necesidad de control político e ideológico exigía la preparación de un proyecto religioso y cultural andalusí capaz de representar una alternativa histórica frente a los proyectos califales abasí y fatimí. Este último era un gran peligro inmediato, por estar justo enfrente del Mediterráneo y por haber enviado misioneros *-du‘āt-* a al-Andalus, tal como han descrito M. Fierro (2004, 132-3; 1980, 93-4, 118-20) y muchos otros autores.

El califato no sólo era un poder político, sino también un programa ideológico y una manifestación cultural. Los alfaquíes malikíes, consejeros e ideólogos de la legalidad omeya, se opusieron a cualquier corriente dogmático-teológica y filosófica procedente de oriente. Todo ello con el fin de evitar las problemáticas teológicas propias del califato abasí, y preservarse del contagio iluminista gnóstico de la teosofía hermética, característica de las corrientes sufíes, *šī‘íes*, batiníes (Maíllo 2002, 281). Es ésta otra de las razones por las cuales el autor de la *Rutba* oculta su identidad.

Cuando el autor de la *Rutba* comenta que por culpa de los eruditos que trataban la filosofía odió la gente este tipo de conocimientos —más bien habría que decir “disciplinas filosóficas”—, también remite a la época de ‘Abd al-Raḥmān III, en la que el estudio de la filosofía estaba completamente rechazado por la población; esta misma idea la transmite al-Maqqarī (vol. I, 221) al hablar de las ciencias en al-Andalus, diciendo que los andalusíes amaban todas las ciencias y tenían mucho respeto a los eruditos, con excepción de la filosofía y la astrología (que eran muy mal vistas

²² Cfr. § 5 y 6.

entre el vulgo y preferidas por la élite); si se enteraba la gente que alguien se dedicaba a esta disciplina le atacaban. Los gobernantes incluso podían decretar su muerte para adquirir popularidad, tal como hizo Ibn Abī ‘ Āmir al-Manṣūr. Lo atestigua el filósofo Abū Bakr Ibn Ṭufayl –500-581/1106-1185–describiendo la aparición de la filosofía en al-Andalus:

Este tema que se refiere a la filosofía es más escaso que el azufre rojo, especialmente en nuestro país, porque los que lo tratan son muy pocos, y si logra alguien algo de este conocimiento, lo transmite a la gente en modo de símbolos o metáforas (1950, 61).

A favor de las primeras fechas 339-342/950-953 el autor de la *Rutba* menciona en un pasaje que le separa de ʿĀbir Ibn Ḥayyān más de 150 años.²³ Pero Dozy (288) y Holmyard (297) rechazan esta declaración considerando que es un error por parte del copista o del autor –quien también confundió la fecha de muerte de Ibn Waḥṣiyya–.²⁴

El autor de la *Rutba* y la *Gāya* informa en el texto de la *Gāya* que consultó un libro de al-Ḥallāʾī (244-309/858-922) en 312/924 (M. Fierro, 1996, 98; *Gāya* ár. 381).

Holmyard (297) señala que no hay ningún erudito citado por el autor que viviera después de Abū Bakr al-Rāzī (muerto en 311/923) especialmente Ibn Sīnā (370-428/980-1037) –quien influye en todos los autores del siglo XI–. De este modo plantea la idea de que si el verdadero autor vivió realmente en la primera mitad del siglo XI hubiera mencionado a Ibn Sīnā. Por su parte M. Fierro asegura que el último erudito citado en las dos obras es al-Farābī (m. 339/950).

R. Ramón Guerrero (10-13) afirma que la *Gāyat al-ḥakīm* –obra compuesta por el mismo autor de la *Rutba*, justo después de terminar esta última– recoge ideas de al-Farābī,

23 Véase el ms. de JMD, n. 369232 f. 134v.

24 El autor no cita la fecha de muerte de Ibn Waḥṣiyya, solo lo coloca después de Jālid Ibn Yazīd y ante antes ʿĀfar al-Ṣādiq (m. 148/765), en un pasaje cuando habla de la transmisión de las ciencias en cambio en otros pasajes lo coloca después de al-Rāzī Véase el ms. de la *Rutba*, JMD: n. 369232, f.122v y f.152v.

y lo demuestra comparando algunos textos. Esto también abre la posibilidad de que el autor de la *Rutba* viviera en el mismo periodo que al-Farābī y tomara información de las mismas fuentes.

El autor de la *Gāyat al-ḥakīm* afirma que la compiló entre 343/954 y 348/960, justo después de haber terminado su obra *Rutbat al-ḥakīm*. Recogemos de la traducción de la *Gāya* de Marcelino Villegas la pista aclaratoria:

“En cuanto a ti, que buscas y deseas ardientemente penetrar en la ciencia de los filósofos, descubrir sus secretos e investigar las maravillas que han inmortalizado en sus libros, has de saber que el motivo que me impulsó a componer este libro, que he titulado *Gāyat al-ḥakīm* (“el fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar”), es lo que se me presentó al redactar el libro que compuse antes, que titulé *Rutbat al-ḥakīm* (“El rango del sabio”). Mi composición de este libro se inició en el año 346/957, al concluir la corrección del libro “El rango del sabio”, y lo completé a finales del año 348/960” (Villegas 29-30).

Todos los manuscritos que usa Ritter (ed. ár. 1933, p. 1) en su edición crítica de la *Gaya* registran la fecha de composición entre 343/954 y 348/960. De igual modo los manuscritos consultados de la misma confirman dichas datas.²⁵

Como conclusión, en base a lo expuesto, podemos apostar por las primeras fechas, entre 339/950–342/953, como las datas más aproximadas para fechar la composición de la *Rutbat al-ḥakīm*.

3.2. Relación de la *Rutba* con las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*

El autor de la *Rutba* señala en su introducción que ha escrito una obra titulada *Ṭabaqāt al-falāsifat al-'arab*, ‘Generaciones de los filósofos árabes’, obra en la que cita a los

25 Véase, por ejemplo, los siguientes mss.: Biblioteca Hamidiye ms. n. 852 f. 1v; Biblioteca Nacional al-Asad ms. n. 16468 f. 1v; ms. n. 7641 f. 1v; Maktabat ʿĀmī'a al-Malik Sa'ūd n. 5751 f. 1v; Bibliothèque Nationale de Tunisie ms. n. 9758 f. 1v.

eruditos que pasan por filósofos o sabios. Además, para destacar su conocimiento respecto a las “ciencias de los antiguos” afirma que ha escrito una serie de epístolas que tratan de filosofía y de “las diez ciencias de los antiguos”; señala que por la variedad de los tipos de conocimiento surgieron numerosas *rasā’il*, y que estas epístolas las compuso “una independiente de la otra” (por tanto, sin idea de obra unitaria).

El autor de la *Rutba* afirma: “Hemos presentado²⁶ tratados sobre las ciencias propedéuticas y sobre los secretos filosóficos, epístolas en las que he profundizado en este conocimiento”, “Todo esto lo hemos indicado por símbolos en las referidas epístolas” (§ 8). La descripción que hace de la temática de las mismas, así como su anonimato o el lugar donde fueron escritas, todo ello es muy similar a las características de las *Rasā’il* de los Hermanos de la Pureza.²⁷

Por otro lado, en algunos manuscritos de la *Rutba* se cita que el autor compuso epístolas en número de 51,²⁸ este número concuerda con la cifra que mencionan muchos manuscritos de las epístolas de los Hermanos de la Pureza.²⁹ Hay que señalar que en este mismo pasaje otros manuscritos de la *Rutba* no citan el número de las *rasā’il*.³⁰

El manuscrito de la *Rutba* del Centro ʿYum‘a al-Māʿyid, hace referencia a la *Epístola de los metales* e informa que “forma parte del conjunto de las 51 epístolas, conocidas

26 En el sentido de ‘compilado’, por lo que luego afirma en § 8 y 9: “En esto no se nos adelantó nadie de nuestra época. [...] Todo esto lo hemos indicado por símbolos en las referidas epístolas. [...] Si alguien protesta diciendo que no hemos aportado nada al escribir con lenguaje de símbolos [...] le decimos que nuestros símbolos son contemporáneos”.

27 Véase BNP n. 2613 f. 5r (cfr. nuestro § 8), así como el ms. JMD n. 369232 f. 5r; BNU n. 3623 f. 4r; Biblioteca de Ḥāyī Maḥmūd Afandī BHMA n. 6224, f. 9r; BHBA ms. n. 505, f. 3v; JMD ms. n. 369058, f. 3v.

28 Véase los mss. BHMA n. 6224, f. 9r; BHBA ms. n. 505, f. 3v; JMD ms. n. 369058, f. 3v.

29 Estos mss. son: Biblioteca As‘ad Afandī n. 13637, n. 13638; Biblioteca Rāgib Bāšā n. 839, n. 840; Biblioteca Fayḍu-llāh Afandī n. 2130, n. 2131-191434; ‘Āṭif Afandī n. 1957; Biblioteca de Am̄yad Ḥusayn n. 452; Biblioteca ʿYaru-llāh n. 2107; Maktabat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz n. 3551; Maktabat al-Asad n. 1270, n. 9898; Majlis al-Nawāy Tehrān n. 4708; Princeton Digital Library of Islamic Manuscripts n. 4263; Biblioteca Damām Ibrāhīm n. 808; Münchener Bibliothek n. 652.

30 Véase por ejemplo los mss. JMD: n. 369232 f. 5r; el ms. BNP n. 2613 f. 5r; BNU n. 3623 f. 4r; Biblioteca al-Malik ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Ġāmī‘iyya n. 1999 f. 4r.

por *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā' wa-jillān al-wafā'*”.³¹ Por otra parte, el manuscrito de la Bibliothèque Nationale de París en el mismo pasaje solo hace referencia a sus 50 *rasā'il*, sin nombrarlas.³² Este número de 50 *rasā'il* coincide con la cifra que aporta Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (II, p 7) cuando alude a la enciclopedia.

Esta misma información la recoge Holmyard (295),³³ informando que varias epístolas están mencionadas en otros pasajes en el libro. Añade que hay dos notas marginales del copista en el ms. de El Cairo en las que se dice que “the autor of this book says in the *Ikhwānu' ṣ-Ṣafā'*” (296).

La *Rutba* cita varias epístolas con títulos idénticos a los de algunas *rasā'il* contenidas en la enciclopedia de los Ijwān al-Ṣafā'. Por ejemplo, cuando cita su *Epístola de los metales* comenta que ha hablado de los minerales después de hablar de las plantas en otra conocida epístola de aquella obra, y que ésta realmente no era necesaria —en la *Rutba*— para los filósofos (y que allí puede consultarla solo quien quiera ser médico).³⁴ En ambas obras, además, se citan las tres epístolas en el mismo orden: sobre los minerales, sobre las plantas, sobre sobre los animales.

Aun así Holmyard (296) descarta que el autor de la enciclopedia de los Hermanos de la Pureza sea el mismo que el de la *Rutba*, basándose en la opinión de Flügel,³⁵ mientras que la *Rutba* ofrece fechas que no encajan.

La obra *Gāyat al-ḥakīm* tiene la misma temática de la última epístola (“Epístola de magia”) de los Ijwān al-Ṣafā'.

La *Gāya* cuando trata explicar las diez ciencias de los filósofos cita numerosos libros con el mismo título que aparece en las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* (*Gāya* ár. 335).

31 Véase el ms. de *Rutbat al-ḥakīm*, JMD n. 369232 f. 37r; fue copiado en fecha 1311 H.

32 Ms. *Rutbat al-ḥakīm*, BNP n. 2613, f. 42v.

33 Se basa en el manuscrito de la *Rutba* de la biblioteca al-Jidiwiyya de El Cairo n. 381.

34 Véase el ms. de *Rutbat al-ḥakīm*, JMD n. 369232 f. 37r; BNP n. 2613, f. 42v.

35 Flügel da la fecha de 360/971 como la de compilación de las *Rasā'il*. En cambio, los manuscritos de la *Rutba* ofrecen dos fechas respecto a la composición de la propia *Rutba*: una anterior (339-342) y otra posterior (439-442).

Las *Rasā'il* (I, 226-227) y la *Gāya* (*Gāya* ár. 334) concuerdan en la división de las ciencias *Riyādiyya*.³⁶ También se repiten expresiones en ambas obras, por ejemplo: “despertarse del sueño de la ignorancia” (*Gāya* ár. 333; Ijwān al-Ṣafā', I, 92), “la sabiduría es imitar los atributos de Allāh según la capacidad humana” (*Gāya* ár. 335; Ijwān al-Ṣafā', I, 177, 191), etc.

Respecto las ciencia de la lógica (*'ilm al-mantiq*) las dos obras coinciden en citar 8 tratados o clases de lógica aristotélica: en la *Gāya* (ár. 335) se citan los 8 libros, y en las *Rasā'il* se enumeran primero las cinco clases, y luego las tres añadidas por Aristóteles, resultando un total de 8 (Ijwān al-Ṣafā', I: 227). Se puede pensar que en la época de elaboración de las *Rasā'il* llega la noticia de los tres libros de Aristóteles, motivo por el que se añade después su existencia. Pero este dato también nos indica que las *Rasā'il* son anteriores a la *Gāya*, que ya da noticia de los ocho tratados.

La *Gāya* (ár. 334) divide a las administraciones (*al-siyāsāt*) en cinco niveles y la misma división la encontramos en las *Rasā'il* (Ijwān al-Ṣafā', I, 231).

La mayoría de los eruditos griegos citados por los Ijwān al-Ṣafā' (IV, 338-342) están también citados por el autor de la *Rutba* y del *Picatrix* (*Gāya* trad. 14)

El pensamiento neoplatónico está presente tanto en la *Gāya*, (ár. 292) como en las *Rasā'il* (III, 152-153). De igual modo la idea del ser humano como un microcosmos está detallada en las *Rasā'il* (II, 385-388) y la cita brevemente la *Gāya*, (ár. 178-179).

Curiosamente, la *Rutba* cita la famosa obra *Kalila wa-Dimna*,³⁷ que también se encuentra citada en las *Rasā'il* (I, 89). La *Rutba* cita al astrónomo Abū Ma'shar al-Balji (m. 272),³⁸ que es mencionado también en las *Rasā'il* (IV, 238).

36 El número, geometría, astronomía, y la música.

37 Véase ms. BNP n. 2613 f. 88v.

38 Véase ms. BNP n. 2613 f. 68v.

Por su parte M. Fierro (1996, 96) cita la referencia del autor de la *Rutba* a sus *Rasā'il*, pero solo para argumentar que las auténticas fechas de la *Rutba* son las más antiguas de las dos fechas que ofrecen los manuscritos (339-342/950-953).

El título "*Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*", que hallamos en los manuscritos de El Cairo y de Ŷum'at al-Māyid, así como el número de las epístolas que consta en otros manuscritos,³⁹ seguramente son añadidos realizados por los copistas. Estos habrían interpretado la referencia del autor a sus epístolas, aunque que él no haya aportado cifra, o título de las mismas. Además, hay que considerar que los manuscritos de El Cairo y de Ŷum'at al-Māyid son muy posteriores (son copias del s. XIV/XX).

El autor de la *Rutba* comenta que ha dicho en su *epístola de las plantas* que la planta no se extingue hasta que vuelve a ser semilla⁴⁰ y esta información no se encuentra en la "Epístola de plantas" de las *Rasā'il* (II, 124-148).

Por otro lado, el autor de la *Rutba* cita su epístola *Al-Bunyānāt wa-l-nawāmis* (البنينات والنواميس).⁴¹ En ella alude a la imagen de un filósofo con lenguaje simbólico cuando cita la manera de construcción de la ciudad de *Panópolis* (اخميم), ciudad antigua de Egipto. Su título es parecido al de *Al-Siyāsāt wa-l-nawāmis* (السياسات والنواميس), siendo éste el título de la cuarta sección de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* (sección que agrupa 11 epístolas).

Estas informaciones indican: 1. Que las epístolas del autor de la *Rutba* son epístolas distintas a la *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. 2. Que una obra influyó en la otra. O que las dos obras se han basado en muchas fuentes comunes.

Como hemos señalado, hay muchas cosas en común entre la *Rutba*, la *Gāya* y las *Rasā'il*, quedándonos con la impresión de

39 Véase por ejemplo los mss.: BHBA ms. n. 505, f. 3v; BHMA n. 6224, f. 8r.

40 Véase ms. BNP n. 2613 f. 77v.

41 Véase ms. BNP n. 2613 f. 101v.

que las fuentes de los *Ijwān al-Ṣafā'* son las mismas que utilizó el autor de la *Rutba*, la *Gāya*.

El manuscrito de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* de Kuwait cita el nombre del autor Maslama Ibn Qāsim Ibn 'Abd Allāh al-Jarmīṭī al-Andalusī (353/964) el mismo autor que propone M. Fierro como autor de la *Rutba*.⁴²

3.3. Autor de la *Rutba*

R. Dozy afirma que el autor de la *Rutba* no menciona su propio nombre, y que lo hace a propósito, por miedo. Coincidimos en esto con él, puesto que las circunstancias mencionadas en la introducción de la *Rutba* inducen claramente hacia esta conclusión.⁴³ Los consejos del propio autor en las últimas frases de la *Rutba* (en las que recomienda para la propia seguridad de sus lectores y gentes interesadas en estas ciencias y en la filosofía que se alejen del poder, evitando tratar de las ciencias espirituales u ocultas ante los gobernantes)⁴⁴ serían justificación suficiente para este miedo y la consecuente ocultación del nombre del autor.

3.3.1. La atribución de la *Rutba* a al-Ma'yriṭī

A pesar de lo que hemos comentado respecto la intención del autor en disimular su identidad, aparece el nombre de Maslama al-Ma'yriṭī como autor de la *Rutba* en todos los catálogos de las bibliotecas árabes, y en algunos manuscritos de la *Rutba* aparece el nombre deformado.⁴⁵

42 Wizārat al-Awqāf wa al-Šu'ūn al-Islāmiyya Idārat al-Majtūṭāt wa-l-Maktabāt al-Islāmiyya ms. 80, f. 1r- 2v, origen del ms, Biblioteca al-Aḥmadiyya, Awqāf al-Mawṣil.

43 *Rutba*, ms. BNP n. 2613, f. 4v-5r.

44 Ms. *Rutba*, JMD, n. 369232, f. 156v.

45 En el ms. de la BNP: n. 2613 f. 1v. Cfr. nuestro § 1 y nota 4; en el ms. Rāgib Bāšā n. 965 f. 47r, en el *incipit* de la obra se cita como "Abū Muḥammad Maslama al-Qurṭubī".

Las fechas dadas en los manuscritos de la *Rutba* no encajan con la posible autoría de Maslama al-Maʿrīṭī. Esto explica el por qué los biógrafos anteriores a Ibn Jaldūn que recogieron la biografía de Maslama al-Maʿrīṭī no le atribuyen estas dos obras. Así, dicen que escribió otras, pero no la *Gāya* ni la *Rutba* importantes autores como: Šāʿid Ibn Aḥmad Ibn Šāʿid al-Andalusī en su *Ṭabaqāt al-Umam* (69) e Ibn al-Qiftī en su *Tārīḥ al-Ḥukamāʾ* (326-7). Por otro lado, Ibn Ḥazm en su *Risāla fī faḍāʾil ahl al-Andalus* (18) le cita como autor importante, pero no le atribuye obra alguna, ni tampoco en sus *Rasāʾil* (IV, 37).

La primera atribución de la *Rutba* y la *Gāya* a al-Maʿrīṭī, fue realizada por el último gran alquimista árabe, al-ʿYildakī (m. ha. 762/1361) quien escribió una larga serie de obras sobre alquimia que no fueron conocidas en occidente. Una de ellas, la titulada *Al-Miṣbāḥ fī asrār ʿilm al-miṣṭāḥ*, ‘la lámpara –que ilumina– los secretos de la llave –de la sabiduría–’, la podemos consultar en la BNP (ms. n. 6560). En el prólogo de esta obra hallamos una breve historia de la alquimia árabe en donde se cita a Maslama al-Maʿrīṭī como el gran maestro y sabio de la disciplina, autor de importantísimas obras sobre esta ciencia.

La atribución de las dos obras –la *Rutba* y la *Gāya*–, por Ibn Jaldūn (ed. ár. 472) a Maslama al-Maʿrīṭī, influyó en el resto las fuentes árabes posteriores. Posiblemente basó su atribución en la *Epístola* dirigida por Ibn Bišrūn al-Maʿrīṭī a Ibn al-Samḥ. Los dos son discípulos de Maslama al-Maʿrīṭī. En su *Risāla*, Ibn Bišrūn le explica los fundamentos de la alquimia a su amigo, y cita a su maestro común –Maslama al-Maʿrīṭī– como autoridad, transmitiéndole las enseñanzas recibidas de él sobre la ciencia de la alquimia.

Este dato demuestra que Maslama al-Maʿrīṭī, conoció la obra y por su mano pasó a sus discípulos. Uno de ellos habría sido Ibn Bišrūn, quien resumió la obra.

3.3.2. El autor de la *Rutba*, según Fuat Sezgin

Fuat Sezgin constata en el *GAS* (IV, 295) que las antiguas fuentes árabes han caído en una confusión entre dos autores de la misma *nisba* –o gentilicio– de “al-Maʿyriṭī”: el famoso Maslama al-Maʿyriṭī y el joven Abū Maslama al-Maʿyriṭī.⁴⁶ Sezgin cita su nombre completo como Abū Maslama Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd al-Dā’im al-Maslamī al-Maʿyriṭī, que vivió en el siglo XI y se dedicó a las ciencias de alquimia; argumenta su opinión en base a que según algunos manuscritos de la *Rutba* sus dos obras fueron escritas en 439-442/1047-1050 y 443-448/1051-1056. Toma el dato de la introducción a la traducción del *Picatrix* al alemán de Ritter.⁴⁷

Añade F. Sezgin (295) que el nombre del joven autor Abū Maslama está escrito en el catálogo de la Biblioteca Maʿyilis de Teherán (vol. II, 464) número 730, como autor del manuscrito *Maqāla fī ‘ilm al-kimyā*, en el manuscrito *Awzān fī ‘ilm al-mizān*⁴⁸ conservado en El Cairo y en al-Riyāḍ,⁴⁹ y en el manuscrito de *Risāla fī al-ṭabāi’* de la Biblioteca de al-Zāhiriyya.

Al consultar los dos últimos manuscritos mencionados, hemos visto que la *kunya* Abū Maslama desaparece, y se cita Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd al-Dā’im al-Maʿyriṭī, y en la versión de al-Riyāḍ solo consta el nombre Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Maʿyriṭī.

La mayoría de los investigadores posteriores asumieron la referida propuesta de Sezgin. Entre ellos, J. Vernet (1999, 234-5) y R. Ramón Guerrero (1991, 06).⁵⁰

46 Para F. Sezgin es el escritor de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm*.

47 Ritter propone corregir la fecha 343-348/954-960 que aparece en los manuscritos de la *Gāyat* a 443-448/1051-1056, argumentando que se trata de un error del copista.

48 Una copia de este manuscrito está en Markaz Iḥyā’ Mirāt Islāmī (Qum), n. 2043.

49 Centro al-Malik Faysal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, n. 05953.

50 Rafael Ramón Guerrero (1991, 06) menciona las dudas del Barón de Slane sobre este último en su versión francesa de la *Muqaddima* (2006, 136-137).

Pensamos que este personaje propuesto por F. Sezgin ha surgido de una corrupción y transformación de lo que aparece en algunos manuscritos: Abū Muḥammad Maslama pasa a Abū Maslama Muḥammad, porque no se encuentra ningún conocido con este nombre en el siglo V/XI ni en el siglo IV/X en las fuentes. Es imposible que las fuentes anteriores no citen a un erudito tan notable en aquella época.

Sin embargo el nombre citado por Sezgin se parece mucho al nombre de un erudito, cuya vida encaja con las primeras fechas que aparecen en algunos manuscritos de la *Rutba* y todas las fechas de *Gāya*.

Nombre trunco, citado por F. Sezgin:

Abū Maslama Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd al-Dā’im al-Maslamī al-Maḡrībī

أبو مسلمة محمد بن إبراهيم بن عبد الدائم المسلمي المغربي

Nombre real, según las fuentes:

Maslama Ibn Qāsim Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh Ibn Ḥātim al-Qurṭubī

مسلمة بن قاسم بن إبراهيم بن عبد الله بن حاتم القرطبي

3.3.3. Autoría de Abū l-Qāsim Maslama Ibn Qāsim Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd-Allāh Ibn Ḥātim al-Qurṭubī⁵¹ tanto de la *Rutba al-ḥakīm*, como de la *Gāyat al-ḥakīm*

M. Fierro (1996, 97) está de acuerdo con los investigadores que descartan la autoría de las dos obras por parte de Maslama al-Maḡrībī, y apoya la idea de la confusión con otro autor con nombre semejante. Pero no es el mismo que señalara F. Sezgin –ya comentado– sino otro personaje cuya biografía o vida encaja con las primeras fechas dadas en la *Rutba*, 339-342/950-953, y la *Gāya* 343-

51 Véase su biografía en Ibn Faraḍī (II, 128) y Ibn Ḥaṣṣar (VII, 62).

348/954-960. Propone el nombre de Abū l-Qāsim Maslama Ibn Qāsim Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd-Allāh Ibn Ḥātim al-Qurṭubī, (m 353/964).

Basa M. Fierro su propuesta en que el verdadero autor debe tener el nombre de Maslama o Abū-l-Qāsim. Por otro lado, indica que Maslama al-Maʿrīṭī –conocido en el siglo IV/X y relacionado con las ‘*ulūm al-awā’il*’ ‘ciencias de los antiguos’– es el único erudito con nombre similar a Maslama Ibn Qāsim.

Como consecuencia de esto, Ibn al-ʿYildakī e Ibn Jaldūn (s. XIV) le presentan como autor de ambas obras. En este s. XIV en que escriben, Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī ya se había convertido en una figura oscura, cuya memoria sólo se conservaba en las *Ṭabaqāt al-muḥaddiṭin*. Como conclusión, era poco probable que se le asociara con la alquimia y la magia (Fierro 1996, 100).

Maslama Ibn Qāsim era conocido como experto en hadices, pero poseía una importante faceta de su personalidad oculta a los demás: su relación con el batinismo y los masarríes, con la magia y las ciencias ocultas (M. Fierro 1996, 103).

Ibn al-Faraḍī apunta brevemente de Maslama Ibn Qāsim que tenía esta faceta oculta y oscura, «*Kāna ṣāhib ruqā wa-nīranṣāt*» ‘fue experto en conjuros y ensalmos’ (II, 128). Recoge Ibn Ḥaṣṣar que fue criticado por interpretaciones teológicas que contradecían la ortodoxia «*Ḥuḍīda ‘alay-hi kalām fī l-Taṣbih*» ‘ha sido acusado por ideas antropomorfistas’ y le atribuye un *Kitāb al-jaṭ fī l-tūrāb* tratado relacionado con ciencias ocultas (VIII, 62).

M. Cruz Hernández (19) también califica a Maslama Ibn Qāsim como *bāṭinī* y mago diciendo: “Otros batiníes se dedicaron a la magia, como Maslama Ibn Qāsim de Córdoba (muerto el 353/964)”.

En el mismo enfoque, para destacar M. Fierro el lado oscuro de Maslama Ibn Qāsim, recoge de Abū Bakr Ibn al-ʿArabī (m. 543/1148) en su *Kitāb al-ʿawāṣim min al-qawāṣim* la

menCIÓN de dos andalusíes como *qawm min al-ḍalāl*: son Muḥammad Ibn Masarra “cuyos seguidores fueron perseguidos por el califa ‘Abd al-Raḥmān III” y un Maslama Ibn Qāsim (vol. II, 493; Fierro 1996, 103).

M. Fierro investiga sobre la posible relación entre Maslama Ibn Qāsim e Ibn Masarra para demostrar que Maslama Ibn Qāsim era *bāṭinī* (1987, 113-118).

Afirma que Ibn Masarra estaba influido por la mística de Sahl al-Tustarī, Ḍūn-Nūn al-Miṣrī y Ya‘qūb Abū l-Nahraŷūrī, y se había convertido en un filósofo *ṣūfī* que enseñaba sus doctrinas a sus seguidores en secreto, y que estaba preocupado por el cese de la profecía. Por otra parte, Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī estudió en Basora con un discípulo de Sahl al-Tustarī llamado Ibn Salīm al-Tustarī, y que Maslama transmitió en al-Andalus una obra de Ḍū l-Nūn al-Miṣrī, motivo por el cual Maslama se consideraba a sí mismo un filósofo (1996, 104-5).

M. Rius (IV, 374) apoya a M. Fierro en su propuesta al estudiar la biografía de Maslama Ibn Qāsim. Pero la propuesta de M. Fierro aún presenta dificultades para confirmar fehacientemente la autoría de Maslama Ibn Qāsim. Y es que las fuentes de la biografía de Maslama Ibn Qāsim dicen que se quedó ciego tras su vuelta a al-Andalus, en fecha desconocida. Muchos andalusíes lo citan como Abū l-Qāsim *al-Ḍarīr* ‘el ciego’. Esto induciría a pensar que no fue el escritor directo de las obras, sino probablemente las dictó a su hijastro ‘Abd Allāh Abū Muḥammad.

Esto explicaría la presencia del nombre “Abū Muḥammad Maslama” en el primer manuscrito de la *Rutba* de la biblioteca de Rāgib Bāšā y el nombre de “Abū ‘Abd Allāh” en el manuscrito de la *Gāya* en la misma biblioteca (n. 870).

Pero se descarta esta posibilidad de que fueran dos obras dictadas cuando encontramos que el propio Maslama Ibn Qāsim en su –perdida– obra *Tārīj Maslama* recogió la biografía de ‘Umar Ibn al-Rabī‘ al-Jaššāb anotando que murió en 345/956, tres años antes de concluirse la *Gāya* en

348/959-60 (Ibn Ḥaṣṣar, VI, 100). De esto se deduce que no estaba totalmente ciego y que tenía actividad como escritor.

Quizás se quedó ciego tras terminar su última obra –la *Gāya*–, porque en el texto de ésta hay una frase que lo indica: “Has de saber que he reunido el material de esta obra de 224 fuentes, y que mi último trabajo son los principios de mi pensamiento” (*Gāya* ár. 182).

Creemos que su hijastro habría copiado las obras, pues con ello se explicaría la alternancia en los manuscritos de las *kunyas* Abū Muḥammad y Abū ‘Abd Allāh.

En la línea argumental propugnada por M. Fierro, se pueden añadir otros argumentos respecto la autoría de Maslama Ibn Qāsim, como su mención en la *Rutba* y la *Gāya* de una obra titulada *Ṭabaqāt al-falāsifat al-‘arab*, obra en que se recogen biografías de filósofos árabes. Se da por perdida o destruida, probablemente por las razones mencionadas en la introducción de la *Rutba*: en ella son criticados muchos eruditos y altos cargos del estado de al-Andalus, los cuales se hacen pasar por filósofos. El autor de las *Ṭabaqāt* –y de la *Rutba*– desmiente que lo sean verdaderamente.

Estas *Ṭabaqāt* pensamos que pueden ser un resumen de la otra gran obra de Maslama citada por Ibn Jayr al-Iṣḥāqī (502-575/1108-1179) en su *Fahrasa* (I, 87) como *Tārīḥ Maslama*, que Ibn Ḥaṣṣar (773-852/1371-2-1448) menciona como *Kitāb al-ṣila* (I, 340). Esta obra no se ha conservado. Pero autores posteriores como al-Ḍahabī (673-748/1274-1348) e Ibn Ḥaṣṣar al-‘Asqalānī parecen haber tomado de ella biografías de eruditos que se dedicaron al hadiz, la filosofía y otras ‘ciencias de los antiguos’. En esta obra, así como también en la *Rutba* y la *Gāya*, se cita y alaba a Ḍū l-Nūn al-Miṣrī como un buen hombre, místico, gran sabio en las ciencias, y el mejor de su tiempo.

Otra prueba de su conocimiento de las ciencias y su espíritu de crítica es la biografía de Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh

al-‘Abdī, originalmente en las *Ṭabaqāt*: “negado para las ciencias, débil [*ḍa‘īf*] en *ḥadīṭ*, y *šī‘ī*” (Ibn Ḥaṣṣar VII, 231).

Las fuentes que recogen la biografía de Maslama le atribuyen un libro de ciencias ocultas titulado *Al-Jaṭ fi l-tūrāb*, que demuestra su dedicación a este tipo de ciencias. Sus obras de biografías como *Kitāb al-nisā’*, *Tārīḥ al-riyāl al-kabīr*, donde atribuye libros de filosofía y ciencias a los eruditos citados, y sus criterios, le hacen el candidato número uno como autor de la obra *Ṭabaqāt al-falāsifat al-‘arab* mencionada en la *Rutba* y la *Gāya*, concluyendo que a él se deberían adjudicar estas dos obras.

En una nota al final del manuscrito de la Biblioteca del Monasterio de Escorial,¹ se toma una referencia de al-Burzulī (738-841/1337-1438) (VI, 418) que informa en sus *Fatāwā* que el autor de la obra se llama Maslama Ibn Aḥmad Ibn Qāsim Ibn ‘Abd Allāh al-Mayrītī, el gran sabio de al-Andalus, quien posee total dominio a las ciencias divinas, naturales, geometría, naturaleza de las piedras, plantas. Entre sus obras están: *Rasā’il Ijwān al-Ṣafā’*, *Tārīḥ falāsifat al-‘arab*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm* y tiene también tratados de hadiz, lengua árabe (*al-lūga*), *al-Riyāl* (biografías de personajes notables), y *fiqh*; hizo un viaje a Oriente para la buscar el conocimiento del hadiz, luego volvió a su país. Vivió en la época de al-Nāṣir y alcanzó a su hijo al-Mustanṣir. Era buen sabio, nació y murió en Córdoba en 353/964. Acaba al-Burzulī afirmando que recogió su biografía Ibn al-Faradī, Ibn Baṣṣuwāl y otros.

El lector de la *Rutba* y la *Gāya*, denota una inclinación hacia el sufismo, la mística, y la filosofía. La mayoría de los eruditos musulmanes citados en estas dos obras tienen algo en común: eran místicos, se dedicaban a la filosofía y a las ciencias ocultas (como Yābir Ibn Ḥaṣṣar, Dū l-Nūn al-Miṣrī, al-Rāzī, Yāfar al-Baṣrī). De todos ellos escribió palabras elogiosas.

1 BME ms. n. 928, *excipit* f. 262v.

4. CONCLUSIONES

Tras el análisis de la introducción de la *Rutbat al-ḥakīm* es posible llegar a las siguientes conclusiones:

El autor de esta obra ocultó su identidad voluntaria y conscientemente. Las circunstancias políticas y el ambiente cultural de su época no favorecían este tipo de conocimiento. Esto lo podemos deducir de varios pasajes de obra. El autor informa en su introducción que la gente odiaba a la filosofía por culpa de algunos eruditos. Estos eruditos para él no eran aptos; algunos de ellos cerraron el camino al desarrollo de la sabiduría, y otros perdieron el camino recto por malinterpretar el objetivo final de la filosofía, que ilumina la mente humana.

Las pruebas internas del texto de las obras *Rutbat al-ḥakīm* y *Gāyat al-ḥakīm* apuntan que la fecha correcta de su compilación es la más antigua: entre 339-342/950-953; las datas posteriores, que aparecen en algunos manuscritos de la *Rutba* seguramente son un error de un primer copista, del que copian los demás. Éste habría interpretado el término *fitna* como la “guerra civil” que desembocó en la disolución del califato omeya (399/1009). Además de esta idea, por la mención del nombre de Ibn Bišrūn (que vivió en el final del siglo IV/X y en la primera mitad del siglo V/XI), el copista dedujo que las obras habrían sido compiladas en este período.

La atribución de las dos obras a Maslama al-Maʿrīfī no es una casualidad. Todo apunta a que era el gran sabio de las *ʿulūm al-awāʾil* en el s. IV/X. Hemos probado que las obras fueron escritas entre 339-348/950-960 (Kacimi), y no nos extraña que Maslama al-Maʿrīfī llegara a conocer las dos obras, pues llegó a la cumbre de su fama en el periodo de al-Ḥakam II (350-366/961-976). La mención de Maslama al-Maʿrīfī en la *Epístola* de Ibn Bišrūn al-Maʿrīfī (en que éste resume las ideas de la *Rutba*), así como en el otro manuscrito suyo (que recoge fragmentos enteros de la misma), nos indican que la

Rutba le llegó a Ibn Bišrūn directamente de su maestro Maslama al-Maʿrīfī.

El autor describe en su introducción una serie de epístolas que coinciden perfectamente con la temática y ordenación expositiva de la obra *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. Además, en varios lugares de la *Rutba* se mencionan títulos de epístolas que coinciden con los originales de la obra. Parece aventurado afirmar que el autor de la *Rutba* sea el mismo que el de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'* pero, de momento, los datos hallados indican que hay una relación entre las dos obras en cuanto a su temática y a sus características.

Probablemente estos datos son insuficientes para sacar una conclusión irrefutable, pero lo que hemos aportado abre y desarrolla una línea de investigación que puede aclarar muchos aspectos sobre la relación entre filosofía, batinismo, política y sufismo en los ss. III-V H. /IX-XI e.C.

Para concluir, conforme más avanzamos en el tema, más se confirma la propuesta la autoría de Maribel Fierro. Ella señala a Maslama Ibn Qāsim Ibn Ibrāhīm (353/964) como el autor de la *Rutba* y la *Gāya*, el cual estaba influido por el mismo pensamiento que hallamos en innumerables pasajes de las *Rasā'il Ijwān al-Ṣafā'*. Es en esta línea interpretativa en la que cuadran los nuevos datos que aportamos.

5. FUENTES ÁRABES

Abū Bakr Ibn al-ʿArabī. ʿAmmār Ṭālbī ed. *Arā' al-kalāmiyya wa-naqdi-hi li-l-falsafa al-yunāniyya*. Argel: Al-Šarikat al-Waṭāniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1981, 2 vols.

Al-Burzūlī, ed. Moḥammad Ḥabīb el-Hila: *Ŷāmi' masā'il al-aḥkām li-mā nazala min al-qaḍāya bi-l-muftīn wa-l-ḥukkām*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002, 6 vols.

Al-Ḍahabī, Šams al-Dīn. *Siyar a'lām al-nubalā'*. Damasco: Mu'assasat al-Risāla, 1993 [1ª ed. 1981], 23 vols.

Al-Fārābī, Abū Naşr. *Ihşā' l-'ulūm* ed. ár., trad. cast. Ángel González Palencia: *Al-Fārābī. Catálogo de las ciencias*. Madrid, ed. C.S.I.C., 1953 (2ª ed.), 109 + 176 pp.

Gāya. ed. ár. Helmut Ritter. *Gāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natīyatiyn bil-taqdīm*, Leipzig, 1933 1a ed. 1927.

---. trad. esp. Villegas, Marcelino. *Picatrix*. Madrid: Editora Nacional, 1982.

Ibn al-Faraḍī. *Tārīj al-'ulamā' wa-l-ruwāt li-l-'ilm bi-l-Andalus*. El Cairo: Maṭba'at al-Madanī, 1988, 2 vols.

Ibn Ḥaýar al-Asqalānī. 'Abd al-Fattāḥ Abū Gudda ed. ár. *Lisān al-Mizār*. Beirut: Dār al-Bašā'ir al-Islāmiyya, 2002, 10 vols.

Ibn Ḥazm. Şalāḥ al-Dīn Al-Munẓid ed. *Risāla fī faḍā'il ahl al-Andalus*. El Cairo: Dār al-Kitāb al-Ŷadīd, 1968.

Ibn Ḥazm. Iḥsān 'Abbās, ed. *Rasā'il Ibn Ḥazm*. Beirut: Al-Mu'assasat al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Naşr, 1983.

Ibn Jaldūn, 'Abd al-Raḥmān. *Muqaddima Ibn Jaldūn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1998, 2 ed.

---. trad. esp. Feres, Juan & Trabulse, Elías. *Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah*. México: F.C.E., 1977.

---. trad. fr. W. MacGuckin Baron de Slane. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Québec: Chicoutimi, 2006 [1ª ed. 1934-38]. 3 vols.

Ibn Jayr al-Işbīlī. Muḥammad Fu'ād Mañşūr ed. *Fahrasat Ibn Jayr al-Işbīlī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1998.

Ibn al-Qiftī. Juluis Lippert ed. *Tārīj al-Ḥukamā'*. Leipzig, 1903.

Ibn Ṭufayl. Aḥmad Amīn ed. *Ḥayy Ibn Yaqzān*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1950.

Ijwān al-Şafā'. *Rasā'il Ijwān al-Şafā' wa-jillān al-wafā'*. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī li-l-Maṭbū'āt, 4 vols. 2005.

Al-Maqqarī, Aḥmad. Iḥsān 'Abbās, ed. *Nafḥ at-tib min Gusn al-Andalus al-raṭīb*. Beirut: Dār al-Fikr/Dār Şādir, 1968, 8 vols.

Al-Şafaḍī, Salāḥ al-Dīn. *Al-Wāfi bi-l-wafāyāt*, Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāt al-'Arabī, 2000, 29 vols.

Ṣā'id Ibn Aḥmad al-Andalusī. *Ṭabaqāt al-umam*. Beirut: al-Maṭba'a al-Kāṭūlikiyya li-l Ābā' al-Yasū'īyyīn, 1912.

Al-Ziriklī, Jayr al-Dīn. *Al-A'lām*. Beirut: Dār al-' Ilm li-l-Malāyīn, 2002¹⁵ [1ª ed. 1967], 8 vols.

6. BIBLIOGRAFÍA

Albert Reyna, Ricardo Felipe. *La antropología de los Ijwān al-Ṣafā'*, Tesis Doctoral defendida en la Universidad Complutense de Madrid en 2004.

Brockelmann, Karl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. Leiden: E. J. Brill, 1996, 3 vols. + 2 suppl.

Cruz Hernández, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico, desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza, 2000, 3 vols.

Dozy, R.; De Goeje, W. M. G. "Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens". En *Actes du Sixième Congrès International des Orientalistes tenu en 1883 à Leide*. Leiden, 1885. Reprint Nendeln/Liechtenstein. 1972, 281-299.

Fierro Bello, M^a Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: CSIC, 1987.

---. "The polemic about the *karāmāt al-awliyā'* and the development of Ṣūfism in al-Andalus (4th/10th-5th/11th centuries)". En *B.S.O.A.S.* LV (1992): 236-49.

---. "Batinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qūrṭubī (d. 353/964), author of the *Rutbat al-ḥakīm* and the *Ghāyat al-ḥakīm (Picatrix)*". En *Studia Islamica*, 84, (1996): 87-110.

Holmyard, E. J. "Maslama al-Majrīṭī and the *Rutbatu'l-Ḥakīm*". En *Isis* 6, (1924): 293-305.

Kacimi, Mourad. "Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o *Picatrix*)". *El Humanista/IVITRA* (4) 2013. 237-256. Maíllo Salgado, F. "Los judíos y la ciencia en la Península Ibérica en el Medievo". En *Memoria de Sefarad*. Toledo: Centro Cultural San Marcos, 2002-2003, 279-291.

Millás Vallicrosa, J. M., “Los primeros tratados de astrolabio en la España árabe”, en *Revista del instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 3 (1955), pp. 35- 49.

Ramón Guerrero, R. “Textos de al-Farābī en una obra andalusí del siglo XI: *Gāyat al-ḥakīm* de Abū Maslama al-Maʿrīṭī”. En *Al-Qanṭara* 12 (1991): 3-17.

Rius, Mónica. “Ibn al-Qāsim, Maslama”. En Jorge Lirola Delgado dirección *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl. 4, 371-375.

**FAMILIENBILDER ALS ZEITBILDER ANHAND
UWE TIMMS ERZÄHLUNG „Am Beispiel meines Bruders“
MARWA EL SHEREIE
Al Alsun Fakultät, Minia Universität**

ذكريات عائلية شاهدة على العصر في رواية "مثلا أخي" لأوفا تيم

ملخص باللغة العربية:

أوفا تيم هو كاتب ألماني عاصر الحرب العالمية الثانية وهو طفل. اهتم في كتاباته بقضايا فترة الحكم النازي. يروي تيم في "مثلا أخي"، موضوع البحث، حياة أخيه كارل هاينز الذي لقي حتفه متأثراً بإصابة شديدة أثناء مشاركته في الحرب العالمية الثانية كجندي متطوع بأحدي الوحدات الخاصة التابعة للقوات النازية في أوكرانيا. ويحاول الكاتب البحث عن الدوافع الحقيقية وراء تطوع أخيه في هذه الوحدة. يعتمد النص في الأساس على التذكر، ذاكرة الكاتب، واستحضار تاريخه الشخصي معتمداً في ذلك على يوميات أخيه وبعض رسائله من الجبهة. ولأن الذاكرة لا تحتفظ بكل التفاصيل، لذا نجد الأحداث في النص عبارة عن لحظات يتذكرها الراوي بتفاصيل قد لا تكون مكتملة، فموضوع الرواية على الرغم من كونه بعيداً زمنياً، إلا أنه قريب جداً من الناحية العاطفية. الكاتب يسرد الأحداث ويشرحها ويعلق عليها. وفي هذا الإطار يرصد تيم أسئلة أصبحت منذ الحرب العالمية الثانية محورية بالنسبة للعديد من الأسر الألمانية التي إما أن تكون قد أحاطت ماضيها بالصمت أو أخذت في اجتراح أحداث الماضي التي لا يتسنى للعقل ادراكها. وتتبلور فكرة البحث الرئيسية في كيفية عرض تيم للماضي الألماني، والماضي بالنسبة له ليس موضوعاً مجرداً، وإنما جزء من تاريخه الشخصي، تاريخ العائلة وبهذا يكون جزءاً من الحاضر.

ونعرض في هذا البحث لمحاولة تيم الاقتراب، من خلال الكتابة، من البقعة المعتمدة في تاريخ العائلة والتي لم يتمكن من الوصول إليها إلا بعد موت باقي افراد الأسرة ليتمكن من طرح كل الأسئلة دون حرج من أحد، سعياً للفهم وهو ما لا يعني أنه لن يتعرض لمسألة الذنب والمسئولية، بل على العكس نجده يوجه النظر إلى آليات التناسي داخل العائلة، مع ملاحظة أنه لم يتحول إلى تصفية حسابات مع جيل الآباء وفي ذات الوقت لا يسوق الأعداء لأي شيء.

وأخيراً فإن هذا العمل يمثل نموذجاً لكيفية التعاطي مع الماضي متخذاً في ذلك موقفاً لا يتهم فيه أحداً ولا يجمل أحداً وصولاً إلى حقيقة أن المرء لا يستطيع أن يهرب من تاريخه وإنما عليه أن يتقبله.

الكلمات المفتاحية: الحرب العالمية الثانية، الذكريات، صراع الأجيال.

RESUMEN:

Karl-Heinz Timm, como tantos alemanes de su generación, falleció por heridas de guerra en el frente de Ucrania durante la Segunda Guerra Mundial. Se había alistado en las SS en 1942, a los dieciocho años. Más de medio siglo después, el novelista Uwe Timm quiso indagar en la figura brumosa de su hermano mayor con el propósito de desbrozar sus propias contradicciones. A partir de los dietarios y las cartas que escribió Karl-Heinz desde el frente y de sus propios recuerdos de infancia y juventud, Uwe intentó desentrañar los interrogantes que envolvían a su hermano. ¿Por qué se alistó en la División SS Totenkopf? ¿Era consciente de la magnitud del delirio nazi? ¿Cómo se enfrentó a la obligación de matar? ¿Qué ocultaban los silencios de sus confesiones?.

En este trabajo estudiamos y analizamos las respuestas que el autor da a estas interrogantes, llegando a la conclusión de que para Uwe Timm el ser humano no puede ignorar su pasado familiar, sino que tiene que aceptarlo, ya que este pasado no es una idea abstracta, sino que forma parte de su biografía personal y, por lo tanto, es uno de los componentes de su presente.

PALABRAS CLAVE: Segunda Guerra Mundial, recuerdos, conflicto de generaciones.

Einleitung:

Die deutsche Wiedervereinigung von 1989/90 hat für die Bevölkerung zum Teil tiefgreifende Veränderungen auf mehreren Ebenen mit sich gebracht, die auch nach mehr als 20 Jahren noch nicht alle zu einem wesensstiftenden Empfindungsbewusstsein der Normalität integriert werden konnten. Insbesondere sind es Fragen der Identität, die immer wieder zu heftigen Diskussionen und Auseinandersetzungen führten. Ein wesentlicher Bestandteil jeder Konstruktion von Identität, gleichgültig ob auf individueller, gesellschaftlicher oder nationaler Ebene, ist der Blick auf die

Vergangenheit, also die Art und Weise, wie das kulturelle Gedächtnis konfiguriert wird. Eine entscheidende Rolle für die deutsche Kultur und ihre Selbstwahrnehmung spielen in diesem Zusammenhang Nationalsozialismus und Holocaust.

Die Aufarbeitung der nationalsozialistischen Vergangenheit in der deutschsprachigen Erzählliteratur hat bis in die Gegenwart zunehmend einen Perspektivenwechsel erfahren. Von der Anklage der Täter und der Polarisierung auf Täter und Opfer in den 1950er Jahren legte die deutsche Literatur seit den 1990er Jahren ihren Schwerpunkt immer deutlicher auf die Darstellung des mit den Erfahrungen des Nationalsozialismus verbundenen und durch ihn hervorgerufenen Leidens. Diese Verschiebung des Blickwinkels, welche die Schuldperspektive zwar nicht ausklammert, aber auch Leidenserfahrungen der Schuldigen anerkennt, and produzierte in der Erzählliteratur neuartige Figurentypen, die sich von der klaren Rollenverteilung in einer ausschließlichen Täter-Opfer-Polarisierung abhebt und dabei ein umfassenderes Bild dieser Problematik liefert. Die Auseinandersetzung mit der deutschen Schuldfrage kann in den 1980er Jahren als weitgehend abgeschlossen betrachtet werden. Es besteht inzwischen auf breiter gesellschaftlicher Ebene ein Konsens über die Mitschuld jedes Einzelnen an den begangenen Verbrechen im Nationalsozialismus. So werden andere Perspektiven der Betrachtung nationalsozialistischer Vergangenheit deutlich. Diese Neuorientierung geht mit wenigstens drei in diesem Zusammenhang relevanten historischen-beziehungsweise soziologischen Faktoren einher: Zum einen fiel diese Phase der NS-Aufarbeitung zeitlich weitgehend in das Jahr der deutschen Wiedervereinigung von 1990, was eine Neuformulierung deutscher Identität notwendig machte und ein neues deutsches Selbstbewusstsein entstehen ließ. Zum anderen behauptete sich in dieser Zeit die gesellschaftliche Rolle der sogenannten dritten Generation. Diese war die Generation der Enkel jener ersten Generation, die Nationalsozialismus und Krieg noch bewusst miterlebt hatte und daran beteiligt gewesen war. Und nicht zuletzt fiel das Erscheinen der dritten Generation zwangsläufig mit dem

altersbedingt einsetzenden Schwinden der ersten Generation zusammen.

Während die zweite Generation, die der „68er“-Jahre, es als ihr Ziel betrachtete die Täter und Schuldigen dingfest zu machen und anzuklagen, war das Anliegen der Jüngeren aus größerer historischer Distanz heraus ein anderes. Schuld ist für sie kaum noch ein Thema. Es werden viel mehr identitätsstiftende Anhaltspunkte in der Rekonstruktion von Familiengeschichte, oft über mehrere Generationen hinweg¹, in Betracht gezogen. Zwar gehören Schuld und Verantwortung weiterhin zum Themenspektrum in diesen Werken, aber sie stehen nicht mehr im Mittelpunkt, sondern werden in längere historische Abläufe und Zusammenhänge eingeordnet.

Diese Tendenz zu einer differenzierteren literarischen Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus versuche ich in dieser Arbeit anhand der 2003 erschienenen Erzählung Uwe Timms „Am Beispiel meines Bruders“² zu beleuchten. In dem Maße, in dem Täter- und Schuldproblematik weitgehend überwunden werden, behaupten sich andere potentielle Blickwinkel auf die Zeit des Nationalsozialismus und die mit ihm verbundenen Erfahrungen.

Ziel der Arbeit

In dieser Arbeit wird die literarische Auseinandersetzung mit der nationalsozialistischen Vergangenheit innerhalb der Familie untersucht. Zentral ist dabei der Fokus des Autors auf die eigene Familiengeschichte, auch wenn gesellschaftliche und historische Veränderungen gegenwärtig sind. Die autobiographische Nähe der Handlung zum Leben des Autors ist deutlich greifbar. Die

¹ Vgl. Aleida Assmann: „On the compatibility of Guilt and Suffering in German Memory“. In: *German Life & Letters*, 2004, Vol. LIX No. 2.: S.192f.

² Uwe Timm: *Am Beispiel meines Bruders*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005. Im Folgenden wird das Werk im Text zitiert mit der Sigle BB. [Sämtliche Hervorhebungen in den Zitaten sind aus der Erzählung von Uwe Timm übernommen worden. Etwaige Einfügungen stammen von der Autorin dieses Beitrages.]

literarische Verarbeitung realhistorischer Ereignisse wird besonders berücksichtigt.

Die Erzählung zeigt vor allem, in welcher Form sich prägende Ereignisse wie die des Zweiten Weltkrieges in der menschlichen Psyche niederschlagen und welche Auswirkungen das auf das gesamte Leben eines Menschen und auf sein Familienleben haben kann. Faszinierend finde ich die bei allen Beteiligten spürbare und verzweifelte Suche nach der eigenen Identität. Durch eine meisterhafte literarische Rekonstruktion der konfliktbehafteten Beziehungen innerhalb der Familie ermöglicht Timms Schreibstil dem Leser einen tiefen Einblick in das Innenleben der Figuren. Ich beschäftige mich dabei in konzentrierter Form mit dem Thema "Familienkonflikt" in Timms autobiografischem Erzählwerk „Am Beispiel meines Bruders“ und mit der in diesem Kontext integrierten, vermeintlich unüberwindbaren Kluft zwischen den Generationen.

Die vorliegende Studie erörtert dabei zugleich die erzählerische Darstellung der eigenen Familiengeschichte des Autors in ihrem Verhältnis zu historischen Ereignissen und Dokumenten.

Zum Autor

Uwe Timm, 1940 in Hamburg geboren, machte erst 1963 nach seiner Ausbildung zum Kürschner das Abitur. In den Jahren zwischen 1966 und 1971 studierte er in München und Paris Germanistik und Philosophie. Zu dieser Zeit war er zugleich im Sozialistischen Deutschen Studentenbund (1967/68) politisch aktiv. Nach seiner 1971 abgeschlossenen Promotion studierte Timm Soziologie und Volkswirtschaft und arbeitete als freier Schriftsteller in Berlin und München. Im März 2006 wurde er mit dem Jakob-Wassermann-Literaturpreis der Stadt Fürth „für sein herausragendes literarisches Gesamtwerk, das beispielhaft geschichtliche und gesellschaftliche Entwicklungen im Deutschland der Nachkriegszeit reflektiert“³ ausgezeichnet.

³ Würdiger Preisträger. In: <http://www.fuerth.de/DesktopDefault.aspx?tabid=409/690 read-me 1356 /> (15.04.2006).

Inhalt

Die im Herbst 2003 erschienene Erzählung „Am Beispiel meines Bruders“ handelt von der Geschichte einer deutschen Familie während der vierziger und fünfziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. Der erstgeborene Sohn meldete sich 1943 als Achtzehnjähriger freiwillig zur Waffen-SS und kam noch im selben Jahr im Russland-Feldzug ums Leben. Aus der Perspektive des jüngeren Bruders erzählt der Ich-Erzähler seine eigene, für die deutsche Nachkriegsgeschichte exemplarische Familiengeschichte. Im Zentrum der Geschichte stehen die zwei ungleichen Brüder: der eine in den Augen der Eltern vorbildliche, im Zweiten Weltkrieg gefallene Soldat (der Bruder), und der andere, später geborene Sohn (Erzähler), der durch das Kriegsende geprägt wird. Er begibt sich fast sechzig Jahre später auf die Suche nach den Ursachen für das durch den Krieg ausgelöste Trauma seiner Familie. Dabei ist der Erzähler auf Spuren aus der Erinnerung und subjektiven Erfahrungen angewiesen, die nicht als Fakten für sich sprechen, sondern interpretationsbedürftig sind. Neben den eigenen Erinnerungen und Träumen sind seine Quellen die wenigen Familienfotos, die Erzählungen der Eltern und der Schwester, historische Dokumente (Archive, Akten und Berichte) sowie die Feldpostbriefe und Aufzeichnungen des Bruders, um welche die Fragen des Erzählers immer wieder kreisen. „Durch eingeschobene Wehrmachtsberichte, Tagesbefehle führender Generäle, Nazi-Reden oder auch reflektorische Exkurse des Erzählers“⁴ gewinnt der autobiographische Bericht zusätzlich an Gewicht.

Werkstruktur und Inhalt

Der Erzähler kennt seinen eigenen Bruder nur als das große

⁴ Reinhard Wilczek: Die *Luftkrieg-Debatte* im Spiegel von Prosa und wissenschaftlicher Essayistik. In: Deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit 1989. Zwischenbilanzen-Analysen-Vermittlungsperspektiven.

Hrsg. von Clemens Kammler und Torsten Pflugmacher. Heidelberg: Synchron, 2004.: S. 78

Vorbild. Er wird in den Erzählungen seiner Eltern als der „mutige“ (BB 8) und „tapfere“ (BB 14) Junge beschrieben. Diese vermeintlichen Attribute des Bruders überschatteten permanent seine Kindheit und Jugend. Zum Zeitpunkt des Todes seines großen Bruders war der Erzähler etwa drei Jahre alt: „Abwesend und doch anwesend hat er mich durch meine Kindheit begleitet, in der Trauer der Mutter, den Zweifeln des Vaters, den Andeutungen zwischen den Eltern.“ (BB 8). Es gelingt ihm nicht, den Menschen Karl-Heinz hinter den eilig verfassten Einträgen seines Kriegstagebuchs und seinen Briefen von der Front zu begreifen. Er stellt fest, dass selbst die Sprache des Bruders in den hinterlassenen Aufzeichnungen weitgehend durch dessen Kriegsalltag geprägt ist.

Unbegreiflich bleibt dabei für den Erzähler, warum sich der Bruder freiwillig zur Totenkopfdivision der Waffen-SS gemeldet hat. Die Gründe dafür vermutet er in der Erziehung der Eltern, was ihm die Motivation seines Bruders noch unverständlicher macht. Denn er selbst wurde von den Eltern mit der gleichen Strenge erzogen. Obwohl ihm die gleichen Werte vermittelt wurden, entwickelte er sich völlig gegensätzlich. In den Erinnerungen an die Eltern und an seine eigene Erziehung sucht er gleichsam nach der eigenen Identität:

„Er folgt nachdrücklich sich selbst beim Verfolgen
des Lebens und Sterbens seiner Eltern und seiner
älteren Schwester. Dies bildet den Part
Nachdenklichkeit, schafft Bilder und Gerüche.“⁵

Neben dem Einfluss der Familie und deren Erziehungsstrategien geht der Erzähler der Frage nach, welche Ideologien in den Nationalsozialismus und später in den Krieg führten und wie sich Deutsche nach dem Krieg mit der Schuldfrage auseinandersetzten. Aus der Perspektive seines Vaters schildert der Erzähler, wie es zur 68er-Bewegung kam und was Schlagwörter der Nazi-Zeit,

⁵ Gerd-Peter Eigner: Einschränkung der Kampfzone. Zu Uwe Timms *Am Beispiel meines Bruders*. In: *die horen* 3 (2003): S. 103

wie zum Beispiel das Wort „Befehlsnotstand“, konkret bedeuten.⁶ In längeren Passagen wendet er sich den Verdrängungsleistungen der NS-Generation zu.

Ein Blick auf die politische Linie des Gesamtwerks Uwe Timms

Uwe Timm gehört der 68er-Generation an, einer Generation, die eine Fülle von Intellektuellen und Schriftstellern hervorbrachte. Viele davon veröffentlichten in den 1970er und 1980er Jahren Bücher über ihre Väter. Von Mitte der siebziger bis Anfang der achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts erschienen in Westdeutschland unzählige Bücher, die die Themen Faschismus und Drittes Reich in private Sphären ausweiteten. Bei solchen Veröffentlichungen handelt es sich fast ausschließlich um Erzählungen, in denen sich die Jugend mit den Verstrickungen ihrer Väter im Nationalsozialismus auseinandersetzt. In die Literaturgeschichte gingen sie deshalb unter der Bezeichnung *Väterbücher* ein.⁷

Viele Autoren der 68er-Generation thematisieren in ihren Werken die Studentenbewegung, eine antiautoritäre Bewegung aus dem Jahr 1968. Dazu gehört auch Uwe Timm, der sich diesem Thema in ganz besonderer Weise widmete. Im Folgenden werden zunächst einige Stationen in Timms Leben vor dem Hintergrund der sechziger Jahre beleuchtet.

Es gibt immer Erfahrungen im Leben eines Menschen, die ihn prägen und formen. Erfahrungen, die einen Menschen entscheidend beeinflussen und seinen Lebensweg mitbestimmen. Zu einer solchen Erfahrung hat sich für Timm die Freundschaft mit Benno Ohnesorg, der Ikone der 68er-Studentenbewegung, und seine Zeit während der Studentenrevolte entwickelt, die Timm in seiner Erzählung „Der Freund und der Fremde“(2005) thematisiert. Die 68er haben wesentlich zu seiner persönlichen

⁶ Vgl. Helmut Böttiger: Die braven deutschen Mörder. Gefühlsgeschichte. Uwe Timm zieht am Beispiel seiner Familie einige beunruhigende historische Parallelen. In: *Literaturen* 9 (2003): S. 73

⁷ Vgl. Jochen Vogt: Er fehlt, er fehlte, er hat gefehlt....Ein Rückblick auf die sogenannten Väterbücher. In: *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Hrsg. von Stephan Braese u.a. Frankfurt am Main: Campus, 1998.: S. 386

Entwicklung und seinem literarischen Schreiben beigetragen – wenn auch nicht vordergründig in „Am Beispiel meines Bruders“.

Gewiss hinterlässt sein früheres politisches Engagement, einschließlich seiner 1973 beginnenden und in den achtziger Jahren endenden Mitgliedschaft in der Deutschen Kommunistischen Partei (DKP), die er in „Am Beispiel meines Bruders“ in einem kurzen Absatz erwähnt, Spuren in seinen Texten.

Timms Generation wächst in einem Land auf, in dem sich kaum jemand zu seinen Taten in der NS-Zeit bekennt und Verantwortung übernimmt. Die Jugendlichen wissen um die Verbrechen des Krieges, erkennen jedoch, dass niemand Schuld daran haben will. Die deutsche Bevölkerung beruhigt ihr Gewissen, spricht sich selbst von einer Mitschuld frei, indem sie sich zum Opfer in Kriegszeiten macht: Man habe schließlich „gar nicht anders handeln können“ und nur seine Pflicht getan. Auch auf diese Haltung weist Timm in seinen Texten immer wieder hin.⁸

Der Generationenkonflikt in Timms Prosa

Die Inkongruenz der Gedankenwelt und Perspektiven zwischen den verschiedenen Generationen und die demzufolge gestörten Vater-Sohn- Beziehungen ziehen sich wie ein roter Faden durch das Werk. Es ist auffallend, wie sehr sich die Darstellung der Vätergeneration⁹ mit der persönlichen Erfahrung des Erzählers deckt. Auseinandersetzungen mit der Elterngeneration werfen bei ihm zugleich die Frage nach der eigenen Identität auf. Daher wird im Folgenden auf die Rolle des Generations- und Familienkonflikts im Werk näher eingegangen.

Mit der anschaulichen Darstellung der Verhältnisse innerhalb der Familie und der Kluft zwischen den Generationen, gedeiht das in der Erzählung entworfene Familienbild zu einem Zeitbild.

⁸ Vgl. etwa Uwe Timm: *Der Freund und der Fremde. Eine Erzählung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2005.: S. 89f.

⁹ Mit *Vätergeneration* ist in dieser Arbeit stets die Vätergeneration der Altersklasse von Uwe Timm, also der um 1940 Geborenen, gemeint.

Das spezifische Verhältnis der aus unterschiedlichen Generationen stammenden Familienmitglieder zur NS-Vergangenheit ist in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Verstehen, Erleben und Erfahren ist somit ein mehrdimensionaler Prozess:

„Deshalb dreht sich die Kommunikation zwischen den Generationen immer um eine Grenze des Verstehens, die mit der Zeitlichkeit des Erlebens zu tun hat. Das Alter trennt auf eine ganz existentielle Weise, weil man seiner Zeit nicht entgehen kann.“¹⁰

Mit einer speziellen Konstruktion der Vaterfigur thematisiert Timm die generationenübergreifende Verstrickung in den Schuldzusammenhang der nationalsozialistischen Verbrechen. Die Protagonisten – der Ich-Erzähler und sein Bruder – sind Jugendliche bzw. junge Erwachsene, deren Lebenswege exemplarisch für die Erfahrungen zweier unterschiedlicher Generationen stehen.

Der Erzähler ist als Mitglied der Familie in deren Hintergrund emotional verstrickt und gleichzeitig ein Nachgeborener, der diese Geschichte und die betreffenden Lebensläufe nachträglich nachzeichnet, kritisiert und bewertet. Seine Erinnerungen, und damit seine Zeugenschaft, reichen bis in seine früheste Kindheit während der NS-Zeit zurück.

Sein Bruder Karl-Heinz wird durch den Titel der Erzählung zur exemplarischen Figur. Er steht als Beispiel für die Generation der "Täter". Das Prägende seiner Generation wiederum beschreibt der Erzähler wie folgt: „Von einem Tag auf den anderen waren die Großen, die Erwachsenen, klein geworden. Eine Erfahrung, die ich mit vielen anderen meiner Generation teilen sollte.“ (BB 65) Die „Großen, die Erwachsenen“, wie die Mitglieder der ersten Generation genannt werden, sind Vater und Mutter.

¹⁰ Aleida Assmann & Ute Frevert: Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945. Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1990.: S. 38

Der Vater Hans Timm gilt demnach eher als Repräsentant der Elterngeneration bzw. Vätergeneration, da das Verhältnis des Erzählers zur Mutter weniger Konfliktpotential bietet, als das zu seinem Vater.

Der große Altersunterschied von 16 Jahren zwischen den beiden Brüdern entpuppt sich eigens als das größte Problem. Der Erzähler kann sich keine eigene Meinung über seinen Bruder bilden: „Er selbst, sein Leben, spricht nur aus den wenigen erhaltenen Briefen und aus dem Tagebuch.“ (BB 33) Die persönliche Erinnerung an den Bruder ist ein verschwommenes Bild, das Deutungsbreite zulässt. (vgl. BB 7)

Die Träume des Erzählers zeigen dabei seinen inneren Konflikt, der durch verdrängte und nicht zugelassene Erinnerungen an den Bruder entsteht. Der Bruder spielt hier oft eine negative Rolle, beispielsweise indem dieser in die Wohnung eindringen will und der Erzähler dies zu verhindern versucht. Diese ständige Präsenz des Verstorbenen und der quälende Gedanke, dass er an den nationalsozialistischen Verbrechen beteiligt gewesen sein könnte, veranlassen den Erzähler schließlich zu einer Auseinandersetzung mit der Vergangenheit des Bruders in Form des Schreibens.

Das heimlich geführte Tagebuch¹¹ des Bruders, die wenigen Feldpostbriefe und die Erzählungen der Eltern sind dabei eine Hilfe bei der Rekonstruktion. Die ungeklärte Vergangenheit scheint zugleich der Schlüssel zur Suche des Erzählers nach seiner eigenen Identität zu sein.

Bezugspunkte zur persönlichen Familiengeschichte

Die Frage, warum er über seinen toten, aber durch die Erzählungen der Eltern immer anwesenden Bruder schreibt, beantwortet Uwe Timm in den ersten Seiten seines Werkes „Am Beispiel meines Bruders“. Er wollte „Genaueres und über seine Stichworte Hinausgehendes erfahren“ (BB 9). Er kannte den Bruder nicht, musste sich aber immer mit ihm vergleichen lassen. Der Bruder gilt somit als eine Art Spiegel, von dem er sich

¹¹ Die Eintragungen beginnen am 14. Februar 1943 und enden am 6. August 1943.

Auskunft über sein eigenes Leben verspricht. Um die Aufzeichnungen seines Bruders, und somit sein eigenes Leben, deuten zu können, nimmt der Erzähler auf mehrere ihm zur Verfügung stehende Quellen Bezug:

„Und erst mit dem Entschluß, über den Bruder, also auch über mich, zu schreiben, das Erinnern zuzulassen, war ich befreit, dem dort *Festgeschrieben*en nachzugehen.“ (BB 16)

Mit dem „*Festgeschrieben*“ ist alles gemeint, was in irgendeiner Form Zeugnis über den Bruder ablegt: das heimlich geführte Kriegstagebuch und die Briefkorrespondenz zwischen ihm und den Eltern. Diese Quellen sind für den Erzähler wie eine Brücke zur Vergangenheit. Sie liefern den einzigen, einigermaßen objektiven Zugang zu Vergangenheit des Bruders. Da es keine Zeugen mehr gibt, die er befragen kann, ist der Erzähler aber meistens auf eigene Erinnerungen angewiesen. Nur durch die Auseinandersetzung mit Identitätsfragen und der eigenen Familiengeschichte wird für ihn eine Anpassung an diese Vergangenheit möglich.

Der seelische Prozess, den er dabei durchmacht, besteht aus Reflektionen, konkreten Gefühlen und Erlebnissen, die mit der NS-Vergangenheit zusammenhängen. Ein weiterer Kontakt zu seiner Familiengeschichte verkörpert die Reise zum Grab des Bruders in der Ukraine. Er fühlte sich dazu verpflichtet, weil es der letzte Wunsch seiner Mutter war. Wenngleich er das Grab seines Bruders zuletzt nicht wirklich besuchen konnte, da es nicht mehr existierte, war die Reise zu den im Kriegstagebuch beschriebenen Orten aufschlussreich für sämtliche Zusammenhänge. So kann etwa ein Erlebnis, das er in Kiew macht, als Auslöser für ein sich allmählich entwickelndes Verständnis seiner Familiengeschichte gelten. Seine Reflektionen führen trotzdem zuletzt zur unbestreitbaren Erkenntnis, dass seine Familie in den Nationalsozialismus verstrickt ist. Dies wird ihm „aus der Distanz von 60 Jahren“ (BB 155) deutlich.

Obwohl der Titel des Werkes impliziert, es ginge hauptsächlich um die Person des Bruders, zeichnet die Handlung darüber hinaus vor allem ein Porträt des Vaters, der starb als der Erzähler 18 Jahre alt war:

„Ich hatte große Probleme mit seinem autoritären Verhalten, und eine der zentralen Fragen war natürlich, wie er sich, der ja nicht in der Partei war, unter den Nazis verhalten hat. Nur gab es darauf keine Antwort von ihm.“¹²

Die literarische Konstruktion dieser komplex- und konfliktreichen Vaterfigur ist eines der zentralen thematischen sowie dramatischen Leitfäden des Werkes.¹³ Sowohl Bruder als auch Vater kämpften an Hitlers Front im Zweiten Weltkrieg, was sie zu so etwas wie Verbündeten machte. Daher sind beide Personen und die sie betreffenden Handlungsstränge für die Suche des Erzählers nach der eigenen Identität aufschlussreich. Durch Reflektionen über Aufzeichnungen des unbekannten Bruders, an denen er wiederholt seinen eigenen Lebenslauf spiegelt, erhofft er sich Aufschluss über seine eigene Person und seinen politisch bedingten Hintergrund. Er unternimmt darüber hinaus als Zeichen von einsetzender Reife und Harmonie mit der eigenen Gegenwart den Versuch, für die Vätergeneration oder die sogenannte „Tätergeneration“ (BB 99) und ihre Situation im und nach dem Zweiten Weltkrieg Verständnis zu entwickeln.

Die Vaterfigur im Blickfeld

Sich mit der Figur des Bruders auseinanderzusetzen und dadurch der eigenen Identität näher zu kommen, setzt die Reflektion des Erzählers über sein eigenes Verhältnis zu den Eltern, speziell zu seinem Vater voraus: „Über den Bruder schreiben, heißt auch über ihn zu schreiben, den Vater.“ (BB 18)

¹² Zitiert nach Clemens Kammler/Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders. Interpretation von Clemens Kammler. München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2006.: S. 107

¹³ Vgl. ebd.

Über den eigenen Vater, Jahrgang 1899, weiß er nicht viel. Das liegt zum einen an der Tatsache, dass durch die Ausbombung im Zweiten Weltkrieg fast alle Unterlagen verbrannten. Zum anderen hat der Vater nie viel von sich erzählt und sein Handeln in den beiden Weltkriegen kaum kommentiert. Die karge Biografie zeigt das Bild eines gesetzestreuen und regimenahen Menschen: Seine Einberufung im Ersten Weltkrieg kam infolge von freiwilliger Meldung zustande; er war in der Feldartillerie, später Offiziersanwärter und hat nach dem Krieg im Verbund eines Freikorps im Baltikum gekämpft. (vgl. BB 20) Eine Mitgliedschaft bei der „Organisation Consul“, die für die Morde an Walter Rathenau und Matthias Erzberger verantwortlich waren, ist nicht auszuschließen. Im Zweiten Weltkrieg diente er bei der Luftwaffe, die seiner Ansicht nach nicht an der Ermordung der Juden beteiligt war: „Die hatte nur tapfer gekämpft.“ (BB 98) An dieser Stelle wird einer der Konfliktpunkte in der Beziehung zwischen Vater und Sohn deutlich. Denn obwohl weder Vater noch Mutter Mitglied der NSDAP waren, zeigen beide nach dem Krieg ein zwiespältiges Verhältnis zum NS-Regime.

Was den Konflikt zwischen beiden Generationen ganz entschieden verschärft, ist der Umgang mit der eigenen Vergangenheit durch folgende negativ zu bewertende Reaktionen: das Schweigen der Mehrheit, sich jeglicher Mitschuld oder Verantwortung zu entziehen, die Opferrolle zu übernehmen und in nationalsozialistischen Ideologien zu verweilen. Der Versuch des Erzählers, die bemerkten Widersprüche im Verhalten des Vaters auszugleichen, scheitert an der ablehnenden und ständig ausweichenden Reaktion des Vaters: „Du hast keine Ahnung. Du hast das nicht mitgemacht.“ (BB 105)

Er entlarvt diese Verhaltensweise rückblickend als charakteristisches Merkmal für die gesamte Generation des Vaters: „Die Vätergeneration, die Tätergeneration, lebte vom Erzählen oder vom Verschweigen. Nur diese zwei Möglichkeiten schien es zu geben [...]“ (BB 99)

Der Vater gibt nur selten diese Haltung des Schweigens auf, z. B. bei den gelegentlichen Zusammenkünften mit

„abendfüllende(n) Themen für diese Generation“ (BB 75), in denen er mit ehemaligen Kameraden nach Erklärungen dafür sucht, warum der Krieg verloren ging. Aus einem „besserwisserischen Rechthaben“ heraus versuchte er durch den Vorwurf einer Mitschuld der Alliierten die Schuld der Deutschen zu relativieren. Seine Behauptung stützt sich auf folgende Argumentation: Sie hätten die Krematorien und die zu den Vernichtungslagern führenden Eisenbahnstrecken bombardieren sowie die Juden aufnehmen müssen. (vgl. BB 130)

Der Erzähler sucht Erklärungen für die unlogischen Reaktionen des Vaters zu finden: „Es war nicht nur eine gekränkte, sondern auch eine kranke Generation [...]. Das Geschehen verschwand in den Stereotypen: Hitler, der Verbrecher“ (BB 103). Neben den Ausreden der alliierten Mitschuld versuchten die Eltern darüber hinaus, die eigene Schuld und die der Deutschen im Allgemeinen zu eliminieren. Sie sahen sich in der Rolle der Opfer, die durch einen sogenannten "Schicksalsschlag", auf den sie persönlich keinen Einfluss nehmen konnten, enorme Verluste erlitten: „*Den Jungen verloren und das Heim*, das war einer der Sätze, mit denen man sich dem Nachdenken über die Gründe entzog“ (BB 87).

Der Vater zeigt ein ambivalentes Denken: Explizit gemeint ist damit die Schwierigkeit in der Vereinigung zweier Bilder, die das Kind vom Vater hat, wobei es sich um das Bild aus der Zeit vor bzw. Während des Krieges und das aus der Nachkriegszeit handelt.¹⁴

Ausschlaggebend für den Wandel der Einstellungen war die deutsche Niederlage und der damit verbundene Zusammenbruch des „Dritten Reichs“, was für die sogenannten Nachkriegsväter ein schockierendes Erlebnis darstellte. (vgl. BB 66)

In den späteren Nachkriegsjahren kam es vor allem aufgrund der schlechten wirtschaftlichen Lage, nach dem Abflauen der ersten Periode des Wirtschaftsaufschwungs, zu erneuten finanziellen Schwierigkeiten für die deutsche Bevölkerung, die Timm auch bei seinem Vater feststellt: „Sein Auftreten entsprach

¹⁴ Vgl. Jochen Vogt: „Erinnerung ist unsere Aufgabe“. Über Literatur, Moral und Politik 1945-1990. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.: S. 25

nicht mehr den Jahren Anfang der Fünfziger, in denen es ihm wirklich gut ging, er es *geschafft* hatte, 1951 bis '54." (BB 22) Der Vater, dessen berufliche Selbstständigkeit maßgeblich und vor allem nach dem Krieg verantwortlich für sein Selbstbild und schließlich seine Identität war, geriet durch diese Erschütterung ins Wanken. Der Vater als öffentliche Person zeigte zu der nur privat zutage tretenden Persönlichkeit im Kreise der Familie in ihrem Verhalten eine deutliche Abweichung: Obwohl die Mutter diese Diskrepanz im Verhalten ihres Mannes ebenfalls erkannte, versuchte sie trotzdem seine Schwächen zu leugnen. Diese bewusste Ignoranz gegenüber vorhandenen Problemen innerhalb der Familie verstärkte die bereits erwähnten Schwierigkeiten der Beziehung des Erzählers zu seinen Eltern zusätzlich.

Eine wichtige Rolle in der konfliktreichen Beziehung zwischen Vater und Sohn spielt der tote Bruder Karl-Heinz. Die Mutter verkraftete den Tod des Sohnes besser als der Vater. Sie nahm in Trauer Abschied von ihm, doch der Vater konnte Trauer nicht zulassen. Der Erzähler als nunmehr einziger Sohn der Familie stand in einem ständigen Konkurrenzverhältnis zu dem verstorbenen Bruder. Im Gegensatz zu Karl-Heinz, mit dem der Vater nicht nur das Kriegserlebnis teilte, war er in den väterlichen Augen ein „*Muttersöhnchen*“ (BB 18). Es war ein „atmosphärischer Druck“¹⁵, der in der Familie vorherrschte und der sich auch in der Kindheit des Erzählers niederschlug.

Alexander und Margarete Mitscherlich stellen in ihrer sozialpsychologischen Analyse „Die Unfähigkeit zu trauern“¹⁶ fest: „Menschen erinnern nicht objektiv. Sie färben Geschichte immer zu ihren Gunsten. Sie leben in einer stilisierten Welt. Es ist nur die Frage, ob die subjektive Wirklichkeit zu fahrlässig, zu gewaltsam entstellend mit den Fakten umgeht. "Diese Überlegung lässt sich mit dem von den Eltern entworfenen Bild des Bruders vereinbaren, das der Erzähler als idealisierend entlarvt. Auffallend ist, dass die Darstellungen vom Bruder durch beide

¹⁵ Zitiert nach Clemens Kammler/Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders. Interpretation von Clemens Kammler.: S. 106

¹⁶ Alexander & Margarete Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens. München: Piper & Co. Verlag, 1968.: S. 65

Elternteile nicht vollkommen identisch sind. Er wird als tapfer, aber zugleich als ängstlich und kränklich beschrieben. Die Mutter bezeichnet ihn als „eher ängstliches Kind“ (BB 14), das körperlich verhältnismäßig schwach war und häufig ohne ersichtlichen Grund einfach verschwand. In den Beschreibungen des Vaters sind diese sonderbaren, negativen Eigenschaften nicht bemerkbar: „Er log nicht. Er war anständig. Und vor allem, er war tapfer [...], schon als Kind. *Der tapfere Junge*.“ (BB 14) Aus dieser Divergenz, der durch den Vater vorgenommenen positiven Einschätzung und Wahrnehmung des toten Erstgeborenen ohne Einbezug der von diesem im Krieg wahrscheinlich begangenen Gräueltaten, ergeben sich zwei Interpretationsmöglichkeiten: Der Vater oder die Mutter legen bewusst Wert darauf, den Charakter des Bruders nach eigenen Wunschvorstellungen umzudeuten. Es wäre aber auch möglich, dass den Eltern der Widerspruch ihrer Darstellungen gar nicht bewusst ist.

Der Vater versuchte seinen Sohn den eigenen Erwartungen und Wünschen anzugleichen. Dieses elterliche Verhalten wird auch in folgendem Kontext deutlich: Sie legten gesteigerten Wert auf die strikte Unterscheidung zwischen der SS, die sie für den Holocaust verantwortlich machten und der *Waffen-SS*, die für Deutschland gekämpft habe. (vgl. BB 60) Dadurch leugnen sie jegliche Verbindung zwischen der Waffen-SS, zu der ihr Sohn gehörte, und den nationalsozialistischen Verbrechen. Die Tatsache, dass „für Deutschland kämpfen“ den Mord an Zivilisten, Juden oder Partisanen nicht zwangsläufig ausschließt, lassen sie in ihrem Wahrnehmungsbewusstsein nicht zu. Auch die freiwillige Verpflichtung des Bruders wird ihrer Haltung gemäß mit standardisierten Ausreden abgemildert. Für den Vater liegt die Verantwortung beim nationalsozialistischen Regime, das den Sohn für eigene Zwecke missbrauchte; die Mutter vertritt die Ansicht, dass die Meldung des Sohnes in seinem idealistischen Pflichtgefühl gegenüber seinen Kameraden zuzurechnen ist. Die Möglichkeit, dass sich Karl-Heinz zur SS gemeldet haben könnte, weil es sein freier Wunsch war, wird nicht in Betracht gezogen. (Vgl. BB 19) Sie versuchen, die Korruptheit der nationalsozia-

listischen Herrschaft und die Beteiligung des eigenen Sohnes in eine „friedliche Koexistenz“¹⁷ zu bringen.

So wird deutlich, wie die Eltern das Andenken an ihren Sohn nach ihren eigenen Vorstellungen verändern. Das konstruierte Bild des Sohnes entspricht demnach nicht der Wirklichkeit, auch wenn sich das nicht mehr nachweisen lässt. Indem wichtige Fakten verschwiegen und andere dafür durch fortwährendes Wiederholen besonders hervorgehoben werden, wird Karl-Heinz zum Opfer des nationalsozialistischen Militärs und zum vorbildlichen Sohn und Bruder hochstilisiert. Der Erzähler erkennt selbst in den Aufzeichnungen des Bruders, und damit in seiner Person, einen leichten Widerspruchsgeist.

In dem Verhalten des Bruders finden sich bereits angesprochene Merkmale des elterlichen Verhaltens wieder: wie die Unmöglichkeit einer objektiven Selbstkritik und kritischen Beurteilung der eigenen Haltungen. Der Erzähler gesteht in diesem Kontext ein, dass er selbst nicht jede subjektive Einschätzung des Bruders vermeiden kann. Doch er versucht, sich von der elterlichen Perspektive zu lösen, um die Handlungen seines Bruders selbstständig zu bewerten.

So beschreibt der Bruder die britischen Bomberpiloten als Mörder, da sie im Juli 1943 seine Heimatstadt Hamburg bombardierten: „*Das ist doch kein Krieg, das ist ja Mord an Frauen und Kinder[n] - und das ist nicht human.*“ (BB 24)

Doch ignoriert er seine eigene Rolle in einer größeren Unmenschlichkeit, dem deutschen Vernichtungskrieg. In keinem der Briefe erwähnt er die Opfer der russischen Zivilbevölkerung, mit denen er ständig konfrontiert war. So ist der Bruder in einer Denkhaltung befangen, die von ethisch-moralisch sowie emotional zwiespältigen Maßstäben zeugt.

Zu bemerken ist vor allem, dass die sogenannten "Täter" ihre eigenen Handlungen nicht zur Entstehung des Holocausts rechnen. So betrachtet der Bruder des Erzählers sich selber nur als Ausführungsmedium von Befehlen höherer Instanzen und

¹⁷ Harald Welzer u.a.: „Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2008.: S. 80

leugnet somit seine Kenntnisse jeglicher Zusammenhänge. (vgl. BB 74) Die scheinbar konfliktfreie Selbstwahrnehmung von Karl-Heinz bewirkt ebenfalls, dass die Eltern, durch ihre eigenen Wunschvorstellungen unterstützt, die Handlungen des Sohnes aus dem Kontext der nationalsozialistischen Verbrechen herausgelöst sehen.

Die Unfähigkeit des Bruders, zwischen dem Kriegsgeschehen in Russland und im eigenen Land Zusammenhänge zu erkennen, erschreckt den Erzähler:

„Es ist schwer verständlich und nicht nachvollziehbar, wie Teilnahme und Mitgefühl im Angesicht des Leids ausgeblendet wurden, wie es zu dieser Trennung von human zu Hause und human hier, Russland, kommt. Die Tötung von Zivilisten hier normaler Alltag, nicht einmal erwähnenswert, dort hingegen Mord.“ (BB 90)

Der Erzähler übernimmt die Aussagen in den Feldpostbriefen und im Tagebuch des Bruders nicht kritiklos. Er erkennt, was die Zugehörigkeit seines Bruders zur Waffen-SS bedeutet. Denn er ist sich der nationalsozialistischen Kriegsverbrechen, Verfolgungen und Vernichtung bewusst. Die Einträge geben ihm Aufschluss über die Person Karl-Heinz, obwohl der Schreibstil des Bruders unpersönlich und knapp ist. Inhaltlich berichtet dieser fast ausschließlich von äußerlichen, alltäglichen Abläufen während des Kriegsgeschehens und lässt sämtliche persönliche Eindrücke bzw. innerliche Reaktionen demgegenüber aus:

„Kein Traum ist in dem Tagebuch erwähnt, kein Wunsch, kein Geheimnis. [...] In dem Tagebuch ist ausschließlich vom Krieg die Rede, von der Vorbereitung auf das Töten und dessen Perfektionierung durch Flammenwerfer, Minen, Zielschießen.“ (BB 28)

Dies bezeichnet der Ich-Erzähler als „partielle Blindheit“ (BB 148), die seiner Meinung nach durch die nationalsozialistisch gefärbte Erziehung bedingt ist: „Um eine eigene Geschichte und um die Erfahrbarkeit eigener Gefühle betrogen, bleibt nur die Reduktion auf Haltung: Tapferkeit.“ (BB 28)

Dass nationalistische Werte wie Wille, Gehorsam, Opferbereitschaft und Treue bei dem jungen Mann erfolgreich gefruchtet haben, wird an einer weiteren Stelle der Handlung besonders deutlich. Nach seiner schweren Verwundung müssen dem Bruder beide Beine abgenommen werden, doch die Schmerzen werden in dem Brief an seine Eltern zur Nebensache. Viel wichtiger ist es ihm, zu beteuern, dass der Vorfall nicht durch seine Leichtsinnigkeit verschuldet war. Bezeichnend für die nationalsozialistische Erziehung der jungen Menschen zu pflichtbewussten Kämpfern ist offenbar, dass in einer derartigen Situation solche eingedrillten Wertevorstellungen den Gefühlen gegenüber dominieren.

Dass jede emotionale Anteilnahme fehlt, wird ebenfalls in den Aufzeichnungen des Bruders deutlich, in denen zivile Opfer mit keinem Wort erwähnt werden. Daraus folgert der Erzähler, dass für ihn „dieses Leid, diese Zerstörungen und Todesopfer normal, also *human*“ (BB 25) oder nicht erwähnenswert waren. Der Bruder wird nicht einseitig als Täter dargestellt, sondern als Fehlgeleiteter, als Produkt des nationalsozialistischen Erziehungssystems. Es sind solche im Text akzentuierten Widersprüche, die den Bruder zur Inkarnation einer ganzen Generation werden lassen – einer Generation von Tätern, die schon als Kinder systematisch dazu erzogen wurden. Der Erzähler kritisiert daher gerade die väterliche Generation und scheint diese dafür verantwortlich zu halten. Das Kind spürt die soldatisch orientierten Erziehungsziele des Vaters und dies führt dazu, dass es sich vom Vater unterdrückt fühlt. Ebenso ist seine Begeisterung für Amerika als Protest gegen den Vater und seinen Antiamerikanismus zu verstehen. Als ein besonderes traumatisches Erlebnis für die Kriegsgeneration entpuppt sich die vom Erzähler beschriebene „[...] Demütigung der Vätergeneration

durch Amerika“ (BB 64): Eine Generation, die sich anderen Nationen, anderen Kulturen gegenüber stets erhaben fühlte, muss plötzlich vor einem anderen Volk kapitulieren, sich einer fremden Kultur unterwerfen und sich anpassen: „Eine Kränkung derer, die ausgezogen waren, die Welt zu erobern, die glaubten, der ausgewählten Rasse zuzugehören.“ (BB 64)

Die Deutschen sehen ihre Werte und Ideale, an die sie glauben, und die ganz entscheidend ihr Bewusstsein als Person ausmachen, von den Alliierten verhöhnt.

Die Suche nach den Motivatoren des Bruders für die Teilnahme am NS-Regime

Der Erzähler wendet sich hauptsächlich der Frage zu, warum sich sein Bruder freiwillig zur Waffen-SS meldete und ob es ihm bewusst war, teilweise mitschuldig an der Ausführung von NS-Strategien zu sein. In der strengen Erziehung der Eltern, die ihn zu einem „richtigen Jungen“ machte, auf den der Vater „stolz“ sein konnte, erkennt der Erzähler den Hintergrund für die verfehlten Handlungen seines Bruders. Die Aufzeichnungen des Bruders zeugen davon, dass er Werte wie Tapferkeit, Bescheidenheit und Pflichtbewusstsein aufgrund der Erziehungsstrategien seiner Eltern und ihrer Generation zugunsten der nationalsozialistischen Agenda verinnerlicht hatte.

Diese Missdeutungen sieht der Erzähler im Tagebuch des Bruders bestätigt. Es zeugt von Härte, auch sich selbst gegenüber, und ist frei von persönlichen Äußerungen. Kein Traum, kein Wunsch, kein Geheimnis ist darin vermerkt. Die Einträge betreffen ausschließlich den Krieg und die Vorbereitung auf das Töten. Sogar nach der eigenen Verwundung gibt der Bruder keine Schwäche zu. Die *wahre* Person des Bruders bleibt hinter den Aufzeichnungen verborgen:

„Der Hintergrund der lakonischen Eintragungen läßt sich fast nie aufhellen, ihn, den Bruder, nicht sichtbar werden, seine Ängste, Freude, das, was ihn

bewegt hat, Schmerzen, nicht einmal Körperliches wird angesprochen, er klagt nicht, registriert nur. "
(BB 141)

Der Erzähler vermisst dabei jede Kritik des Bruders am Kriegsgeschehen, jedes Infragestellen sowohl der Richtigkeit des Krieges als auch das Hinterfragen des eigenen Handelns.

Faktisch finden sich zwar in den Berichten des Bruders keine konkreten Hinweise auf seine Mitschuld an nationalsozialistischen Verbrechen. Dennoch zeigen einige Passagen deutliche Assoziationen, die im Folgenden näher betrachtet werden. Der Erzähler schließt nicht aus, dass sein Bruder den russischen Soldaten Iwan erschossen haben könnte. Jedoch ist er nicht fähig, diese Möglichkeit zu beweisen. Es bleibt bei der Andeutung.

In den Aufzeichnungen findet er zwar einen Hinweis, der den Mythos von der „*anständige[n] Waffen-SS*“ (BB 98) in Frage stellt. In einem Brief an den Vater schreibt der Bruder: „*Scheinbar haben diese Leute hier unten noch nichts mit der SS zu tun gehabt. Sie freuten sich alle, winkten, brachten uns Obst usw., bisher lag nur Wehrmacht hier in den Quartieren.*“ (BB 88) Einem Schuldeingeständnis kommt diese Bemerkung allerdings nicht gleich.

Der Ich-Erzähler überspringt diese zweifelhaften Stellen im Nachlass seines Bruders nicht einfach, sondern betont die unweigerlich in diesem Zusammenhang entstehenden Fragen. Nach einem Beleg für ein Eingeständnis seiner Schuld suchend stellt der Erzähler schließlich fest, dass der Bruder das Tagebuch nicht bis zu seinem Tod geführt, sondern es vorher mit dem Satz beendet hat: „Hiermit schließe ich mein Tagebuch, da ich für unsinnig halte, über so grausame Dinge wie sie manchmal geschehen, Buch zu führen.“ (BB 120) Geht der Bruder damit einem Schuldgeständnis aus dem Weg oder ist diese Eintragung mit der Anerkennung seiner Schuld gleichzusetzen? „Ich habe diese Stelle während des Schreibens wieder und wieder aufgeblättert und gelesen - es war, als fiele ein Lichtstrahl in die Finsternis.“ (BB 147)

Diese Lücke, die es zwischen der vorletzten Eintragung und diesem Schlusssatz im Tagebuch gibt, versucht der Erzähler seinerseits auszufüllen bzw. zu deuten: „Und da ist der Wunsch, mein Wunsch, diese Lücke möge für ein Nein stehen [...].“ (BB 148)

Seiner Meinung nach war der Bruder nicht in der Lage, die „grausamen Dinge“, mit denen er in der Kriegssituation konfrontiert wurde, zu verarbeiten. Als Konsequenz daraus leugnete er jede Verantwortung: „Über die Leiden zu schreiben, über die Opfer, das hieße auch die Frage nach den Tätern zu stellen, nach der Schuld, nach den Gründen für Grausamkeit und Tod [...].“ (BB 120) Und das hätte unweigerlich eine Selbstkritik bzw. ein Hinterfragen der eigenen Handlungsweise zur Folge gehabt, wozu der Bruder jedoch nicht fähig war.

Statt Zeugnis abzulegen, schließt der Bruder sein Tagebuch mit dem lapidaren Satz, man könne über grausame Dinge nicht Buch führen. Da der Bruder in seinen Aufzeichnungen seine Gedanken nicht preisgibt, kann der Erzähler nur Vermutungen anstellen (vgl. BB 120) und in diese vom Bruder gesetzte Leerstelle deshalb ausschließlich seine eigenen Vermutungen formulieren:

„Ich weiß es nicht, auszuschließen ist es nicht, [...] dass er nicht nur bei dieser Einheit der Waffen-SS gekämpft hat, sondern auch aktiv bei Partisanen- oder Judenerschießungen dabei war.“¹⁸

Die Frage nach der Schuld des Einzelnen im Regime

Bei der Suche nach Anzeichen, ob seine Eltern eine eigene Schuld am Zweiten Weltkrieg und seinen Folgen zugeben, fällt dem Erzähler auf, dass die Mutter, obwohl sie sich nicht für Politik interessierte, nach der eigenen Schuld fragte.

Die Angst, sich gegen die Autoritäten zu richten, geht auf die aus dem Kaiserreich stammenden, ins Negative verkehrten Werte

¹⁸ Zitiert nach Clemens Kammler/Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders. Interpretation von Clemens Kammler.: S. 106

und Tugenden zurück.¹⁹ Die Nationalsozialisten wussten solche Werte wie Gehorsam, Pflichtbewusstsein, Vaterlandstreue und Ehre, für eigene Zwecke auszunutzen. Indem die Gesellschaft an diesen Werten festhielt und sich nicht gegen die Ausnutzung durch das Nazi-Regime wehrte, leistete sie ihren Beitrag zum Holocaust. Dieser Widerspruch konnte nicht enthüllt werden, da sich die Kriegsgeneration entweder in Schweigen hüllte oder hinter Ausreden verschanzte, was ein Ausdruck ihrer gestörten Kommunikation war:

„Selbst wenn man es nicht wusste - aber es doch hätte wissen können -, das konnte und wollte der Vater nie einsehen. Es war eine Frage, die sich die Vätergeneration selbst nicht stellte - als fehle ihrem Bewusstsein dafür das Instrumentarium - und auf die sie, kam sie von außen, keine Antwort fand, sondern nur Ausreden.“ (BB 149)

Hier werden die Denk- und Verhaltensmuster der Vätergeneration kritisiert, die sich von der eigenen Schuld freisprechen möchte. Dieser Mechanismus, die Schuld zu relativieren, kann auch bei dem Vater beobachtet werden. In der Übertragung des eigenen Schuldigseins auf die Sieger, machte er diese zu Mitschuldigen und meinte damit die eigene Schuld zu verschleiern: „Er, der jedes Mal betonte, er sei kein Nazi gewesen, brachte Argumente für die Mitschuld der Alliierten ins Feld.“ (BB 130)

Ferner zielten diese und andere Abwehrstrategien, wie die Entpolitisierung des Zweiten Weltkrieges, darauf, sich als Opfer des Hitler-Regimes präsentieren zu können, das verführt und betrogen wurde. Ebenso erzählte die Mutter die Geschichte, wie sich der Bruder freiwillig zur Waffen-SS meldete, immer wieder und „so, als wäre das, was dann danach kam, vermeidbar gewesen.“ (BB 11) Fragte der Erzähler aber genauer nach der

¹⁹ Vgl. Aleida Assmann: Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur. Hrsg. von Hubert Christian Ehalt. Wien: Picus, 2005.: S. 47

Motivation, gab sie nur ausweichende Antworten wie: „*Aus Idealismus. Er wollte nicht zurückstehen. Sich nicht drücken.*“ (BB 19) Außerdem versicherte sie ihm dann, dass sie dagegen war, „daß sich der Karl-Heinz zur SS meldet.“ (BB 20) Der Vater wich indes seinen Fragen eher mit folgenden Antworten aus: „Du hast keine Ahnung. Du hast das nicht mitgemacht. [...] *man muß das erlebt haben.*“ (BB 105) Er flüchtete in Ausreden, Verallgemeinerungen und Schweigen. Die vom Vater sorgfältig gepflegte, jahrelang aufrecht erhaltene Fassade, die jedwede Gefühlsregung - weder Trauer noch Schmerz - durchscheinen ließ, erschüttert den Erzähler, der aber trotz seiner Fragen an den Vater kein Licht in die Gründe und Ursachen zu bringen vermag:

„Ich hatte ihn nie weinen sehen. *Ein Junge weint nicht.* Das war nicht nur das Weinen um den toten Sohn, es war etwas Sprachloses, was sich in Tränen auflöste. Wie er da stand und weinte, war etwas von dem Grauen der Erinnerung gegenwärtig, abgrundtief verzweifelt, kein Selbstmitleid, ein unsägliches Leid, und auf meine Fragen schüttelte er immer wieder nur den Kopf.“ (BB 99)

Es ist schockierend für den Erzähler, dass diese Generation nach dem Krieg noch diskutiert, „wie man den Krieg doch noch hätte gewinnen können.“ (BB 95) Dennoch wurden Kriegsanekdoten noch lange nach dem Krieg zum Besten gegeben, „[...] ohne daß sich die Frage nach der Schuld stellte, [...]“ (BB 127).

Die Schuld ergibt sich seiner Meinung nach dabei weniger aus einer einzelnen Verfehlung, sondern vielmehr aus einer generellen Flucht dieser Generation vor der eigenen Verantwortung. Der NS-Ideologie kritisch zu begegnen und sich den Tatsachen zu stellen, hätte für die Eltern ein Infragestellen ihres eigenen Lebens bedeutet. Doch sie suchten aufgrund zweifelhafter Denk- und Verhaltensstrukturen ständig nach Ausreden bzw. Ausflüchten: wie beispielsweise dem Ausweichen

vor der Verantwortung am Zweiten Weltkrieg und dem Übertragen der Schuld am Holocaust auf „Andere“.

Die Haltung der Eltern wird dabei vom Erzähler als Beispiel für das Verhalten der gesamten Generation dargestellt: „Es war nicht nur eine gekränkte, sondern auch eine kranke Generation, die ihr Trauma in einem lernenden Wiederaufbau verdrängt hatte.“ (BB 102)

Fazit

Das Trauma der Kriegsgeneration als Folge von Kriegserlebnissen, Gefühlen der Mitschuld, konfliktbedingten Verdrängungs- und Degradierungserfahrungen, führte zu ihrem körperlichen und seelischen Verfall. Es wurde gezeigt, wie der Erzähler selbst und seine Familie solche Erfahrungen machten.

Timm vermittelt anhand der Erzählung „Am Beispiel meines Bruders“, dass die Erkenntnis einer Schuld der Väter, der Verlust der Vaterfigur als Identifikationsfigur und Respektsperson, wie man dies als Kind normalerweise erlebt, sich traumatisch auf die Generation der 68er Jahre auswirkte und deren Ablehnung von jeglichen Autoritäten bedingte.

Es besteht eine große Diskrepanz zwischen dem, was die Väter vor und während des Krieges repräsentieren, und dem, was sie nach dem Krieg verkörpern. Die 68er Generation erlebt in ihrer Kindheit und Jugend eine völlige Umkehrung dessen, was der Vater stets vorgegeben hat zu sein und was sie einmal in ihm sah. (vgl. BB 65-67) So bleibt zwischen dem Erzähler und seinem Vater vieles ungeklärt, unausgesprochen, ungefragt und unbeantwortet. Der Tod aller Familienmitglieder befreit den Erzähler gleichsam von familiären Loyalitätspflichten, denen er sich bis dahin verpflichtet fühlte und die ihn an einer uneingeschränkten Kritik und Verarbeitung seiner Familiengeschichte hinderte.

Gelingt das Verarbeiten dieser Vergangenheit? Und ist die Suche nach der eigenen Identität als Resultat dieses Prozesses erfolgreich? Auf den ersten Blick scheinen die Ziele des Erzählers

nicht verwirklicht. Denn er scheitert an der Unmöglichkeit, Antworten auf die vielen offenen Fragen, die seinen Bruder betreffen, zu finden. Auch kann er den letzten Wunsch der Mutter, einmal das Grab des gefallenen Sohnes zu besuchen, nicht erfüllen und den hohen Anforderungen des Vaters nicht gerecht werden.²⁰²¹

Trotzdem zeigt sich, dass es dem Erzähler gelingt, durch eine objektive, rückblickende Betrachtung seiner Familiengeschichte zu einem Zustand der Harmonie und der inneren Reife zu gelangen.

Dass er das elterliche Erbe anerzogener Vorstellungen nicht bedenkenlos übernimmt und akzeptiert, sondern kritisch hinterfragt, ist nicht nur traditionswidrig für diese Zeit der NS-Generation. Es kann darüber hinaus als Bruch mit dem sogenannten "Familiengedächtnis" bezeichnet werden: „Natürlich finde ich die Leute interessanter, die sich widersetzt haben, eine tolle Sache!, aber in meiner Familie war das nicht so.“²²

Der Erzähler sucht nach Antworten in den lückenhaften Darstellungen seiner Eltern. Im Re-Imaginieren sämtlicher Situationen besteht sein literarisches Erinnerungsprojekt, das die Lücken des Bewusstseins seiner Eltern nachträglich ausfüllt:

„In diese Lücken des Bewusstseins schreibt Timm mit Hilfe historischer Quellen und neuerer Forschungsliteratur ein Wissen hinein, das inzwischen zur historischen Bildung der zweiten und dritten Generation gehört. [...] Timms Erinnerungsprojekt kann mit Halbwachs als eine, Umbildungs-sarbeit an der Vergangenheit' bezeichnet werden.“²³

Die Motivation des Schreibens liegt demnach für den Autor Timm im Aufbrechen des ewigen Schweigens der Eltern und

²¹ Vgl.: Clemens Kammler/Klaus-Michael Bogdal (Hrsg.): Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders. Interpretation von Clemens Kammler.: S. 108f.

²² Ebd.: S. 107

²³ Aleida Assmann: Generationsidentitäten.: S. 49f.

darin, der eher sturen und bedenkenlosen Gehorsamkeit gegenüber dem Vater entgegenzuwirken. Er kann die vorgefundenen Fakten mit seinem Wissen von historischen Ereignissen verknüpfen und das Verhalten seiner Eltern sowie das einer ganzen Generation, nach den heutigen Erkenntnissen in einen Gesamtkontext einordnen.

Aus der Distanz gelingt es ihm, abzuwägen und seine Schlüsse daraus zu ziehen. Dabei interessiert es ihn auch nicht primär, einen Schuldigen für die Verbrechen der NS-Zeit zu finden. Vielmehr versucht der Erzähler einen inneren Frieden zu finden und nachzuvollziehen, wie es dazu kam, dass seine Familie das Hitler-Regime unterstützte.

Zwar zeigen die Aussagen des Bruders und der Eltern nicht direkt nationalsozialistisches Gedankengut. Trotzdem hat die Familie zur Verwirklichung des NS-Staates beigetragen, auch wenn nur durch passives Dulden oder aktives Ausführen von Befehlen. Indem sein Bruder und sein Vater Befehle nie kritisiert haben und die Mutter das Verschwinden der jüdischen Nachbarn nicht hinterfragt hat, wurde diese Familie wie viele andere zu Mitläufern. Dessen ungeachtet hält sich der Erzähler dennoch mit seinem Urteil zurück. Er äußert eher sein Unverständnis und seine Ratlosigkeit gegenüber dieser Haltung, da er, wie er selbst zugibt, nicht weiß, ob er sich in diesen Situationen anders verhalten hätte. Da er die NS-Zeit als Familiengeschichte verarbeitet, gelingt es ihm, in die Grauzone von Täter- und (passiver) Anhängerschaft hineinzublicken und diese so zu vermitteln.

Hinter dieser autobiografischen Erzählprosa steht eine implizite politische und moralische Botschaft zugleich. Die Bundesrepublik konnte sich nur als glaubwürdige demokratische Gesellschaft artikulieren, indem sie die Täter bestrafte und die Opfer entschädigte. Am Beispiel einer persönlichen Geschichte ermöglicht dieses Werk den Lesern, die Schwierigkeiten dieser Erinnerungen an die Schrecken der deutschen Geschichte im zwanzigsten Jahrhundert nachzuvollziehen und gleichzeitig darüber zu reflektieren. Die besondere Leistung der Erzählung

sehe ich darin, wie es diesem Werk gelingt, der zu Beginn angesprochenen Polarisierung in Täter und Opfer zu entgehen, um die Grauzonen im menschlichen Verhalten aufzuzeigen, die Krieg immer hervorruft. Timm schafft es in „Am Beispiel meines Bruders“ Innenansichten darzustellen und den Blick der späteren Generationen auf den Nationalsozialismus aufzuzeigen.

BIBLIOGRAFIE

1. Primärliteratur

- Timm, Uwe: *Am Beispiel meines Bruders*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005.
- Timm, Uwe: *Der Freund und der Fremde. Eine Erzählung*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2005.

2. Sekundärliteratur

- Assmann, Aleida: „On the compatibility of Guilt and Suffering in German Memory“. In: *German Life & Letters*, 2004, Vol. LIX No. 2., pp.187-200
- Assmann, Aleida: *Generationsidentitäten und Vorurteilsstrukturen in der neuen deutschen Erinnerungsliteratur*. Hrsg. von Hubert Christian Ehalt. Wien: Picus, 2005.
- Assmann, Aleida / Frevert, Ute: *Geschichtsvergessenheit – Geschichtsversessenheit. Vom Umgang mit deutschen Vergangenheiten nach 1945*. Stuttgart: Deutsche Verlag-Anstalt GmbH, 1990.
- Böttiger, Helmut: *Die braven deutschen Mörder. Gefühlsgeschichte*. In: *Literaturen* 9, 2003. S.71-73
- Eigner, Gerd-Peter: *Einschränkung der Kampfzone. Zu Uwe Timms „Am Beispiel meines Bruders“*. In: *die horen* 3, 2003. S.101-108
- Kammler, Clemens / Bogdal, Klaus-Michael (Hrsg.): *Uwe Timm. Am Beispiel meines Bruders. Interpretation von Clemens Kammler*. München: Oldenbourg Schulbuchverlag, 2006.
- Mitscherlich, Alexander & Margarete: *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*. München: Piper & Co. Verlag, 1968.

- Vogt, Jochen: *„Erinnerung ist unsere Aufgabe“. Über Literatur, Moral und Politik 1945-1990*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1991.

- Vogt, Jochen: *Er fehlt, er fehlte, er hat gefehlt.... Ein Rückblick auf die sogenannten Vaterbücher*. In: Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust. Hrsg. von Stephan Braese u.a. Frankfurt am Main: Campus, 1998. S.385-398

- Welzer, Harald u.a.: *„Opa war kein Nazi“. Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2008.

- Wilczek, Reinhard: *Die Luftkrieg-Debatte im Spiegel von Prosa und wissenschaftlicher Essayistik*. In: Deutschsprachige Gegenwartsliteratur seit 1989. Zwischenbilanzen-Analysen-Vermittlungsperspektiven. Hrsg. von Clemens Kammler und Torsten Pflugmacher. Heidelberg: Synchron, 2004. S. 75-83

LA ALGAZÚA DE POLEY (891 / 278)
(2ª PARTE.)
GUSTAVO TURIENZO VEIGA

RESUMEN

El objetivo de este artículo consiste en analizar la segunda parte de la algazúa de Poley (891 / 278), durante la cual el emir omeya ‘Abd Allāh I decidió explotar el éxito obtenido en la batalla de Poley y se internó en los dominios de Ibn Ḥafṣūn, con la finalidad de apoderarse de Bobastro y aplastar su rebelión. El emir se vio forzado a dar por finalizada su aceifa prematuramente y regresó a Córdoba sin haber obtenido su propósito.

Nuestro relato se basa en la única compilación histórica islámica que narra estos sucesos y en la topografía de las comarcas recorridas. Hasta la fecha actual, no se había escrito ningún estudio monográfico sobre esta algazúa.

PALABRAS CLAVE: Al-Andalus – Emirato Omeya –Algazúa de Poley – Bobastro- ‘Abd-Allāh I - ‘Umar ibn Ḥafṣūn

ABSTRACT

The objective of this article is to analyze the second part of Poley’s *algazúa* (891 / 278), when the Umayyad Emir ‘Abd Allāh I decided to take advantage of the success achieved at Poley’s battle raiding the territories of Ibn Ḥafṣūn, in order to conquer Bobastro and to crush the rebellion. However, the Emir was forced to finish his *aceifa* early returning to Córdoba without having achieved his goal.

The present paper is based on the only Islamic history compilation which chronicles these events and on the topography of regions involved. Up to date, no monographic study about this *algazúa* has been published.

KEY WORDS: Al-Andalus – Umayyad emirate –Algazúa de Poley – Bobastro- ‘Abd-Allāh I - ‘Umar ibn Ḥaḥṣūn

INTRODUCCIÓN

La algazúa de Poley marcó un hito crucial en la historia andalusí, porque revela como Ibn Ḥaḥṣūn elaboró su programa religioso, jurídico, político, social y económico paulatinamente, al socaire de las circunstancias, y cómo la madurez de dicho programa implicó la ruptura del movimiento rebelde con el Islam, en los umbrales del siglo X/IV.

Por su parte, a partir de la aceifa de Poley, el emir omeya, merced a su hábil utilización de los recursos que el sistema religioso-jurídico musulmán puso a su disposición, apaciguó paulatinamente la revuelta muladí y allanó el camino hacia la restauración del califato en al-Ándalus.

En última instancia, prevalecería la dinastía omeya, pero al coste de asumir una transformación social y legal sin parangón en ninguna otra región del territorio islámico.

LA SEGUNDA FASE DE LA ALGAZÚA

La situación respectiva del emir ‘Abd Allāh I y de Ibn Ḥaḥṣūn inmediatamente después de la batalla de Poley

Inmediatamente después de la victoria obtenida en Poley, el emir se apresuró a explotar la iniciativa estratégica de la cual había comenzado a disfrutar, y emprendió una campaña relámpago contra Bobastro, capital de ‘Umar ibn Ḥaḥṣūn. Aparentemente, ‘Abd Allāh I se encontraba en una situación excelente para emprender esta campaña militar: disponía de los depósitos de alimentos, armas y abastecimientos acumulados

por Ibn Ḥaḥṣūn en Poley, -mediante los cuales podía emprender una algazúa de objetivos más ambiciosos que todas cuantas emprendieran anteriormente sus ejércitos-, su enemigo se encontraba postrado y daba muestras de debilidad –algunas poblaciones pro-ḥaḥṣūnīs se apresuraron a pactar por separado con el emir- y había reforzado considerablemente su autoridad religioso-jurídica, sea merced a las inteligentes disposiciones tomadas durante la primera parte de la campaña¹, sea gracias al prestigio que se granjeó merced a la victoria obtenida sobre sus enemigos.

Sin embargo, el emir cordobés se veía obligado a actuar con rapidez y debía finalizar prestamente la algazúa, pues su fuerte posición era susceptible de deteriorarse rápidamente: por un lado, su ejército había sufrido un duro castigo y sus efectivos iban mermando a medida que la lucha proseguía y las tropas se internaban en el territorio enemigo y lo repoblaban². Además, las tropas omeyas habían sufrido un castigo considerable, estaban fatigadas y, la mayor parte de ellas se habían alejado considerablemente –y por un tiempo relativamente prolongado- de sus lugares de origen³, razón por la cual se mostrarían progresivamente más reticentes, murmuradoras e inquietas a medida que se internaban en los dominios de Ibn Ḥaḥṣūn, abiertamente hostiles y preparados para encarar la invasión. El emir tampoco podía emplear todas sus tropas en esta algazúa, porque no sólo el avituallamiento se hubiera tornado excesivamente complejo, sino también porque no contaba con ayuda externa alguna, y por el contrario

1 Durante la era omeya, las sendas poblaciones de Poley y Monturque estaban habitadas (*sakana*) por beréberes (Saavedra, E., y Blázquez, A., *La geografía de España de al-Idrīsī*, Anúbar, Zaragoza (reed. 1988): 198 (trad.), y 205 [texto árabe.]) Es muy factible que el asentamiento de población estable de origen berebere en Poley date de una época inmediatamente posterior a la batalla de ese nombre y que esa medida fuera ordenada por el emir ‘Abd Allāh I. Quizá los habitantes de Poley fuesen beréberes nafzawīs, clientes de la casa omeya desde la era del califa de Damasco Hišām II (724 / 106 –743 / 126).

2 Durante la aceifa de Sanʿīla (¿del río Genil?) durante el año 894 – 895 / 280, el ejército omeya arrasó el territorio que recorría a su paso y después lo repobló. (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqṭabīs III* (ed. Antuña), 1937, 108-110.)

3 De los 18.000 caballeros leales a los omeyas que concurrieron a la batalla, 14.000 procedían de las coras centrales de al-Andalus, y el resto eran notables de cuya procedencia nada sabemos (Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-Muḡrib*, II, 104).

estaba obligado a vigilar constantemente a los insurrectos de Sevilla, Badajoz, Murcia, Toledo y la Frontera Superior, siempre al acecho de cualquier error que cometiera.

Por añadidura, el ejército omeya asumía riesgos crecientes a medida que se internaba en el territorio enemigo y sus líneas de comunicación se dilataban y se tornaban paulatinamente más vulnerables. En efecto: esa circunstancia obligaba a los legitimistas a disponer puntos de vigilancia a lo largo de la ruta y a prescindir, en consecuencia, de una parte de su masa de maniobra, a medida que se alejaban de Córdoba⁴. En definitiva, su posición se tornaba progresivamente más difícil, y no podían modificarla, porque mantener el control del territorio y acceder al núcleo de la insurrección con razonables expectativas de victoria constituía un objetivo político irrenunciable.

Por último, el esfuerzo logístico y táctico afrontado por los legitimistas se tornaría más arduo a medida que los abastecimientos se agotaban, como resultado de la prolongación de la algazúa —una gran parte de la caballería profesional omeya operaba en un territorio muy alejado de sus bases, y es de suponer que sus abastecimientos se habrían agotado o estaban a punto de hacerlo—. La demanda no podía ser satisfecha por los distritos agrarios cordobeses, pues éstos, aunque sometidos nuevamente a la autoridad omeya, no rendían todavía lo suficiente como para abastecer a las tropas⁵. La creciente necesidad de avituallarse sobre el terreno, -si compleja

4 No tenemos datos sobre este particular, pero, para hacerse una idea de las dificultades afrontadas por el ejército omeya durante la presente algazúa, cabe resaltar el dilema similar que asumió el ejército almanzoriano, compuesto por 21.000 efectivos, de los cuales la mitad estaban acantonados en fortalezas y otros lugares estratégicos: “...diez mil quinientos jinetes completamente pertrechados y preparados para partir en algazúa estaban acantonados en los distritos (*nawāḥiyyahū*) (sometidos a su autoridad.) En cuanto al número de tropas asalariadas fronterizas (*aḥnād al-ṭugūr*) que estuvieron a su servicio, fue muy similar (Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 301).

5 Desde la era de Muḥammad I, el ejército omeya era abastecido por los habitantes de los distritos agrarios cordobeses, quienes, a cambio, quedaban dispensados de acudir a los apellidos del emir, siempre y cuando enviaran un contingente elegido por ellos mismos (Turienzo Veiga, G., “El reino de León en las fuentes islámicas medievales”, 2010: 60-64). Ahora bien, el territorio circundante de Córdoba había padecido intensamente los efectos de la algazúa de Poley (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 92, 96, 102.)

e inevitable, de éxito siempre incierto-, implicaba la dispersión temporal de fuerzas en un territorio hostil y multiplicaba las posibilidades de caer en una zagalarda. El saqueo, además, avivaba la enemiga de las poblaciones locales hacia la causa omeya y abonaba el terreno para que se produjeran nuevos alzamientos y emboscadas⁶.

Por su parte, Ibn Ḥafṣūn se dispuso a jugar las bazas de las cuales aún disponía. Políticamente, no se inquietaría excesivamente por la defección de algunos caciques locales, pues los más importantes, -aquéllos cuyos dominios constituían la coracha de Bobastro-, le seguían siendo fieles, quizá porque, al margen de otras circunstancias, poseía el suficiente sentido político para mostrarse indulgente en los momentos adecuados, les trataba como iguales y les otorgaba pactos muy ventajosos con respecto a su anterior tratamiento jurídico y social, cuya gestión estaba exclusivamente reservada al emir omeya⁷ y que éste sólo ajustaba con los árabes⁸. ‘Umar ibn Ḥafṣūn, además, seguía recibiendo regularmente abastecimientos desde el Norte de África, los recursos y las levass locales afluían a su apellido⁹ y la derrota no había mermado su prestigio, fuera por el valor demostrado en el combate¹⁰, fuera a causa de su astucia política y de su buen gobierno¹¹, fuera debido a que respaldaba sin ambages las reivindicaciones de los insurrectos y, con gran

6 Durante la algarzúa contra Fuente de Cantos y Niebla, en el año 897 – 898 / 284, los rebeldes locales se abatieron sobre la caballería omeya cuando ésta se dispersó para forrajear (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 119.)

7 Es el caso, por ejemplo, no sólo de Ibn Mastana, sino también de Sa‘īd ibn Hudayl, señor de Monteleón, en Jaén, que había firmado un pacto indisoluble (*‘aqd*) con Ibn Ḥafṣūn (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 25-26.)

8 Vide a ese respecto Turienzo Veiga, “Las paces y las treguas en el derecho musulmán: su definición teórica en el derecho musulmán.” Gerona, Séptimo Seminario Internacional de Cultura Escrita, “La paz en la Edad Media (*La pau a l’Edat Mitjana*)”, (diciembre 2010), actas en prensa.

9 Apellido: “*llamamiento de guerra*” o “*hueste reunida por este llamamiento*.” (Gran Enciclopedia DURVAN, tomo 20 “léxico”, DURVAN, Bilbao, 1969: 112.)

10 Acreditado incluso por sus enemigos (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 96.)

11 ‘Umar ibn Ḥafṣūn era tan persuasivo que, después de disponer la ejecución de cierto cabecilla local, violando todas las normas de la hospitalidad, incluso consiguió vincular duraderamente a su causa a su hijo y heredero (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 90.) En cuanto a la proverbial justicia de su gobierno, vide Ibn ‘Idāri, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 114-115.

sentido político, dosificaba su indulgencia cuando constataba sus defectos y sus traiciones¹².

Socialmente, su predicamento sobre los muladíes se reforzaba a medida que se ponía de relieve la intransigencia del emir, campeón a la sazón de la oligarquía árabe. Efectivamente, a raíz de su victoria, el emir, probablemente precisado a satisfacer a quienes respaldaron su causa en circunstancias tan adversas, no sólo no concedió más derechos a los muladíes, sino que incluso retiró algunos ventajosos ofrecimientos colectivos formulados antes de la batalla¹³.

Religiosamente, el emir tenía las manos atadas en cuanto atañe a los “*Pueblos del Libro*”, pero Ibn Ḥafṣūn se granjeó su respaldo debido a la libertad de la cual dicha población gozaba bajo su mando¹⁴.

Tácticamente, Ibn Ḥafṣūn se percataría de las dificultades experimentadas por el ejército omeya como resultado de su victoria, pues se dispuso rápidamente a organizar la guerrilla

12 Aunque después de la batalla de Poley Ibn Ḥafṣūn criticó amargamente a sus confederados, ante testigos, se guardó muy bien de tomar represalia alguna contra ellos (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 97.)

13. En vísperas de su muerte, el emir al-Munḍir I planeaba otorgar un “*pacto indisoluble*” (*‘aqd*) a todos los árabes y a los siervos (*jaṣṣam*.) (Ibn al-Jātib, Lisān al-Dīn Abū ‘Abd-Allāh Muḥammad: *Kitāb A’māl al-Ālām fi-man būy’a qabla al-iḥtilāl min mulūk al-Islām* (*Histoire de l’Espagne musulmane*). Edición de E. Lévi-Provençal, 1956: 24.) Es probable que, en esa compilación tardía, la palabra “*jaṣṣam*” aluda a los muladíes, porque a los clientes y familiares del emir o del califa se les suele llamar “*gente*” (*ahl*) en las fuentes islámicas más antiguas de la historia alto-medieval española. La identificación entre “*siervos*” y “*muladíes*” parece confirmarse en el *Muqtabis III*, donde se menciona como, con el probable fin de seducirle, el emir ‘Abd Allāh I otorgó a ‘Umar ibn Ḥafṣūn un “*pacto indisoluble*” (*‘aqd*) durante el año 889-890 / 276 (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 54.) No obstante, debe tenerse en cuenta que Ibn Ḥafṣūn era cliente de los omeyas. En el año 893 – 894 / 280, Ibn Ḥafṣūn, después de quebrantar el ventajoso tratamiento personal ajustado previamente con el emir, trató de renovarlo, pero sólo obtuvo un pacto de alianza (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 106-109.)

14 El derecho musulmán prohíbe taxativamente a los llamados “*Pueblos del Libro*” que construyan nuevos lugares de culto, los reedifiquen, los amplíen o los restauren, y establece penas muy graves en caso de infracción (López Ortiz, J., *Derecho musulmán*, 1932: 103.) Ahora bien, Ibn Ḥafṣūn patrocinó la fundación de monasterios e iglesias con la finalidad de repoblar el territorio bajo su autoridad (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 108-110) y, frecuentemente, emprendió sus aceifas desde esas fundaciones (Vallvé, J., “Una fuente importante para la historia de al-Andalus: la Historia de Ibn al-‘Askar”, *Al-Andalus*, XXXI (1966): 237-265.) Ibn Ḥafṣūn redobló sus esfuerzos repobladores después de su conversión al cristianismo, pues en el año 903-904 / 291 el ejército omeya destruyó nuevamente las iglesias y monasterios fundados en torno a Bobastro (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 141.) Respecto al papel desempeñado por esas fundaciones en la ideología del rebelde, vide una interpretación en Martínez Enamorado, V., “Bobastro (*Ardales*, Málaga): una *madīna* para un rebelde.” *Qurṭaba*, 2 (1997), 123 – 147.

contra los legitimistas en su propio territorio, cerca de sus bases y en comarcas que conocía perfectamente y cuya población le era leal.

Movimientos respectivos del ejército legitimista y de Ibn Ḥafṣūn. El contenido social de la algazúa

Inmediatamente después del combate, el emir ‘Abd Allāh I elevó las obligadas preces de agradecimiento por la victoria y dispuso se restaurara, se abasteciera y se guarnicionara Poley con población fiel a la dinastía omeya¹⁵. Así protegió los accesos de Córdoba desde Écija y Bobastro. A continuación, el emir reorganizó su ejército -con nuevas levadas de conscriptos, los voluntarios deseosos de participar del botín y los abastecimientos ganados en la fortaleza de Poley¹⁶-, y se internó rápidamente en demanda de Écija y Estepa, -las cuales obedecían a Ibn Ḥafṣūn en vísperas de la batalla-, con la pretensión de tomar ambas poblaciones y proseguir la persecución del archirrebelde¹⁷. Bien es cierto que el emir también precisaba conquistar ambas localidades para consolidar su propia línea de comunicaciones con la capital, proteger la campaña cordobesa contra una nueva arrancada procedente de Bobastro, prevalecer en la ruta de Sevilla y, por último, impedir afluyeran al campo muladí las ayudas que los rebeldes sevillanos les pudieran enviar.

Las milicias astigitanas habían huido de Poley en las postrimerías del combate, con el fin de acorrer a los suyos. Una cantidad imponderable pero numerosa de fugitivos que sobrevivieron a la refriega de Poley se sumaron a ellas, y, quizá por su propia iniciativa, se reorganizaron para defender esa localidad junto a la población local¹⁸. La población de

15 Probablemente, como ya mencionáramos en notas anteriores, la repoblación de Poley y Monturque con población berebere data de esa etapa (Saavedra, E., y Blázquez, A., *La geografía*, 198 (trad), 205 [texto árabe.])

16 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 96.

17 Ibn al-Jatīb, *Kitāb A'māl al-Ālām*, 28.

18 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 97.

Écija no abandonó pues la causa de Ibn Ḥafṣūn, y, cuando el emir llegó ante la población, se vio forzado a sitiaria durante algunos días. No obstante, era imposible plantear una defensa prolongada de esa localidad, porque el emir tenía a su disposición los almajaneques ganados en Poley y sus líneas de comunicación y avituallamiento, aseguradas a través de Poley, eran todavía muy cortas y escasamente vulnerables. Por añadidura, su ejército poseía una alta moral de combate, estaba bien equipado y, por el momento, disponía de suficientes suministros. Es probable, también, que las expectativas de una fácil victoria –y del consiguiente saqueo– estimulasen la afluencia de voluntarios, tropas regulares y mercenarios al campo del emir¹⁹. En cambio, la población de Écija estaba tan desmoralizada como desabastecida y no podía esperar ayuda alguna del exterior, pues para su defensa sólo contaba con la población local y los fugitivos que se encastillaron en la ciudad; Ibn Ḥafṣūn había abandonado esa comarca para dirigirse hacia Archidona, donde proclamó un apelido para defender Bobastro²⁰.

Por tanto, la rendición de Écija era inevitable a corto plazo; pero los astigitanos fueron afortunados, porque el emir omeya deseaba ganarse a otras poblaciones rebeldes rápidamente e impedir por ende a ‘Umar que reorganizara sus fuerzas y, quizá, evitar que los rebeldes sevillanos, en el ínterin, se apoderasen de Estepa e incluso de Baena, obteniendo así el control de la ruta de Sevilla a Córdoba y colocando una espada de Damocles sobre su cabeza. Así pues, transcurridos algunos días de sitio, quizá cuatro, ‘Abd Allāh I accedió a las insistentes demandas de clemencia de los sitiados. Por supuesto, el cronista se hace lenguas de la piedad del emir cordobés, conmovido ante el penoso espectáculo de los habitan-

19 Poco antes de la batalla de Poley, Ibn Ḥafṣūn traicionó las garantías ofrecidas a los de Baena y no dudó en ejecutar a algunos de sus notables, en apoderarse de sus riquezas y en poner la mano sobre sus mujeres más garridas, sin consideración a su estado. A éstas las enclaustró en su propio harén. Por su parte, las tropas omeyas no dudaban en saquear despiadadamente los territorios donde combatían, e incluso se apoderaban a guisa de botín de las mujeres (Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 91 y 112.)

20 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 96 – 97.

tes alzando a sus niños sobre las murallas²¹. Una imagen muy hermosa, pero quizá bastante alejada de la realidad, porque ‘Abd Allāh I no era precisamente un hombre bondadoso al cual repugnara verter la sangre, ni siquiera cuando de su propia familia se trataba²².

No se ha conservado ninguna descripción del itinerario que recorrieron las tropas omeyas desde Écija y Estepa hasta Bobastro. Ciertamente, el emir recorrió la ruta de Écija a Estepa y después, probablemente, se internó hacia Osuna, -sometiendo a su paso las citadas localidades²³-, y quizá después prosiguió hasta Antequera y Archidona. Es probable que ambas poblaciones se rindieran al emir omeya a medida que éste se aproximaba a Bobastro, pero sólo tenemos constancia documental de la capitulación de Archidona²⁴, y por tanto nuestra conjetura se confirma sólo parcialmente. Sin embargo, es la ruta más lógica, en nuestra opinión.

La desesperada resistencia de Écija permitió a Ibn Ḥafṣūn regresar sin percances a Bobastro y reorganizar parcialmente la coalición política y militar que tan maltrecha había quedado a raíz de su derrota. En efecto, cabalgó “*a uña de caballo*” hasta sus dominios y una madrugada, transcurridas ya cinco noches desde la Jornada de Poley, entró en Archidona, cuya población, también muladí, refrendó el apoyo que le brindaba desde los albores de la rebelión. Dicho apoyo resultaba vital porque su población estorbaría eficazmente el avance del emir omeya hacia Bobastro. Allí, como ya hemos dicho, proclamó

21 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 98.

22 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 39. Desde luego, ‘Abd-Allāh I, que ejecutó a sus propios vástagos y a muchos otros personajes sin la menor contemplación, no era una persona inclinada a la piedad, pero sí un astuto político, y bien sabía cómo ese acto de clemencia reforzaría su fama de hombre piadoso y facilitaría la capitulación de muchas otras localidades.

23 Ibn al-Jāṭib, *Kitāb A’māl al-Ā’lām*, 28. Ibn Ḥafṣūn se apoderó de la alcazabas de Osuna y Estepa durante el año 889 – 890 / 276. A continuación, Écija se sometió a su autoridad. (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 54.)

24 Archidona se sometió al emir omeya después de la batalla de Poley, pues cuando éste último regresó de Bobastro, pasó por esa localidad (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 100.) Antequera no es mencionada en el “*Muqtabis III*”, y ese mismo silencio parece confirmar también había acatado al rebelde muladí.

un nuevo apellido²⁵, con la probable esperanza de revertir el resultado de la batalla de Poley en sus propios dominios.

En este momento se ponen de manifiesto algunas características sociales de la política de ambos contendientes. Por una parte, Ibn Ḥafṣūn gozaba de un respaldo sin fisuras en sus propias tierras “*patrimoniales*”, merced a su programa de colonización interior²⁶: de hecho, a pesar de su terrible derrota, afluyeron a sus dominios las tropas que había reclamado por doquiera, incluso desde lugares tan lejanos como Algeciras²⁷.

Por otra parte, ‘Abd Allāh I permitió –o quizá ordenó– a su ejército que practicara la política de tierra quemada en los campos de pan llevar por los cuales evolucionaba, con la finalidad no sólo de privar de recursos a su enemigo, sino también porque estaba procediendo a la repoblación del territorio hostil²⁸. Efectivamente, el emir ofreció el amán a las poblaciones insurrectas que capitularan sin lucha y repobló las costas malagueñas valiéndose de su propia clientela²⁹, mejorando un precedente establecido por su inmediato antecesor, al-Munḍir I, quien emprendiera antaño la repoblación de los alrededores de Bobastro³⁰. La finalidad de ‘Abd Allāh I consistía obviamente en cercar a Ibn Ḥafṣūn, y para lograrlo estaba imponiendo la ideología del estado omeya en formación³¹. No conocemos las condiciones bajo las cuales se

25 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 96 – 97.

26 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 99, 140, etc.

27 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 99.

28 Además, como ya dijéramos en la primera parte de este artículo, la algazúa de Poley gozaba de la consideración jurídica de *yihād*, en su calidad de mandato imperativo para todos los musulmanes. Por tanto, las riquezas de los rebeldes eran lícitas para los combatientes legitimistas, siempre y cuando se respetara el quinto califal. Y el emir omeya estaba muy alcanzado de dineros...

29 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 108- 110.

30 Las primeras fortificaciones omeyas en torno a Bobastro fueron fundadas por al-Munḍir I (886 / 273– 888 / 275.) La única a la cual se alude por su nombre se llamaba Ṭalṣīra, Ṭalṣayra o Ṭalḥīra. Puede ser que se trate de la misma fortaleza mencionada en una compilación muy tardía (*ḡikr bilād al-Andalus*, (ed. y trad. Molina), CSIC, Madrid, 1983: 161 [77] (trad.) y 126 [77].) En vísperas de su fallecimiento, al-Munḍir I pretendía colonizar los alrededores de Bobastro con una parte de los habitantes de Córdoba (Ibn ‘Idāri, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 118.) Es probable que destinase dicha población a repoblar las nuevas fundaciones.

31 Zozaya Stabel-Hansen, J.: “¿Fortificaciones tempranas?” *P Congreso de Castellología Ibérica (Aguilar de Campoo, 1994)*: 114–115.

asentó dicha población, pero debieron ser muy similares a aquellas de las cuales gozaran los seguidores del caudillo de Bobastro, pues de otra manera los asentamientos fundados, -cuyos nombres tampoco se mencionan-, difícilmente hubieran perdurado, como en efecto sí sucedió³².

El emir omeya levanta el sitio de Bobastro.

‘Abd Allāh I levantó la almahala en algún lugar cercano a Bobastro³³, quizá en la fortaleza de Ṭalýira³⁴. A la sazón, sus tropas comenzaron a mostrarse contrarias a la prolongación de la algazúa e incluso manifestaron públicamente su descontento, fuera por la duración de la campaña y la prolongación del tiempo de servicio bajo las armas, que consideraban excesivos, fuera por los peligros que se les obligaba a asumir, o fuera, finalmente, porque se mostraban muy cautas ante un enemigo del cual sabían se hallaba en su propio terreno, descansado, repuesto y al acecho. El emir ‘Abd Allāh I no pudo imponer su decisión de mantener el sitio de Bobastro, se conformó con el parecer de sus tropas³⁵ y emprendió el camino de regreso hacia Córdoba, consolándose con la idea de que la derrota infligida al enemigo le impediría tomar la iniciativa durante muchos años³⁶.

32 Por ejemplo, tenemos constancia de que Ṭalýira seguía existiendo durante el año 927 / 315 – 316, diez años después de la muerte de Ibn Ḥafṣūn (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis V* (trad. Corriente y Viguera), 1981: 163 [136], Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 194.)

33 Las crónicas no especifican dónde plantó su almofalla el emir omeya (Ibn Ḥayyān, “*Al-Muqtabis III*, 97.) Bobastro tenía dos puertas. Acerca de las características físicas de esa población y su entorno, *vide* Martínez Enamorado, V., *Al-Andalus desde la periferia*, Servicio de Publicaciones. Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2003: 562 – 572.

34 Ṭalýira fue identificada con El Castillejo, en las inmediaciones de Bobastro. Acerca de las peculiaridades físicas de ese emplazamiento, *vide* Martínez Enamorado, V., “Algunas consideraciones espaciales y toponímicas sobre Bobastro”, *Al-Qantara*, XVII – fascículo I (1996): 59 – 77 (páginas 62 y 69.), Martínez Enamorado, V., “Bobastro (*Ardales*, Málaga): una *madīna* para un rebelde”, *Qurṭuba*, 2 (1997), 123 – 147 (páginas 138 - 140.)

35 En algunos casos extremos, los emires cordobeses escuchaban los consejos de sus tropas voluntarias (Turienzo Veiga, G., *El reino de León en las crónicas islámicas medievales*, León, 2010: 45 - 47.) ¿O podría decirse que cedían a su presión?

36 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 99.

El retorno del ejército legitimista a sus bases

No ponemos en duda la oposición de las tropas a la prolongación de la algarzúa, pero es probable que el emir también deseara regresar a Córdoba por los siguientes motivos:

1.- En primer lugar era preciso levantar el sitio de Bobastro antes de que los abastecimientos se agotasen, -incluso flaqueaba la provisión de flechas³⁷- y de que el ejército omeya, fatigado, inquieto y al límite de la sedición, perdiese su cohesión en una comarca muy anfractuosa, apenas sometida, donde las guerrillas hostiles campeaban por doquiera.

2.- En segundo lugar, la situación estratégica del ejército cordobés se había tornado muy comprometida, pues era factible que las poblaciones de Osuna, Antequera y Archidona, a la sazón precariamente sometidas -habían pertenecido durante muchos años a la facción de Ibn Ḥafṣūn³⁸-, decidieran cambiar de parcialidad y cerrarle el paso, acorralándole entre las sendas poblaciones proḥafṣūnís de Casarabonela³⁹, al suroeste, de Archidona -cuya lealtad a los omeyas no tardaría en desmentirse nuevamente-, quizá de la propia Osuna, al noreste, y de Coín, al sureste⁴⁰, en una estrecha y montuosa comarca donde las tropas omeyas no podrían desplegarse y las fuerzas irregulares gozaban de una incontestable ventaja.

El emir omeya no se haría ilusiones sobre la lealtad de las poblaciones que había sometido antes de encambronar

37 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 99.

38 Las citadas poblaciones se habían sumado a la causa de Ibn Ḥafṣūn en el año 889 – 890 / 276 (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 51 y 54.) Fueron reconquistadas por el emir omeya a raíz de la algarzúa de Poley.

39 Casarabonela está emplazada sobre la Sierra Prieta (que forma parte de la Serranía de Ronda), en la provincia de Málaga, a veintinueve kilómetros al noreste de Coín. Fue conquistada por el califa omeya ‘Abd al-Raḥman III en el año 310 H. / 922 – 923 d. C.

40 Coín está ubicada en las inmediaciones de la Hoya de Málaga, a 19 kilómetros de distancia al norte de Mijas. Antiguamente se llamaba Ḥiṣn Qaṣṣrū. Pertenecía a la parcialidad ḥafṣūnī y quizá fuese arruinada por las tropas omeyas durante la algarzúa del año 897 – 898 / 284 (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 121), porque, durante el año 920 – 921 / 308, recibió el nombre de Dakwān (دقوان), a causa de un oficial del califa ‘Abd al-Raḥman III que se llamaba Dakwān y que la fortificó o reconstruyó por orden de su señor. (*Una crónica anónima de ‘Abd al-Raḥman al-Nāṣir, editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez. Madrid-Granada, 1950: 96.*)

Bobastro, y probablemente era consciente de que, para regresar a Córdoba, estaba obligado a recorrer grandes distancias por un territorio abiertamente hostil o mal sometido y muy montañoso, hasta Marchena, Écija y Estepa, que le obedecían. Desde esa última etapa podría adentrarse por la ruta de Sevilla a Córdoba. No podía mantener su almofalla indefinidamente ante Bobastro, pues corría el doble riesgo de enfrentarse inopinadamente a una nueva confederación hostil y de quedar copado. Por tanto, decidió concluir su demostración de fuerza ante Bobastro e internarse nuevamente en los dominios ḥafṣūnīs en dirección al noreste, pues no resultaba factible retroceder hacia Málaga –una posición omeya- y recorrer la costa malagueña hacia el oeste, atravesando una región montañosa y tachonada de posiciones rebeldes⁴¹, para continuar después hacia La Puebla de Cazalla, -aliada al gobierno rebelde de Sevilla⁴², en buenas relaciones con Ibn Ḥafṣūn -, y desde allí seguir por la ruta de Sevilla a Córdoba.

En conclusión: las tropas omeyas no sólo estaban obligadas a levantar rápidamente la almofalla para evitar ser copadas por una nueva confederación rebelde, sino que debían hacerlo por la única vía de escape todavía practicable, -quizá la misma que había seguido para dirigirse a Bobastro-, por las sendas poblaciones de Antequera⁴³ y Archidona⁴⁴. Desde allí podían

41 Ibn Ḥafṣūn dominaba la costa andaluza desde Algeciras hasta la ciudad de Málaga. Al oeste, disponía del respaldo de Algeciras y de la fortaleza de Lūra (لورة), ubicada a una etapa de distancia de aquella. Lūra seguía obedeciendo a ‘Umar ibn Ḥafṣūn en el año 913 – 914 / 301 (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* V, 76 y 432 [57], con su bibliografía.)

42 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 68.

43 Desde el desfiladero de Los Gaitanes, las tropas omeyas se dirigirían hacia el este, para enlazar el antiguo camino de herradura que comunicaba Valle de Abdalajís con Antequera. Si, por ejemplo, se parte desde El Chorro en demanda de la citada vía, el recorrido hasta Antequera es de unos 22 kilómetros –dependiendo de varios factores-. Es decir, unas 11 millas árabes, equivalentes poco más o menos a una etapa larga. Actualmente, la carretera de interés regional de segunda C-337 sigue esa misma ruta.

44 En el “*Muqtabis* III” se menciona cómo el ejército omeya tomó la dirección de Antequera y Archidona. Como hemos constatado en páginas anteriores, ambas poblaciones obedecían a Ibn Ḥafṣūn. Desde el año 906 – 907 / 294, la capital de la cora de Rayya era Málaga. (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 143.) El antiguo camino de herradura es hoy la carretera de interés regional de segunda C-337.

tomar la ruta de Benamejí, Lucena, Poley –pertenecientes a la parcialidad del emir-, quizá Montilla y por último, Córdoba⁴⁵.

Dicha ruta no estaba exenta de riesgos, pues a la incertidumbre generada por la imprevisible actitud de las poblaciones locales se añadía el hecho de que, para salir de esa comarca y ganar Antequera, era preciso recorrer las inmediaciones del congosto de Los Gaitanes, en paralelo al citado cañón, excavado por el río Guadalhorce y emplazado entre los términos municipales de Ardales y Álora⁴⁶. Antes de que fueran construidos el embalse de Tajo de la Encantada y el contra-embalse de Tajo de la Encantada, el sendero que discurría por las inmediaciones de la orilla derecha del Guadalhorce, (partiendo de Álora, en dirección noroeste, bordeando la Sierra del Valle de Abdalajís), era un mero camino de herradura encajonado al fondo de un desfiladero asaz peligroso durante la mayor parte del año, cuyas dimensiones eran de tres kilómetros de longitud y entre tres y diez metros de anchura a lo largo de todo el recorrido⁴⁷.

- La Jornada de Los Gaitanes. Ibn Ḥafṣūn sabía que el ejército omeya tendría que retirarse por la ruta señalada en el párrafo anterior, y dispuso una zagalarda en un congosto cuyo nombre no se menciona en nuestras fuentes⁴⁸, pero que con toda seguridad era el citado desfiladero de Los Gaitanes. El mando legitimista, que probablemente venteaba la celada, se adentró en el congosto en estricta formación: primero lo

45 Las poblaciones citadas obedecían al emir omeya: Benamejí fue fundada por el emir ‘Abd Allāh I para sitiar Bobastro, Lucena, -exclusivamente habitada por judíos-, había sido sitiada sin éxito por Ibn Ḥafṣūn, durante las primeras fases de la campaña de Poley (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 93) y, como ya mencionáramos en la parte primera de este artículo, la fortaleza de Poley había sido repoblada con población leal después de la victoria omeya.

46 En la actualidad, el desfiladero discurre desde el embalse de Gaitanejos hasta el contraembalse de Tajo de la Encantada. Su altura máxima es de 700 mts., y su anchura, en algunos puntos, es de 10 mts. Entre ambos puntos distan unos tres kilómetros, poco menos de una milla y media árabe. Bobastro está entre ambos lugares.

([http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Desfiladero de los Gaitanes&oldid=69689011](http://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Desfiladero_de_los_Gaitanes&oldid=69689011))

47 Son hipotéticas nuestra reconstrucción de estas rutas y la reducción de los topónimos, porque las crónicas no son explícitas. Además, debe tenerse en cuenta la alteración, en tiempos recientes, de las comarcas recorridas por ambos ejércitos, como resultado de la construcción del moderno embalse del Guadalhorce, finalizado en 1973.

48 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 99.

atravesó el tren de bagajes, después las máquinas de sitio, los heridos, los enfermos y los más débiles, -escoltados por un piquete de veteranos-, y, a continuación, se internó la infantería, probablemente organizada en escuadrones, o turmas⁴⁹, formada en cuadros y protegida –flanqueada– por la caballería, al mando de oficiales especializados⁵⁰. Probablemente, estas tropas flanqueaban los cuadros formados por los peones. Por último, el emir, con las tropas más fogueadas, cubrió la retaguardia⁵¹; en ese momento, los rebeldes, cuyo estado mayor se había congregado en la cima del desfiladero, a unos trescientos metros de altura, lanzaron una granizada de saetas sobre sus enemigos y se abatieron masivamente sobre su zaga, desde el flanco derecho⁵² y con todas sus armas. Ese dato indica que, a partir de las inmediaciones de Bobastro, las tropas omeyas vadearon el río Guadalhorce y progresaron en dirección noroeste, utilizando el citado cauce para proteger su flanco izquierdo. Al oeste, en la otra ribera del río, tenían la Sierra de la Pizarra y al este, sobre ellos, la Sierra del Valle de Abdalajís, de donde partió la arrancada de los rebeldes.

Los rebeldes atacaron masivamente, abandonando su táctica de guerrillas, quizá porque Ibn Ḥafṣūn necesitaba una victoria aplastante para consolidar su liderazgo y galvanizar a los muladíes mediante una victoria incuestionable sobre los marwaníes. Una victoria absoluta habría permitido al caudillo de Bobastro revertir el resultado de la Jornada de Poley, y quién sabe si, incluso, no le habría brindado la posibilidad de atrapar o matar al emir y a su estado mayor, que al mismo

49 La existencia de este tipo de formaciones en el ejército legitimista se precisa en las fuentes consultadas (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 92.)

50 Esa táctica es bizantina, pero los omeyas la conocían al menos desde el año 865 / 250, cuando la aplicaron en el desfiladero de La Morcuera (Turienzo Veiga, *El reino de León*, 45 – 47.)

51 Las disposiciones tácticas tomadas por el mando omeya en Los Gaitanes son de origen bizantino, y, de hecho, están descritas en un manual bizantino de táctica, contemporáneo de estos sucesos (Leo Imperator, cognomine Sapiens: *Tactica, sive de re militari Liber*. Patrologiae Graecae, Cursus Completus, edición de J. P. Migne (CVII), 1863. *Vide* de esa obra, para lo que atañe al flanqueo de la infantería por la caballería, Constitutio IV, *De divisione exercitus, et constituendis ducibus*, parágrafo 60, página 712, y, para lo que concierne al tránsito por los desfiladeros y otros lugares angostos, Constitutio IX, *De Exercitu Itinere*, párrafos 42 – 48, páginas 777-780.)

52 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 99.

tiempo constituía la flor y nata de su clientela, el espinazo de la dinastía. Y, aunque el emir consiguiera escapar, una rota legitimista habría provocado se sumaran de nuevo al campo rebelde todas aquellas poblaciones precariamente sometidas por el ejército omeya durante esta campaña. Cabe deducir a qué imponderables no estaría sometido, en tal caso, el retorno de ‘Abd Allāh I a sus bases de partida. Ibn Ḥafṣūn había elegido cuidadosamente el lugar del combate, porque, en un desfiladero tan angosto y próximo a su capital, su infantería de irregulares gozaba de ventaja sobre las tropas omeyas, que no podían desplegarse ni recibir refuerzos. Si la zaga legitimista cedía a causa del pánico y se abalanzaba sobre las asae-teadas tropas que la precedían, cundirían el desorden y el pánico y se perdería todo el ejército invasor.

A su vez, ‘Abd Allāh I tenía que aplastar a su enemigo, porque aún en el caso de que sus tropas no fueran aniquiladas y consiguiera romper el contacto después de sufrir una derrota, durante su regreso padecería sin duda tanto nuevos ataques del infatigable Ibn Ḥafṣūn como la implacable hostilidad de las poblaciones conquistadas. Todo ello al mando de un ejército derrotado, atemorizado, desmoralizado y peor abastecido...

Los ḥafṣūnīs consiguieron que las primeras unidades legitimistas comenzaran a desbandarse e Ibn Ḥafṣūn encuadró a sus partidarios en dos alas, probablemente para copar los dos extremos de la columna omeya en las sendas salidas del desfiladero cuando aquélla hubiera roto su formación. Posteriormente, el resto del ejército legitimista, formado por tropas menos combativas, sería un enemigo fácil de batir.

No obstante, la maniobra de los rebeldes fue abortada por un oficial omeya de caballería, llamado Abū-l-‘Uṭman ‘Ubayd-Allah ibn Muḥammad ibn Abī ‘Abda, quien probablemente desempeñaba el mando supremo de la retaguardia⁵³. El citado oficial reunió un puñado de jinetes, volvió a encuadrar las

53 Si nos atenemos a los manuales de táctica bizantina que parecen haber inspirado la táctica del mando omeya durante esta algazúa (Leo Imperator: *Tactica, sive de re militari Liber...*)

unidades de infantería que se habían desbandado y cargó decididamente contra Ibn Ḥafṣūn, obligándole a abandonar precipitadamente el terreno, después de haberse ensañado con el ala izquierda de su ejército, que padeció una gran mortandad⁵⁴.

La única crónica que narra estos acontecimientos precisa como, al finalizar esa acción, los del emir habían acopiado quinientas cabezas enemigas. Esa cifra parece exagerada, pues equivale, por ejemplo, al total de las tropas de las cuales podía disponer un señor tan poderoso como Ibn Ḥayyān de Sevilla⁵⁵, y sobrepasa con mucho la cantidad de efectivos de caballería que llegaron a reunir los legitimistas durante sus algazúas más importantes⁵⁶. De hecho, todo el pasaje donde se narra la carga de los caballeros omeyas parece magnificado, pues la escasa anchura del desfiladero no permitía formar un frente de caballería muy cerrado, al menos durante una distancia prolongada. El pasaje, no obstante, pone de relieve cómo, de nuevo, el ejército omeya obtuvo la victoria merced a su caballería.

Ibn Ḥafṣūn se retiró pues tras sufrir una segunda derrota en el curso de una sola algazúa. No fue la única ocasión en que cometió la imprudencia de enfrentarse dos veces en una sola campaña a sus enemigos⁵⁷. A pesar de ello, su autoridad no parece haberse resentido, e incluso es probable que su propaganda hiciese hincapié sobre la retirada del emir.

El emir ‘Abd Allāh I también alardeó de su victoria con fines religiosos y políticos, al ordenar que las cabezas de los quinientos rebeldes fallecidos fueran reunidas, dispuestas y transportadas para ser públicamente expuestas a su regreso

54 Es decir, contra la división ḥafṣūnī que estaba atacando la zaga al sureste de la columna omeya, desde la Sierra del Valle de Abdalajís.

55 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 11.

56 Ibn al-Qūṭīyya, *Ta'rīj Iftitāḥ al-Andalus* (ed. y trad. Ribera), Madrid, 1926: 94-95 (trad.) y 110-112 [texto árabe], Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 129.

57 Véase a ese respecto lo sucedido durante la algazúa del año 900-901 / 287 (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 129.)

en la Plaza de las Explanadas de Córdoba, ante la puerta del alcázar omeya⁵⁸.

La última fase de la algazúa

Es probable que las bajas sufridas en ambas batallas obligasen a Ibn Ḥaṣṣūn a mantenerse inactivo, pues durante el resto de la algazúa ya no empeñó combate con las tropas omeyas, y éstas llegaron a Córdoba sin mayores incidentes. Archidona permaneció aquietada y permitió el paso del ejército omeya. De esa manera, el emir ganaba una posición clave para acceder hasta Bobastro por la ruta de Córdoba. No obstante, su triunfo fue efímero, ya que Archidona volvió a insurreccionarse al año siguiente⁵⁹.

A continuación, el emir siguió explotando sus éxitos, pues se internó en la cora de Elvira por Funtín (El Frontil) -donde sometió a los árabes Banū Jālid⁶⁰-, se dirigió hacia Qaṣṭalla⁶¹, -donde tomó algunos arrifenes-, y desde allí, llevando consigo los citados rehenes, entró victorioso en Qurṭuba (Córdoba), el trece de junio de 891 = uno de rabī' I del 278. La batalla de Poley tuvo lugar, como ya dijéramos, el quince de Abril del año 891= cinco de rabī'-l-awal del año 278. Por parte legítima, la algazúa había durado poco más de dos meses, si tenemos en cuenta los preparativos de ambos contendientes y las escaramuzas previas al combate.

58 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 99-100. En el texto no se menciona el nombre de la plaza. Pero debe tratarse de la Plaza de las Explanadas, pues allí se exponían las cabezas de los enemigos de la comunidad islámica al menos desde el año 865 / 250. El lugar, enclavado ante la puerta principal del alcázar cordobés, estaba cargado de simbolismo político y religioso.

59 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 106.

60. “*Funtín (فنتين), que pertenecía a los Banī Jālid...*” (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 100.) Fue una de las cien aldeas que Artobás regaló a 'Abd-Allah ibn Jālid, uno de los árabes siríacos de la clientela omeya de 'Abd al-Raḥmān I (Ibn al-Qūṭīyya, *Ta'riḥ Ifṭitāḥ al-Andalus*, 31 (trad.) y 40 [texto árabe]).

61 Aunque en al-Andalus existieron varias localidades con ese nombre, en este caso Qaṣṭalla es la capital de Ilbīra; su población, muladí y mozárabe, era hostil a los árabes. Estaría ubicada en las inmediaciones de la desaparecida ciudad romana de Elvira (junto a Granada y bajo el moderno caserío de Pinospuente.) ¿Podría tratarse acaso de la actual Cúllar-Vega, en la vega del Genil, a diez kilómetros de Granada? No hemos encontrado ninguna otra mención a esa localidad en las fuentes consultadas. Probablemente fuera ya un despoblado en fecha anterior al siglo XI / V.

CONCLUSIONES

Desde un punto de vista estrictamente militar, la historiografía moderna, influenciada por sus fuentes, ha otorgado a esta batalla un valor decisivo, considerándola como un punto de inflexión en el curso ascendente de la primera alfetna andalusí⁶². No obstante, en nuestra opinión esa valoración es excesiva y debe ser matizada, pues de hecho han de tenerse en cuenta las siguientes consideraciones:

- a) Las ganancias territoriales de ‘Abd Allāh I fueron escasas. Sin duda, consolidó su dominio sobre las comunicaciones de Córdoba, -pues probablemente repobló con población leal tanto Poley como Monturque⁶³- y zanjó de esa guisa toda posibilidad de una nueva invasión del alfoz cordobés por parte de Ibn Ḥafṣūn, pero no obtuvo la sumisión duradera de ningún régulo rebelde.

Durante la segunda fase de la algazúa, el emir omeya se vio obligado a abortar su contraofensiva prematuramente y, a pesar de una nueva victoria, no pudo aplastar la rebelión de Ibn Ḥafṣūn, cuyo apoyo popular se manifiesta indirectamente a lo largo del relato de los hechos.

Los precarios resultados territoriales obtenidos por el emir omeya fueron anulados por Ibn Ḥafṣūn al año siguiente (891 / 892 -278), cuando a la sazón éste último volvió a instaurar su soberanía en Archidona, se enseñoreó de Ilbīra con el concurso de su población, derrotó a los árabes de Granada y se apoderó de la alcazaba de Jaén. De esa guisa, impuso su autoridad en las sendas coras de Ilbīra y Jaén. En respuesta, el emir

62 Lévi-Provençal, E., “Historia de la España musulmana”, tomo IV en Menéndez Pidal, R., *Historia de España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1957, 237.)

63 En nuestra opinión, la repoblación de las dos sendas localidades mencionadas con población berebere debe datarse en esas fechas, como ya expusieramos en epígrafes anteriores de este mismo trabajo.

emprendió una estrategia de ataques indirectos y obtuvo la sumisión temporal de Ibn Mastana⁶⁴.

La batalla no se saldó con una deserción masiva de los rebeldes hacia las filas omeyas, ni por parte de los mandos facciosos ni de la población en general: en definitiva, a corto y medio plazo no modificó el equilibrio de fuerzas existente. Sus resultados tampoco permitieron incrementar el territorio sojuzgado por los omeyas en torno a Bobastro⁶⁵, -por otro lado bien poblado por los rebeldes⁶⁶-, ni impedir la libertad de movimientos de Ibn Ḥafṣūn.

La algazúa de Poley puso de manifiesto no sólo la falta de madurez política de la causa sediciosa, sino también la incapacidad del bando rebelde para prevalecer en campo abierto sobre los omeyas, pero demostró el arraigo de la rebelión, que no pudo ser sofocada aún a pesar de la aplastante victoria omeya.

El ejército omeya, dirigido por el emir, a la sazón la única autoridad legítima de al-Andalus, estaba dotado de una dirección suprema centralizada y surgió de la algazúa como una fuerza cohesionada, bien entrenada y muy fogueada, que no podía ser batida por los rebeldes en batalla campal. La citada campaña militar también revela la notable influencia

64 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 106 – 107, Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 164. En el año 894 / 281 / 894 el malogrado caíd ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd-Allāh ibn Umayya capitaneó una nueva algazúa contra los castillos (*ḥuṣun*) de Ibn Mastana, arruinando e incendiando las dos sendas fortalezas de Iznájar (*ḥiṣn Aṣṣar*) y de al-Saḥla (Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 164). Al parecer, Ibn Mastana falleció en rebeldía después del año 900 / 287 (Ibn Ḥayyān, “*Al-Muqtabis III*” y nuestra traducción anotada del capítulo referente a Sa‘īd ibn Walīd ibn Mastana en ese mismo texto.)

65 Como ya expusiéramos anteriormente, al-Munḍir I, en vísperas de su defunción, pretendía colonizar los alrededores de Bobastro con una parte de los habitantes de Córdoba (Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 118.) Esta medida no se llevó a cabo.

66 En el “*Muqtabis III*” son continuas las referencias a la destrucción de almunias, alquerías, iglesias y monasterios en los alrededores de Bobastro, cada cuanto un ejército omeya penetraba en ese territorio. Por ejemplo, léase el relato de la campaña del año 903 – 904 / 291 (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 114 -115.)

ejercida por Bizancio en al-Andalus durante la segunda mitad del siglo IX / III⁶⁷.

Con todo, a pesar de las sendas victorias militares obtenidas por los omeyas, la algazúa de Poley acabó en tablas, pues si el emir impidió se produjeran nuevas ofensivas rebeldes contra Córdoba, en cambio no sometió al rebelde de Bobastro ni pudo impedir que éste restañara sus pérdidas al año siguiente, e incluso que aumentara su territorio. Tampoco marcó un punto de inflexión en el transcurso de la alfetna. De hecho, tan escasos fueron sus resultados en ese sentido que el emir omeya volvió a perder el control sobre Écija en el año 897-898 / 284⁶⁸, cuando la citada población se pasó de nuevo a la parcialidad de Ibn Ḥafṣūn.

- b) Desde un punto de vista social y económico, es posible que la algazúa de Poley sí constituyera un punto de partida para apaciguar la alfetna. Efectivamente, a pesar de su doble victoria durante el año anterior, en el año 891-892 / 278 el emir ‘Abd Allāh I no había retirado el otorgamiento a Ibn Ḥafṣūn de un “*pacto indisoluble*” (*‘aqd*), quizá porque el emir omeya esperaba que, si el de Bobastro aceptaba, cesase de realizar nuevas conquistas y se retirara de la jefatura del frente rebelde, provocando su disgregación. En el año 893-894 / 280, no obstante, el emir omeya alegó haber sido víctima de un fraude por parte de Ibn Ḥafṣūn para retirarle la posibilidad de acogerse a esa modalidad de pacto⁶⁹. En realidad, es probable que ‘Abd Allāh I retirase su oferta a causa de los progresos territoriales de Ibn

67 A pesar de que nuestra información sobre las relaciones entre la dinastía macedónica de Bizancio y la dinastía omeya de Córdoba es muy escasa durante el último tercio del siglo IX / III, no sólo es obvio que las citadas relaciones no se rompieron, –la influencia militar y administrativa bizantina en el gobierno cordobés era bien patente, como hemos visto a lo largo de las dos partes de este artículo–, sino que además tenemos constancia documental de que hubo al menos un intercambio de embajadas, datado en las postrimerías del gobierno de ‘Abd Allāh I. Este es tema para otro artículo.

68 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 119.

69 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 108.

Ḥafṣūn durante el año anterior –ya mencionados con anterioridad- o a instancias de sus allegados árabes, pues éstos sentían una arraigada aversión por los muladíes. Esa concesión, si se hubiera materializado, habría aparejado un substancial mejoramiento de la situación jurídica y social del rebelde muladí⁷⁰, quien, a pesar de su origen, se hubiera equiparado religiosa, jurídica y socialmente a los árabes⁷¹. Aunque la oferta era meramente personal, probablemente estaría condicionada, sin duda quizá sólo tuviera por objeto sobornar al rebelde de Bobastro y no se extendió al conjunto de los muladíes, puso de manifiesto cuál era la vía que debía seguirse para lograr el apaciguamiento de la población muladí. Por su parte, Ibn Ḥafṣūn, sabedor de cuán engañosa era la oferta del emir omeya –ya sabía qué trato prodigaban los árabes a los caudillos muladíes apazguados⁷², y él mismo lo había experimentado en una ocasión⁷³- la ignoró completamente, pero sin desmentirla. Probablemente, su intención era valerse de la misma en futuras ocasiones. La posibilidad de un acuerdo futuro se perfilaba pues con claridad.

Sin embargo, aunque era consciente de las raíces sociales de la alfetna, el emir no mejoró el estatuto social colectivo de los muladíes durante los años que siguieron a la batalla de Poley. De esa guisa, una de las causas de

70 El emir ‘Abd Allah I otorgó a Ibn Ḥafṣūn un “*pacto indisoluble*” (*‘aqd*) durante el año 889-890 / 276 (Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 54.) Significativamente, a pesar de su doble victoria militar, el emir omeya no había retirado ese tratamiento al rebelde de Bobastro durante el año posterior a la algazúa de Poley (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 106.)

71 Véase a este respecto Turienzo Veiga, G., “Las paces y las treguas en el derecho musulmán”.

72 Por ejemplo: en el año 874 / 261 Ḥāšim ibn ‘Abd al-Azīz insultó gravemente a Ibn Marwān al-Ḍillīqī, pues le espetó ante los visires “*¡un perro vale más que tú!*” y comenzó a golpearle y a darle un trato vejatorio. El ofendido abandonó airado la capital junto a sus partidarios, jurando venganza (Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 102). Véase *apud*, para las relaciones entre Ibn Marwān y el alhagib, Ibn al-Jāṭib, *Kitāb A’māl al-Ā’lām*, 21).

73 En el año 883 / 270, Ibn Ḥafṣūn aceptó la amnistía del emir y se instaló en Córdoba, de dónde huyó al año siguiente (Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 105.) La causa de su fuga fueron las humillaciones que le prodigaba generosamente un visir árabe, quien incluso le envió trigo en mal estado para alimentar a los suyos, mofándose a continuación de sus protestas y recibiendo a cajas destempladas.

la primera alfetna permaneció incólume, y, como resultado, a los pocos años el emir incluso perdió nuevamente el control de poblaciones tan vitales como Écija. Es posible que ‘Abd Allāh I dudase en emprender las citadas reformas no sólo por la formidable transformación jurídica que hubieran implicado, sino también por la inevitable pérdida de ingresos que habría seguido a las reformas —después abundaremos sobre esta cuestión— y porque la oligarquía árabe, que constituía su único respaldo, podía retirarle su apoyo si se percataba de que el emir realizaba avances en ese sentido. A medio plazo, la obstinación demostrada por los árabes en la defensa de sus privilegios reveló al emir que debía hacerles frente, no sólo para paliar el problema social que alimentaba la alfetna, sino también para preservar la existencia de su dinastía, amenazada por el creciente poderío de su clientela árabe. En efecto, a medida que ‘Abd Allāh I fuese cada vez más dependiente de la oligarquía árabe, ésta tendería a obtener mayores contrapartidas de su apoyo y por tanto a desequilibrar aún más en su favor la situación social existente. Por ende, la situación, muy deletérea, podía estallar en cualquier momento: en tal caso, la pérdida de la dinastía hubiera sido inevitable, a despecho de las victorias militares que los marwaníes fueran susceptibles de obtener.

Así pues, debido a su obstinación por mantener su posición, los árabes se estaban tornando en una amenaza para la estabilidad del sistema dinástico omeya, porque, en cualquier momento, la población nativa, exasperada, podía provocar una nueva situación crítica similar a la experimentada en Poley.

Probablemente, en el ánimo del emir, -tachado de tacaño -, pesaba también la merma que sus ya menguados ingresos⁷⁴ experimentarían como resultado de una revisión del tratamiento jurídico y fiscal de los muladíes.

74 Ibn Ḥayyān, *Muqtabis III*, 39, y nuestra traducción crítica, en prensa.

En efecto, si su estatuto jurídico era igualado al de los árabes, las tierras que cultivaban cesarían de ser consideradas legalmente como territorio tributario (*bilād al-jarāy*⁷⁵), cual eran tasadas hasta la fecha⁷⁶.

Sin embargo, el proceso de igualación social se produjo; su existencia es indudable, aunque, -habida cuenta de la escasa y aleatoria información suministrada por las fuentes-, la reconstrucción de sus etapas es muy laboriosa y excede con mucho el marco de este trabajo. Por el momento, avanzaremos tan sólo que el emir omeya mejoró a la postre el estatuto de los muladíes para contrapesar las pretensiones de la oligarquía árabe. En todo caso, durante las postrimerías de la primera alfetna, los muladíes ya podían montar legalmente en animales de pezuña no hendida, se habían eliminado las requisiciones de hijos y bienes⁷⁷ y se les facilitó el ingreso en el ejército profesional, en los mismos cuerpos de los árabes y con los mismos derechos⁷⁸. La virtud de esas medidas estribó en conseguir que la revolución se apaciguara en las regiones Meridionales de al-Andalus.

75 Lit.: "*Bilād al-jarāy*": en el derecho musulmán, el aljarache (*jarāy*) es un impuesto territorial que sólo puede imponerse a aquellos territorios sometidos por la fuerza, en cuyo caso la comunidad musulmana adquiere un derecho de propiedad eminente sobre el suelo, mientras que los habitantes sólo conservan el usufructo, sin derecho a la sucesión. El aljarache (*jarāy*) debe abonarse cada anualidad, pudiendo pagarse en natura o en dinero. El califa 'Umar, para evitar la relajación de los conquistadores musulmanes y la pérdida de ingresos del Estado, dejó a los sometidos el derecho a la explotación de sus tierras, sancionando, a la vez, que ni la venta a un musulmán ni la conversión al Islam implicasen la desaparición de este tributo (Charles, R., *Droit musulman*, 1956: 67 – 68 y notas.) Como ya mencionáramos durante la primera parte de este trabajo, durante los siglos VI y VII tampoco los bizantinos mejoraron el tratamiento fiscal de los paganos convertidos al cristianismo, los cuales seguían cotizando como paganos. Esa ley sólo se modificó merced a la benefactora influencia del Papa San Gregorio Magno.

76 Ibn Ḥayyān, "*Al-Muqtabis II-2*", 393, y nuestra traducción, en prensa.

77 Vide con respecto a una parte de estas exigencias (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis II-2*, 15, Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis II-1*, 132, *dīkr bilād al-Andalus*, 106 ed., 136 trad. Y nota 12 de la primera parte de este artículo. Significativamente, no se volverán a mencionar esas medidas durante el último tercio del siglo IX / III, o durante el resto de la existencia de la dinastía omeya en al-Andalus.

78 Sólo es preciso hojear el "*Muqtabis III*" y el "*Muqtabis V*" para constatar cómo el apaciguamiento de las últimas revueltas andaluzas, durante el primer decenio del siglo X / V, aparejó la concesión de la mayoría de esas condiciones a muchos rebeldes muladíes.

- c) Desde el punto de vista del liderazgo, a corto plazo la derrota de Poley tampoco comprometió decisivamente la autoridad de Ibn Ḥafṣūn, pues éste último no sólo fue capaz de mantener su ascendiente sobre el resto de los caudillos muladíes, sino que retuvo la soberanía sobre los territorios que dominaba antes de la algazúa, e incluso los amplió al año siguiente.

Ese hecho se debe al incondicional respaldo del cual gozaba por igual entre muladíes y cristianos, al respeto que imponía a sus confederados y, como ya hemos mencionado anteriormente, a su impecable administración, en contraste con la corrupción y las desigualdades imperantes bajo el gobierno de los últimos emires omeyas⁷⁹. Hasta los albores del siglo X / IV, cada victoria omeya alimentaba por ende la causa de Ibn Ḥafṣūn y concitaba nuevas sublevaciones contra la autoridad cordobesa, porque aparejaba la imposición a los derrotados de un odiado estatuto jurídico y de un centón de exacciones arbitrarias⁸⁰.

- d) Desde el punto de vista religioso-jurídico musulmán, el resultado de la algazúa de Poley permitió al emir

79 La corrupción de la administración omeya se incrementó progresivamente a partir de los últimos años de gobierno de ‘Abd al-Raḥmān II, quien fue juguete, en su vejez, de una quiraca ambiciosa y de un eunuco intrigante, fingidor y malvado. La situación empeoró ostensiblemente bajo su sucesor, Muḥammad I, debido a su alhagib Ḥašim ibn Abd al-‘Azīz, (el lector encontrará las referencias pertinentes en nuestra traducción crítica del “*Muqtabis II-2*”, en prensa), el cual fue ejecutado por orden de al-Mundir I (*ḍikr bilād al-Andalus*, I: [72, 73, 81] y sus notas, II: [125, 126, 127], Ibn al-Jaṭib, *Kitāb A’māl al-Ālām*, 24-25, Ibn ‘Idārī, *Al-Bayān al-Mugrib*, II, 105 y 115, etc.) Como ya apuntáramos en la primera parte de este trabajo, la corrupción de la administración omeya, en la segunda mitad del siglo IX / III, era un mal sistémico, y con frecuencia se refleja pálidamente incluso en las crónicas favorables al poder instituido.

80 Los ejemplos tachonan las crónicas de la época (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 26, etc.) En ese sentido, el emir era muy imparcial, porque también imponía sus exacciones a la población leal. Por ejemplo, durante la algazúa contra los rebeldes de Murcia, en el año 896-897 / 283, obligó a pagar contribuciones extraordinarias (*magārim*) a la población legitimista de los distritos recorridos por sus tropas (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 117.) En la actualidad, el grueso de los juristas musulmanes sunníes consideran que los musulimes sólo deben pagar el azaque y tachan de ilegal cualquier otra forma de tributación que se les imponga, al carecer de base revelada (López Ortiz, J., *Derecho musulmán*, 63.) Son ilegales, por tanto, las contribuciones extraordinarias o multas (*magārim*), las tasas (*maks*, pl. *mukūs*) y las alcabalas (*qabālat*.)

‘Abd Allāh I acreditar con un éxito sin parangón las aspiraciones de su dinastía al título califal. El emir aspiró siempre a revalidar ese título, y, de hecho, con ese objetivo en mente, a lo largo de todo su gobierno cortejó a los especialistas religioso-jurídicos musulmanes y patrocinó la correspondiente propaganda⁸¹. En ese sentido, la algarúa de Poley sí marcó un hito, pues la lucha contra los rebeldes adquirió un cariz netamente religioso-jurídico⁸² que ya no abandonó en lo sucesivo. A partir de la jornada de Poley, se resaltaron las características legales y religiosas que otorgaban a cada algarúa omeya anual el carácter de aceifa califal obligatoria⁸³, como “*esfuerzo en la vía de Alá*” (*ḡihād*), aunque no se dirigiera contra los cristianos libres que hostilizaban las fronteras andalusíes y con indiferencia de cuan escasos fueran sus resultados materiales⁸⁴. En calidad de califa, el emir ‘Abd Allāh I hubiera gozado de una autoridad religiosa y jurídica más que suficiente para imponerse a los árabes o implantar nuevas reformas sociales y económicas, y para frenar los progresos de las emprendedoras sectas heréticas en al-Andalus⁸⁵

81 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 33-39, 91-105, etc.

82 Ibn Ḥayyān, *op. cit.*, 96 – 97, etc.

83 Con independencia del tipo de obligación que acarrearía la convocatoria. Una de las obligaciones ineludibles de un califa consiste en capitanear “*el esfuerzo en la vía de Alá*” contra los enemigos del Islam, hasta que éstos se conviertan o acepten el “*estatuto de protección*” (Gardet, L., *La cité*, 156.) Bajo ciertas condiciones, los rebeldes y los herejes reciben la consideración de “*enemigos del Islam*”, y por tanto es válido dirigir contra ellos “*el esfuerzo en la vía de Alá*.”

84 Desde sus comienzos, hacia el año 879–880 / 266, la guerra contra Ibn Ḥafṣūn recibió el tratamiento de “*esfuerzo en la vía de Alá*” (*ḡihād*). (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis II-2*. Edición de M. A. Makkī, Beirut, 1973: 393 – 394 y nuestra traducción crítica a la lengua española, en prensa.) A partir de la jornada de Poley, se acentuó ese carácter. Ahora bien, la convocatoria al “*esfuerzo en la vía de Alá*” (*ḡihād*) es una prerrogativa califal, y sólo pueden llevarla a cabo o convocarla los “*emires gobernando un país por delegación general*”, los cuales ejercen como “*emires de la ḡihād*”. Ambos cargos son designados por el imán (Al-Wanṣarīšī, *Kitāb al-Waliyat (Le Livre des Magistratures)* (ed. y trad. de Bruno y Gaudefroy-Demombynes), Rabat, 1937: 14-15 (trad.) y capítulo IV, 4 [texto árabe].) Cualquier otro cargo que se arrogue esa potestad incurre en un gravísimo delito y debe ser sometido por las armas, si no depone su actitud voluntariamente. Por ejemplo, Muḥammad ibn Lubb, que sólo era “*emir por toma de posesión*”, no tenía ese derecho, y al arrogárselo incurrió en un delito gravísimo contra los musulmanes (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis III*, 15 y nuestra traducción crítica, en prensa.)

85 Dicha presencia es incuestionable. Por el momento, nos limitaremos a dejar enunciado un tema que requiere, por sí solo, de varios artículos.

o recuperar a medio plazo su posición de gran poder frente al pujante reino de León⁸⁶.

- a) Las pretensiones del emir obtuvieron un formidable respaldo hacia el año 899-900 / 286, cuando a la sazón Ibn Ḥafṣūn proclamó públicamente su conversión al cristianismo⁸⁷, incurriendo así en un delito de lesa majestad castigado por el derecho musulmán con la pena de muerte⁸⁸. En virtud de ese hecho, Ibn Ḥafṣūn se concitó la enemistad de todos los musulmanes, sin distinción de orígenes⁸⁹, y cesó de ser un mero insurrecto para tornarse en un enaciado, en un enemigo por antonomasia de la fe musulmana⁹⁰, al cual el emir omeya estaba obligado a aplicar el castigo estipulado por la ley, en su calidad de legítimo dirigente de la comunidad musulmana y depositario *de facto* de la

86 En nuestra opinión, a partir del primer tercio del siglo IX /III, tanto los emires omeyas como los reyes de Asturias aspiraron a recoger la herencia de los reyes visigodos: ambos poderes aspiraban a reunificar la Península Ibérica bajo su autoridad. El asunto es materia suficiente para otro artículo, y sólo avanzaremos que, en al-Andalus, esas pretensiones generaron algunas tensiones eclesiásticas, determinadas herejías y la Crisis de los Mozárabes, en el mero campo cristiano. En el año 878 / 264-265, la derrota de Polvoraria puso fin a la dicotomía de los objetivos omeyas y obligó a los emires a abandonar ese proyecto y a revalidar sus aspiraciones al califato, que les habría permitido gobernar no sólo la Península Ibérica, sino también el resto del mundo, al menos teóricamente. ‘Abd Allāh I bien sabía que este último objetivo era quimérico, pero, con la triple finalidad de asentar la posición de su dinastía, de neutralizar los progresos de las sectas heréticas y de rehabilitar su posición con respecto al rey leonés, orientó su política hacia ese nuevo propósito, que fue culminado brillantemente por su nieto y sucesor inmediato.

87 La expresión empleada por cierto texto (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 127) permite suponer que la conversión al Cristianismo de Ibn Ḥafṣūn tuvo lugar con anterioridad al año referido. De hecho, otra fuente muy tardía precisa su conversión tuvo lugar durante el año 898-899 / 285 (*ḍikr bilād al-Andalus*, II, 165- 166 [101] y I [130] más sus notas). La conversión de ‘Umar Ibn Ḥafṣūn al cristianismo ha sido reflejada por otra fuente islámica en términos muy similares (Ibn ‘Iḍārī: *Al-Bayān al-Muḡrib*, 39) Es probable su conversión se viera influenciada por la repoblación de Zamora en esas fechas.

88 La pena de muerte para el apóstata musulmán es de obligatorio cumplimiento en cualquier lugar si no se arrepiente en los tres días inmediatamente posteriores a los hechos. (López Ortiz, *Derecho musulmán*, 96 y 108 – 109, Bercher, L., L’apostasie, le blasphème et la rebellion en droit musulman malékite”. *Revue Tunisienne* (1923): 115 – 130, Kraemer, J. L., Apostates, rebels and brigands”, *Israel Oriental Studies*, X (1980): 34 – 73, Milliot, L., *Introduction à l’étude du Droit Musulman*, 1987 (2ª): 349 – 350, etc.) “El abandono de esta práctica por la doctrina ha sido compensado mediante el asesinato” (Gaufrey-Demombynes, E., *Les Institutions Musulmanes*, 1946 (3ª): 160.)

89 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 128.

90 Así lo demuestra la evolución gradual de los epítetos que los cronistas pro-omeyas aplican al personaje en el “*Muqtabis* III”.

reponsabilidad califal⁹¹. Así pues, ‘Abd Allāh I se erigió en campeón por antonomasia de los “*Derechos de Alá*” y de la “*Comunidad Musulmana*” y, actuando como califa *de facto*, garantizó la indemnidad de todos aquellos seguidores del paladín de Bobastro que se reintegrasen a su gracia⁹², con independencia de que fueran musulmanes o cristianos, pues éstos últimos podían volver a la comunidad islámica si acataban de nuevo un “*Pacto de Sometimiento*”.

Ibn Ḥafṣūn aceptó el riesgo de hacer pública su conversión –afrontando por ende un riesgo que sin duda conocía perfectamente– porque, probablemente, no sólo deseaba asumir el papel de campeón de los cristianos andalusíes y zafarse de la estructura religioso-jurídica del Islam, –que frustraba todos sus esfuerzos por constituirse en una fuerza rebelde dotada de una ideología coherente–, sino también porque, a causa de la política asimiladora del emir, estaba perdiendo seguidores entre los muladíes. Efectivamente, su trascendental decisión revela que los muladíes ya no le respaldaban con tanta firmeza como antaño, pues no se hubiera enajenado conscientemente su apoyo si éste hubiera sido tan sólido como en vísperas de la batalla de Poley. Es probable que las medidas del emir –acerca de las cuales apenas sí tenemos algunos indicios, pero cuyos resultados se dejaron notar durante el gobierno de su sucesor ‘Abd al-Raḥman III⁹³– estuvieran provocando la fuga de muchos aliados muladíes hacia la parcialidad omeya. Merced a su acto, Ibn Ḥafṣūn, rechazaba conscientemente la autoridad califal y se liberaba de la

91 Por ende, ‘Abd al-Raḥman III se limitó a cumplir con sus obligaciones califales –antes de proclamarse como tal– cuando, tras conquistar Bobastro, en el año 927–928 / 315, exhumó el cadáver de ‘Umar Ibn Ḥafṣūn, constató que en efecto había muerto como cristiano y crucificó sus restos, junto con los de dos de sus hijos (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* V, [138 – 142]).

92 Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 128.

93 Dichas medidas surtieron efecto progresivamente, y de hecho muchos rebeldes muladíes se incorporaron al ejército omeya con varia fortuna, en la era de ‘Abd al-Raḥman III (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 19, 29, etc.)

tutela del imán legítimo de la comunidad islámica, para otorgar a sus objetivos –hasta la fecha primordialmente sociales y económicos– una nueva dimensión religiosa y política. Ya nada le ligaba al emir y podía actuar en calidad de campeón de la cristiandad, pero sus antiguos aliados musulmanes comenzaron a combatirlo. Ibn Ḥafṣūn se vio pues obligado a contratar mercenarios⁹⁴ y a buscar aliados en los reinos cristianos del norte peninsular. Del éxito de esas gestiones diplomáticas dependía la supervivencia de la revolución, no del triunfo en una batalla puntual. Su fracaso selló la suerte de la rebelión y la redujo paulatinamente a unos límites meramente locales.

Así pues, en el año 901-902 / 288, ‘Umar ibn Ḥafṣūn despachó una embajada al rey de León, Alfonso III⁹⁵, a la sazón ocupado en la repoblación de Zamora y en la consolidación de su soberanía sobre el valle de Borja. Al parecer, el rey leonés retrasó indefinidamente su respuesta, quizá porque, como sus fuerzas ya estaban comprometidas en las zonas mencionadas, prefirió mantener las treguas firmadas con el emir, que seguían en vigor durante el año 900–901 / 287, cuando a la sazón tuvo lugar la algazúa de Ibn al-Qiṭṭ contra Zamora⁹⁶. Como era previsible, los autores musulmanes silencian sistemáticamente la existencia de dichas treguas⁹⁷.

94 Ya en el año de 897 – 898 / 284 se constata la existencia de mercenarios en ambas parcialidades (Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* III, 121.)

95 Cotarelo, E., *Alfonso III “el Magno”*, G.E.A., Oviedo, 1991 (2ª), 383 – 384.

96 Acerca de los apasionantes extremos de esta famosa algazúa, vide Turienzo Veiga, G., *El reino de León*, 106 – 122.

97 Entre otras razones porque revelan que el Emirato Omeya había dejado de considerar al reino leonés como “*Casa de la Guerra*” y le aplicaba el estatuto de “*Casa del Pacto*” (*Dār al-Ṣulh*.) La mayor parte de los juristas malikíes rechazan la legalidad del citado estatuto, pues en la práctica equivale a un estado de paz permanente con los cristianos y el resto de los pueblos que no se someten al Islam, llamados genéricamente “*infieles*”, “*politeístas*”, etc.

En conclusión: si a corto plazo la batalla de Poley no tuvo consecuencias materiales irreparables para los derrotados ni permitió al emir imponer su soberanía sobre las regiones insurrectas del meridión de al-Andalus, a medio y largo plazo sí modificó la actitud del emir omeya hacia los muladíes y le permitió preparar la rehabilitación del título califal en el seno de su Casa. El triunfo de su política de islamización permitió a ‘Abd Allāh I prevalecer sobre los rebeldes y, en menos de una generación, facilitó la conversión de al-Andalus en un poderoso califato con intereses mundiales.

FIN DE LA SEGUNDA Y ÚLTIMA PARTE
DE “LA BATALLA DE POLEY”

LOS TESOROS EN LA CONQUISTA ÁRABE DE AL-ANDALUS Y LAS CONTRADICCIONES EN LAS FUENTES ÁRABES

MANUEL ENRIQUE LÓPEZ BRENES
Universidad Técnica Nacional, Alajuela

RESUMEN

El propósito de este artículo es analizar las exageraciones que contienen las fuentes árabes respecto de los tesoros capturados a los pueblos sometidos por los primeros conquistadores árabes. Nuestro estudio también se ocupa de los problemas que presentan las fuentes árabes en torno a todos estos asuntos. Se observan divergencias dentro de las propias fuentes árabes acerca de este tema, así como en lo concerniente al castigo recibido por Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr cuando viajaron a Damasco para rendir cuentas ante el califa, y el análisis de las mismas constituye el hilo conductor de la exposición.

PALABRAS CLAVE: botín de guerra, Tariq bn Ziyad, Musa Ibn Nusayr.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze the exaggerations containing Arabic sources concerning the treasures collected from subject peoples by early Arab conquerors. Our study also focuses on the problems of divergence can be seen in Arabic sources about this subject, as well as with regard to the punishment received by Tariq Ziyad and Musa ibn bn Nusayr when they traveled to Damascus in order to inform the caliph.

Legends about these facts and historical events, which will be discussed in this essay, are the main theme of the article.

KEY WORDS: spoils of war; Tariq bn Ziyad; Musa Ibn Nusayr.

INTRODUCCIÓN

Las crónicas, los diversos libros de historia, así como los tratados de geografía, describen minuciosamente la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica. Algunas de estas obras exageran muchos asuntos como las proezas de los soldados, la valentía de los comandantes y los enormes tesoros obtenidos. Las distintas narraciones en las diferentes obras también contienen informaciones contradictorias y en algunas de ellas con frecuencia se presentan mitos y leyendas como si fueran verdades históricas. Así la leyenda de la posible participación del conde Julián a favor de la conquista árabe de la Península Ibérica se describe con detalle y como verídica. De igual forma algunos tratados narran como una realidad la supuesta orden de Tariq bn Ziyad de quemar las embarcaciones para no tener más alternativa que conquistar o morir, tras lo cual se dirigió a sus soldados y les arengó:

امامكم العدو ووراءكم البحر

[*Frente a vosotros está el enemigo y tras vosotros el mar*]¹

Como ya se ha planteado en el resumen que precede, el propósito de este artículo es analizar las exageraciones que contienen las fuentes árabes respecto de los tesoros capturados

1 Véanse: Abu Marwan 'Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971, passim, en especial pp.47-48. Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, editado por Albert Gateau, Argel, Éditions Carbonel, 1947, passim. También: Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866, segunda edición, Leiden, E.J. Brill, 1968, pp.230-235. Para más detalles véase también: Roberto Marín Guzmán, "Al-Khassa wa al-'Ammah [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIV, Número 3 (110), 1999, pp.483-520.

a los pueblos sometidos. A esas abundantísimas riquezas obtenidas por los ejércitos conquistadores de Tariq bn Ziyad se suma la *ma'ida Sulayman* (la mesa de Salomón), que no solo fue de gran relevancia por su riqueza, sino también porque jugó un papel importante, según la leyenda o la realidad histórica, durante la rendición de cuentas de los conquistadores de al-Andalus, Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr. En este trabajo también se discuten los problemas que presentan las fuentes árabes en torno a todos estos asuntos, así como alrededor del viaje de Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr a Damasco para rendir cuentas ante el califa. Como se analizará en este trabajo, el problema de las fuentes árabes respecto del viaje de los conquistadores de al-Andalus a Damasco, empieza desde quien era el califa que los mandó a llamar, hasta cual *Amir al-Mu'minin* Omeya oyó la rendición de cuentas de los conquistadores y los castigó. Las fuentes árabes inclusive contienen información divergente respecto de los castigos a los conquistadores. En torno a estos asuntos abundan las leyendas, así como asuntos históricos, que se discutirán en este ensayo, lo cual constituye el hilo conductor de la exposición.

Las fuentes árabes describen los tesoros capturados por Tariq bn Ziyad, entre los cuales se encontraba la *ma'ida Sulayman*, la mesa de Salomón, el famoso rey judío de la Antigüedad. Ésta era una exquisita mesa cubierta de oro, con incrustaciones de piedras preciosas, de un valor que el cronista menciona de 200.000 dinares (بمائتى ألف دينار), tal como lo manifiesta Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam (m.871) en su *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, y que los visigodos custodiaban con gran celo en un lugar secreto a las afueras de Toledo.² La obra de Ibn 'Abd al-Hakam es

2 Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, p.94. Véase también: Abu Bakr Ibn 'Umar Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción al español (*Historia de la Conquista de España*) de Julián Ribera, Madrid, Tipografía de la "Revista de Archivos", 1926, passim, en especial pp.128-129 del texto árabe, (pp.112-113 de la traducción al español) y p.139 del texto árabe, (pp.121-122 de la traducción al español).

una de las más importantes para el estudio de la conquista de al-Andalus, dado que fue una de las primeras fuentes y como tal fue punto de referencia obligatorio de todos los cronistas posteriores que narraron las hazañas de Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr en la conquista de la Península Ibérica.

Las descripciones de las riquezas que Tariq capturó en al-Andalus, tal como lo narra Ibn 'Abd al-Hakam son de gran relevancia, aunque debemos señalar que posiblemente las cantidades de esos tesoros están exageradas y se ubican principalmente en el nivel de la leyenda por la cantidad de oro, plata, piedras preciosas y otros bienes, incluyendo las coronas de los reyes visigodos.³ Sin duda la información respecto de La Mesa de Salomón es una leyenda, pues son muy pocas las fuentes que mencionan este tesoro,⁴ y las referencias siguen minuciosamente a los primeros cronistas iniciadores del mito. Por otro lado, solo existen escasas menciones en algunas obras cristianas, quizá como repetición de la leyenda. Algunos autores medievales, inclusive, aseguran que no era la mesa de Salomón, sino que era un tesoro de origen visigodo. El hecho de que este tesoro no haya sobrevivido, ni existan informaciones fiables y contundentes en las fuentes árabes sobre su paradero, o sobre su suerte final, nos lleva a la conclusión de que todo el asunto es una leyenda que sirvió para el propósito de alimentar la codicia y el interés de muchos por continuar las campañas militares y las conquistas en Europa.

La leyenda asegura que Tariq le arrancó una pata y la sustituyó por otra de madera burda⁵ y tras entregar a Musa Ibn Nusayr los tesoros capturados, le informó de que, desafortunadamente así había encontrado la *ma'ida Sulayman*, mientras conservaba secretamente en su poder la pata original arrancada a la mesa.

3 Para mayores detalles véase: Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, pp.94 ss. Véase también: Roberto Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2006, passim, en especial pp.86-87.

4 Entre las fuentes árabes que mencionan la mesa de Salomón está por ejemplo Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp.128-129 del texto árabe, (pp.112-113 de la traducción al español) y p.139 del texto árabe, (pp.121-122 de la traducción al español).

5 Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, p.94.

Mientras tanto, Musa Ibn Nusayr con su ejército conquistó Sevilla (con la ayuda de su *mawla* Mughith), Mérida y otros pueblos en su camino a Toledo. Musa y Tariq se encontraron en Talavera, cerca de Toledo, y juntos en el 714 dirigieron la captura de Zaragoza, Huesca y Lérida. La meta de los invasores era adueñarse de la totalidad del reino visigodo. Después de estas conquistas los musulmanes impusieron varios tributos a los pueblos sometidos. También se dispuso la confiscación de las propiedades y riquezas de los visigodos que hubieran muerto o huido durante las campañas militares. Los conquistadores asimismo se apropiaron de los dineros de algunas iglesias.⁶

Tanto el asunto de los tesoros, como el posible poder que algún gobernador podía adquirir en alguna lejana provincia, fueron razones para que con frecuencia el califa destituyera a los gobernadores y nombraba a otros por tiempo limitado. El propósito era evitar que alguno o algunos se fortalecieran en una provincia al punto que inclusive pudieran llegar a desafiar al *Amir al-Mu'minin* e independizarse en alguna remota tierra del *Dar al-Islam*. Esta parece haber sido la sospecha que se tenía de Musa y Tariq, no solo por lo señalado, sino también, como indican algunas fuentes, por haber cruzado el Estrecho

6 En las fuentes árabes hay información contradictoria acerca del lugar donde Tariq y Musa se unieron para continuar juntos la conquista de muchas otras ciudades de al-Andalus. Algunas fuentes afirman que se unieron en Talavera, que parece ser el lugar más posible donde coincidieron los dos ejércitos para continuar juntos. Esta es la opinión más aceptada por los historiadores. Sin embargo, hay otras fuentes que sostienen que ambos conquistadores se unieron en Toledo. Todavía hay otras que aseguran que fue en Almaraz, cerca de Talavera. Véase: Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn 'Idhari al-Marrakushi, *Al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin, Évariste Lévi-Provençal, Beirut, Dar al-Thaqafa, s.f.e., Vol. II, p.8. También: Abu al-'Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Leiden, E.J. Brill, 1855-1861, reimpresión, Amsterdam, AMS, 1967, Vol. I, p.253. *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción al español de Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Imprenta de M. Rivadeneyra, 1867, p.18. Mustafa Abu Dayf Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, Dar al-Nashr al-Maghribiyya, 1983, pp.42-43. Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito número 2407 (Mixt 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, passim, en especial p.17. Para más detalles y descripciones de las distintas ciudades de al-Andalus, a pesar de que algunas de esas descripciones son tardías, véase: Abu Yahya al-Qazuni, *Kitab 'Aja'ib al-Buldan*, manuscrito número 4895 gg 32, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.477-478.

de Gibraltar y haber emprendido la conquista de al-Andalus aparentemente sin el permiso expreso del califa.⁷ Este último asunto podemos ubicarlo más en el nivel de la leyenda que en el de la realidad histórica. No hay duda de que el califa era quien planificaba las campañas militares, nombraba a los comandantes y decidía las conquistas, después de sopesar los puntos positivos y los asuntos negativos. Probablemente el califa mandó a llamar a Musa y a Tariq a Damasco con el propósito de limitarles cualquier posible poder y/o rebeldía y que al mismo tiempo rindieran cuentas de los tesoros capturados. Todo esto parece más lógico que desear castigarlos por conquistar tierras sin el permiso expreso del *Amir al-Mu'minin*. ¿No estaría el califa más bien satisfecho y deslumbrado de saber que sus funcionarios expandían las fronteras del Islam, conquistaban nuevas tierras, lograban incontables riquezas y capturaban enormes tesoros?

¿Qué temían Musa y Tariq? ¿La furia del califa? ¿Prisión por desobediencia? ¿Castigos por insurrección? Nunca sabremos las respuestas exactas a estas preguntas, pero nos parece razonable suponer que quizá la leyenda tenga el trasfondo de que el califa no solo los suspendía de sus funciones pues quizá no confiaba en ellos plenamente, sino que tal vez también había llegado a sus oídos información de que Musa y Tariq tramaban algo serio, que inclusive podría llevarles a una insurrección. Al lado de esto asimismo es posible suponer que tal vez Musa y Tariq temían que el califa les confiscara sus propiedades y les encarcelara por sospechas de rebeldía, así como por desobediencia por haber incursionado y conquistado lejanas tierras sin permiso del *Amir al-Mu'minin*.⁸

La leyenda continua y nos informa de que Musa y Tariq emprendieron el viaje hacia Damasco a rendir cuentas. Iban temerosos no solo de las posibles reprimendas del califa, sino de

7 Para mayores detalles véase: *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7 del texto árabe (pp.20-21 de la traducción al español).

8 Para mayores detalles al respecto y el hecho aparente de haber cruzado el estrecho hacia la Península Ibérica sin el permiso expreso del califa, véase: *Akhbar Majmu'a*, pp.6-7 del texto árabe (pp.20-21 de la traducción al español).

recibir inclusive castigos mayores, como ya se indicaron. El califa que los mandó llamar fue al-Walid I (705-715) según un número de fuentes,⁹ como se discutirá a continuación, aunque otros autores y cronistas sostienen que fue el califa Sulayman (715-717). Cuando Musa y Tariq se enteraron de que el califa se encontraba muy enfermo, decidieron retrasar el viaje y demorarlo lo más posible con la esperanza de llegar a Damasco después de la muerte de al-Walid I y que el nuevo *Amir al-Mu'minin* fuera más condescendiente y los castigara con severidad desmedida.

En estos asuntos es importante tener presente que los califas

⁹ 'Izz al-Din Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869 (reimpresión, Beirut, Dar Sadir, , 1965), Vol. IV, pp.539-540. Para más información específica sobre la conquista de al-Andalus, véase: Vol. IV, pp.556-567. *Akhbar Majmu'a*, pp.18-20 (pp.30-31 de la traducción al español). 'Abd Allah Ibn Muslim Ibn Qutayba, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, s.l.e. 1967, Vol. II, pp.69-70, pp.71-77 y pp.82-86. Ahmad b. Abu Ya'qub al-Ya'qubi, *Ta'rikh al-Ya'qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, E.J. Brill, 1883, reimpresión Beirut, Dar Sadir, 1960, Vol. II, p.285. Véase también: Vol. II, pp.294 ss. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, pp.10-11 (pp.7-8 de la traducción al español). Ibn Iyas al-Hanafi, *Kitab Nashq al-Azhar*, p.17. Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.26-27. También: Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito número 2434 (Mixt. 916), en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, p.43 (p.22a). Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-Jaman fi Mukhtasir fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.143-144 para más detalles acerca de la muerte de al-Walid I y el califato (*khilafa*) de Sulayman. Otra fuente, a pesar de que es principalmente *shi'ita* y que se refiere sobre todo a la historia del oriente del *Dar al-Islam (al-Mashriq)* y que provee importantes detalles es: Ahmad Ibn Yusuf Ibn Ahmad al-Qarmani, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito número 5153, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también el anónimo *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.167-168. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.172. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.7-8. Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, p.50. Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. *Crónica Mozárabe*, pp.74-75. Con relación al califa al-Walid I véase: *Al-Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haqa'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, E.J. Brill, 1869, Vol. III, pp.2-16. Ya'qubi, *Ta'rikh*, Vol. II, pp.283-292. En relación con las conquistas durante la época de al-Walid I véase: Ibn al-Kardabus, *Ta'rikh al-Andalus*, pp.41-43. También el anónimo: *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akhbar al-A'yan Minman Mada fi Salif al-Usur wa al-Azman*, manuscrito número 2411 (Mixt.1608) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.40 ss. También: Ángel González Palencia, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1925, p.9. Reinhart Dozy, *Historia de los Musulmanes de España*. Buenos Aires, Emecé, 1946, Vol. I, pp.339-357. Évariste Lévi-Provençal, *España Musulmana. Instituciones y vida social e intelectual*, en Ramón Méndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1965, Vol. V, pp.18-19. Anwar Chejne, *Muslim Spain. Its History and Culture*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1974, p.9. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.44 y p.59.

eran enterrados en el palacio. Aún si morían lejos durante las campañas militares, o por cualquier otro motivo, trasladaban el cadáver para sepultarlo con todos los honores en el *al-qasar* [alcázar]. Como el califa omeya al-Walid I murió en la ciudad de Ramallah, según al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', las autoridades omeyas condujeron su cuerpo a Damasco.¹⁰ En el manuscrito titulado *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, número 1641, preservado en la *Real Biblioteca de El Escorial*, puede leerse lo que escribió al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', que nos explica que Sulayman asumió la dignidad de califa a la muerte de al-Walid I.¹¹ Así escribió:

10 Véase: Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito no. 1641 en la *Real Biblioteca de El Escorial*, p. 123. También Al-Hafiz Jalal al-Din al-Suyuti, *Ta'rikh al-Khulafa'*, Beirut, Dar al-Fikr, s. f. e., pp. 207-209. Roberto Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp. 279-318, especialmente p. 311. Véase también: Roberto Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A Case Study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-Laspau, 1990, *passim*, en especial pp. 28-29.

11 Al-Malik al-Mawid Abu al-Fida', *Mukhtasar min Ta'rikh al-Bashr*, manuscrito número 1641 en la *Real Biblioteca de El Escorial*, *passim*, especialmente p.123. Véanse también: Ahmad Ibn 'Abd Allah al-Baghdadi, *Kitab 'Uyun Akhbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-Usur wa al-Azman*, manuscrito número 2411 (Mixt.1608) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.37 ss., y también p.40, donde este autor también explica los acontecimientos en torno a la muerte del califa al-Walid I. Yasin Ibn Khayr Allah al-'Umari al-Mawsili, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qur'an*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, *passim*, especialmente pp.26-27. Véase también: Muhammad al-Shatibi, *Kitab al-juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp. 143 ss. Véase asimismo el manuscrito anónimo número 5391 en Biblioteca Nacional de Madrid. Un estudio detallado de este manuscrito revela que está basado casi enteramente en la obra de al-Shatibi *Kitab al-juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, con la única diferencia de que está actualizado con las informaciones de los tiempos más recientes durante los cuales vivió el autor anónimo del manuscrito aludido en líneas anteriores. Esto podría también significar que el copista agregó la nueva información que no contenía el *Kitab al-juman*, pero cambió algunas palabras a lo largo de todo el texto, modificando ligeramente el estilo. Este manuscrito no provee ni el nombre del nuevo autor, ni el título de la obra. La razón de esto puede ser porque la primera página del manuscrito no sobrevivió. Además, es también muy difícil poder determinar si este manuscrito tenía la intención de que lo consideraran como una obra escrita por un autor diferente, quizá bajo un título distinto. Lo único diferente que contiene, como ya se dijo, es la información actualizada, pero no hay mención del nombre de al-Shatibi. Para mayores detalles sobre el califa Omeya Sulayman, véanse también: Marín-Guzmán, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution*, *passim*, en especial p.21; p.33; p.67; p.101. G.R. Hawting, *The First Dynasty of Islam*, Groom Helm Ltd., Londres and Sydney, 1986, *passim*. Francesco Gabrieli, "Hisham", en *Encyclopaedia of Islam*, (2), E.J. Brill, Leiden, 1971, Vol. III, pp.493-496. Hugh Kennedy, *Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres y New York, Longmans, 1986, *passim*, en especial pp.120 ss. Véase también: Marín Guzmán, "Social and Ethnic tensions in al-Andalus", p.283; pp.310-311.

لما مات الوليد في مدينة رملة فلما وصل إليه الخبر بعد سبعة ايام
سار إلى دمشق ودخلها.

Cuando [el califa] al-Walid murió en la ciudad de Ramallah [y Sulayman] recibió la noticia siete días después, se apresuró a ir a Damasco, donde entró [para tomar el poder como el nuevo califa]

La leyenda continúa y nos explica que finalmente Musa y Tariq llegaron a Damasco y que rindieron cuentas al califa Sulayman, pues ya al-Walid I había muerto. Aquí las fuentes discrepan y contienen informaciones disímiles y contradictorias. Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari, por ejemplo, en su *Nafh al-Tib*,¹² explica, de acuerdo con Abu Marwan Ibn Hayyan, que fue el califa Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik y no al-Walid I quien castigó a Musa Ibn Nusayr. Sin embargo, el *Ta’rikh Iftitah al-Andalus* de Abu Bakr Ibn ‘Umar Ibn al-Qutiyya contiene información distinta y asegura que Musa Ibn Nusayr entró en la corte del califa al-Walid I antes de que éste muriera, no obstante lo que explica respecto del emisario que Sulayman envió a Musa indicándole que retrasara el viaje lo más posible para que, cuando llegara a Damasco, ya al-Walid I hubiera muerto. Esto con el propósito de que rindiera cuentas ante Sulayman que asumiría como el nuevo *Amir al-Mu’minin*.¹³ Por otro lado, de acuerdo con Ibn ‘Abd al-Hakam, Musa llegó a Damasco poco después de la muerte de al-Walid I, por lo que tanto Musa como Tariq bn Ziyad informaron al califa Sulayman de sus conquistas y de los botines capturados en al-Andalus.¹⁴ Todo se complica aún más cuando al-Maqqari asegura que el califa al-Walid I ya

12 Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.167-168, en especial Vol. I, p.172. Véase también: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. II, pp.7-8.

13 Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.143-144, del texto árabe, (pp.124-125 de la traducción al español).

14 Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para una versión diferente de estos acontecimientos, véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.143-144, del texto árabe, (pp.124-125 de la traducción al español).

había muerto para cuando Musa Ibn Nusayr y Tariq bn Ziyad llegaron a Damasco.¹⁵ El nuevo califa era Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik. Abu Marwan ‘Abd al-Malik Ibn al-Kardabus, en su *Ta’rikh al-Andalus*, por otra parte, menciona que Sulayman pidió a Musa que demorara su entrada a la corte y que llegara después de que al-Walid I, ya muy enfermo, hubiera muerto.¹⁶ Ibn al-Kardabus, describe que Musa y Tariq llevaron a Damasco grandes cantidades de oro, plata, zafiros y otras piedras preciosas, además de muchas otras cosas y tesoros.¹⁷ También llevaron 400 esclavos *اربع مائة رجل من ملوك العجم*.¹⁸

Musa ya había llegado a Damasco, pero no a la corte. Sulayman, el nuevo califa, deseaba ser él quien recibiera los tesoros que traía Musa desde al-Andalus.¹⁹ Contrario a todos estos asuntos, el autor anónimo de la *Crónica Mozárabe* asegura, al igual que otras fuentes, como por ejemplo Ibn al-Qutiyya entre otras autoridades musulmanas, que Musa Ibn Nusayr y Tariq bn Ziyad entraron en la corte del califa al-Walid I en Damasco.²⁰ La *Crónica Mozárabe* afirma que el califa al-Walid I castigó a Musa e inclusive le hizo montar en su burro viendo para atrás.

(Quem et Dei nutu iratum repperit repedando et
male de conspectu principis ceruice tenus eicitur
pompizando).²¹

De acuerdo con la leyenda, o lo que podría ser la realidad histórica, una vez en Damasco, Musa y Tariq rindieron cuentas no a al-Walid I, sino al califa Sulayman, lo que parece haber

¹⁵Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. II, p.8

¹⁶Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.50.

¹⁷Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.50. Para más información sobre los tesoros véase también: Ibn ‘Abd al-Hakam, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus*, passim. Para mayores detalles al respecto, véase: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.84-87.

¹⁸Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.50.

¹⁹Ibn al-Kardabus, *Ta’rikh al-Andalus*, p.50.

²⁰*Crónica Mozárabe*, p.75.

²¹*Crónica Mozárabe*, p.74.

sido más posible, no obstante las informaciones contradictorias en las fuentes árabes. Ibn ‘Abd al-Hakam asevera que Musa rindió cuentas ante el califa Sulayman sobre los tesoros que él había capturado en al-Andalus, incluyendo la valiosa mesa de Salomón, pero que desgraciadamente la había encontrado con una pata menos. A esto Tariq tomó la palabra e indicó que la historia no era así, sino que había sido él quien había capturado ese gran tesoro, en cuenta la mesa de Salomón, pero le había desprendido una pata, la que había conservado, y que en ese momento presentaba al califa. Con esto se establecía como evidente la mentira de Musa. En estos asuntos lo interesante es notar que una importante fuente histórica como el *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus* de Ibn ‘Abd al-Hakam presenta todas estas descripciones como hechos históricos fidedignos, cuando en realidad son más bien parte de una leyenda, la que se transmitió de crónica a crónica entre los historiadores árabes. Entre ellos podemos mencionar a Ibn Hayyan, cuyas referencias reproduce al-Maqqari,²² así como Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Himyari en su *Kitab Rawd al-Mi‘tar*,²³ que contiene también muchos asuntos históricos a pesar de que es un tratado geográfico.

Asimismo es importante señalar, como parte de lo que puede ocultar entre líneas la mencionada leyenda, la posible desconfianza de Tariq de que Musa se iba a jactar y adjudicar la captura de todos los tesoros. Esta narración también nos deja entrever que posiblemente eran frecuentes las rivalidades entre miembros del mismo ejército musulmán. A lo anterior podemos agregar que lo manifestado de que Tariq hubiera podido ocultar una pata de la mesa de Salomón también nos muestra lo débil que podían resultar los controles para que algunos comandantes de los ejércitos no escondieran para beneficio propio parte del botín o *ghanima* capturado en

22 Véase: Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.172 (edición de Leiden, 1855-1860), *passim*.

23 Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Himyari, *Kitab Rawd al-Mi‘tar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma‘rif, 1937, pp.158-159.

las guerras de conquista. La leyenda asimismo nos lleva a pensar que aunque el comandante principal intentaba preservar y dominar todo para entregar al califa, o a sus intermediarios, los mecanismos de supervisión tenían sus fallas internas y no parecen haber sido muy eficientes. Estos asuntos pueden hacernos pensar que así como Tariq pudo esconder y conservar una parte de la *ghanima* capturada, quizá otros generales en al-Andalus, en al-Mashriq o inclusive en Ma Wara' al-Nahr, pudieron haber hecho lo mismo. Quizá los llamados del califa al-Walid I y luego la rendición de cuentas ante el califa Sulayman, podrían indicar esos temores. Por otra parte, esta descripción que explica detalladamente los grandes tesoros capturados, nos permite reflexionar que con mucha frecuencia las fuentes exageraban las dimensiones de los botines y de las riquezas adquiridas. Recordemos la crítica que al respecto hizo el historiador ma-grebí 'Abd al-Rahman Ibn Khaldun (1332-1406), quien recomendaba dudar de las cifras exageradas de tesoros, ejércitos, tribus, etc.,²⁴ pues la ciencia histórica debe entenderse como lo explica:

*Mas la ciencia histórica tiene sus caracteres intrínsecos: que son el examen y la verificación de los hechos, la investigación atenta de las causas que los han producido, el conocimiento profundo de la naturaleza de los acontecimientos y sus causas originales.*²⁵

Recordemos que antes de partir hacia Damasco, Musa había designado a su hijo 'Abd al-'Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como *wali* de al-Andalus. 'Abd al-'Aziz completó la conquista musulmana de otra gran porción de la Península Ibérica, que incluía ciudades como Évora, Santarem y Coimbra. También tuvo gran éxito en el sur con las conquistas de Málaga, Elvira y Murcia. Sin embargo, es oportuno señalar el hecho de que

24 'Abd al-Rahman Ibn Jaldun, *Al-Muqaddima, Introducción a la Historia Universal*, traducción al español por Juan Feres, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 92-93.

25 Ibn Jaldun, *Al-Muqaddima*, pp.92-93.

diversas fuentes arábigas explican que varias ciudades se sublevaron contra la dominación árabe –entre ellas Sevilla y Murcia fueron las más grandes e importantes– y el hecho de que fuera necesario reconquistarlas, prueba la frágil dominación que entonces ejercían los invasores sobre esas urbes. Para otorgar a los pueblos conquistados los *amans* y tratados especiales fue absolutamente necesario garantizar su sumisión y paz con los nuevos gobernantes.²⁶ Esta fue la razón por la cual en Murcia los musulmanes y los visigodos firmaron un tratado de paz entre ‘Abd al-‘Aziz, aún antes de sustituir a su padre como *wali* de al-Andalus y Tudmir (Teodomiro de Murcia) en el 713. Este acuerdo conformó el modelo de posteriores tratados y estableció el predominio árabe-musulmán sobre el resto de la sociedad. De acuerdo con este pacto, Teodomiro permaneció como líder de los cristianos de la zona y gobernó, con reconocimiento de los conquistadores musulmanes, una vasta región que se extendía de Lorca a Valencia. Asimismo los cristianos conservaron sus propiedades, iglesias, negocios, industrias, etc., a cambio del pago de un fuerte tributo (*jizya*) a los conquistadores, además de productos agrícolas siguiendo el modelo del Pacto de ‘Umar (634-644). También los cristianos debían de jurar lealtad al califa y no proteger a los enemigos de los musulmanes. Debido a la importancia de este tratado y sus numerosos detalles, leamos el texto completo que así dice:

بسم الله الرحمن الرحيم كتاب من موسى بن نصير لتدمير بن
عبدوش انه نزل على التصالح وان له عهد الله وذمة نبيه صلعم
الايقدم له ولا لاحد من اصحابه ولا يؤخذ ولا ينزع عن ملكه وانهم لا
يقتلون ولا يسبون ولا يفرق بينهم وبين اولادهم ولا نسائهم ولا يكرهون

26 *Akhbar Majmu'a*, pp.12-13. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.164-165, y también Vol. I, pp.174-175. Ibn al-Qutiyya, *Ta'rikh Ifitah al-Andalus*, pp.9-10. Para más detalles acerca del nombramiento de ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr como gobernador de al-Andalus y sus conquistas, véase: al-Razi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Montgomery Watt, *Historia de la España Islámica*, traducción al español de José Elizalde, Madrid, 1980, p.22. También: *Crónica Mozárabe*, pp.75-77. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.43 y pp.45-46. En relación con la caída de Murcia, Ahmad cita las principales fuentes cristianas. Véase p.46.

على دينهم ولا تحرق كنائسهم ولا ينزل عن ملكه ما تعبد و نصح وادى
 الذي اشترطنا عليه وانه صالح على سبع مدائن اوريوالة وبلنثلة و
 لقنت ومولة وبقسرة واية ولورقة وانه لا يؤرى لنا ابقا ولا يوى لنا
 عدوا ولا يخيف لنا آمنا ولا يكتم خبرعدو علمه وان عليه وعلى
 اصحابه ديناراً سنة وأربعة امداد قمح واربعة امداد شعير واربعة
 اقساط طلاء واربعة اقساط جل وقسطى عسل وقسطى زيت على البعد
 نصف ذلك شهد على ذلك عثمان بن ابي عبدة القرشي و حبيب بن ابي
 عبيدة عبد الله بن ميسرة الفهمى وابو القاسم الهذلى وكتب في اربع من
 رجب سنة اربع وتسعين من الهجرة.

En el nombre de Dios el más Misericordioso, el más Compasivo. Pacto dado por 'Abd al-'Aziz Ibn Musa a Tudmir Ibn Gubdush, en el cual Tudmir se somete a este pacto y acepta la clientela de Allah y la clientela de Su Profeta (la paz sea con él) con la condición de que ningún dominio le sea impuesto a él ni a nadie de su pueblo. No se tomará nada de su reino, y no serán muertos, ni capturados, ni separados el uno del otro, ni de sus hijos, de sus esposas, ni a obligarles el cambio de su religión, ni quemarles sus iglesias, ni se le quitará de su reino mientras permanezca fiel y sincero y cumpla con lo que hemos estipulado con él. Este tratado es válido también para otras siete ciudades: Orihuela, Valentila, Alicante, Mula, Bigastro, Eyyo y Lorca, y que él no proveerá refugio a nuestros desertores o a nuestros enemigos, y que él no amedrentará a nadie que viva bajo nuestra protección (aman), y que él no esconderá ninguna información que pudiera tener referente de nuestros enemigos, y que él y toda su gente pagará un dinar al año y cuatro amdad de trigo, cuatro amdad de cebada, cuatro medidas (aqsat) de jarabe concentrado, cuatro medidas (aqsat) de vinagre, dos de miel y dos de aceite, y el esclavo pagará la mitad de todo esto. 'Uthman bn Abi 'Abda al-Qurashi, Habib bn Abi 'Ubayda, 'Abd Allah bn Maysara al-Fahmi, y Abu al-Qasim al-Hudhli firmaron este tratado

*como testigos en el día 4 de Rajab en el año 94 de la Hijra. (5 de abril de 713).*²⁷

El historiador al-Razi en su *Crónica* describe este pacto con algunas diferencias en especial las obligaciones que los visigodos tenían con ‘Abd al-‘Aziz, acerca del tributo que debían pagar los cristianos a las autoridades musulmanas. Sin embargo, en términos generales los contenidos de este tratado son muy parecidos en ambas fuentes: la gente no sería separada el uno del otro, ni de sus esposas e hijos, sus iglesias serían respetadas y no quemadas, y podían conservar sus leyes y sus propiedades. Además se señala que a los cristianos les permitían el derecho de heredar sus propiedades, un asunto que aparece en la *Crónica* de al-Razi pero que no está especificado en el documento árabe original preservado en la Biblioteca de El Escorial.²⁸ A cambio de su protección y el privilegio de conservar sus propiedades, iglesias y leyes, se demandaba un severo tributo a todos los hombres, como está probado en los términos de la capitulación. La *Crónica* de al-Razi dice:

Et Abelaçin tomó de aquella gente que su padre le mandaua et fuese lo más ayna que pudo, et lidió con gente de Origiuela, et de Orta, et de Valencia, et de Alicante et de Denia; et quiso Dios assí que los venció, et diéronse las villas por pleitesía, et ficiéronle la carta de seruidumbre de esta manera: que los defendiesse, et los amparasse, et los non partiesse los fijos de los padres, nin los padres de los fijos, sinon por su plazer de ellos, et que obiesen sus heredamientos

27 Citado por: Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, Oriental Press, 1903 (Amsterdam, AMS, 1967), p.797, quien cita el manuscrito conservado en El Escorial. Ibn ‘Idhari en su *Al-Bayan al-Mughrib* tiene también el documento completo, con unos pocos cambios, en especial algunas palabras y la existencia de más testigos que firmaron el tratado. También: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.46-47. Roberto Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1-2, 1991, pp.37-66, en especial pp.39-41. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.88-89. Hemos modificado ligeramente la traducción de Simonet, para ponerla más acorde a los tiempos actuales.

28 Simonet, *Historia*, p.799 cita el documento árabe original conservado en la Biblioteca de El Escorial.

*como los abían, et cada home que en las villas morasse diesse un... et quatro almudes de trigo, et quatro de ordio, et quatro de vinagre, et un almud de miel, et otro de aceite. Et jurándole á Abelaçin que non denostasse á ellos, nin á su fee, nin les quemasse las iglesias, et que les dejasse guardar su ley. Et quando esta carta fue fecha, andaua la era de los Moros en noventa et quatro años.*²⁹

Durante su corta gobernatura (714-716), ‘Abd al-‘Aziz capturó Tarragona, Pamplona, los Pirineos y Gerona en el norte de la Península.³⁰ Hasta lugares tan lejanos y con tal rapidez avanzaron las tropas árabes en la Península Ibérica. En el 716 asesinaron a ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr.³¹ Lo mataron otros musulmanes supuestamente porque a sugerencia de su esposa visigoda Egilona, lució sobre su cabeza una corona, a pesar de que aparentemente ésto fue en privado, tal como contiene la leyenda o quizá la realidad histórica.³² Esta práctica iba contra los principios del Islam. Para muchos musulmanes, según la leyenda o la realidad histórica –si así se dio– ésto constituía un reto al califa, ya que podía entenderse que ‘Abd al-‘Aziz estaba reclamando posiciones que no le pertenecían.³³ En opinión de Ibn al-Qutiyya, el califa Sulayman mandó a matar a ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr, porque sospechaba que se podía rebelar contra la autoridad de Damasco,³⁴ no obstante el hecho de que había perdonado a Musa Ibn Nusayr

29 Citado por Simonet, *Historia*, p.799.

30 Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, pp.166-167. Watt, *Historia*, p.22. Lévi-Proçençal, *España*, pp.16-

21. Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-25.

31 De acuerdo con al-Razi, a quien cita Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, ‘Abd al-‘Aziz gobernó solo un año y diez meses. Para más detalles acerca de su corto gobierno en al-Andalus véase: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.37 ss. y también p.59. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.87 ss.

32 Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.23-24. Véase también: al-Waqidi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24, y al-Razi, en Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24.

33 De acuerdo con al-Waqidi, citado por Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.24. Parece que a ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr lo mataron porque rehusó obedecer al califa Sulayman Ibn ‘Abd al-Malik.

34 Para mayores detalles véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.169-173, del texto árabe (pp.146-150 de la traducción al español).

y a sus dos hijos. A ‘Abd Allah, hijo de Musa, le permitió que continuara como gobernador de África del Este, Tanger y Sus, y a ‘Abd al-‘Aziz que gobernara al-Andalus.³⁵ Para otros musulmanes él había traicionado al Islam, ya que por lucir una corona era sospechoso de haber abrazado el Cristianismo. Estas descripciones nos revelan que quizá ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr tenía muchos enemigos que deseaban matarlo y cualquier pretexto, como el contenido en esta narración, sirvió de excusa para deshacerse de su presencia y autoridad. Las sospechas de desobediencia al *Amir al-Mu’minin* y que podía rebelarse, como lo contiene la obra de Ibn al-Qutiyya, es un asunto que debe siempre tomarse en consideración; o bien las intrigas que pudieron haber llegado a oídos del califa para que tomara esa determinación.³⁶

Mientras Musa y Tariq se encontraban en Damasco para rendir cuentas, y ‘Abd al-‘Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr había muerto, en los años siguientes los ejércitos musulmanes cruzaron los Pirineos y varias incursiones tuvieron lugar en lo que hoy es Francia, en el tiempo del reino Carolingio. Generalmente se dividen en cuatro los períodos de la expansión musulmana a Francia. El primero fue a través de los Pirineos (*Jibal al-Bartat*) hacia el Ródano (*Rudun* o *al-Run*). Según algunas fuentes árabes, la primera expansión musulmana a la tierra de los *ifranj*, o *Ghala* tuvo lugar en el tiempo de Tariq y Musa, quienes según las crónicas saquearon y obtuvieron algún botín. Esto es posible notarlo en un famoso pasaje del historiador Abu Marwan Ibn Hayyan citado por el historiador Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad al-Maqqari,³⁷ que asegura que durante esta primera incursión hacia los *ifranj* (francos) en el tiempo de Tariq y Musa, los ejércitos musulmanes conquistaron Narbonne y atacaron Avignon y Lyon. Se

35 Véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.169-170 del texto árabe (p.146 de la traducción al español).

36 Para mayores detalles véase: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, pp.169-173, del texto árabe (pp.146-150 de la traducción al español).

37 Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.48. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.89-90.

puede observar fácilmente que en esta primera etapa de la expansión musulmana hacia Francia, los invasores no lograron un dominio permanente ni de Avignon ni de Lyon.³⁸ Estos avances fueron principalmente *razzias* o como las llaman las fuentes árabes, *ghazat* (incursiones, saqueos).

El segundo período se caracteriza por varias incursiones contra los *ifranj* especialmente en Septimania (Languedoc) durante el tiempo del *wali* de al-Andalus al-Hurr Ibn ‘Abd al-Rahman al-Thaqafi en el año 718.³⁹ En este segundo período, los ejércitos musulmanes saquearon varias ciudades en el *Wadi al-Jarun*. En el año 720 atacaron Toulouse, la capital de Aquitania. Al-Samh Ibn Malik al-Khawlani, el nuevo *wali* de al-Andalus dirigió varias campañas contra los *ifranj*, principalmente contra el duque de Aquitania. En una de las batallas los franceses atacaron al *wali* musulmán y le dieron muerte. Esto causó grandes trastornos y decepción en los ejércitos musulmanes que entonces se retiraron de Septimania por algún tiempo.⁴⁰

El tercer período estuvo dirigido por ‘Ambasa Ibn Sahim al-Kalbi (721-725), que en el año 724 atacó nuevamente la Septimania. Al-Kalbi empezó por reforzar su propia situación en la ciudad de Carcassonne (Qarqashuna) y luego otras posiciones a lo largo del Ródano. Durante este período los musulmanes lograron dominar la región sureste de Francia. Al-Kalbi también tuvo éxito en otros lugares y triunfó en varias batallas. Inclusive llegó con sus ejércitos a solo cincuenta kilómetros de París.⁴¹ Estas distintas incursiones no lograron conquistar estos

38 Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.256 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.48. Véase también: Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, passim. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90.

39 Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.49. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90.

40 Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.35. Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.90-91.

41 Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.36. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.90.

territorios. En realidad esas expediciones fueron solamente *razzias* de las que los ejércitos musulmanes obtuvieron algún provecho. Ibn Sahim al-Kalbi regresó al sur, pero dejó sus *junud* en territorio franco. Los *junud* eran soldados dueños de tierras ubicados en las zonas fronterizas, equivalente a los antiguos *limitanei* romanos.

El *wali* 'Uqba Ibn al-Hajjaj al-Salluli, fue gobernador de al-Andalus por más de cinco años y tuvo éxito en extender las fronteras musulmanas.⁴² Logró conquistar varios territorios: Narbona, Galicia y otros pueblos cerca de Pamplona, que pobló con musulmanes. Después de controlar otra vez Galicia y lugares aledaños, atacó de nuevo a los *ifranj*.⁴³

El cuarto período de la expansión musulmana hacia Francia tuvo lugar durante el tiempo del *wali* 'Abd al-Rahman Ibn 'Abd Allah al-Ghafiqi y se desarrolló principalmente en Aquitania en el año 731.⁴⁴ Gracias a su poderoso ejército de *junud*, al-Ghafiqi saqueó varias ciudades y obtuvo un botín considerable en Francia.⁴⁵

En el año 732 atacó Burdeos y sus *junud* entraron exitosamente a la ciudad. Sin embargo, en ese mismo año del 732, la batalla de Tours o Poitiers, una decisiva victoria para Carlos Martel, detuvo a 'Abd al-Rahman al-Ghafiqi de conquistar nuevos territorios en Europa. Los derrotados ejércitos musulmanes se retiraron a Narbonne después de

42 Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, pp.29-30. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.90-91.

43 También: Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz al-Bakri al-Qurtubi, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número 2404 (Mixt. 779) en la Österreichischen Nationalbibliothek, Viena, pp.86-87, p.122 y p.127. Chejne, *Muslim Spain*, p.11. Watt, *Historia*, p.22 y pp.28-31. José Ángel García de Cortázar, *La Época Medieval*, Madrid, Alfaguara, 1974, pp.55 ss. Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.47-48 y también p.57. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, pp.91-92.

44 Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.50. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

45 Abu al-Qasim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Hakam, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden, E.J. Brill, 1920, pp.216-217. Véase también: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.53. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

que su comandante ‘Abd al-Rahman al-Ghafiqi muriera en la batalla.⁴⁶

Resulta muy difícil conocer con precisión dónde tuvo lugar esta batalla, si en Tours o en Poitiers. Aparentemente es acertado creer, como muchos académicos piensan, que la batalla pudo haber ocurrido en ambos lugares, empezando en uno y prolongándose en el otro; o en algún sitio intermedio entre ambas ciudades, ya que la batalla duró diez días. Las *Crónicas* y los libros de historia árabes contienen información contradictoria acerca del lugar en el que ocurrió la batalla. Todas estas fuentes coinciden, no obstante, en llamar al lugar con el nombre de *Balat al-Shahda*, pero proporcionan datos diferentes sobre su ubicación. También las fuentes árabes difieren en el año exacto en que aconteció este enfrentamiento. Lo que ocurre comúnmente con las principales fuentes arábigas es que repiten casi con las mismas palabras a historiadores anteriores, que si han incurrido en equivocaciones, igualmente las repiten. Por ejemplo ‘Izz al-Din Ibn al-Athir (m. 1233), que describe estos asuntos hacia finales del siglo XII y principios del siglo XIII, se basó en los cronistas y en los historiadores anteriores.⁴⁷ Lo mismo ocurre con Abu al-‘Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn ‘Idhari (m. 1312)⁴⁸ e inclusive con el destacado historiador magrebí ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun,⁴⁹ que afirma que estos

46 *Akhbar Majmu’a*, p.25 (p.36 de la traducción al español). Véanse también los apéndices contenidos en la traducción al español, pp.236-237. Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, p.13 (p.10 de la traducción al español), donde se mencionan brevemente estos importantes acontecimientos históricos. Tanto el *Akhbar Majmu’a* como Ibn al-Qutiyya, *Ta’rikh Iftitah al-Andalus*, evitan dar explicaciones detalladas de las derrotas musulmanas frente a los francos. Véase también: Watt, *Historia*, p.30. Chejne, *Muslim Spain*, p.11. Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, pp.50-51. Para mayores detalles véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, p.91.

47 Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta’rikh*, Vol. V, p.64. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.91-92. Roberto Marín Guzmán, “Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación”, en *Estudios de Asia y África*, Vol. XXXIX, Número 3 (125), 2004, pp.513-572.

48 Ibn ‘Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.91-92. Marín Guzmán, “Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación”, pp.513-572.

49 Ibn Khaldun, *Kitab al-Ibar*, Vol. IV, p.258, citado por Ahmad, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus*, p.54.

acontecimientos tuvieron lugar en el año 114 de la *Hijra*. Finalmente, también se puede mencionar el caso del historiador tardío, ya mencionado anteriormente, al-Maqqari (m. 1631), que sigue en su *Kitab Nafh al-Tib* muy de cerca la obra *Kitab al-Muqtabis fi Ta'rikh Rijal al-Andalus* de Abu Marwan Ibn Hayyan (m. 1076).⁵⁰

La razón principal de las contradicciones en las fuentes árabes, en relación con la descripción de estos acontecimientos históricos, radica en el hecho de que los ejércitos musulmanes perdieron la batalla y tras la derrota se vieron forzados a retirarse de Narbonne, donde tenían su fortaleza. Debido a ello por muchos años los musulmanes evitaron tratar con detalle estos asuntos en sus fuentes históricas, pues este fracaso militar lo consideraban humillante para la causa del Islam. Con la derrota en la batalla de Tours-Poitiers los ejércitos musulmanes no pudieron avanzar hacia otras direcciones en Europa. Finalmente, “huyeron silenciosa y vergonzosamente durante la noche después de la batalla”,⁵¹ como lo describió recientemente un historiador árabe actual. Debido a la derrota los historiadores árabes evitaron hablar de estos acontecimientos.⁵² Algunos cronistas inclusive intentaron cambiar las cosas, manipular la información y por ello cayeron en grandes equivocaciones. Estos errores los cometieron, asimismo, otros historiadores posteriores, que a su vez repitieron, con el correr de los años, los mismos yerros, que en parte generaron la confusión a que se ha aludido.

Solamente dos años después de estos acontecimientos los musulmanes intentaron recuperar algunas de sus pérdidas y

50 Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. IV, p.15 (Edición Egipcia, El Cairo, 1949), citado por Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, pp.54-55. Véanse también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93. Marín Guzmán, “Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación”, pp.513-572.

51 Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.56. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

52 Para mayores detalles véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.90-93. Marín Guzmán, “Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación”, pp.513-572.

obtener algún botín de los *ifranj*. En el año 734, Yusuf Ibn ‘Abd al-Rahman, el soberano de Narbonne, atacó Arles y Avignon.⁵³ Posteriormente solo hubo algunas escaramuzas contra los francos, quienes lograron defender con firmeza su territorio. Para entonces los musulmanes estaban fuertemente establecidos en al-Andalus, pero no en la tierra de los *ifranj*.⁵⁴

Después de la conquista de al-Andalus los musulmanes empezaron, como lo habían hecho en otras áreas del imperio, un gobierno islámico y el desarrollo de una nueva cultura que entre otras cosas estaba caracterizada por sus nuevas formas de legislación. Los cambios se dieron también en materia social. Los conquistadores introdujeron en España dos nuevos grupos étnicos al principio de la conquista –árabes y bereberes– así como la religión islámica. El Islam no es solo una religión sino también una cultura y un modo de vida que logra permear todos los aspectos de la sociedad. En al-Andalus el Islam llegó a ser, como ya lo era en otras provincias del Imperio Musulmán, el elemento más importante para establecer la separación entre los conquistadores y los conquistados. Por esta razón la clasificación que se puede hacer de los varios grupos existentes cobra también un cariz religioso. Los elementos religiosos influenciaban asimismo las relaciones entre los diferentes grupos étnicos y sociales.⁵⁵

Los árabes musulmanes en el tiempo de la expansión no poseían ninguna experiencia administrativa y carecían de un sólido conocimiento de las técnicas de agricultura, de industria y de las ciencias en general. Estaban muy rezagados en el conocimiento en comparación con algunos de los pueblos conquistados. Debido a estas realidades, no tuvieron otra opción

53 Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

54 Véase: Akhbar Majnu'a, p.25. Ibn 'Idhari, *Al-Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.39. También: Ahmad, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Andalus*, p.57. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.89-93.

55 Para mayor información véanse: Lévi-Provençal, *España*, pp.15-24. Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.42 ss. Marín Guzmán, "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común]", p.498. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.107.

más que utilizar el conocimiento, la experiencia, las instituciones y las habilidades de los pueblos sometidos a fin de construir un imperio poderoso. Los musulmanes copiaron muchas de las instituciones bizantinas y persas en el Mashriq y en la Península Ibérica se aprovecharon de las habilidades de los judíos y los cristianos.⁵⁶ Con el tiempo, el Imperio Musulmán sobrepasó a los otros pueblos en ciencia, tecnología, medicina, matemáticas, óptica, astronomía, urbanización, desarrollo de técnicas en la agricultura e irrigación, y se convirtió en un modelo para muchas sociedades. El legado a la humanidad fue realmente sorprendente en todos los campos. Es oportuno recordar que dos dichos (*hadith*) del Profeta Muhammad estimulaban al musulmán a buscar el conocimiento, a desarrollar las ciencias:

أطلب العلم ولو في الصين

(*Busca el conocimiento aunque esté en China*)

Y el otro que dice:

أطلب العلم من المهد إلى اللحد

(*Busca el conocimiento desde la cuna hasta la tumba*)

Respecto de la conquista árabe de la Península Ibérica, se ha discutido recientemente tanto la posible ruta, o posibles rutas de acceso de los ejércitos invasores procedentes del Norte de África, como si realmente hubiera habido una conquista de la Península. En relación con el primer asunto, el conocido arabista español, Joaquín Vallvé, en su Discurso de incorporación a la Real Academia de la Historia en España, titulado, *Nuevas Ideas sobre la Conquista Árabe de España. Toponimia y Onomástica*, aseguró que las tropas árabe-musulmanas pudieron haber entrado

56 Para más detalles acerca de las instituciones persas adoptadas por los árabes, véase: Reuben Levi, "Persia and the Arabs", en John Arberry, *The Legacy of Persia*, Oxford University Press, Oxford, 1953, pp.60-88. Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*, traducción inglesa de Joel Carmichael y Moshe Perlman, New York, 1960, pp.50-52. Lévi-Provençal, *España*, pp.15-24. Véase también: Joaquín Vallvé, *El Califato de Córdoba*, Madrid, 1992, passim, en especial pp.54-67. Marín-Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", pp.42 ss.

al reino visigodo de España por muchos otros puntos, y no solo por Gibraltar.⁵⁷ Entre los que señala están Tarifa, Algeciras, e inclusive Cartagena, entre otros. Para demostrar sus aseveraciones, Vallvé realizó un minucioso estudio de la toponimia, de los elementos tribales árabes, así como de la lingüística, asuntos muy importantes que muestran nuevas hipótesis que nos mueven a la reflexión. Sus planteamientos son novedosos y originales sobre esta importante materia. El tema de las rutas de la conquista árabe de la Península Ibérica muestra también los cuestionamientos que se hacen los historiadores al respecto hasta el presente. Sus hipótesis quedaron claramente planteadas, y como tales se mantendrán hasta tanto no se logre demostrar que hubo esas otras rutas de incursión de los ejércitos invasores a España. El otro asunto también sobre la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica es, como se señaló, el relacionado con la discusión de si realmente hubo una conquista.

Recientemente algunos intelectuales se han atrevido a manifestar que los árabes no conquistaron al-Andalus, sino que lo que se dio fue una convivencia.⁵⁸ Esta afirmación resulta simplista, pero esconde un gran número de asuntos que requieren de una detallada discusión y asimismo de una refutación.

La razón que llevó a esos académicos a afirmar lo señalado más arriba fue que, durante muchos años después de la llegada de los árabes a la península, no había una evidencia material que mostrara una conquista, una imposición, como por ejemplo la construcción de grandes palacios, de una mezquita, de puentes, caminos, etc. Para esos intelectuales la ausencia de obras materiales del año 711 hasta el año 780 demostraba una

57 Joaquín Vallvé, *Nuevas Ideas sobre la Conquista Árabe de España. Toponimia y Onomástica*, Discurso leído en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Taravilla, 1989, *passim*.

58 Al respecto existen varias discusiones. Entre ellas véanse por ejemplo: identidadandaluza.wordpress.com

Enrique Iniesta, "Blas Infante, historia de un andaluz", en: www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca

También: catt69obolog.com/LVI. Los árabes no invadieron España.

convivencia y no una imposición.⁵⁹ Esta teoría se cae por sí sola, con solo mostrar las otras evidencias tanto materiales como ideológicas, las descripciones que contienen las diversas fuentes árabes y cristianas, así como los tratados entre los árabes y las poblaciones locales; es decir, entre conquistadores y conquistados, como por ejemplo el Tratado de Tudmir. La evidencia material que se puede mencionar en este caso es la de la acuñación de monedas.⁶⁰ Desde los primeros años de su arribo a la Península Ibérica los musulmanes acuñaron monedas propias de al-Andalus, siguiendo los patrones islámicos. Algunas de estas monedas de oro estaban en latín y tenían inclusive en el anverso la traducción al latín de la frase لا إله إلا الله (No hay más dios que Allah), aunque no incluía la segunda parte de esa importante expresión musulmana de محمد رسول الله (Muhammad es Su Profeta). Sin embargo, también se hacía la combinaba con una parte de بسم الله (en el nombre de Dios). Otras se acuñaban de forma bilingüe latín/árabe.⁶¹

Es posible pensar que la traducción al latín (*In Nomine Domini Non Deus Nisi Deus Solus*) de esa frase religiosa y tan importante para los musulmanes, resulta una clara evidencia de la conquista, como testimonio de dar a conocer a las poblaciones sometidas lo que creían y cómo lo manifestaban los dominadores, aunque el Islam desde los primeros tiempos haya sido tolerante con judíos y cristianos.

59 Véanse: identidadandaluza.wordpress.com

Enrique Iniesta, "Blas Infante, historia de un andaluz", en: www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca

También: catt69obolog.com/LVI. Los árabes no invadieron España.

60 Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, pp.63-70.

61 Para mayores detalles véase: Manzano, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, pp.63-70.



Sólido de oro con leyendas latinas acuñado en el año 94 de la Hégira (712-713 d.C.)

Anverso: In Nomine Domini
Non Deus Nisi Deus Solus.



Sólido de oro con leyendas latinas acuñado en el año 94 de la Hégira (712-713 d.C.)

Reverso: Margen: Hic Solidus
Feritus in Spania Annus XCIII.
En el centro: Indictio XI

Por otra parte, es oportuno recordar que es cierto que debido a las múltiples dificultades internas, los musulmanes no construyeron una gran mezquita, símbolo espiritual y al mismo tiempo también material por la edificación de piedra siguiendo las tradiciones del Profeta Muhammad. Las mezquitas deben tener la *qibla* (nicho que marca la dirección de la oración), el *minbar* (púlpito), la bóveda o cúpula sobre la *qibla*, y el *al-minar* (el minarete) para el *adhan* (llamado a la oración). Este símbolo espiritual, plasmado en una estructura material, sería sin duda la evidencia de la difusión de la nueva religión que se diseminaba entonces por esa gran entrada a Europa. La existencia material de una gran edificación para la práctica de la nueva fe podría interpretarse como la prueba de la conquista, pero su ausencia por cerca de 70 años hasta que 'Abd al-Rahman I decidió abocarse a la tarea de construir una gran mezquita en Córdoba, la capital del emirato, no puede entenderse como una convivencia y una negación de la conquista, pues las otras fuentes, tanto las

escritas como la evidencia material representada por las monedas acuñadas, demuestran lo contrario. La conquista se puede observar también en la tributación impuesta (*jizya*) sobre las poblaciones sometidas en el sistema de la *dhimma*, lo que dio origen a una estructura social diferente y original de la predominante hasta ese momento. A todo lo anterior debemos agregar la específica distribución de las tierras y las otras riquezas impuesta por los nuevos amos.

Por otra parte, la afirmación de que hubo una convivencia porque no hubo conquista, es falsa por dos razones:

A- La primera porque la evidencia histórica demuestra que hubo una guerra, un enfrentamiento que terminó con la derrota de los visigodos, el fin de este reino y la imposición de un nuevo grupo, el árabe, como lo demuestran la descripción de los pactos que contienen las fuentes árabes y las latinas.

B- La segunda porque la convivencia se dio casi desde el momento de la conquista y la aceptación de tratados, treguas y la paz entre vencedores y vencidos. Una evidencia de ello fue el muy temprano matrimonio de 'Abd al-'Aziz Ibn Musa Ibn Nusayr (hijo del conquistador Musa) y Egilona, viuda del rey Rodrigo, como lo contienen las evidencias históricas, las fuentes, las crónicas y los informes de testigos, con lo cual conquistadores y conquistados se unían en matrimonio, como se refirió más arriba. Debemos tener presente que ese fue solo el inicio de esa convivencia y que continuó y se manifestó en muchos matrimonios entre musulmanes y cristianas, al punto que el papa Adriano I (772-795), hacia finales del siglo VIII envió una carta de protesta a los obispos españoles, recordándoles la prohibición y la mala costumbre de casarse con no-cristianos, judíos, paganos o cualquier otra persona no bautizada. La carta decía así:

Porro diversa capitula quæ ex illis audivimus partibus, id est, quod multi dicentes se catholicos esse, communem vitam gerentes cum Iudæis et non baptizatis paganis, tam in

*escis quamque in potu et in diversis erroribus nihil pollui se inquit: et illud quod inhibitum est, ut nulli liceat iugum ducere cum infidelibus ipsi enim filias suas cum alio benedicent, et sic populo gentili tradentur.*⁶²

Es necesario recordar que la convivencia entre musulmanes, judíos y cristianos no debe exagerarse y creerse que todo fue paz y armonía entre los tres grupos. Hubo momentos de enfrentamientos, aún desde los primeros tiempos de la conquista musulmana de al-Andalus, sobre todo en las regiones meridionales de la Península y en especial en Sevilla. Estos distintos conflictos indican la existencia de profundas rivalidades y tensiones étnicas y sociales en al-Andalus y nos muestran, asimismo, la dinámica política de esta región. De acuerdo con varias fuentes árabes, entre ellas por ejemplo *al-Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib* de Ibn 'Idhari, la primera oposición cristiana al dominio musulmán de la Península empezó en Sevilla, casi tan pronto como los musulmanes habían completado la conquista y sus ejércitos se trasladaban en otras direcciones para dominar diferentes ciudades y provincias. Para que los ejércitos musulmanes pudieran emprender la conquista de Mérida, los árabes entregaron la administración, control y protección de la ciudad de Sevilla a sus habitantes judíos. Simultáneamente a estos acontecimientos y ante la conquista de Sevilla, un gran número de los pobladores visigodos de esta ciudad la abandonaron y se dirigieron a Beja y a Niebla con la esperanza de encontrar quietud en estas otras localidades. Sin embargo, casi tan pronto como los ejércitos musulmanes salieron de Sevilla, muchos cristianos que habían permanecido en esta ciudad se rebelaron contra el dominio

62 Citado por Thomas W. Arnold, *Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Islamic Faith*, New York, AMS, 1974, p.136. Véanse también: Marín Guzmán, "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común]", p.498. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial p.107. Roberto Marín Guzmán, "Relaciones interreligiosas y culturales en la España Musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea", en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo, *Diálogo Intercultural. Comunidad Árabe y Judía en Chile*, IDEAS, DIJO, Santiago de Chile, 2009, pp.255-281.

musulmán. Ibn 'Idhari explica estos acontecimientos con las siguientes palabras:

وذلك, لما إشتغل موسى بن نصير بحصار ماردة ثار عجم إشبيلية, وارتدوا وقاموا على من كان فيها من المسلمين, فقتلوا من المسلمين نحو ثمانين رجلا. وبلغ الخبر بذلك إلى موسى بن نصير, فلما استتم فتح ماردة بعث ابنه العزيز بجيش إلى إشبيلية فافتتحها, وقتل أهلها. لما استتم فتح إشبيلية, تقدم عبد العزيز بن موسى بجيش إلى لبلة فافتتحها وانصرف إلى إشبيلية فدخلها أيضا.

Los cristianos (ajam) de Sevilla, mientras Musa Ibn Nusayr estaba ocupado en el sitio de Mérida se rebelaron, volvieron sobre sus pasos y se enfrentaron con los musulmanes que había en ella, dando muerte a cerca de ochenta hombres. Enterado de ello Musa Ibn Nusayr, una vez acabada la conquista de Mérida, envió a su hijo 'Abd al-'Aziz con un ejército hacia Sevilla, la tomó y dio muerte a sus habitantes, tras lo cual se dirigió a Niebla, se apoderó de ella y regresó a Sevilla ⁶³.

Estas son opiniones que despiertan un gran interés y llevan a la reflexión. En primer lugar es necesario comentar lo que escribe Ibn 'Idhari, de que 'Abd al-'Aziz mató –tal como se desprende del texto árabe– a todos los habitantes de Sevilla,

63 Ibn 'Idhari, *Al Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.15, traducción de Jacinto Bosch Vilá. Véase también: Jacinto Bosch Vilá, *Sevilla Islámica 712-1248*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988, pp.17-19. En las fuentes árabes hay una gran controversia respecto del líder musulmán que conquistó Sevilla. La mayoría de las fuentes afirman que fue Musa Ibn Nusayr, entre ellas por ejemplo: Ibn 'Idhari, *Al Bayan al-Mughrib*, Vol. II, p.14. Akhbar Majmu'a, p.16. Abu Marwan Ibn Hayyan, *Kitab Al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umayyade 'Abd Allah à Cordoue*, París, Librairie Orientaliste, 1937, Vol. III, passim. Ibn al-Athir, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, Vol. IV, p.564. Maqqari, *Nafh al-Tib*, Vol. I, p.269-270. Sin embargo, Ibn al-Shabbat afirma que fue Tariq bn Ziyad. Por esta razón Ibn al-Shabbat nos ofrece en su obra un itinerario diferente de las rutas que siguieron los ejércitos musulmanes en la conquista de la Península Ibérica. Para mayores detalles véanse: Bosch Vilá, *Sevilla Islámica*, pp.16-17. Emilio de Santiago Simón, "Los itinerarios de la conquista musulmana de al-Andalus a la luz de una nueva fuente: Ibn al-Šabbat", en *Cuadernos de Historia del Islam*, Número 3, 1971, pp.7-49. Véase también: Roberto Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, No. 3, 1993, pp. 279-318.

opinión que debe tomarse con cautela, pues probablemente quiso decir que ajustició a los que se habían rebelado. En otras partes de su obra, así como en muchas otras fuentes árabes, hay evidencia de que a la población cristiana de Sevilla no la exterminaron.

Estos incidentes, que explican las fuentes árabes, son importantes como prueba de la resistencia cristiana frente a la conquista musulmana. Se pueden interpretar tanto como enfrentamientos inter-religiosos como tensiones inter-étnicas.⁶⁴ Al mismo tiempo estos acontecimientos pueden ubicarse dentro del contexto mayor de la historia de la presencia musulmana en la Península Ibérica, en especial en el sur de al-Andalus. A lo largo de los siglos muchas otras revueltas y movimientos de resistencia tuvieron lugar: cristianos contra musulmanes, musulmanes contra cristianos, musulmanes contra ellos mismos, como se dieron en las luchas entre los árabes, los bereberes y los *muwalladun*.

Otro ejemplo que podemos mencionar al respecto es el de Servando en Poley en el siglo IX. Simonet interpreta la rebelión de Servando como parte de un gran desasosiego cristiano y *muwallad*.⁶⁵ Esto parece no tener fundamento, ya que las causas de esta insurrección han sido explicadas claramente por Lévi-Provençal.⁶⁶ Servando era el hijo de Servando, anterior *comes* de la comunidad cristiana de Córdoba y como *comes* también tenía el nombre árabe de Hajjaj. Servando el hijo, debido a un problema personal, ya que estaba involucrado en una muerte, dejó la capital y con un grupo de bandidos atacó y saqueó varias aldeas en el sudeste de Córdoba y ocupó la fortaleza de Poley (Aguilar) en el año

64 Para mayores detalles al respecto véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.373-415. Marín-Guzmán, "Social and Ethnic Tensions in al-Andalus. The cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", pp. 279-318.

65 Para más información al respecto véase: Simonet, *Historia*, passim, especialmente pp.553-554.

66 Simonet, *Historia*, passim, especialmente pp.553-554. Lévi-Provençal, *España Musulmana*, pp.235-236. Para mayores detalles al respecto véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.327 ss.

889.⁶⁷ Esto lo hizo en nombre del caudillo *muwallad* ‘Umar Ibn Hafsun. Durante uno de los ataques de Servando a la campiña de Córdoba, un poderoso ejército Omeya lo derrotó y le dio muerte en la batalla. Las tropas reales enviaron su cabeza a Córdoba. Según Ibn Hayyan, el *amir* ‘Abd Allah (888-912) ordenó la crucifixión del padre de Servando, que estaba preso en Córdoba y colocó la cabeza de Servando cerca del sitio de la crucifixión, de modo que sirviera de advertencia. Según el cronista esto convenció a muchos otros cristianos de no sublevarse contra la autoridad central.⁶⁸ Estos hechos dejan concluir que los cristianos durante esa época se insubordinaban contra el poder Omeya aparentemente en números pequeños y en localidades específicas. Por otro lado, el levantamiento de ‘Umar Ibn Hafsun que duró del 880 al 928, fue un claro ejemplo de la oposición por razones políticas y socioeconómicas de los *muwalladun* contra la dinastía Omeya. Los triunfos del rebelde ‘Umar Ibn Hafsun ante los ejércitos reales le otorgaron fama y prestigio, al punto que un cronista lo describe de la siguiente manera:

*Esta victoria trajo consigo un aumento en el prestigio y poder de ‘Umar Ibn Hafsun. También le dio (nuevas) alas a sus ambiciones de destruir el gobierno musulmán. ‘Umar Ibn Hafsun (fue entonces capaz de) manifestar abiertamente sus péfidas intenciones.*⁶⁹

67 Véanse: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.92. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.327 ss

68 Para mayores detalles acerca de todos estos acontecimientos véase: Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.92. Para la identificación de Poley con Aguilar véase: Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1881, Vol. II, p.307. También: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, Vol. IV, pp. 235-236, donde asimismo refuta las interpretaciones de Simonet y Dozy sobre el papel protagónico de los cristianos en estos acontecimientos.

69 Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.51. Véase también: Roberto Marín-Guzmán, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: a study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsun in the period of the amir ‘Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, Número 4, 1994, pp.419-473, passim, en especial p.428, donde se muestran los numerosos casos en que el rebelde ‘Umar Ibn Hafsun juraba obediencia al *amir* y se sometía a sus mandatos, pero violaba sus promesas tan pronto como se le presentara la primera oportunidad. Estas son sin duda las razones por las cuales los cronistas, en especial Ibn Hayyan, se refieren al caudillo de Bobastro con esas palabras, y lo caracterizan como el más sagaz y el más serio peligro para la dinastía Omeya. Véanse también: Roberto Marín Guzmán, "The Rebel Fortresses in al-Andalus: the case of Bobastro", en *Islamic Studies*, Vol. XLVI, Número 1,

El levantamiento se extendió entre la población en la provincia de Rayya (Málaga), generando la posibilidad de una revuelta general. La situación era aún más delicada debido a los odios, descontento y desconfianzas mutuos entre árabes, *muwalladun* y cristianos. Los temores aumentaron en gran medida y exacerbaron los otros problemas causados por las diferencias étnicas y religiosas. Cada grupo defendía sus doctrinas, intereses y religión de forma aún más radical.⁷⁰ Como lo afirma un cronista, las luchas eran tan intensas que se asemejaban a aquellas del tiempo de la *Jahiliyya*, cuando hubo constantes guerras internas y gran derramamiento de sangre. La violencia alcanzó entonces dimensiones extremas en las *kuwar* meridionales de al-Andalus durante esos años.⁷¹

Las cosas se complicaron aún más cuando, tal como explica Ibn Hayyan, algunos sectores pacíficos de la población se aliaron con los *muwalladun*. Desgraciadamente este cronista no provee ningún detalle sobre estos sectores de la población, lo que hace difícil conocer su origen étnico y social. A estos dos grupos ya aliados se sumaron los cristianos, de modo que todos se volvieron contra los árabes siguiendo las órdenes del caudillo *muwallad* ‘Umar Ibn Hafsun.⁷² Estos acontecimientos reflejan la enorme magnitud de las tensiones sociales y étnicas en al-Andalus. Los habitantes de otras áreas rehusaron sumarse a la insubordinación de los muladíes y permanecieron leales al gobierno central.⁷³

2007, pp.41-71. Roberto Marín Guzmán, “Rebel Fortresses and local identity in ninth-century al-Andalus”, de próxima publicación en *Theory in Action*, (University of New York), 2011.

70 Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.51. Para mayores detalles véanse también: Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus”, *passim*, en especial p.428. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*, en especial pp.323-328.

71 Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.52. Véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, *passim*, en especial pp.200-202. Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus”, *passim*, en especial p.428.

72 Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.52. Para mayores detalles véanse también: Lévi-Provençal, *España Musulmana*, *passim*, en especial pp.200-202. Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus”, *passim*, en especial p.428. Véase también: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*, en especial pp.323-328.

73 Ibn Hayyan, *Al-Muqtabis*, Vol. III, p.53. Para mayores detalles véanse también: Marín-Guzmán, “Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus”, *passim*, en especial p.428. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*, en especial p.324.

A lo largo de la presencia árabe-musulmana en la Península Ibérica hubo muchas otras instancias de enfrentamientos e inclusive de persecuciones contra cristianos y judíos, como por ejemplo durante la época de las Ta'ifas en la Granada Zirí cuando el pueblo se levantó contra el dominio de la familia judía Ibn Nagrela.⁷⁴ También se pueden mencionar los incidentes de persecución contra judíos y cristianos durante la época Almorávide. De igual forma debemos señalar las discusiones ideológicas, como por ejemplo los ataques de Ibn Nagrela que inclusive escribió un ensayo contra el *Qur'an*, lo que molestó mucho a los musulmanes. Ibn Hazm le respondió y le refutó su ensayo.⁷⁵ Sin embargo, Ibn Hazm no fue el único en escribir refutaciones contra los cristianos y los judíos. Al respecto existen algunos manuscritos que se han preservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, cuya consulta se recomienda para profundizar en esta temática. Estos manuscritos son, primero el de 'Abd Allah al-Katib, cuyo título desgraciadamente no se conservó, manuscrito número 4944, que es una clara refutación a las creencias cristianas y judías. También discute varios asuntos respecto de Ibrahim (Abraham), Isma'il (Ismael), Musa (Moisés), y otros profetas. El segundo manuscrito es asimismo el número 4944, y contiene una refutación directa a las creencias cristianas sobre Jesús y el dogma de la Trinidad, así como a otras cuestiones relacionadas con la teología.⁷⁶ Todo

74 Para más información véanse: 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'arif, 1955, *passim*, en especial pp.66-68. Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, *passim*, en especial p.93.

75 Para más detalles véase: Emilio García Gómez, "Introducción" a la traducción al español de *Tawq ai-Hamama. El Collar de la Paloma*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, pp.46-47.

76 Para más detalles véase: Muhammad Ibn Yahya al-Sharif, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Respecto del cristiano (*mozárabe*) Abu al-Rabi' las fuentes árabes contienen poca información, no obstante haber estado al servicio de la dinastía Zirí de Granada. Para más detalles véase: 'Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir 'Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, pp.66-68. Para más detalles acerca de los intelectuales y filósofos judíos y cristianos, véase: Jamal al-Din Abu Hasan 'Ali Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*. Existe otra copia de este manuscrito en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1778. Véase el anónimo *Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, *passim*, especialmente pp.202-203, respecto de varios filósofos judíos en al-Andalus, y pp.242-265. Respecto de Maimónides véase: pp.301-303. Para más detalles acerca de los filósofos cristianos véanse: pp.217 ss., pp.339-340, pp.344-345, p.381 y p.406. Sobre la labor intelectual de los judíos en la España Musulmana véanse: Joseph Pérez, *Historia de una Tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona, 1993, pp.14-19. Haim Beinart, *Los Judíos de España*. Madrid, 1992, pp.49-75.

esto es importante, pero de igual forma debemos tener presente que el Islam fue tolerante con judíos y cristianos en la Península Ibérica, como lo demuestra su participación intelectual y política en diversas instancias, como por ejemplo el judío Hasday Ibn Shaprut, médico de cabecera del califa ‘Abd al-Rahman III (912-961). Ibn Shaprut también fue embajador del califa ante la reina Tota de Navarra, quizá uno de los mayores ejemplos de convivencia de las tres religiones, donde un judío representaba en una misión diplomática a un califa musulmán ante una reina cristiana.⁷⁷ Hubo otros judíos que pudieron dar sus aportes culturales, como por ejemplo Maimónides e Ibn Gabirol, entre otros. Algunos cristianos asimismo pudieron destacarse debido a la tolerancia musulmana. Por ejemplo se puede mencionar, entre muchos otros casos, el de Abu al-Rabi’, quien fue funcionario en la Granada Zirí en la época de las Ta’ifas.⁷⁸

La tolerancia del Islam hacia judíos y cristianos fue un hecho durante la presencia musulmana en la Península, pero tampoco debe exagerarse, pues la evidencia histórica prueba que hubo momentos de tensión, persecuciones y revueltas contra las autoridades musulmanas. La idea de que la convivencia fue siempre pacífica y armoniosa ha dado origen a otra leyenda o mito, que de igual forma debe discutirse en el estudio de la realidad histórica de la conquista y presencia árabe-musulmana en la Península Ibérica.

77 Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.93-100. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.37-66.

78 Véanse: Ibn Yahya al-Sharif, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. ‘Abd Allah al-Ziri, *Mudhakkirat al-Amir ‘Abd Allah. Akhir Muluk Bani Ziri bi-Gharnata*, pp.66-68. También: Ibn Yusuf al-Kifti, *Kitab Ta’rikh al-Hukama’*, manuscrito número 4903 en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim. Véase el anónimo *Ta’rikh al-Hukama’*, manuscrito número 4889, en la Biblioteca Nacional de Madrid, passim, especialmente pp.202-203, pp.242-265, pp.301-303, pp.217 ss., pp.339-340, pp.344-345, p.381 y p.406. Pérez, *Historia de una Tragedia*, pp.14-19. Beinart, *Los Judíos de España*, pp.49-75. Para mayores detalles al respecto, véanse: Marín Guzmán, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, passim, en especial pp.93-100. Marín-Guzmán, “Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain”, pp.37-66.

CONCLUSIÓN

1. Las fuentes árabes contienen numerosas y detalladas descripciones de la conquista árabe-musulmana de la Península Ibérica. Sin embargo, existen profundas diferencias entre muchas de ellas, así como contradicciones e insondables divergencias. En este ensayo se mostraron algunas de esas diferencias, tanto en las descripciones de algunas batallas, en los tesoros capturados, entre otros muchos problemas, como el analizado de si Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr llegaron a la corte del califa al-Walid I, o si fue en cambio que rindieron cuentas ante el califa Sulayman.

2. En varias fuentes árabes se describe la *ma'ida Sulayman* (la mesa de Salomón) como un verdadero tesoro de increíble valor. Ibn 'Abd al-Hakam le adjudica un valor de 200.000 dinares. Las fuentes árabes consideran esta historia como verídica y la presentan como un hecho histórico fidedigno. Los cronistas narraron esas descripciones de la mesa de Salomón sin preguntarse si todo lo relacionado con ella era más bien una leyenda. La presentan como realidad histórica.

3. Otro problema que tienen las fuentes árabes es el concerniente a la exageración en las descripciones de los tesoros capturados como botín de guerra (*ghanima*). Los cronistas señalan, sin cuestionar, las dimensiones de los tesoros, en cuenta la existencia de la mesa de Salomón, como se explicó en este ensayo. Con frecuencia los cronistas posteriores repitieron los mismos errores y exageraciones. Quizá la razón de estas exageraciones era para mostrar la importancia de las zonas conquistadas y las riquezas adquiridas para bien del Islam y de los valientes soldados que las capturaron. Es comprensible el impacto psicológico que estas descripciones podían tener entre las tribus árabes para que mantuvieran viva la llama del valor y emprender nuevas conquistas que les traerían grandes beneficios en lo particular y enormes ganancias para el Estado.

4. Las fuentes árabes señalan repetidamente que todos los tesoros conquistados debían repartirse entre los participantes en las guerras de conquista, con excepción de la quinta parte que se reservaba al Estado. Los líderes militares deseaban controlar todos los tesoros; en otras palabras, que nadie robara nada, para enviar al califa lo que correspondía al Estado Islámico. El *Amir al-Mu'minin* a su vez exigía que todo llegara puntualmente a su destino oficial. La leyenda de la mesa de Salomón y lo referido de que Tariq arrancó una pata que conservó en su poder, nos revela que los mecanismos de control de las riquezas capturadas tal vez no eran tan eficientes. El contenido de la leyenda nos permite observar que en el control del botín de guerra había grandes fallas.

5. En este ensayo también se discutió y refutó la idea que algunos académicos han señalado de que los árabes no conquistaron la Península Ibérica, sino que lo que se dio fue una convivencia. Aparte de la discusión que se desarrolló en este trabajo respecto de la convivencia, la refutación de que no hubo una conquista de al-Andalus, requería de mayores detalles, como explicamos en este ensayo. La conquista se dio y las fuentes, tanto árabes como cristianas, la describen. La conquista se manifestó en la imposición de tributos, en especial el *jizya* sobre las poblaciones sometidas y que conservaban su religión, cristiana o judía. Para ello se desarrolló, siguiendo el modelo trazado en las conquistas del Mashriq, el sistema de la *dhimma*. La nueva distribución de las tierras que impusieron los árabes dominantes, los diversos impuestos, y las monedas que se acuñaron todos forman la evidencia de que hubo una conquista, una imposición. La escasez de una prueba material que discuten los académicos que niegan la existencia de una conquista, se puede también refutar mostrando los tratados de paz, los tributos impuestos, la acuñación de moneda y posteriormente también la construcción de la gran mezquita de Córdoba hacia el año 780 en adelante.

6. El llamado que recibieron Tariq y Musa de viajar a Damasco a rendir cuentas de las campañas de conquista y de los

tesoros capturados, nos muestra la política administrativa de la época. El califa destituyó a ambos líderes militares de sus posiciones castrenses y de su participación en la administración política de al-Andalus. Estos dos asuntos muestran los posibles temores del califa de que algunos de sus funcionarios, sobre todo aquellos ubicados en las provincias más alejadas de Damasco, podrían rebelarse contra la autoridad central e inclusive independizarse y administrar para beneficio propio esas lejanas tierras.

7. También se discutieron en este trabajo los problemas, diferencias y contradicciones en las fuentes árabes respecto del viaje de Tariq bn Ziyad y Musa Ibn Nusayr a rendir cuentas ante el califa en Damasco. Las contradicciones llegan al punto que algunas obras aseguran que los dos conquistadores de al-Andalus informaron sobre sus actividades y sobre los tesoros capturados al califa al-Walid I, mientras otras sostienen que lo hicieron ante el califa Sulayman Ibn 'Abd al-Malik.

8. La convivencia pacífica, los matrimonios y las relaciones cordiales que los musulmanes practicaron con judíos y cristianos en la España musulmana fue producto de la tolerancia del Islam. Sin embargo, se ha exagerado y se ha querido dar a entender que siempre, durante toda la presencia del Islam en la Península Ibérica, todo fue paz y armonía entre los tres grupos religiosos, desarrollándose un mito al respecto. A pesar de que predominó el pluralismo y la tolerancia, también hubo momentos de persecuciones, rebeliones, disputas y enfrentamientos, como se explicó en este ensayo.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

I. Manuscritos Árabes

Abu al-Fida', al-Malik al-Muwid, *Kitab al-Mukhtasar min Ta'rikh al-Bishr*, manuscrito número 1641 en El Escorial. (Este manuscrito continua en el manuscrito número 1760 en El Escorial).

Anónimo, manuscrito número 5391 en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, manuscrito número 4997 en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Mu'jam*, manuscrito número 1651, en El Escorial.

Anónimo, *Las Parábolas de Jesús*, (en árabe) manuscrito número 5388, en Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Qisas al-Anbiya'*, manuscrito número 1668, en El Escorial.

Anónimo, *Ta'rikh al-Hukama'*, manuscrito número 4889, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Ta'rikh al-Khulafa'*, manuscrito número 5391, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Anónimo, *Wa mimma Yadilu 'ala Ahwal al-Ard wa Fasaduha wa Salahaha min Kitab al-Falaha al-Nabatiyya*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Azdi, *Kitab fihi Nisb 'Adnan wa Qahtan*, manuscrito número 1705, en El Escorial.

Al-Baghdadi, Ahmad Ibn 'Abd Allah, *Kitab 'Uyun Akbar al-A'yan Mimman Mada fi Salif al-'Usur wa al-Azman*, manuscrito número 2411 (Mixt. 1608), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Bakri al-Qurtubi, Abu 'Ubayd 'Abd Allah Ibn 'Abd al-'Aziz, *Kitab al-Mamalik wa al-Masalik*, manuscrito número

2404 (Mixt. 779) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Dabbi al-Qurtubi, Ahmad Ibn Yahya Ibn Ahmad, *Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, manuscrito número 1676, en El Escorial.

Ibn 'Abdus al-Jahshiyari, Abu 'Abd Allah Muhammad, *Kitab Akhbar al-Wuzara' wa al-Kuttab*, manuscrito número 2434 (Mixt. 916), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Abi Bakr al-Harawi, Abu al-Hasan 'Ali, *Isharat fi Ma'rifat al-Ziyarat*, manuscrito número 2405 (Mixt. 946,2) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Ahmad al-Qarmani, Ahmad Ibn Yusuf, *Kitab al-Dawl wa Akhbar Athar al-Awwal*, manuscrito número 5153, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-'Awwam al-Ishbili, Yahya Ibn Ahmad, *Kitab al-Falaha fi al-Ardiyn wa al-Hayawan min Kitab al-Falahin wa al-Hukama'*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Kitab Jughrafiya fi Masaha al-Ard*, manuscrito número 4872 gg 140, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Gharsiyya, *Shu'ubiyya*, manuscrito número 538, no.10, en El Escorial.

Ibn al-Hudhayl al-Andalusi, 'Ali Ibn 'Abd al-Rahman, *Kitab Tuhfat al-Anfus wa Shi'ar Sukkan al-Andalus*, manuscrito número 1652 en la Real Biblioteca del Escorial.

Ibn Iyas al-Hanafi, Shams al-Din Abu al-Barakat Muhammad Ibn Ahmad, *Kitab Nashq al-Azhar fi 'Aja'ib al-Aqtar*, manuscrito número 2407 (Mixt. 1228), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Jawzi, *Kitab Umara' al-Zaman fi Ta'rikh al-A'yan*, manuscrito número 1644, en El Escorial.

Ibn al-Khatib, *Al-Lamha al-Badriyya fi Dawlat al-Nasriya*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn al-Khatib, *Al-Halal al-Marquma*, manuscrito número 4997, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Mahmud al-Uzjandi, Fakhr al-Din al-Hasan Ibn Mansur, *Al-Fatwa*, manuscrito número 2214 (Mixt. 1524) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Mahmud, Abu al-Fadl ‘Abd Allah, *Al-Mukhtar li al-Fatwa*, manuscrito número 2215 (Mixt. 1596) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn al-Walid al-Turtushi, Abu Bakr Muhammad, *Kitab Saraj al-Muluk*, manuscrito número 5045, en La Biblioteca Nacional de Madrid, pp.160 ss.

Ibn al-Wardi, Siraj al-Din Abu Hafs ‘Umar Ibn al-Muzaffar, *Kharidat al-‘Aja’ib wa Faridat al-Ghara’ib*, manuscrito número 2406 (Mixt. 825), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Ibn Yahya al-Sharif, Muhammad, *Kitab al-Kalam*, manuscrito número 5259, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Ibn Yusuf al-Kifti, Jamal al-Din Abu Hasan ‘Ali, *Kitab Ta’rikh al-Hukama’*, manuscrito número 4903 en La Biblioteca Nacional de Madrid. (También en La Real Biblioteca de El Escorial, número 1778).

Al-Juzuli, Abu Zayd ‘Abd al-Rahman, *Al-Safar al-Thalith min Sharh al-Risala*, manuscrito número 5014 en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Namari, ‘Abd al-Basr, *Kitab al-Anbah fi Dhikr Aswal al-Qaba’il al-Rawah ‘an Rasul Allah*, manuscrito número 1704, en El Escorial.

Nuwairi, *Ta’rikh*, manuscrito número 1642 in El Escorial.

Al-Qazwini, Abu Yahya, *Kitab ‘Aja’ib al-Buldan*, manuscrito número 4895 gg 32, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-Sawaydi, Abu al-Fawaz Muhammad Amin, *Saba'ik al-Dhahab fi Ma'rifat Qaba'il al-'Arab*, manuscrito número 2420 (Mixt.1378) en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

Al-Shatibi, Muhammad, *Kitab al-Juman fi Mukhtasar fi Akhbar al-Zaman*, manuscrito número 4998, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

Al-'Umari al-Mawsili, Yasin Ibn Khayr Allah al-Khatib, *Al-Durr al-Maknun fi al-Ma'athir al-Madiyya min al-Qurun*, manuscrito número 2412 (Mixt. 1607), en Österreichischen Nationalbibliothek, Viena.

---- *Canonum Ecclesiae Hispaniae -Codex*, manuscrito árabe número 4877, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

---- *Libro Cristiano de Oración* (en árabe) manuscrito número 5362, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

---- *Conciliorum Collectione* (*Colección de Concilios de la Iglesia, Leyes y Prácticas Sagradas Bulas Papales*), (en árabe) manuscrito número 1623 (Casiri 1618), en La Real Biblioteca de El Escorial, fechado 1049.

---- Las Epístolas de San Pablo (en árabe) manuscrito número 8434, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

---- *Al-Injil al-Qudsi*, (Los Evangelios, en árabe) manuscrito número 4971, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

---- *Al-Injil. Kitab Milad Yusu' al-Masih*, manuscrito número Res. 208, en La Biblioteca Nacional de Madrid.

II. Fuentes Primarias Impresas

Abu Hamid al-Andalusi al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab wa Nuhbat al-A'jab*, editado por G. Ferrand, en *Journal Asiatique*, Vol. CCVII, 1925, pp.1-304.

Abu Hamid al-Andalusi al-Gharnati, *Tuhfat al-Albab wa Nuhbat al-A'jab*, (*El Regalo de los Espíritus*), presentación, traducción al español y notas de Ana Ramos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1990.

Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas, traducción al español por C.E. Dubler, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1953.

Abu Yusuf, Ya'qub b. Ibrahim, *Kitab al-Kharaj*, El Cairo, Al-Matba' al-Salafiyya, 1392 H.

Alvarus Cordubensis, Paulus, *Indiculus Luminosus*, en *Patrologiæ Latinæ*, editado por J.-P. Migne, Vol. CXXI, París, 1880.

Anónimo, *Akhbar Majmu'a*, editado y traducción al español por Emilio Lafuente y Alcántara, Madrid, Imprenta M. Rivanedeyra, 1867.

Anónimo, *Crónica Anónima de los Reyes de Taifas*, traducción de Felipe Maíllo Salgado, Madrid, Akal Universitaria, 1991.

Anónimo, *Crónica Mozárabe del 754* editado y traducción al español por José Eduardo López Pereira, Zaragoza, Anubar, 1980.

Anónimo, *Al-Dhakhira al-Saniyya fi Ta'rikh al-Dawla al-Mariniyya*, editado por M. Ben Cheneb, Argel, 1920.

Anónimo, *Dhikr Bilad al-Andalus*, editado y traducción al español por Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

Anónimo, *Fath al-Andalus (La Conquista de al-Andalus)*, Estudio y edición crítica de Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haq'a'iq*, editado por M.J. de Goeje y P. de Jong, Leiden, E. J. Brill, 1869. Vol. III.

Anónimo, *Kitab al-'Uyun wa al-Hada'iq fi Akhbar al-Haq'a'iq*, editado por 'Umar al-Sa'idi, Damasco, Institut Français de Damas, 1972, Vol. IV.

Anónimo, *Una Crónica Anónima de 'Abd al-Rahman III al-Nasir*, editado y traducción al español por Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, Granada, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.

Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik. (Kitab Mughrib fi Dhikr Bilad Ifriqiyya wa al-Maghrib), Description de l'Afrique Septentrionale*, editado y traducción al francés por Mac Guckin de Slane, Argel, Librairie d' Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1911-1913, (Reimpresión, París, 1965).

Al-Bakri, Abu 'Ubayd, *Jughrafiyyat al-Andalus wa Urubamin Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*, editado por 'Abd al-Rahman 'Ali al-Hajji, Beirut, Dar al-Irshad li'l-Tifa' wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1968.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por M. Hamidullah, El Cairo, Dar al-Ma'rif, 1959, Vol. I.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1971, Vol. IV A.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por Max Schloessinger, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1938, Vol. IV B.

Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por S.D. Goitein, Jerusalén, The Hebrew University Press, 1936, Vol. V.

Al-Baladhuri, Abu al-Hasan Ahmad Ibn Yahya, *Ansab al-Ashraf*, editado por W. Ahlwardt, Griefswald, 1883, Vol. XI

Al-Baladhuri, Abu Hasan Ahmad Yahya, *Futuh al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866, (segunda edición, Leiden, 1968).

Al-Dabbi, *Bughyat al-Multamis fi Ta'rikh Rijal Ahl al-Andalus*, editado por Francisco Codera y Julián Ribera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1885.

Al-Himyari, Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Mun'im, *Kitab al-Rawd al-Mi'tar fi Khabar al-Aqtar*, editado por Évariste Lévi-Provençal, El Cairo, Dar al-Ma'rif bi-Misr, 1937.

Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Kitab al-Takmila li-Kitab al-Sila*, editado por Francisco Codera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1887-1890.

Ibn al-Abbar, Abu 'Abd Allah Muhammad al-Quda'i, *Al-Hulla al-Siyara*, editado por H. Mu'nis, El Cairo, Dar al-Ma'rif bi-Misr, 1963-1964.

Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Misr wa Akhbaruha*, editado por Charles C. Torrey, Leiden, E.J. Brill, 1920.

Ibn 'Abd al-Hakam, 'Abd al-Rahman, *Sirat 'Umar Ibn 'Abd al-'Aziz*, El Cairo, 1927.

Ibn 'Abd al-Hakam, Abu al-Qassim 'Abd al-Rahman b. 'Abd Allah, *Futuh Ifriqiyya wa al-Andalus. La Conquista de Africa del Norte y de España*, traducción al español por Eliseo Beltrán, Valencia, Anubar, 1981.

Ibn Abi al-Qasim al-Qayrawani (Ibn Abi Dinar), Muhammad, *Kitab al-Mu'nis fi Akhbar Ifriqiyya wa Tunis*, Tunis, s.p.i., 1286 H.

Ibn Adam al-Qurashi, Yahya, *Kitab al-Kharaj*, Lahore, Al-Maktaba al-'Ilmiyya, 1395 H.

Ibn al-Athir, 'Izz al-Din, *Al-Kamil fi al-Ta'rikh*, editado por C.J. Tornberg, Leiden, E.J. Brill, 1869, (reimpresión, Beirut, 1965).

Ibn al-Athir, Majid al-Din, *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*, editado por Tahir Ahmad al-Zawi and Mahmud Muhammad al-Tannabi, El Cairo, 1963.

Ibn Bassal, *Kitab al-Filaha*, editado y traducción al español por J. Ma. Millás Vallicrosa y M. Aziman, Tetuán, 1955.

Ibn Bassam, Abu al-Hasan 'Ali, *Al-Dhakhira fi Mahasin Ahl al-Jazira*, El Cairo, Dar al-Ma'rif bi-Misr, 1939, 1942, 1945.

Ibn Battuta, al-Shaykh al-Imam Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn 'Abd Allah Ibn Muhammad Ibn Ibrahim al-Luwati al-Tanj, *Rihla*, editado por 'Ali al-Muntasir al-Kattabi, Beirut, 1975.

Ibn al-Faradi, Abu al-Walid `Abd Allah, *Ta'rikh 'Ulama' al-Andalus*, editado por Francisco Codera, Madrid, Biblioteca de Autores Hispanoárabes, 1891-1892.

Ibn Ghalib, Muhammad Ibn Ayyub, *Kitab Farhat al-Anfus*, editado por Lutfi 'Abd al-Badi', en *Majalla Ma'had al-Makhtutat al-'Arabiyya*, Vol. I, Número 2, 1955, pp.276-310.

Ibn Habib, 'Abd al-Malik, *Kitab al-Ta'rikh*, edición y estudio de Jorge Aguadé, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1991.

Ibn Hawqal, Abu al-Qasim al-Nasibi, *Kitab Surat al-Ard*, editado por J.H. Kramers, Leiden, E.J. Brill, 1938-1939.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II por 'Isa b. Ahmad al-Razi*, traducción al español por Emilio García Gómez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1967.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Kitab al-Muqtabis fi Akhbar Rijal al-Andalus*, editado por Melchor Martínez Antuña, *Chronique du règne du calife umaiyade 'Abd Allah à Cordoue*, París, Librairie Orientaliste, 1937, Vol. III.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Mahmud 'Ali Makki, El Cairo, Dar al-Kitab al-'Arabi, 1971, Vol. I.

Ibn Hayyan, Abu Marwan, *Al-Muqtabis*, editado por Pedro Chalmeta, Federico Corriente y M. Subh, Madrid, 1979, Vol. V. *Crónica del califa 'Abdarrahman III, an-Nasir entre los años 912 y 942*, traducción al español por María Jesús Viguera y Federico Corriente, Zaragoza, Anubar, 1981.

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Kitab Naqt al-'Arus fi Tawarikh al-Khulafa' bi al-Andalus*, editado por C.F. Seybold, en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada*, Número 3, 1911, pp.160-180, Número 4, 1911, pp.237-248. (Reimpresión Valencia, 1974).

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwa' al-Nihal*, El Cairo, 1964.

Ibn Hazm, 'Ali Ibn Ahmad Ibn Sa'id, *El Collar de la Paloma*, traducción al español por Emilio García Gómez, Madrid, Alianza Editorial, 1952.

Ibn 'Idhari al-Marrakushi, Abu al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad, *Al Bayan al-Mughrib fi Akhbar al-Andalus wa al-Maghrib*, editado por Reinhart Dozy, G.S. Colin y Évariste Lévi-Provençal Beirut, Dar al-Thaqafa, s.f.e.

Ibn al-Kardabus, Abu Marwan 'Abd al-Malik, *Ta'rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus*, editado por Ahmad Mukhtar al-'Abbadi, Madrid, Ma'had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Kitab al-'Ibar wa Diwan al-Mubtada wa al-Khabar*, Beirut, Dar 'Awda, 1956.

Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman, *Al-Muqaddima*, editado por Wafi 'Ali 'Abd al-Wahid, El Cairo, Dar al-Ma'rif, 1965.

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Lamha al-Badriyya fi al-Dawla al-Nasriyya*, editado por Muhibb al-Din al-Khatib, El Cairo, Maktaba al-Khanji, 1347 H. (También: Dar al-Afaq al-Jadida, Beirut, 1978).

Ibn al-Khatib, Lisan al-Din, *Al-Ihata fi Akhbar Gharnata*, fragmento editado y traducción al francés por Reinhart Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, E.J. Brill, 1881, Vol. II, pp.79-83, (el texto árabe aparece en el Apéndice Número II.)

Ibn Qutayba, Abu Muhammad 'Abd Allah Ibn Muslim, *Al-Imama wa al-Siyasa*, editado por Taha Muhammad al-Zayni, Beirut, Dar al-Ma'rifa, 1967.

Ibn al-Qutiyya al-Qurtubi, Abu Bakr Ibn 'Umar, *Ta'rikh Iftitah al-Andalus*, editado y traducción al español (*Historia de la Conquista de España*) por Julián Ribera, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, 1926.

Ibn Rushd (Averroes), Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad, *Exposición de "La República" de Platón*, estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Madrid, Tecnos, 1990.

Ibn Sahl, *Al-Ahkam al-Kubra*, editado por M. ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *Watha’iq fi Shu’un al-Hisba fi al-Andalus*, revisado por Mahmud Makki y Mustafa Kamil Isma‘il, El Cairo, Dar al-Ma‘rif, 1985.

Ibn al-Shabbat, Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Muhammad, *Wasf al-Andalus min Kitab Silat al-Simt wa Simat al-Murt*, en *Ta’rikh al-Andalus li-Ibn al-Kardabus* (Abu Marwan ‘Abd al-Malik), editado por Ahmad Mukhtar al-‘Abbadi, Madrid, Ma‘had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1971.

Al-Idrisi, Abu ‘Abd Allah Muhammad, *Al-Maghrib wa Ard al-Sudan wa Misr wa al-Andalus, min Kitab Nuzhat al-Mushtaq fi Ikhtiraq al-Afaq* (*Description de l’Afrique et de l’Espagne*) editado y traducción al francés por Reinhart Dozy y M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1866, (reimpresión, Amsterdam, 1969.)

Al-Idrisi, Abu ‘Abd Allah Muhammad, *Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj. Los Caminos de al-Andalus en el siglo XII, según “Uns al-Muhaj wa Rawd al-Furaj”* (*Solaz de corazones y prados de contemplación*), editado y traducción al español por Khassim Abid Mizal, prefacio de María J. Viguera, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

Al-Istakhri, Abu Ishaq Ibrahim Ibn Muhammad al-Farisi, *Kitab Masalik al-Mamalik*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1927.

Al-Kindi, Abu ‘Umar Muhammad, *Kitab al-Umara’ wa Kitab al-Qudat bi-Misr*, editado por Rhuvon Guest, Leiden y Londres, E.J. Brill, Imprimerie Orientale, Luzac, 1912.

Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, *Kitab al-Qudat bi-Qurtuba*, editado y traducción al español por Julián Ribera, Madrid, Imprenta Ibérica, 1914.

Al-Khushani, Muhammad Ibn Harith, *Akhbar al-Fuqaha’ wa al-Muhaddithin*, estudio y edición crítica por María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

Al-Maqqari, Abu al-‘Abbas Ahmad b. Muhammad, *Kitab Nafh al-Tib*, editado por Reinhart Dozy y Gustave Dugat, Vol. I, Leiden, E.J. Brill, 1855-1861, (reimpresión, Amsterdam, AMS, 1967).

Al-Mas‘udi, Abu al-Hasan ‘Ali b. al-Husayn b. ‘Ali, *Muru’ al-Dhahab wa Ma‘adin al-Jawhar*, editado por C. Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, Imprimerie Nationale, 1917.

Al-Mas‘udi, Abu al-Hasan ‘Ali b. al-Husayn b. ‘Ali, *Al-Tanbih wa al-Ishraf*, Beirut, Dar wa Maktaba al-Hilal, 1981.

Al-Razi, Ahmad Ibn Muhammad, *Akhbar Muluk al-Andalus, Crónica del moro Razis. Versión del Akhbar Muluk al-Andalus de Ahmad Ibn Muhammad Ibn Musa al-Razi, 889-955*, editado por María Soledad de Andrés, et. al., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

Al-Suyuti, al-Hafiz Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman Ibn Abi Bakr, *Ta’rikh al-Khulafa’*, editado por Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid, El Cairo, Maktaba Nahdat Misr, 1964.

Al-Tabari, Muhammad Ibn Jarir, *Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1879-1901.

Al-‘Udhri, Ahmad Ibn ‘Umar Anas, *Kitab Tarsi’ al-Akhbar wa Tanwi’ al-Athar wa al-Bustan fi Ghara’ib al-Buldan wa al-Masalik ila Jami’ al-Mamalik*, editado por ‘Abd al-‘Aziz al-Ahwani, Madrid, Ma’had al-Dirasat al-Islamiyya bi-Madrid, 1965.

Al-Wansharisi, Abu al-‘Abbas Ahmad Ibn Yahya, *Mi‘yar al-Mughrib wa al-Jami’ al-Mu‘rib ‘an Fatawi Ahl Ifriqiyya wa al-Andalus*, Rabat, Wizarat al-Awqaf wa al-Shu’un al-Islamiyya, 1981-1983.

Al-Ya‘qubi, Ahmad b. Abi Ya‘qub, *Ta’rikh al-Ya‘qubi*, editado por Th. Houtsma, Leiden, E.J. Brill, 1883, (reimpresión, Beirut, 1960).

Al-Ya‘qubi, Ahmad b. Abi Ya‘qub, *Kitab al-Buldan*, editado por M.J. de Goeje, Leiden, E.J. Brill, 1891.

Yaqut, Shihab al-Din b. ‘Abd Allah al-Rumi, *Mu‘jam al-Buldan*, Vol. III, editado por Wüstenfeld, Leipzig, 1866-1873.

Fuentes secundarias

Al-‘Abbadi, Ahmad Mukhtar, “Al-Saqaliba fi Isbaniya”, en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, Vol. III, 1953, pp.7-44.

Al-‘Abbadi, Ahmad Mukhtar, *Los esclavos en España*, traducción al español por Fernando de la Granja, Madrid, 1953.

Al-‘Abbadi, Ahmad Mukhtar, “Siyasat al-Fatimiyyin Nahwa al-Maghrib wa al-Andalus”, en *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, Vol. V, 1957, pp.193-226.

Al-‘Abbadi, Ahmad Mukhtar, *Dirasat fi Ta’rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Alejandría, 1968.

Al-‘Adawi, Ibrahim Ahmad, *Ibn Battuta fi al-‘Alam al-Islami*, El Cairo, Dar al-Ma‘rif bi-Misr, s.f.e.

Al-‘Adawi, Ibrahim Ahmad, “Iqritish bayna al-Muslimin wa al-Bizantiyyin fi al-Qarn al-Tasi‘ al-Miladi”, *Al-Majalla al-Ta’rikhiyya al-Misriyya*, Vol. III, Número 2, 1950, pp.53-68.

Adham, ‘Ali, *Mansur al-Andalus*, El Cairo, 1974.

Ahmad, Mustafa Abu Dayf, *Al-Qaba’il al-‘Arabiyya fi al-Andalus Hatta Suqut al-Khilafa al-Umawiyya (710-1031)*, Casablanca, Les Éditions Maghrébines Dar al-Nashr al-Maghribiyya, 1983.

‘Arafa, Thuraya Hafiz, *Al-Khurasaniyun wa Dawruhum al-Siyasi fi al-‘Asr al-‘Abbasi al-Awwal*, Jidda, Tahhama, 1982.

Arberry, John, *The Legacy of Persia*, Oxford, Oxford University Press, 1953.

Arié, Rachel, *España Musulmana*, en Manuel Tuñón de Lara, *Historia de España*, Barcelona, Labor, S.A., 1987.

Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam. A History of the Propagation of the Muslim Faith*, New York, AMS, 1974.

Baron, Salo Wittmayer, *A Social and Religious History of the Jews*, New York, Columbia University Press, 1957.

Baron, Salo Wittmayer, *Ancient and Medieval Jewish History*, New Jersey, Rutgers University Press, 1972.

Beinart, Haim, *Los Judíos de España*, Madrid, Mapfre, 1992.

Benaboud, M'hammad, *Al-Ta'rikh al-Siyasi wa al-Ijtima'i li-Ishbiliya fi 'Ahd Duwal al-Tawa'if*, Tetuán, Matba' al-Shuyukh, 1983.

Benaboud, M'hammad, *Jawanib min al-Waqi' al-Andalusi fi al-Qarn al-Khamis al-Hijri*, Tetuán, Matba' al-Nur, 1987.

Benaboud, M'hammad, *Mabahith fi al-Ta'rikh al-Andalusi wa Masadirahu*, Rabat, Matba' 'Akaz, 1989.

Bosch Vilá, Jacinto, *Sevilla Islámica. 712-1248*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988.

Brockelmann, Carl, *History of the Islamic Peoples*, traducción al inglés por Joel Carmichael y Moshe Perlman, New York, Capricorn Books, 1960.

Caetani, Leone, *Annali dell'Islam*, Milano, U Hoepli, 1905-1926.

Cahen, Claude, "Points de vue sur la Révolution 'Abbaside", en *Revue Historique*, Vol. CCXXX, 1963, pp.295-338.

Cahen, Claude, *El Islam*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Cahen, Claude, *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damasco, Institut Français, 1977.

Chejne, Anwar, *Muslim Spain. Its History and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1974.

Constable, Olivia Remie, *Trade and Traders in Muslim Spain. The commercial realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Cruz Hernández, Miguel, *La Filosofía Árabe*, Madrid, Alianza Editorial, 1963.

Cruz Hernández, Miguel, *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

Defourneaux, Marcelin, *Les français en Espagne aux XI^e et XII^e siècles*, París, 1949.

Donner, Fred M., *The Early Islamic Conquests*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

Dozy, Reinhart, *Historia de los Musulmanes de España*, Buenos Aires, Emecé, 1946.

Dozy, Reinhart, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1881.

Fletcher, Richard, *Moorish Spain*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 2006.

Gabrieli, Francesco, "Qualche nota sul "Kitab al-Qudat bi-Qurtuba" di al-Jusani", en *Al-Andalus*, Vol. VIII, Fasc. 2, 1943, pp.275-280.

Gabrieli, Francesco, *Mahoma y las conquistas del Islam*, Madrid, Guadarrama, 1967.

García Gómez, Emilio, "Introducción" a la traducción española de *Tawq al-Hamama. El Collar de la Paloma*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.

Gibb, Hamilton, *Arabic Literature. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Gibb, Hamilton, *El Mahometismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

Glick, Thomas, *Islamic and Christian Spain in the early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

Goitien, S.D., *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E.J. Brill, 1968.

Goitien, S.D., *A Mediterranean Society*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1971.

Goldziher, Ignaz, *Muslim Studies*, traducción al inglés por S.M. Stern, 2 Vols., Chicago, 1966, Londres, Allen & Unwin, 1971.

González Palencia, Ángel, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona, Labor, 1925.

Grunebaum, Gustav von, *Medieval Islam*, Chicago, The Chicago University Press, 1953.

Grunebaum, Gustav von, *Unity and Variety in Muslim Civilization*, Chicago, The Chicago University Press, 1979.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, Seix Barral, 1976.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus frente a al Conquista Cristiana. Los musulmanes de Valencia (Siglos XI-XIII)*, Biblioteca Nueva, Universitat de València, Madrid y Valencia, Biblioteca Nueva y Universitat de València, 2001.

Al-Hariri, Muhammad 'Isa, *Thawrat 'Umar bn Hafsun, Za'im al-Muwalladin fi al-Janub al-Andalusi fi 'Asr al-Imara al-Umawiyya bi-al-Andalus*, El Cairo, 1982.

Hasan, Naji, *Al-Qaba'il al-'Arabiyya fi al-Mashriq Khilal al-'Asr al-Umawi*, Beirut, Ittihad al-Mu'arrikhin al-'Arab, 1980.

Hawting, G.R., *The First Dynasty of Islam*, Londres and Sydney, Croom Helm, 1986.

Hitti, Philip, *The Arabs. A Short History*, South Bend, Indiana, Gateway Editions, 1970.

al-Hussayni, Qassim, "Al-Rihla al-'Ilmiyya bayna al-Andalus wa al-Mashriq", en *Kurrasat al-Andalusiyya*, No. 1, 2006, pp.107-136.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphate. The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century*, Londres and New York, Longman, 1986.

Kennedy, Hugh, *Muslim Spain and Portugal. A political history of al-Andalus*, Londres, Longman, 1996.

Kennedy, Hugh, *Las Grandes Conquistas Árabes*, traducción castellana de Luis Noriega, Barcelona, Crítica 2007.

Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Lévi-Provençal, Évariste, *España Musulmana. Hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1950, Vol. IV.

Lévi-Provençal, Évariste, *Las ciudades y las instituciones urbanas del Occidente Musulmán en la Edad Media*, Tetuán, Editora Marroquí, 1950.

Lévi-Provençal, Évariste, *Instituciones y Vida Social*, en Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1967, Vol. V.

Lévi-Provençal, Évariste, *Séville musulmane au debut du XII^e siècle. Le traité d'Ibn 'Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers*, París, Maisonneuve & Larose, 2001.

Lirola Delgado, Jorge, *El poder naval de al-Andalus en la época del Califato Omeya*, Granada, Universidad de Granada, 1993.

Mahmud, Mu'in Ahmad, *Ta'rikh Madinat al-Quds*, Beirut, Dar al-Andalus, 1979.

Marín Guzmán, Roberto, "Las causas de la expansión islámica y los fundamentos del Imperio Musulmán", en *Revista Estudios*, Número 5, 1984, pp.39-67.

Marín Guzmán, Roberto, "Algunas notas sobre el origen, la expansión y el desarrollo del Islam", en *Tiempo Actual*, Vol. VIII, Número 32, 1984, pp.71-79.

Marín Guzmán, Roberto, *El Islam: Ideología e Historia*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1986.

Marín-Guzmán, Roberto, "Mahdyzm - Muzulmanski Mesjanizm", en *Collectanea Theologica*, Vol. LIX, Fasc. 4, Varsovia, 1989, pp.137-144.

Marín-Guzmán, Roberto, "Sufizm - mistycyzm islamu", en *Collectanea Theologica*, Vol. LX, Fasc. 1, Varsovia, 1990, pp.113-118.

Marín-Guzmán, Roberto, *Popular Dimensions of the 'Abbasid Revolution. A case study of medieval Islamic social history*, Cambridge, Massachusetts, Fulbright-Laspau, 1990.

Marín-Guzmán, Roberto, "Ethnic groups and social classes in Muslim Spain", en *Islamic Studies*, Vol. XXX, Números 1-2, 1991, pp.37-66.

Marín-Guzmán, Roberto, "Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the *Reconquista* as an

ideology", en *Islamic Studies*, Vol. XXXI, Número 3, 1992, pp.287-318.

Marín-Guzmán, Roberto, "Social and ethnic tensions in al-Andalus: the cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889-302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897. The role of 'Umar Ibn Hafsun", en *Islamic Studies*, Vol. XXXII, Número 3, 1993, pp.279-318.

Marín-Guzmán, Roberto, "Rebellions and Political Fragmentation of al-Andalus: A Study of the Revolt of 'Umar Ibn Hafsun in the Period of the *Amir* 'Abd Allah (888-912)", en *Islamic Studies*, Vol. XXXIII, No. 4, 1994, pp.419-473.

Marín-Guzmán, Roberto, "The Causes of the Revolt of 'Umar Ibn Hafsun in al-Andalus (880-928): A study in medieval Islamic social history", en *Arabica. Revue d'études arabes*, vol. XLII, 1995, pp.180-221.

Marín-Guzmán, Roberto, "Miejsce Dziecka W Rodzinie Musulmanskiej", en *Collectanea Theologica*, Vol. LXVI, No. 3, 1996, pp.156-158.

Marín Guzmán, Roberto, "*Al-Khassa wa al-'Amma* [La élite y el pueblo común] en la historia social de al-Andalus. Una aproximación al estudio de las clases sociales y la movilidad social en la España Musulmana (711-1090)", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIV, No. 3 (110), 1999, pp.483-520.

Marín Guzmán, Roberto, "La presencia del Islam en Occidente: de las reacciones cristianas a la búsqueda de la comprensión", en *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, No. 9, 2000, pp.217-276.

Marín Guzmán, Roberto, *Kitab al-Bukhala' [El Libro de los Avaros] de al-Jahiz. Fuente para la historia social del islam medieval*, México, El Colegio de México, 2001.

Marín-Guzmán, Roberto, "Mistyka Musulmanska", en Eugeniusz Sakowicz, *Czy Islam Jest Religia Terrorystow?*, Krakow, Homo Dei, 2002, pp.118-126.

Marín-Guzmán, Roberto, "Some reflections on the institutions of Muslim Spain: Unity in politics and

administration (711-929)", en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 1, 2004, pp.26-56.

Marín-Guzmán, Roberto, "Arab Tribes, the Umayyad Dynasty and the 'Abbasid Revolution", en *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. XXI, No. 4, 2004, pp. 57-96.

Marín Guzmán, Roberto, "Algunas reflexiones sobre el impacto social de los precios y salarios en la historia de al-Andalus", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIX, No. 2 (124), 2004, pp.387-410.

Marín Guzmán, Roberto, "Las fuentes árabes para la reconstrucción de la historia social de la España Musulmana. Estudio y clasificación", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. XXXIX, No. 3 (125), 2004, pp.513-572.

Marín-Guzmán, Roberto, "Unity and Variety in Medieval Islamic Society: ethnic diversity and social classes in Muslim Spain", en Sanaa Osseiran (editora), *Cultural Symbiosis in al-Andalus. A Metaphor for peace*, UNESCO-Beirut, Beirut, 2004, pp.91-108 y pp.352-360.

Marín Guzmán, Roberto, *Sociedad, Política y Protesta Popular en la España Musulmana*, Editorial de la Universidad de Costa Rica, San José, 2006.

Marín-Guzmán, Roberto, "Political turmoil in al-Andalus in the time of the *amir* 'Abd Allah (888-912). Study of the revolt of Daysam Ibn Ishaq, lord of Murcia and Lorca and the role of 'Umar Ibn Hafsun", en *The Muslim World*, Vol. 96, 2006, pp.145-174.

Marín-Guzmán, Roberto, "Trade and Traders in Islamic Tradition", en *Symposium Global Trade before Globalization (7th-18th centuries)*, Londres y Madrid, School of Oriental and African Studies, University of London, Fundación la Huella Árabe, 2006, pp.17-44.

Marín-Guzmán, Roberto, "The Rebel Fortresses in al-Andalus: the case of Bobastro", en *Islamic Studies*, Vol. LXVI, No. 1, 2007, pp.41-71.

Marín Guzmán, Roberto, “Relaciones inter-religiosas y culturales en la España Musulmana y proyecciones de sus aportes en la historia contemporánea”, en Lorenzo Agar y Abraham Magendzo, *Diálogo Intercultural. Comunidad Árabe y Judía en Chile*, IDEAS, DIJO, Santiago de Chile, 2009, pp.255-281.

Monés, H., “Ta’rikh al-Jugrafiyya wa al-Jugrafiyyin fi al-Andalus”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos de Madrid*, Vols. VII-VIII, 1959-1960, pp.199-359; Vols. IX-X, 1961-1962, pp.257-372 y Vols. XI-XII, 1963-1964, pp.7-328.

Moscatti, Sabatino, “Studi storici sull califfato di al-Mahdi”, en *Orientalia*, Vol. XIV, Fasc. 3-4, 1945, pp.300-354.

Moscatti, Sabatino, “Nuovi studi storici sull califfato di al-Mahdi”, en *Orientalia*, Vol. XV, Fasc. 1-2, 1946, pp.155-179.

Moscatti, Sabatino, “La massacre des Umayyades dans l’histoire et dans le fragments poétiques”, en *Archiv Orientální*, Vol. XVIII, Número 4, 1950, pp.88-115.

O’Callaghan, Joseph, *A History of Medieval Spain*, Ithaca, Londres, Cornell University Press, 1987.

‘Omar, Faruq, *Al-‘Abbasiyun al-Awa’il*, Baghdad, Jami‘at Baghdad, 1977.

‘Omar, Faruq, *Al-Khilafa al-‘Abbasiyya*, Baghdad, Jami‘at Baghdad, 1977.

Pellat, Charles, *Le milieu basrien et la formation de Ġahiz*, París, A. Maisonneuve, 1953.

Pérez, Joseph, *Historia de una Tragedia. La expulsión de los judíos de España*, Barcelona, Mapfre, 1993.

Picard, Christophe, “La connaissance de l’histoire du commerce d’al-Andalus: navigation musulmane en Méditerranée et recherche”, en Fernando Vidal Castro, (coordinador), *La Deuda Olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la Civilización Occidental*, Madrid, 2004, pp.203-224.

Ritter, Hellmut von, "Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit I-Hasan al-Basri", en *Der Islam*, Vol. XXI, 1933, pp.1-83.

Rizzitano, Umberto, *Storia degli Arabi, dall'epoca preislamica ad oggi*, Palermo, U. Manfredi, 1971.

Roberts, Robert, *The Social Laws of the Qur'an*, Londres, Curzon Press, 1977.

Rodinson, Maxime, "Histoire économique et histoire des classes dans le monde musulman", en *Studies in the Economic History of the Middle East from the rise of Islam to the present day*, Londres, 1970, pp.139-155.

Rodinson, Maxime, *Mahoma. El nacimiento del Islam*, México, Era, 1974.

Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism*, Austin, Texas, The University of Texas Press, 1981.

Rothstein, G., *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlín, Verlag von Reutheu und Reichard, 1899.

Ruiz Figueroa, Manuel, *La religión islámica: una introducción*, México, El Colegio de México, 2002.

Safran, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Massachusetts, Harvard University Press, 2000.

Safran, Janina M., "Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus", en *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, Vol. LXXVI, No.3, 2001, pp.573-598.

Al-Saghir, Muhammad Husayn 'Ali, *Ta'rikh al-Qur'an*, Beirut, Al-Dar al-'Alamiyya, Muqaddasat al-Islamiyya, 1983.

Al-Sa'ih, 'Abd al-Hamid, *Ahammiyyat al-Quds fi al-Islam*, 'Amman, Wizarat al-Awqaf wa al-Shu'un wa al-Muqaddasat al-Islamiyya, 1979.

Santillana, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1926-1938.

Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Oxford University Press, 1964.

Schacht, Joseph, *The Legacy of Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1974.

Schaeder, Hans Heinrich, "Hasan al-Basri. Studien zur Frühgeschichte des Islam", en *Der Islam*, XIV, 1925, pp.1-75.

Simonet, Francisco Javier, *Historia de los Mozárabes de España*, Madrid, Oriental Press 1903 (reimpresión, Amsterdam, AMS, 1967).

Sourdel, Dominique, *Le Vizirat 'Abbasside, de 749 à 936*, Damasco, Institut Français, 1959-1960.

Sourdel, Dominique y Janine Sourdel-Thomine, *La civilisation de l'Islam classique*, París, Arthaud, 1968.

Spuler, Bertold, *Iran in Früh Islamischer Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner, 1952.

Spuler, Bertold, *Geschichte der Islamischen Länder*, Leiden, E.J. Brill, 1959.

Taha, 'Abd al-Wahid Dhannun, *Al-'Iraq fi 'Asr al-Hajjaj Ibn Yusuf al-Thaqafi*, Mosul, Maktaba Bassam, 1985.

Tahiri, Ahmad, *'Ammat Qurtuba fi 'Asr al-Khilafa*, Rabat, 1988.

Talbi, Muhammad, "Al-'Alaqat bayna Ifriqiyya wa al-Andalus fi al-Qarn al-Thalith al-Hijri", en *Les cahiers de Tunisie*, Vol. XVIII, 1970, pp.31-46.

Terés, Elías, "Linajes árabes en al-Andalus. Según la 'Yamhara' de Ibn Hazm", en *Al-Andalus*, Vol. XXII, Fasc. 1, 1957, pp.55-111.

Terés, Elías, "Linajes árabes en al-Andalus. Según la 'Yamhara' de Ibn Hazm", en *Al-Andalus*, Vol. XXII, Fasc. 2, 1957, pp.337-376.

Thabit, N., *Al-Jundiyya fi al-Dawla al-'Abbasiyya*, Baghdad, 1358/1939.

Al-Tibi, Amin Tawfiq, *Dirasat wa Buhuth fi Ta'rikh al-Maghrib wa al-Andalus*, Libia y Túnez, 1989.

Torres Balbás, Leopoldo, *Las Ciudades Hispanomusulmanas*, Madrid, Instituto Hispanoárabe de Cultura, 1972.

Torres Balbás, Leopoldo, *Obra Dispersa*, Madrid, Instituto de España, 1978.

Vallvé, Joaquín, “España en el siglo VIII: Ejército y Sociedad”, en *Al-Andalus*, Vol. XLIII, 1978, pp.51-112.

Vallvé, Joaquín, *La División Territorial de la España Musulmana*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

Vallvé, Joaquín, *Nuevas Ideas sobre la Conquista Árabe de España. Toponimia y onomástica*, Discurso leído en el acto de su recepción pública en la Real Academia de la Historia, Madrid, Real Academia de la Historia, 1989.

Vernet, Juan, *La Cultura Hispano-Árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, Ariel, 1978.

Vernet, Juan, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, Acantilado, 1999.

Vidal Castro, Fernando, (coordinador), *La Deuda Olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la Civilización Occidental*, Madrid, La Huella Árabe, 2004.

Viguera, María Jesús, “Apuntes sobre Ibn Hayyan”, en *Temas Árabes*, Vol. 1, 1986, pp.77-91.

Viguera, María Jesús, *Aragón Musulmán*, Zaragoza, Librería General, 1988.

Viguera María J., *Los Reinos de Taifas y las invasiones magrebíes*, Madrid, Mapfre, 1992.

Wellhausen, Julius, *Die Religiös-Politischen Oppositionsparteien im Alten Islam*, Göttingen, 1901.

Wellhausen, Julius, *Arabische Reich und sein Sturz*, Göttingen, 1902. (*The Arab Kingdom and its Fall*), traducción al inglés por Margaret Graham Weir, Beirut, Khayat, 1963.

Páginas de Internet

identidadandaluza.wordpress.com

Enrique Iniesta, “Blas Infante, historia de un andaluz”, en: www.musulmanesandaluces.org/hemeroteca

Catt69obolog.com/LVI. Los árabes no invadieron España.

APUNTES SOBRE LA PROPIEDAD DE LA TIERRA Y RÉGIMEN DE CULTIVO DURANTE LA FORMACIÓN DE AL-ANDALUS.¹

MOHAMED ALI SAMARA AL MAZAWDAH Y
JOSÉ M^a MARTÍN CIVANTOS
Universidad de Granada

RESUMEN

El presente trabajo pretende aportar algunas reflexiones sobre el problema de la propiedad de la tierra en al-Andalus durante los primeros siglos de su existencia. Se trata de un problema capital, sobre el que apenas existen datos, pero que ha generado en la historiografía un importante debate a raíz del proceso y las formas de la conquista árabo-beréber y que afecta a la caracterización de la sociedad andalusí. Para ello creemos que puede ser importante tener en cuenta los textos de naturaleza jurídica sobre los contratos de arrendamiento y aparcería, que ayudan a cualificar las formas de relación social establecidas en las medianas y grandes propiedades como meramente mercantiles, sin que sea posible hablar de formas de dependencia o de mecanismos extraeconómicos que hubieran favorecido la aparición de elementos de tipo feudal.

PALABRAS CLAVE: Al-Andalus, propiedad de la tierra, gran propiedad, arrendamiento, aparcería, conquista, contrato.

¹ El presente trabajo se inserta dentro del proyecto de investigación "Estudio de los sistemas históricos de regadío de Sierra Nevada: un paisaje singular de montaña" (ref 50/2009), financiado por el Organismo Autónomo de Parques Nacionales.

ABSTRACT

This article aims to highlight some ideas about land property in Al-Andalus during the first centuries of Andalusian era. Although the sparse information regarding this subject, we can confirm that has generated a historical debate. The discussion refers to the process and the forms of Arab-Berber conquest, which affected the characterization of Andalusian society. On order to analyze this topic we consider important to study legal texts concerning to leases and sharecropping, which help to qualify the established forms of social relations in medium and large properties as purely mercantile. These documents show a merely commercial relationships, therefore can not be seen as forms of dependence or extra-economic mechanisms that have favored the emergence of feudal elements in the ownership of land.

KEY WORDS: Al-Andalus, land property, large states, rental, tenant farming, conquest, and contract.

1.Introducción :

La agricultura es la base principal de la economía de las sociedades preindustriales. La importancia de las transformaciones agrícolas en al-Andalus son de sobra conocidas, especialmente en lo referente a la gestión de las plantas y usos del agua. El desarrollo y aumento de la producción agrícola y la aparición de nuevos cultivos en al-Andalus son algunos de los aspectos más llamativos. Como consecuencia, se produjo el desarrollo del resto de sectores económicos, sociales, administrativos, urbanos, etc. Los habitantes de al-Andalus supieron aprovechar para la agricultura los principales recursos a su alcance: agua, tierra y clima. Estos factores condicionaron los métodos de explotación, pero al mismo tiempo, las estrategias y opciones de esta sociedad modificaron en muchos casos las prácticas anteriores, marcando numerosos territorios de manera indeleble y creando condiciones nuevas.

Las más conocidas y llamativas son las prácticas de riego. Los métodos, conocimientos y prácticas serán variados. Algunos quedarán reflejados en la documentación escrita. Otros, probablemente la mayoría de los practicados por las comunidades campesinas, no.

Hablar de la revolución agrícola en al-Andalus supone, en buena medida, hablar sobre la agricultura irrigada. Sin embargo, no acaban aquí las innovaciones técnicas y los saberes campesinos aplicados en esta revolución. Su base, ciertamente, es el aporte artificial de agua, que permite modificar las condiciones naturales de crecimiento de las plantas. Pero unido a esto se produjo un importante avance en las técnicas de cultivo, en el manejo y en los insumos aportados en la agricultura, que incluyen la introducción de nuevas plantas importadas desde climas lejanos y ajenos al Mediterráneo y también otros procesos de intensificación de los cultivos.

Ha sido mucho lo que se ha escrito e investigado sobre este tema desde las obras de T. Glick² y A. Watson³. El interés, podemos decir, se ha centrado en tres ejes fundamentalmente: por un lado el tema de las plantas traídas por los nuevos conquistadores desde zonas lejanas de Oriente, de climas ajenos al Mediterráneo; por otro, el de las innovaciones tecnológicas introducidas desde fuera y/o desarrolladas en la península y que tienen su máxima expresión en la escuela agronómica andalusí; por último, el que creemos es la más interesante, que estudia los procesos de trabajo de los campesinos a través de la construcción de espacios de regadío por parte de los nuevos pobladores llegados a partir del año 711, tanto árabes como beréberes, y que ha desembocado en el desarrollo de la conocida como Arqueología Hidráulica.

La primera se encuentra representada fundamentalmente por el propio A. Watson en su fundamental obra *Agricultural innovation in the Early Islamic World*. En ella, como en otros

2 GLICK, T.F.: *Irrigation and society in Medieval Valencia*. Cambridge, 1970. Trad. Esp. *Regadío y sociedad en la Valencia medieval*. Valencia, 1988.

3 WATSON, A.: *Agricultural innovation in the Early Islamic World*. Londres, 1983. Trad. Esp. *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico*. Granada, 1998.

trabajos, no se limita a realizar el estudio de la difusión de esos nuevos cultivos y las vías de expansión, sino también los elementos que influyeron en tal propagación en los primeros tiempos del islam. Entre éstas destacarían la disponibilidad de agentes de difusión procedentes de una gran variedad de clases sociales; la receptividad general de este mundo a las novedades, particularmente a aquéllas procedentes de Oriente; la extensión del regadío a nuevas tierras, lo que, durante varios siglos, conllevó la preferencia por las explotaciones pequeñas y medianas, que eran más apropiadas para algunos cultivos (esto dio lugar a la ampliación de la oferta, lo cual, a su vez, generó una competencia para los grandes terratenientes que se vieron obligados a estimular la innovación); la aparición concomitante de distintos tipos de propiedad de tierra y de formas de trabajo agrícola prácticamente nuevas; y, finalmente, el papel destacado de los jardines “botánicos” y de otro tipo en este proceso⁴.

La segunda línea, estrechamente relacionada con la cuestión de las nuevas plantas, es la de los estudios llevados a cabo por escuela agronómica andalusí que se ha dejado constancia de las innovaciones desarrolladas, recogiénolas en una monumental producción científica que fue especialmente protegida e impulsada por los gobernantes andalusíes desde época omeya.

Los libros de agronomía facilitan mucha información sobre los métodos de cultivo; los tipos de tierras; las semillas; las temporadas de arado y de plantación; los modos de fertilización de la tierra; el cuidado de los cultivos y la cosecha; las operaciones de injerto e incluso, la conservación de los productos. Todos estos textos revelan, en principio, el nivel de sofisticación y conocimiento técnico de la agricultura andalusí, pero plantean sin duda el problema de su validez y aplicabilidad en los ámbitos campesinos.

Los principales representantes de este tipo de estudios son

4 WATSON, A.: *Innovaciones...*, p. 16 y del mismo: “Botanical Gardens in the Early Islamic World”, en ROBBINS, E. y SANDAHL, S (ed.), *Corolla Torontensis. Studies in Honour of Ronald Morton Smith*. Toronto, 1994, pp. 105-111.

L. Bolens⁵ y E. García Sánchez⁶, que es una de las cabezas visibles de un grupo más amplio de investigadores dedicados a los estudios de agronomía y botánica. Ambos abordan el tema desde la perspectiva de las Ciencias de la Naturaleza en el mundo andalusí, en relación también con la medicina y la alimentación.

Por último, el estudio de los sistemas de riego como espacios de trabajo campesino ha sido abordado principalmente por M. Barceló y su equipo, especialmente H. Kirchner y C. Navarro, pero también por P. Cressier, M. Bertrand o A. Bazzana⁷. Ya Th. Glick en su momento, y posteriormente el resto de los autores, asociaron el análisis de los espacios agrarios al de la sociedad andalusí. En este sentido, el impacto de la obra de P. Guichard sobre las estructuras sociales de tipo oriental en al-Andalus será fundamental para comprender la relación entre ambas. Serán el propio P. Guichard y A. Bazzana, los que pondrán de relieve la estrecha relación entre los espacios agrarios irrigados y el poblamiento estructurado en alquerías que se integran dentro de distritos castrales.

Ya desde entonces apareció la polémica entre el origen oriental o magrebí de las técnicas de irrigación y formas de reparto del agua. En realidad, como lo expresó el propio M. Barceló, el problema no estriba tanto en determinar los orígenes de determinadas técnicas o espacios irrigados, sino en estudiarlos en relación a la sociedad que los construye y los utiliza. En este sentido, serán las comunidades campesinas organizadas por sus lazos de parentesco las que difundan y consoliden la construcción de los espacios irrigados y las nuevas plantas asociadas a ellas⁸.

5 BOLENS, L.: *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Ginebra, 1981. Trad. Esp. *Agrónomos andaluces de la Edad Media*. Granada, 1994.

6 Es responsable entre otros de la edición de la colección *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios*. I-VII (1990-2004), publicados por el CSIC.

7 Ver especialmente las obras colectivas: *El agua en la agricultura de al-Andalus*. Barcelona, 1995; *El agua en las zonas áridas: Arqueología e Historia, I Coloquio de Historia y Medio Físico*. Vol. I. Almería, 1989;

8 BARCELÓ, M.: "La qüestió de l'hidraulisme andalusí", *Les aigües cercades. Els qanat(s) de l'illa de Mallorca*. Palma de Mallorca, 1986, pp. 9-36; del mismo: "El diseño de los espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales", *El agua en las zonas áridas: Arqueología e Historia, I Coloquio de Historia y Medio Físico*. Vol. I. Almería, 1989, pp. XV-XLXI.

No vamos, sin embargo, a centrarnos en esta ocasión sobre la importancia del agua y de la agricultura intensiva de regadío en términos de producción o productividad, ni sobre la extensión que estos espacios productivos pudieran haber alcanzado en al-Andalus o su importancia cualitativa. Lo que pretendemos es analizar otra cuestión igualmente importante en relación a la producción agrícola: la propiedad de la tierra, el régimen de aparecería y las condiciones laborales para su cultivo en época omeya y durante el periodo de los reinos taifas.

2. La conquista y la propiedad de la tierra

Es territorio común entre los historiadores el lamento en torno a la escasez de fuentes escritas andalusíes, sobre todo de tipo archivístico, y generalizable prácticamente a todas las épocas y territorios peninsulares. Como afirmara entre otros P. Guichard, “la lastimosa pobreza de las fuentes que afecta al periodo musulmán en lo relativo a los aspectos económicos y sociales debe incitar a una particular prudencia en el tratamiento de todos estos problemas. [...] Hay muchos aspectos en que, ciertamente, no podemos ir más allá de una simple verosimilitud, establecida solamente con unas pocas briznas de textos árabes, una documentación indirecta de época cristiana y, a veces, el silencio absoluto o relativo de una u otras fuentes”⁹.

Este hecho es especialmente trágico en algunos aspectos como el de la propiedad y distribución de la tierra o la fiscalidad derivada de tal distribución. El propio proceso de conquista de la Península Ibérica resulta problemático y contradictorio. Para seguir el relato y su interpretación se ha convertido en imprescindible la obra de P. Chalmeta¹⁰. Los acontecimientos de la entrada e instalación de árabes y beréberes

9 Guichard, Pierre, *Al-Andalus frente a la conquista cristiana. Los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*. Trad. J. Torró. Valencia, 2001, p. 304

10 Chalmeta Gendrón, Pedro, *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Jaén, 2003.

marcarán en buena medida los primeros tiempos de formación de al-Andalus.

E. Manzano destacó igualmente la polémica sobre el proceso de conquista y ocupación del territorio en al-Andalus a partir de las fuentes escritas. Las diferencias entre unos textos y otros reflejarían una diferente concepción que responde también a intereses respecto a la legalidad y al tipo de reparto de las tierras a partir del 711:

“Las opiniones en un sentido o en otro tenían una gran trascendencia: las normas del derecho islámico establecían que en territorio donde los musulmanes habían encontrado una resistencia armada y, por lo tanto, habían tenido que conquistarlos por la fuerza de las armas (*‘anwatan*) la tierra debía ser considerada como un botín indivisible en manos de la comunidad de los musulmanes (*umma*). Estas tierras podían ser después entregadas como concesiones (*iqṭā‘at*) a particulares, pero su dominio eminente seguía correspondiendo a la *umma*. Obviamente, donde se dice *umma* hay que leer el poder político de turno, la dinastía gobernante en cada territorio que se presentaba a sí misma como encargada de salvaguardar los intereses de la comunidad musulmana. Según el derecho islámico, este poder también podía reclamar una quinta parte (*jums*) de las tierras así conquistadas que debían estar bajo su administración directa. En cambio, allí donde se había establecido un tratado de capitulación (*sulh*) las cosas eran bien distintas, porque no cabía hablar ni de un botín indivisible, ni de un quinto (*jums*) deducido del total, ni de un supuesto derecho de la *umma*: amparadas por las condiciones del pacto, las poblaciones conquistadas habían seguido disfrutando plenamente de sus propiedades y, por lo tanto, habían podido disponer de ellas sin restricción alguna, vendiéndolas, legándolas a sus descendientes o entregándolas de una forma u otra”¹¹

11 Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*. Madrid, 2006, pp. 36-37; ver también páginas siguientes en relación a los textos

P. Chalmeta dio anteriormente una explicación a esta compleja cuestión del reparto del botín y del quinto correspondiente a la *umma*. Las tierras que tomaron por la violencia los árabes fueron consideradas por estos como *fay'*, botín de bienes raíces, de las que por tanto solo había que entregar al Estado un quinto. Sin embargo, legalmente solo el botín mueble (*ganîma*) tendrá esta consideración, mientras que los bienes muebles debían pasar a manos de la *umma*¹².

El propio Mûsa ibn Nusayr fue llamado a Damasco por el califa para dar explicaciones por las irregularidades cometidas durante la conquista de Hispania. El gobernador al-Samh habría sido nombrado por el califa 'Umar ibn 'Abd al-'Azîz en el año 718-719 con el cometido de regularizar la situación de las tierras y otros bienes raíces conquistados mediante las armas deduciendo la parte correspondiente al Estado. Estos bienes, no obstante, debieron ser poco numerosos a juicio de P. Chalmeta y M. Barceló, ya que la mayor parte del territorio debió de rendirse mediante pacto garantizando a sus habitantes¹³.

La forma en la que se desarrolló la conquista, instalación y reparto del botín (fundamentalmente de bienes inmuebles), condicionará obviamente la estructura de la propiedad de la tierra. Pero sin duda no será el único factor. La situación precedente a la conquista en términos sociales y económicos unida a la confusión añadida por la conquista árabo-beréber dará como resultado un panorama de más que difícil interpretación.

Hay que tener en cuenta pues, en primer lugar, el contexto anterior a la llegada de árabes y beréberes. La situación en la que se encontraba la gran propiedad y la aristocracia en época visigoda sigue siendo objeto de discusión. Resulta en cualquier caso obvio que estas grandes propiedades existían. No se puede negar su presencia, como en el caso de Artobas o

12 Chalmeta Gendrón, Pedro, "Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)", en *Revista Española de Historia*, Vol. 35, N^o 6 (1975), pp. 1-90, pp. 18-21.

13 Chalmeta Gendrón, Pedro: "Concesiones..." pp. 15-16 y 26 y Barceló, Miquel: "La más temprana organización fiscal de al-Andalus según la 'Crónica del 754' (95/713(4)-138/755)", en *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el Estado Omeya en al-Andalus*. Granada, 1997, pp. 23-54, p. 36.

Teodomiro, pero probablemente también en el de otros personajes que aparecen posteriormente durante el periodo de la *fitna* y cuyos detalles se nos escapan. Conocemos igualmente los nombres de familias árabes que debieron acumular un importante número de propiedades fiduciarias, como los Banû Haÿ ÿ en Sevilla, a la que pertenecía de Ibn al-Qûtiyya. O el caso del traspaso de parte de las fincas de los dominios de Artobas o Teodomiro a manos de familias árabes¹⁴.

Pero el problema de la gran propiedad, en sí mismo, no es el de su existencia, sino el de su contextualización en términos cuantitativos y, sobre todo, su importancia cualitativa. Determinar su peso desde el punto de vista cuantitativo implica hacerlo tanto de manera absoluta como relativa, en relación, por ejemplo, a la proporción de tierras de regadío. Intentar analizarla desde el punto de vista cualitativo implica no solo determinar la calidad o calidades y características de esas explotaciones, sino también y sobre todo, su influencia en la caracterización de la sociedad andalusí. En este sentido, no es lo mismo que estas grandes propiedades fueran tierras de secano, pastos o incluyeran zonas regadío intensivo que comienzan a implantarse y expandirse a partir del s. VIII. Cabría preguntarse entonces, por ejemplo, si dentro de las antiguas propiedades de estos latifundistas también se habrían desarrollado estos espacios o si habrían estado solo ligados a la gestión de las comunidades campesinas autónomas de base u origen clánico-tribal.

A nuestro juicio, han de cobrar especial importancia el análisis de las relaciones sociales de producción dentro de estas grandes propiedades. ¿Quiénes trabajan estas tierras y en qué régimen? ¿Qué condiciones laborales y relaciones sociales se establecen? ¿Hay algún tipo de dependencia personal más allá de un contrato de arrendamiento? ¿Se trata de campesinos sin tierra o también pueden tener algunas propiedades y usar el arriendo como complemento?

14 Véase por ejemplo la bibliografía ya citada. Chalmeta Gendrán, Pedro: "Concesiones..." . Chalmeta Gendrán, Pedro, *Invasión...*; Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores...*; Barceló, Miquel: "La más temprana..."

Evidentemente nos aparece de nuevo el problema de las fuentes escritas. Algunos estudios sobre la propiedad de la tierra en alándalus han puesto el acento sobre el predominio de la pequeña y mediana propiedad. Este predominio parece especialmente claro en muchas zonas rurales, pero también en los ámbitos periurbanos, a pesar de que existan diferencias evidentes y en algunos casos notables entre los propietarios. Nuestras noticias son, no obstante, mucho más tardías, a partir del s. XIII y, en muchas ocasiones, ya de final del periodo nazarí o posteriores a la conquista castellana¹⁵. Este hecho nos hace sin duda reflexionar, en primer lugar porque, como afirma C. Trillo, cabría haber esperado en un momento tan tardío y en zonas cercanas a los núcleos urbanos un mayor peso de la gran propiedad¹⁶. En segundo lugar porque, entre otros, plantea de nuevo el problema del papel de la gran propiedad en al-Andalus a lo largo de su Historia.

Si, como a veces se ha planteado también, la gran propiedad podría haber tenido un importante papel durante el primer periodo y la formación de al-Andalus, siendo incluso predominante en muchas o en amplias zonas, ¿qué habría sucedido en el periodo intermedio?

Según Pedro Chalmeta, la forma en la que se llevó la instalación de los conquistadores árabo-beréberes no debió de diferir mucho del sistema de *hospitalitas* ya aplicado tres siglos antes por los propios visigodos, por el que se habrían apropiado de 2/3 de los grandes latifundios de la población indígena: “Estas grandes propiedades son las que excitan la codicia de los visitantes de Artobas. Éstos no piden tierras pertenecientes a *qarya* sino fincas/*day’a*”¹⁷. Dichas fincas les

15 Trillo San José, Carmen, *Agua, Tierra y Hombres en al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo nazarí*. Granada, 2004, pp. 67, 219 y ss.

16 Manzano Martínez, José, “Aproximación a la estructura de la propiedad musulmana de la tierra en la Huerta de Murcia (siglo XIII)”, *Castrum 5. Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*. Madrid, Roma, Murcia, 1999, pp. 61-75 y Trillo San José, Carmen, *Agua...*. Véase además la lectura que hace C. Trillo de los datos ofrecidos por J. Manzano en pp. 185-188.

17 Chalmeta Gendrán, Pedro, *Invasión...*, p. 227.

serán entregadas según Ibn al-Qûtiyya “con sus bueyes, ganado y esclavos”¹⁸.

Esta solución será de nuevo aplicada según el propio P. Chalmeta por ‘Abd al-Rahman I a las tierras de los herderos de Teodomiro: “Razón que explica la similitud existente entre formas de propiedad ‘arabo-andalusí’ y las de los grandes terratenientes indígenas. Circunstancia que debió contribuir a facilitar la asimilación de las ‘grandes familias’ locales con las andalusíes, acelerando el proceso muladí. Una diferencia si existiría y es que los siervos visigodos pasarían a ser considerados como muzari’, es decir, evolucionarían a un status de colonato parcial, de aparcero”¹⁹.

El propio P. Chalmeta plantea la existencia de varias formas de propiedad. Inicialmente propone tres, que posteriormente pasan a ser cuatro, sin que quede claro en ningún caso cuáles son exactamente²⁰. Esta confusión es, de nuevo, fruto de la falta de informaciones mínimamente precisas al respecto y de la mezcla de las formas de implantación de los conquistadores, unido a su distinto origen étnico, sobre un territorio que aparece igualmente confuso.

El mismo autor señala la importancia de conocer la manera en la que se articularon las formas de propiedad descritas por él. Aunque afirma que “resulta obvio que tuvieron que darse algunos casos de *desalojo*”, estos “serían numéricamente escasos y la situación real fue esencialmente la de la sustitución de un terrateniente hispano-visigodo por otro árabo-musulmán”²¹. En este sentido, P. Chalmeta argumenta que probablemente la “fuerte contracción demográfica” junto con la “desorganización del sistema de apropiación del suelo (desaparición de la pequeña propiedad, drástica reducción de la mediana) por la aristocracia visigoda”, debieron de facilitar este proceso. E insiste en que “no debían faltar tierras libres,

18 Ābu Bakr Mūḥammad bin ‘umīr bin ‘abīd al - ‘azīz Ibn al-Qûtiyya, *Ta’rīḥ iftītāḥ al-Andalus*. Ed. y trad. J. Ribera, Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés. Madrid, 1926, pp. 38-40

19 Chalmeta Gendrón, Pedro, *Invasión...*, pp. 227-228.

20 Ibídem ..., pp. 223-230.

21 Ibídem..., p. 230.

circunstancia que pudo disminuir las posibles tensiones, entre los diversos grupo étnicos y socio-económicos, provocadas por el 'reajuste' que hubo de efectuarse entre el 712 y el 720"²².

Los procesos de síntesis a los que ya hicieran referencia autores como P. Guichard o M. Barceló desde el punto de vista social y cultural debieron, en realidad, ser más complejos. En ellos influirán numerosos factores de los que no nos ocuparemos tampoco en este momento.

La imagen que ofrece en este aspecto la obra de Chalmeta resulta poco clara. No es de extrañar teniendo en cuenta la parquedad de las fuentes existentes y el desconocimiento de la situación inmediatamente anterior a la conquista.

La presencia de estas grandes propiedades en los primeros tiempos de al-Andalus parece obvia, bien porque provienen de las grandes propiedades anteriores de época visigoda en manos de la aristocracia que alcanzará pactos con los conquistadores o bien en manos de los conquistadores que se harán con ellas como parte del botín o bien a través de una política de pactos y alianzas matrimoniales con esa aristocracia. Otra cuestión distinta e independiente es si se llevó a cabo el quinteado del botín. La polémica sobre si las tierras debían pasar completamente a manos de la *umma* (por tanto del Estado Omeya) o solamente el quinto, parece que, en la práctica, probablemente debería resolverse a favor de la segunda opción, lo que habría provocado la llamada de Musa y los posteriores conflictos hasta el nombramiento de al-Samih como gobernador.

Sin embargo, a nuestro juicio, es bastante plausible que estas tierras pasaran a manos de los árabes a través de sus *sheik*, representantes y cabezas visibles de grupos familiares extensos entre cuyos miembros debió producirse a su vez un reparto cuya naturaleza desconocemos. Es ese grupo familiar el que actúa y tiene capacidad no solo militar, sino también política, y por tanto ha de entenderse como el beneficiario

²² Ibídem..., p. 230.

colectivo de ese botín y, posteriormente de las concesiones (*iqta'*) del Estado. Otra cuestión es si el reparto internamente se habría llevado a cabo de manera igualitaria o proporcional al peso que dentro del grupo familiar hubiera tenido cada uno de sus integrantes, generando desigualdades dentro del clan o de los clanes o, incluso provocando su dispersión por el territorio.

Creemos que ésta podría haber sido la situación, por ejemplo, del episodio de la donación dos de las propiedades de Artobas, hijo de Witiza, a clientes omeyas. Abû 'uṭmân 'ubayd Allâh ibn 'utmân y 'Abd Allâh ibn Jâlid se vieron beneficiados respectivamente de las fincas rurales (*diyâ'a*) de Turrush y al-Funtîn entre los años 741 y 755²³. El desembarco de 'Abd al-Rahmân I en Almuñécar en el 755 confirma el hecho de que ambos vivían en las respectivas fincas que eran sus residencias²⁴. Al menos al-Funtîn pasará a ser una alquería todavía ocupada en época nazarí, mientras de Turrush se ha reconocido un asentamiento fortificado calificado de altura, y que podría haber sido la cabecera del *yuz'* del mismo nombre mencionado por al-'Uḍrî²⁵.

En este sentido, la obra de M. Jiménez Puertas²⁶ es bastante esclarecedora, y debe de ser completada con la argumentación de C. Trillo San José²⁷. Tanto Abû 'uṭmân 'ubayd Allâh ibn 'utmân como 'Abd Allâh ibn Jâlid actuaron como jefes de sus respectivas familias y, probablemente en representación de un grupo aún más extenso en tanto en cuanto jefes de los clientes omeyas llegados en el marco de un ejército con una composición tribal. Con toda probabilidad la donación se hace a un grupo familiar extenso, dentro del cual, sin duda, hay personajes que podrían haber salido beneficiados de un

23 Ibn al-Qûṭiyya, *Ta'rij*..., p. 31.

24 Ibn al-Qûṭiyya, *Ta'rij*..., p. 16 y *Ajbâr Ma'ymû'a*. Ed. y trad. E. Lafuente Alcántara, Crónica anónima del siglo XI. Madrid, 1867, p. 76.

25 Jiménez Puertas, Miguel, *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*. Granada, 2002, pp. 114-119 y 195-198, del mismo, *Linajes y poder en la Loja islámica*. Granada, 2009, pp. 70-75 y Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores*..., pp. 110-113.

26 Jiménez Puertas, Miguel, *Linajes*... esp. pp. 70-82.

27 Trillo San José, Carmen, *Agua*...

reparto no necesariamente igualitario, sino proporcional. Por otra parte, no sabemos si había también en el territorio “otros propietarios ajenos al linaje”²⁸.

Esto, de nuevo, no quiere decir que no existiera una gran propiedad (que puede ser relativa) ni, obviamente, que hubiera propietarios que, o bien eran absentistas o bien no tenían suficiente capacidad para cultivar por si mismos la tierra.

3. Condiciones de arrendamiento y aparcería

Nos aparece así el problema tan comentado hace unas décadas de los aparceros, denominados en ocasiones exáricos o también *muzari*, que sería muy interesante poder esclarecer, aunque es probable que permanezca siempre irresoluto.

La palabra viene del árabe شريك (*sharīk*), que designa una especie de aparcerero. Para la mayoría de los autores, la condición de *sharīk* o, de un modo más general, el estatuto del tenente que debe entregar una parte de la cosecha al propietario de la tierra (que eventualmente puede ser el Estado o el soberano, aunque suele ser un latifundista) representa la situación más habitual de las explotaciones agrícolas en al-Andalus²⁹. Así, Glick inspirándose en Lacarra, Burns, Reyna Pastor y, también, aunque más remotamente, en Lévi-Provençal, escribe que “los estudios sobre el valle del Ebro y la región valenciana muestran que el *sharīk* o *exaricus* era el tipo social predominante en el mundo rural islámico”. Admite que la documentación propiciadora de tal conclusión es, casi exclusivamente, cristiana, pero ello no obsta para llevarle a formular la idea de que “la aparcería era la forma universal de explotación agrícola en la España musulmana”³⁰.

De nuevo, el acento creemos que ha de ponerse sobre todo en la cualificación de esa gran propiedad. En realidad carecemos prácticamente de datos al respecto de las formas de explotación de estas fincas, independientemente de su

28 Jiménez Puertas, Miguel, *Linajes...*, p. 82.

29 Guichard, Pierre, *Al-Andalus...*, p. 304-305.

30 Glick, Thomas, *Islamic and Christian Spain*, 1979, pp. 151-153.

tamaño, cuando el propietario ha de recurrir a terceros para el cultivo de las mismas. Para ello podemos fijarnos en los tipos de contratos recogidos en época omeya principalmente. La principal compilación es la de Ibn al-'Attâr, jurista andalusí del siglo X cuya obra fue editada por Pedro Chalmeta y Federico Corriente³¹.

Obviamente, los textos jurídicos no reflejan por si solos la realidad social, y desde el punto de vista histórico resultan cuando menos problemáticos a la hora de extrapolarlos e interpretarlos. Somos conscientes de esas limitaciones. En este caso, sin embargo, pueden no solo resultar necesarios ante la falta de otras fuentes, sino también interesantes en tanto en cuanto ofrecen de manera clara y unánime una imagen benévola de las relaciones mercantiles y que se establecían entre propietario y arrendador o aparcero en todos los casos. Lo mismo ocurrirá en otros casos posteriores, donde aparentemente se seguirán aplicando unos modelos y disposiciones similares. Así, como repite en varias ocasiones C. Trillo, "las leyes que regían los arrendamientos y los préstamos parecen ser especialmente condescendientes con los que se veían obligados a tomarlos, pudiendo llegarse a la rescisión si se daban determinadas circunstancias. El plazo de los contratos de arrendamiento era preferentemente corto, lo que parecía aludir más a situaciones ocasionales que permanentes"³².

En ningún caso se deduce que haya algún tipo de relación más allá de la estrictamente económica. Por supuesto, no hay ninguna forma de relación o de dependencia personal de los arrendatarios o aparceros respecto de los propietarios de la tierra. Es más, el hecho de que se trate de contratos muy acotados en cuanto a las obligaciones y derechos de propietarios y arrendatarios, y de que en ellos se estipulen duraciones por lo general cortas, supone, en cierto modo, una especie de garantía que evitaría, desde el punto de vista jurídico, la creación de este tipo de lazos extraeconómicos.

31 Ibn al-'Attâr, *Formulario notarial hispano-árabe por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-'Attâr*. Ed. Chalmeta Gendrón, Pedro y Corriente, Federico. Madrid, 1983

32 Trillo San José, Carmen, *Agua...* p. 190.

En la mayor parte de las modalidades, los propietarios de las tierras han de poner parte de los medios para el desarrollo de la actividad, lo cual a su vez supone una garantía. En la mayor parte de los casos, además, el arrendatario no debe hacer una inversión en dinero, sino que se limita a poner su trabajo y, según la ley, a hacerlo lo mejor posible. Resulta especialmente llamativo el primero de los contratos, el de *al-mugarsah*, en el que el agricultor que arrienda la parcela puede incluso ser pagado -en una de las modalidades- al finalizar el contrato, con una parte de las tierras junto con sus árboles. Ésto le daría acceso a la propiedad en caso de no tenerla.

3.1. El contrato de plantación (*Al-mugārasah*)

Se trata de un contrato que aparece registrado en alándalus por primera vez en Ibn al-‘Attār, jurista andalusí del s.X. Consiste en un acuerdo entre dos partes: el propietario de la tierra y el agricultor, que se compromete a plantar árboles en la tierra a cambio de quedarse con una parte de los frutos. Puede ser la mitad, la tercera o la cuarta parte, según las condiciones acordadas en el contrato³³. Las condiciones concretas tienen que ser mencionadas en el contrato, comenzando por el tipo de árboles plantados: olivares, viñedos, granados o de cualquier otro tipo porque son muchos y varían las temporadas de recogida³⁴.

Mediante el contrato de plantación el propietario deja su tierra a alguien para plantarla de árboles, pero según el alfaquí al-Garnatī (s. XIV), puede hacerse de tres maneras: La primera por precio, es decir, el agricultor cobra un importe fijado al plantar la tierra de árboles. La segunda se realiza a través de un acuerdo por el cual el agricultor se queda con una parte

33 ‘Ali ben ‘Ahmad ben Sa‘id Ibn Ḥazm, *al Mūhala bil ‘Āṭār*, vol.7, dār al fīkīr, Beirut, p.66; Mūḥammad Ibn ‘Ahmad Ibn al -‘aṭṭār, *Kītab Al Wṭā‘iq w Al Sīyāt*. Chalmeta, Pedro y Corriente, Federico (ed.), *Formulario notarial hispano-árabe. Por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-‘Attar (s. X)*. Madrid, 1983, p75; ‘ali Ibn Mūḥammad ‘Āl Ḥāwri, *Rīṣāl fi ‘Āl Mūgārīsa* (microfilm de la biblioteca de la Universidad de Jordania n^o 464, p. 2); Maḥmūd Ḥusīn al - Ḥāṭīnah, *‘Āl Wāf ‘Āl Zīrā‘i fi Al-Andalus min al fath ‘Āl Islāmī ḥata Suqūlt Dawlīt ‘Āl Mūrābtīn*, al Jā‘ih al ‘Ārdwnīh, Amman, 1989, p. 69.

34 Ibn Ḥazm , *al Mūhala*,..., vol.7,p.66; Ibn al -‘aṭṭār, *Kītab Al Wṭā‘iq*,...,p.76.

de los frutos cuando los árboles estén crecidos. Por último, la tercera consiste en que el agricultor que planta la tierra se queda con una parte de los frutos y pero también de la tierra al finalizar el contrato³⁵.

Una de las condiciones del contrato es que la plantación no puede realizarse en una tierra de secano³⁶. El propietario de la tierra tiene que comprometerse a aportar los árboles que van a ser plantados por el agricultor³⁷. No se puede aplicar el contrato de plantación sobre cultivos agrícolas estacionales como el trigo y la cebada u otros cereales y hortalizas, sino solamente sobre los árboles frutales que duran varios años³⁸. El contrato no permite la división de los árboles o de parte de la tierra, sino que ha de afectar a toda la parcela y sus árboles. Tampoco permite la división de la tierra sin los árboles, ni que el agricultor se quede con una parte de los frutos sin que obtenga una parte de la tierra. El propietario de la tierra tiene que encargarse de las tareas relacionadas con el cercado de la tierra o la perforación de pozos³⁹.

El agricultor tiene que cuidar los árboles y regarlos hasta que produzcan, de esta manera comparte la tierra y los árboles con el propietario siguiendo las condiciones del contrato. Si la tierra o los árboles sufren un incendio, una plaga o una sequía antes de florecer, el propietario de la tierra tiene que asumir la responsabilidad, pero si eso ocurre después del florecimiento de los árboles, la responsabilidad recae sobre el propietario y el agricultor. El contrato requiere también que el agricultor se esfuerce al máximo para permitir el éxito productivo del proyecto y que sea responsable en su trabajo⁴⁰.

35Ibn al- Gāsim Ibn Ḥmad Ibn Yazī al- Grnāṭī, *Al Gwānīn Al Fqhīah*, vol. 1, matb'it ʿil sanha ʿl mḥmadāha, El Cairo, 1956, p. 185.

36 Ibn Yazī al- Grnāṭī, *Al Gwānīn*..., vol. 1, p. 186.

37Mūḥammad bin ʿAbī Gāsim al- Grnāṭī, *Al Tāṣ wa ʿAl AKallī Līmjaṣr ʿYālī*, vol. 6, dūr ʿAl kūtīb al ʿlmīah, 1994, p. 518.

38Mūḥammad bin Ḥmad bin Mūḥammad al- Mālīki , *Mīnḥ ʿAl ʿYīl wa Šarḥ Mūjtasīr ʿYīl*, vol. 7, dūr ʿl fīkīr, Beirut, 1989 , p. 418; al- ʿYahwī, *Rīṣālah*..., p.32A

39Ibn al- ʿṭṭār, *Kīṭāb ʿAl Wṭāʿīq*..., p. 79; al- Mālīki , *Mīnḥ ʿAl ʿYīl*..., vol.7.P.419-422; al - Ḥḷaṣnah , *ʿAl Wḷaʿ al Zerāʿ*..., p.70.

40Ibn al- ʿṭṭār, *Kīṭāb ʿAl Wṭāʿīq*..., p. 79; al - Mālīki , *Mīnḥ ʿAl ʿYīl*..., vol.7, P.425 ; al - Ḥḷaṣnah , *ʿAl Wḷaʿ ʿAl Zīrāʿ*..., p.70.

A modo de ejemplo, reproducimos la traducción uno de estos contratos de Ibn al-‘Attār:

“Fulanito ibn fulanito ibn fulanito ibn fulanito” (el nombre) dejó la totalidad de su tierra (no está cultivada), situada en “tal” pueblo en “tal” provincia, en manos de “Fulanito ibn fulanito ibn fulanito ibn fulanito”, cuyos lindes son con “tal” al este y “tal” al oeste, para la plantación en ellas uvas del tipo “tal”, e higueras del tipo bardali o dancal o sahili. Se compromete el agricultor a plantar cada cepa de uva y cada higuera en un hoyo de cinco palmos.

El agricultor tiene que estercolar la tierra y trabajar en ella y, después de la producción de los árboles, el propietario de la tierra se queda con la mitad de las frutas, mientras que el agricultor se queda con la otra mitad. El trato se establece según lo que dicta la sunna musulmana en lo que se refiere a la plantación correcta de las tierras.

“Fulanito ibn fulanito ibn fulanito” y “Fulanito ibn fulanito ibn fulanito” son testigos de la firma de este contrato en “tal” mes y “tal” año por “tal” período. Este contrato tiene dos copias⁴¹.

3.2. Contrato de siembra (Al-muzara‘ah)

Se trata de un tipo de contrato entre el propietario de la tierra y el agricultor por el que éste tiene que trabajar en la tierra a cambio de quedarse con una parte de la producción que varía entre la cuarta, la tercera parte y la mitad⁴². Según el jurista bagdadí del siglo VIII Ya‘qūb, el contrato obliga la mayor parte de las veces al propietario de la tierra a aportar las semillas⁴³.

41 Ibn al - ‘attār, *Kitāb Al Wāṭiq...*, pp.73-74

42 Ibn Ḥazm , *al Muḥala...*, vol.7,p.67; Ywād ‘ali, *Al Masaʿil fi Tārīḥ Al ‘rāb qaḥl Al ʿislām*, vol.13, maktabat Al nhadha, Bagdad, 1971, p.217.

43 Ya‘qwb Ibn Ibrāhīm Abu Yūsūf , *Kitāb Al Jarāy*, dār al mʿarīfah lilṭbaʿh w al nṣer, 1979,p.50-51; Mālīk bin Anas bin Mālīk al - Ṣbaḥi, *Al Mūdunah*,vol.5 ,dār al kūṭīb al ʿalmīhas, 1994,p.4 .

Aparentemente, este tipo de contrato se extendió en las tierras andalusíes en las fincas grandes y medianas. En él se hacen explícitas una serie de condiciones, como la obligación por ambas partes en muchos casos de aportar la misma cantidad de semillas: trigo, cebada, habas o cualquier otro cultivo. Conservamos no obstante uno de los ejemplos de contrato de Ibn al-‘Attār en un pueblo de Córdoba en el que el trabajador pone un cuarto de las semillas. La unidad usada para medir la cantidad de semillas en Córdoba es el *Kafiz* (equivalente a 33 litros)⁴⁴.

Por su parte, el agricultor se compromete a arar la tierra, cultivarla, cosechar, limpiar y dividir la producción de una forma equitativa entre él y el propietario. El agricultor está en la obligación de aportar todo lo necesario para el cultivo de la tierra, incluyendo los animales y los trabajadores⁴⁵.

A modo de ejemplo, reproducimos la traducción uno de estos contratos de Ibn al-‘Attār:

Se encarga “Fulanito ibn fulanito ibn fulanito ibn fulanito” (el nombre) de sembrar la tierra de “Fulanito ibn fulanito” (no está cultivada) situada en “tal” pueblo en “tal” provincia. El propietario de la tierra tiene que llevar los dos tercios de las semillas mientras que el agricultor tiene que traer la tercera parte. El agricultor “Fulanito” se encargará de trabajar en la tierra y sembrarla él mismo junto a su familia durante un año, a partir de “tal” mes de “tal” año. El agricultor se compromete a trabajar la tierra con dedicación y cobrar a cambio de su trabajo la tercera parte de la cosecha. El trato se establece según lo que dicta la sunna musulmana en lo que se refiere al cultivo correcto de las tierras⁴⁶.

44Ibn al - ‘ṭṭār, *Kītāb Āl Wṭāṭiq...*, pp. 18 y 67; Levi Provencal, *Tārīḡ Īsbānīhā Āl Īslāmīyah*, vol.2, TR ‘alī Āl Bnny wa Ājārwn, Āl maḡlīs Āl ā’lha līṭqāfh, El Cairo, 2002, p.233. Traducción de la obra original en francés:

45‘al’ āl- Din Ābi Bakīr ben Mas‘ud āl- Kasānī, *Kītāb Badā’Āl šūnā’ fī Tartīb Āl Šarā’*, vol.6, dār āl kītāb āl ‘arabī, Beirut, 1910, pp.177-178; Lévi-Provençal, E. *Tārīḡ Īsbānīhā...*, p.233.

46 Ibn al-‘Aṭṭār, *Kītāb Āl Wṭāṭiq...*, p. 66

3.3. Contrato de riego (*Al-musāqah*)

El trabajo se realiza en los huertos a través del cuidado de los árboles frutales y el regadío. El agricultor debe cercar la tierra y cuidarla mientras que el dueño de la tierra tiene que aportar los utensilios de trabajo y traer el agua. Ibn al-‘attār, el bagdadí Abû Yusuf y Sbbahī, jurista siglo medinés del siglo VIII que parece ser la fuente original, recogen exactamente el mismo tipo de contrato en Oriente y Occidente prácticamente al mismo tiempo⁴⁷.

Ambas partes se han de poner de acuerdo sobre la proporción con la que se quedará el aparcerero, que puede ser un cuarto, un tercio o la mitad, según cada contrato⁴⁸. Las condiciones del contrato de riego son:

1. El acuerdo sobre una parte de la producción que se quedará el agricultor, que puede ser la mitad, la tercera o la cuarta parte.
2. Acuerdo sobre el tipo de cultivos y sobre la duración del contrato.
3. El dueño de la tierra tiene que construir los canales de riego y perforar los pozos si fueran necesarios.
4. El agricultor debe aportar los animales para arar la tierra.
5. El dueño de la tierra tiene que aportar los fertilizantes mientras que el agricultor tiene que esparcirlos en la tierra y abonar.
6. El agricultor tiene que cuidar de tierra.
7. El arado de la tierra es la responsabilidad del agricultor⁴⁹.

A modo de ejemplo, reproducimos la traducción uno de estos contratos de Ibn al-‘Attār:

“Fulanito ibn fulanito ibn fulanito ibn fulanito” (el nombre) dejó su tierra con todos sus árboles compuestos

47 Ibídem., p. 187; Ābu Ywsef, *Kītāb...*, p.88.

48 Ibn al-‘Aṭṭār, *Kītāb Al Wṭāṭiq...*, p. 84; Ābu Ywsef, *Kītāb...*, p.88; al-Ṣbaḥī, *Al Mūdunah*, vol.5, P.2.

49al - Ṣbaḥī, *Al Mūdunah...*, vol.5, P.2.

de vides y olivares situada en “tal” pueblo en la provincia de Córdoba, en manos de “Fulanito ibn fulanito ibn fulanito ibn fulanito” para hacer en ella las tareas de esparcir estiércol, hacer hoyos alrededor de los árboles y regarlos con el agua de “tal” fuente situada en “tal” pueblo, y cuidar los árboles. La duración del contrato es de cuatro años a partir de “tal” año. El agricultor tiene que trabajar con todas sus fuerzas y honorablemente.

El trato se establece según lo que dicta la sunna musulmana en lo que se refiere al riego correcto de las tierras. La mitad de las frutas de esta tierra se las queda el propietario y la otra mitad se las queda el agricultor.

“Fulanito ibn fulanito” y “Fulanito ibn fulanito ibn” son testigos sobre la firma de este contrato. Este contrato tiene dos copias⁵⁰.

3.4. Contrato de arriendo (*Al ḍamān*)

En este caso se trata de un contrato de arriendo por el que el arrendatario se compromete a pagar una determinada cantidad en metálico al dueño de la tierra y los árboles tras la cosecha de lo producido. El contrato termina con el final de la temporada de recogida de frutos según el jurista de Bagdad al-Qasim, siglo IX⁵¹.

Hay razones que pueden provocar la rescisión del contrato o la eliminación algunas cláusulas. Entre estas se encuentra la sequía, las inundaciones, la escarcha, la nieve, la langosta, los parásitos y los perjuicios provocados por los pájaros u otras plagas. Así sucedió en época de taifas (1016-407 AH), a principios del reinado de Ali Ibn Mahmoud en Córdoba, cuando el juez de Córdoba Abu Al Matrif ‘Abd al-Rahman Ibn Bishr recibió una querrela por parte de los agricultores que trabajaban por arriendo en varios huertos y tierras. Se quejaban de haber

50 Ibn al-‘aṭṭār, *Kitāb Al Wṭāʿiq...*, pp.83-84

51 Al-Qasim Ibn Sālim Ḍubid, *Kitāb Al Amwāl*, vol.1, ed. Jalil ḌHrūs, maktabat ḌAl kū lī t Ḍal āzhryah, 1968, p.90-91; al Granātī, *Al Tāʿī wa ḌAl Kalīl*, vol.6, P.404.

sido perjudicados por las langostas que se extendieron en sus tierras a causa de las grandes cantidades de lluvia que cayeron en el mes de marzo, y también por los conejos que arruinaron sus huertos situados al norte y al oes-te de Córdoba. A raíz de eso, y después de que los expertos certificaran la veracidad de la queja puesta por parte los agricultores, recomendaron que éstos estuvieran exentos de pagar una tercera parte de lo estipulado en unos casos y la cuarta parte en otros⁵².

4. Conclusiones

Como ya hemos dicho, el uso de los textos jurídicos a la hora de hacer una interpretación histórica presenta dificultades más que evidentes. No sabemos el grado de extensión y aplicación de estos contratos presentes en la recopilación de Ibn al-‘Attâr, pero recogidos también por otros autores como Ibn Hazm o juristas posteriores como al-Garnatî.

La primera conclusión a la que podríamos llegar es que parecen ser tipos de contratos habituales a lo largo de la Historia de al-Andalus sobre los que merece la pena continuar trabajando. Su existencia además tanto en Oriente como en Occidente, con las mismas características, los hace especialmente interesantes a la hora de ayudar a caracterizar a la sociedad árabo-islámica.

Los formularios para los contratos de arrendamiento y aparcería recopilados por los juristas reflejan un elevado nivel de detalle y sofisticación en cuanto a las casuísticas y parecen reflejar un hecho destacable desde el punto de vista económico. Dan sin duda una imagen muy dinámica de la actividad agrícola y de la sociedad andalusí. Se trata de contratos relativamente simples, pero completos en cuanto a los elementos a tener en cuenta, los tipos de cultivo, formas de reparto, etc. La duración suele ser corta, lo que obligaría a la

52 Ābi ʿal- Aṣḥabīʿīsa ben Saḥl ben ʿbīdallah ʿal - Āsadī l - ʿYīcānī, *Diwan Āl Aḥkām Āl Kūbrah*, ED. Yḥia Mūrād ,dār ʿil ḥadiṯ, El cairo, 2007, pp.605 – 606; Lévi-Provençal, E. *Tārīḥ Isbānīhā...*, p.234.

renovación continua de esos contratos o a su cambio para el mantenimiento de la actividad.

Su existencia además como formularios da la idea de que se podrían haber extendido como práctica habitual en las explotaciones medianas y grandes o, simplemente, en los casos en los que los propietarios no podían llevar a cabo el cuidado de sus campos, sin que esto supusiera el establecimiento de una relación a largo plazo o implicara otros elementos más allá de los puramente económicos.

Efectivamente, en ningún momento se aprecia la existencia de estos elementos o mecanismos extraeconómicos que pudieran haber generado relaciones entre propietario y arrendatario/aparcero estables y que pudieran haber desembocado en la aparición de relaciones de dependencia. Esto no quiere decir que no existieran de manera excepcional o que no hubiera fincas explotadas directamente por los propietarios a través del uso de jornaleros sin tierra o con necesidad de trabajar como braceros como complemento económico.

Obviamente esto no nos resuelve el problema de la importancia cuantitativa de la gran propiedad en al-Andalus ni en términos relativos ni absolutos, pero si contribuye a caracterizar una sociedad en la que, desde el punto de vista jurídico, se establecen formas de trabajo de estas tierras que, desde luego, no son feudales, y no tienen un carácter explotador en términos de relación asimétrica entre propietario y trabajador.

No creemos en cualquier caso que esta fuera la forma habitual ni mucho menos “universal de explotación agrícola en la España musulmana” tal y como afirmara Glick y una parte de la historiografía hace algunas décadas. Nos inclinamos a pensar que hay elementos suficientes como para argumentar que más bien se trate de lo contrario y que hay que enmarcar las formas de propiedad y explotación de la tierra en el contexto general de la estructura social de los conquistadores árabo-beréberes y la forma de relación social establecida en al-Andalus. En este sentido, por ejemplo, en la línea de los trabajos mencionados de C. Trillo San José y M. Jiménez

Puertas, muchos de estos personajes que aparecen como grandes propietarios, actuaron en realidad como jefes de sus respectivas familias y, probablemente en representación de un grupo aún más extenso, en el marco de un ejército con una composición tribal, dentro del cual habría de producirse a su vez un reparto que no necesariamente habría de ser tampoco igualitario.

EL ESTADO ISLÁMICO, DEL CALIFATO AL ESTADO NACIONAL

NAJIB ABU-WARDA
Profesor de Relaciones Internacionales
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Inicialmente, la estructura del estado islámico como conjunto homogéneo facilitó la vinculación del poder político con el poder religioso, con la siguiente fusión entre ambos. Sin embargo, la necesidad de consolidar el poder entre la Umma desde el período abasí, a mediados del siglo VIII, introdujo importantes modificaciones en la concepción islámica del estado, afectando principalmente al territorio como elemento material del estado y admitiendo su división en territorios autónomos. A partir del siglo X la realidad política musulmana conoce profundas modificaciones, existiendo tres califatos en competencia por representar la *Umma* en las relaciones internacionales. Desde el siglo XV los turcos asumieron el poder califal y, desde entonces, la Sublime Puerta adoptó gradualmente un enfoque secular del Estado. La introducción del Estado-nación en su contexto actual inculcaba una ideología nacionalista, un orden político y autoridad soberana con sistemas rígidos y fronteras cerradas, introduce nuevas formas de relaciones en Dar al-Islam.

PALABRAS CLAVE: Estado islámico, califato, nación, relaciones internacionales.

ABSTRACT

Initially, the structure of the Islamic state as a homogeneous group facilitated the link between political power and religious power, with the following fusion between the two. However, the need to consolidate power among the Ummah from the Abbasid period, the mid-eighth century, introduced major changes in the Islamic conception of the state, primarily affecting the territory as a material element of the state and admitting its division into autonomous territories. From the tenth century Muslim political reality known major changes, having three caliphates competing to represent the Ummah in international relations. Since the fifteenth century the Turks assumed the caliphal power, and since then, the Sublime Door gradually adopted a secular state approach.

The introduction of the nation-state in its present context inculcated a nationalistic ideology, a political order and sovereign authority with closed borders and rigid systems, introduces new forms of relationships in Dar al- Islam.

KEY WORDS: Islamic state, caliphate, nation, international relations.

INTRODUCCIÓN

La consideración del Estado en la concepción islámica es esencial para conocer el papel de aquél en las relaciones internacionales. Como otras religiones, el desarrollo histórico del Islam ha tenido un impacto claro en la historia política, económica y militar de las áreas dentro y fuera de lo que se considera sus principales zonas geográficas de alcance. El concepto de un «Estado islámico» puede ser más o menos útil al observar diferentes períodos de la historia. Una corriente importante de la cultura islámica alienta la identificación con la comunidad cuasi-política de creyentes o Umma, y este componente se refleja en el comportamiento de una variedad

de actores y formas de Estado en la historia del mundo islámico.

El Islam surgió en la península arábiga en el siglo VII con el mensaje del profeta Mohamed. Un siglo después de su muerte, el Estado islámico se extendía desde el Océano Atlántico en el oeste hasta Asia Central en el este. Este imperio no se mantuvo unido por mucho tiempo; el nuevo sistema de gobierno pronto derivó en conflictos y guerras internas. Más tarde, dinastías rivales reclamarían el califato, o liderazgo del mundo musulmán y muchos estados e imperios islámicos ofrecieron sólo una obediencia simbólica al califa, incapaz de unificar el mundo islámico. En los siglos XVIII y XIX, Dar al Islam cayó bajo la influencia de las potencias europeas, posteriormente, la Primera Guerra Mundial dejó dividido el Imperio Otomano en protectorados luego como Estados nacionales.

Después de muchos siglos, el actual “mundo islámico”, afectado por varias ideologías políticas y nuevas estructuras de Estado, está inmerso en la búsqueda de un “modelo de Estado” válido para la actual sociedad internacional y competitivo en un “nuevo orden internacional”.

1. La Ciudad-Estado de Medina.

La sociedad islámica, como otras sociedades, comenzó su desarrollo desde la ciudad-estado en Medina para extenderse, en primer lugar, a las regiones cercanas y, posteriormente, conquistar amplios territorios en Asia, África y Europa. Sin embargo, como en otras sociedades, la islámica reinicia, en etapas posteriores, su desintegración y división en unidades políticas soberanas e independientes.

El Estado que el profeta Mohamed estableció en Medina cuando la gobernó durante los diez últimos años de su vida refleja la demanda del Corán de un gobierno consultivo: se basaba en la llamada Constitución de Medina que respetaba a las minorías y gobernaba por consentimiento. Resulta muy

ilustrativa para conocer el talante del Profeta en la gestión de los asuntos políticos de la comunidad musulmana. La Shifa o Constitución de Medina, que data del primer año de la Hégira, año 622 de la era cristiana, cuyo texto ha llegado íntegro hasta nuestros días, se refiere a los creyentes como una comunidad (umma) que debe actuar colectivamente para imponer el orden social y la seguridad, así como para enfrentarse a los enemigos en tiempos de guerra y coordinar relaciones de cooperación en tiempos de paz. El documento establece las bases de una comunidad transtribal y nacional, no niega las subdivisiones, ni tampoco excluye a los no musulmanes del dominio político. De hecho, algunos autores consideran a dicho texto como una fuente de la tradición corporativa basada en la unidad y diversidad que caracterizaría el Estado islámico durante los siglos siguientes.¹

La lectura de su articulado pone de manifiesto la compatibilidad real entre Estado constitucional y Estado islámico. Quedaba constituido con ella, y por voluntad popular, una Comunidad de naturaleza revolucionaria, cuyos rasgos más destacables serían: una gran autonomía para los grupos (musulmanes, judíos y paganos); una concepción integradora de la ciudadanía; centralización de la administración de justicia; libertad de religión; un sistema de seguridad social, el rechazo de la opresión y la libertad de cada comunidad de vivir según sus normas. Tanto los musulmanes como los no musulmanes tienen iguales derechos y deberes, y todos son llamados a participar en la shura o asamblea, entre otras cosas. El Pacto, la Sahifa o Estatuto de Medina tenía como finalidad codificar las relaciones entre las diversas comunidad de la ciudad de Medina, determinando sus derechos y deberes.

1 Es un instrumento público para la sociedad política, otorgando al Profeta una autoridad legislativa constituyéndose él de este modo en la instancia suprema de aplicación de la Ley islámica. El Pacto o Sahifa estaba principalmente dirigida a organizar las relaciones entre los grupos que estaban viviendo en ese momento en Medina con el fin de que todos defendieran su ciudad contra la invasión externa y los asaltos. Al elaborar esta Constitución, todas las partes interesadas aprobaron que Medina sería un Estado colectivo, cuyo presidente sería el Profeta Mohamed y cuya referencia principal sería la Sharia Islámica. Todos los derechos humanos se garantizarían, como las creencias, ritos, igualdad y justicia.

Inicialmente, la estructura del estado islámico como conjunto homogéneo facilitó la vinculación del poder político con el poder religioso, con la siguiente fusión entre ambos. Esta estructura inicial se perpetuó después de la muerte del Profeta, en el ideal de un estado político-religioso cuya realización fue confiada a los califas. El poder político hace respetar la sharia e impone su aplicación en todos los territorios del Estado islámico. Sin embargo, la necesidad de consolidar el poder entre la Umma desde el período abasí, a mediados del siglo VIII, introdujo algunas modificaciones en la concepción islámica del estado, afectando principalmente al territorio como elemento material del estado y admitiendo su división en territorios autónomos.

2. El Califato como sistema de organización política.

El Califato es un sistema político único que no se parece en nada a ninguno de los gobiernos musulmanes existentes en la actualidad. El Califato se basa en el concepto de ciudadanía, sin importar la etnia, género o credo y se opone a la opresión de cualquier grupo religioso o étnico. Del árabe jalifa, sucesor, es el título que se dio a los sucesores del Profeta Mohamed. Pese a que el mundo occidental ha interpretado el califato como un poder espiritual, su significado es mucho más amplio y nace de la peculiar concepción que Mohamed tuvo del Islam. La misión de Mohamed fue doble: de un lado venía a culminar el mundo de la profecía que había abierto Abraham, la fe islámica; al tiempo que, de otra parte, era el creador de la Umma, la comunidad y la sociedad islámicas².

En teoría, el califa es el sucesor del Profeta, con poder delegado de éste para gobernar espiritual y temporalmente la comunidad musulmana. Para ser Califa es preciso ser nombrado

² El concepto de sociedad es mucho más amplio que el de comunidad y comprende a todos los ciudadanos del Estado islámico tanto musulmanes o de otras confesiones.

por consenso del pueblo creyente, al menos en la forma negativa de no rechazarlo abiertamente y por la fuerza.³

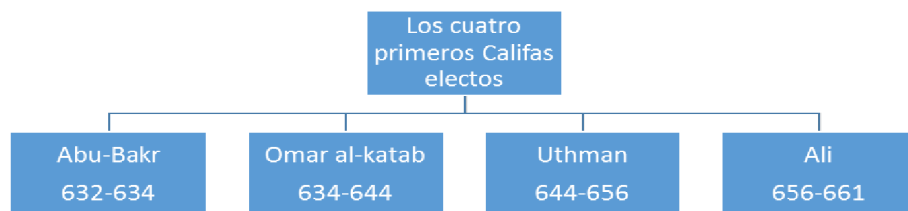
La desaparición del profeta, en 632, desembocó en la "gran discordia", la fitna.⁴ Después de su muerte, los creyentes decidieron institucionalizar el liderazgo de la comunidad, creando un califato. Los primeros califas, literalmente los "sucesores", fueron elegidos por consenso.⁵ Pero, cuando hubo que nombrar a los siguientes califas, la comunidad pronto se dividió. Los "legitimistas", hoy conocidos como chiitas, pensaban que el liderazgo de la comunidad debía recaer en un miembro de la familia del profeta. Los herederos debían ser en primer lugar su primo y yerno Alí, y luego los hijos de éste, Hasán y Husein. Pero la corriente que acaparó el poder desde el 661, y que dio origen a los sunitas, descartaba la descendencia biológica como criterio. La única exigencia era que el califa perteneciera a la tribu del profeta. La última corriente, compuesta por los jariyíes

3 Para ser nombrado califa es preciso ser musulmán; poseer la ciencia precisa para interpretar y ejecutar la ley divina; ser honrado, para obrar en justicia; con aptitud para hacer cumplir las penas legales; estar en posesión de su pleno juicio y no padecer defecto físico en sus miembros y sentidos.

4 Fitna es una palabra árabe que puede traducirse como conflicto o guerra interna. Tiene connotaciones religiosas en tiempos del califato, y contiene un juicio negativo y una interpretación moral, ya que es deber y seña de identidad de la *umma* mostrarse unida y cohesionada. Históricamente, el término se utiliza en referencia a las guerras civiles que tuvieron lugar durante las luchas de poder desde el Califato de Omar hasta el Califato Abasí. También expresa situaciones de grave crisis política y la guerra civil en etapas posteriores.

5 Abu Bark (573 - 634) fue nombrado califa a la muerte del profeta, cerrando en la crisis sucesoria. Sus funciones no estaban muy definidas aunque su autoridad difería bastante de la del antiguo jefe tribal. Era un caudillo con poderes ejecutivos y un ejército, dotado de la suprema autoridad política y militar. Omar ibn al-Khattab (581-644), sucede a Abu Bark, transformó el sistema tradicional árabe en un imperio teocrático, poniendo en marcha un profundo cambio administrativo y una actividad militar dirigida a extender el Islam a los territorios adyacentes. Durante su califato el Islam alcanza Siria en el año 635 y cuatro años más tarde Tesifonte, en Persia. Palestina será en 638 y, en 642 la región persa de Neharend. Utmán ibn Affan (574 - 656) a la muerte de Omar le sucedió al frente del califato Utmán. Continuaría la política de su antecesor ampliando las fronteras del Islam, pero los dos años que gobernó se caracterizarán por las luchas internas que motivaron su muerte en una revuelta. Los vencedores de la pugna abierta tras la muerte del califa no serán los más fieles defensores de la ortodoxia sino los miembros de la familia omeya, dirigidos por Muawiya. Alí ibn Talib (602-661) era primo del Profeta y uno de sus primeros fieles. Alí alcanzaba el califato en el año 656 tras la muerte de Utmán, al ser considerado como el legítimo sucesor del profeta por sus seguidores, los chiitas. Su reinado no fue muy duradero ya que el poder omeya combatió su legitimidad, consiguiendo derrocarlo antes de ser asesinado. Tras su asesinato, sus partidarios se reagruparían en torno a sus hijos Hasan y Husayn, reforzando su disidencia política con otra religiosa, el chiismo, que estaba llamada a ser la más duradera e importante en el seno del Islam.

("los salientes"), pensaba que el califato tenía que volver al mejor de los musulmanes, independientemente de sus orígenes. Los sunitas y los jariyíes cuestionaban por tanto la legitimidad de Alí como califa, porque su nominación obedecía a una negociación entre clanes, mientras que los tres primeros califas eran compañeros de viaje del profeta, y por ello, sucesores naturales. Muawiya, gobernador de Siria, acusa a Ali de complicidad en el asesinato de su predecesor y se levanta en armas contra él. Ambos ejércitos se enfrentan en la batalla de Siffin, acontecimiento de gran importancia pues es el que marca el origen de las grandes divisiones doctrinales del Islam. Ali es derrotado y se retira a su plaza fuerte de Kufa (Iraq)), mientras que Muawiya se proclama califa en Damasco, trasladando de este modo la capitalidad del Estado islámico de Medina.



A la muerte del cuarto califa, mientras los chiitas sostenían que el Profeta delegó en Ali - es decir, abogaban por la transmisión del califato a través de los descendientes directos del profeta- los sunies, ortodoxos, se oponían a la delegación verbal del califato, considerando, por tanto, que la transmisión debía realizarse por elección unánime o baya de la comunidad, si bien en la práctica esta elección unánime se reducía a una aceptación pasiva o consenso general.

3. El Califato Omeya

A partir del acceso de Mu'áwiya al poder, aunque de derecho el Califa conservase la primacía espiritual, se convierte en un jefe fundamentalmente político. El Califato omeya acaba con

el sistema de elección del califa por un consejo de notables y da paso a un sistema puramente hereditario, convirtiéndose de este modo los omeyas en dinastía.

En términos generales, se podría decir que los omeyas emprendieron la tarea de organizar administrativamente un territorio considerablemente mayor que el que controlaron sus predecesores, y con una población mayoritariamente no árabe, formada por no musulmanes o por personas recién convertidas al islam, características que no tendrá cuando pase a manos de sus sucesores abasíes un siglo más tarde. Los califas omeyas tuvieron tendencia a actuar más como reyes, es decir, a preocuparse de la administración, que como líderes religiosos.

En un plano de política interior, los omeyas tienen muchos enemigos. Los partidarios de Ali, así como la rama de los jariyíes,⁶ escindida de los alíes, siguen muy activos en varios lugares y especialmente en Basora, foco de disidencia jariyí, empeñada en combatir a los que llaman califas ilegítimos, mientras que Kufa sigue siendo bastión de los alíes (más tarde llamados chiíes). Muawiya logra apaciguar la situación negociando con Hasan, hijo mayor y sucesor de Alí, quien había muerto en el año 661, evitando así una nueva guerra civil. La muerte de Muawiya marca el inicio de un nuevo conflicto, pues se abre otra vez la cuestión sucesoria. Aunque había nombrado heredero a su hijo Yazid, esta transmisión familiar del cargo es contestada y muchos vuelven sus ojos hacia Hussain, hijo menor de Ali. Hussain y su ejército perdieron la batalla de Kerbala en el año 680. Con la muerte de Husayn queda establecida definitivamente la línea sucesoria,

6 La palabra jariyí significa "el que se sale", en referencia a la desertión que protagonizaron en el 657 los partidarios de Alí al aceptar éste en la batalla de Siffin un arbitraje entre él y su adversario, Muawiya. A diferencia de los sunníes, que consideraban que el califa debía ser miembro de Quraish, y de los chiíes, que consideraban que debía ser Ali o un descendiente directo suyo, los jariyíes pensaban que la dignidad califal emana de la comunidad, que debe elegir libremente al más digno. Los jariyíes provocaron grandes rebeliones contra los omeyas, debilitándoles y facilitando su sustitución por la dinastía de los abasíes. Fue un jariyí quien asesinó a Ali en el año 661. Los jariyíes fueron en su momento un grupo importante cualitativa y cuantitativamente. Después se dividieron en numerosas grupos. Hoy en día los pocos jariyíes que quedan pertenecen a la rama de los ibadíes y viven en el sultanato de Omán.

que será reconocida por la mayoría de los musulmanes. Alíes y jariyíes seguirán sin embargo su labor de oposición y a la larga contribuirán a la caída de los omeyas.

El Califa Muawiya consciente de las debilidades del sistema electivo da una nueva orientación al califato al que dota de una autocracia política descuidando su primacía religiosa. Para ello refuerza su poder absoluto asegurando la sucesión política dentro de su mismo clan.⁷ Traslada la capital a Damasco y recoge la influencia de la antigua administración bizantina en Siria para reforzar los vínculos políticos en el gobierno y alejarse del centro religioso en la Meca. Administrativamente, se establecieron cinco grandes gobiernos con unos emires, gobernadores, que gozaban de gran autonomía. Eran responsables del poder político y militar pero debían obediencia total al califa del que eran representantes personales. El Amir era el funcionario del que dependía la hacienda y respondía directamente ante el Califa. En cada provincia se desarrollaba un esquema parecido dependiente del Emir local.

De cara al exterior, los omeyas prosiguieron las conquistas de la época precedente. Es durante este periodo cuando se dan las grandes expansiones. Los ejércitos árabes, cohesionados por el fervor religioso, así como por incentivos políticos y económicos, tomaron Siria e Irak (638), Irán (641) y Egipto (642); hacia el este, en dirección a Asia central, y hacia el oeste a través del norte de África, y para el año 732, el mundo islámico se extendía desde España a las fronteras de India y China. Más tarde lograron otros avances territoriales en África, Asia central, India y en especial Turquía, con la caída, en 1453, del Imperio Bizantino. En el desempeño de esta función unificadora, el Islam transmitió su cultura, que demostró ser crucial para el desarrollo de la civilización occidental. A pesar de los muchos problemas planteados por la complejidad social del territorio que gobernaban y de la oposición incesante de

7 Los califas omeyas: Muawiya I 661-680; Yazid 680-683; Muawiya II 683-684; Marwan I 684-685; Abd el-Malik 685-705; Walid I 705-715; Sulayman 715-717; Omar Ibn Abdel Aziz 717-720; Yazid II 720-724; Hisham 724-743; Walid II 743-744; Yazid III 744, Ibrahim Ibn al Walid 744; Marwan II 744-750.

alíes y jariyíes, durante la época omeya no se registraron ni grandes problemas locales ni tampoco choques entre comunidades religiosas ni entre las comarcas y el poder central. Hacia el año 740 el califato omeya se hallaba debilitado debido, por un lado, a las luchas internas en el seno de la propia familia omeya; y por otro, a la presión constante de jariyíes y alíes. Fueron estos últimos quienes iniciaron una revuelta en Irán que pretendía restituir el poder califal a los omeyas. A la cabeza de la revuelta se puso Abu al Abbas, jefe de los abasíes, otra rama de los hachemíes. Su ejército entró en Kufa en el año 749. El califa omeya, Marwan II, huyó a Egipto y Abu al Abbas se convirtió en califa. Muchos omeyas fueron asesinados, sin embargo, Abd al-Rahman, consiguió escapar de la muerte y reapareció más tarde en Al Andalus.

4. El Califato Abasí

El califato abasí fue la segunda dinastía de califas, 750-1258, sucediendo a la de los Omeyas. Los Abasís basan su pretensión al califato en su descendencia de Abbas ibn Abd al-Mutalib, uno de los tíos del profeta. Mohamed ibn Ali, bisnieto de Abbas, comenzó su campaña por el ascenso al poder de su familia en Persia, durante el reinado del califa Omeya Omar II. Durante el califato de Marwan II, esta oposición llegó a su punto culminante con la rebelión del imam Ibrahim, descendiente en cuarta generación de Abbas, en la ciudad de Kufa, y en Jorasán. La revuelta alcanzó algunos éxitos considerables, pero finalmente Ibrahim fue capturado y murió en prisión en 747. Continúo la lucha su hermano Abd-Allah, conocido como Abu al Abbas al Safah quien, después de una victoria decisiva en 750, aplastó a los Omeyas y fue proclamado califa.⁸

8 Los califas abasíes: Abu al Abbas al Safah 750-754; al Mansur 754-775; al Mahdi 775-785; al Hadi 785-786; Harun al Rashid 786-809; al Amin 809-813; al Mamun 813-833; al Mutasim 833-842; al Wathig 842-847; al Mutawakil 847-861; al Muntasir 861-862; al Mustain 862-866; al Mutaz 866-869; al Muhtadi 869-870; al Mutamid 870-892; al Mutadid 892-902; al Muktafi 902-912; al Muktadir 912-932; al Qahir 932-934; al Radi 934-940; al Mutaqi 940-943; al Mustakfi 943-946; al Muti 946-974; al taj 974-991; al Alqadir 991-1031; al Qalim 1031-1075; al Muqtadi 1075-1094; al Mustazhir 1094-1118; al Mustarshid 1118-1135; al Rashid 1135-1136; al Muktafi 1136-1160; al Mustanjid 1160-1170; al Mustadi 1170-1180; al Nasir 1180-1225; al Zahir 1225-1226; al Mustansir 1226-1242; al Mustasim 1242-1258.

El nuevo califa cambia de orientación y se convierte en Imam, jefe religioso que delega el poder político en un Visir, primer ministro, que en la práctica detenta el poder político. La capital se traslada a Bagdad reforzando la administración con las estructuras del antiguo imperio sasánida y reforzando las ciudades como núcleos económicos y culturales.

La pretensión de que los Abasíes eran miembros de la familia del profeta legitimó totalmente la dinastía; así, no fueron criticados por la sucesión dinástica y solo se tuvieron que enfrentarse a los partidarios de la rama de Alí, que se sentían decepcionados con la forma de gobernar de los califas y anularon el pacto firmado con los Abasíes. Hay cambios políticos de marcada influencia persa: los califas abasíes ostentaron la jefatura religiosa y política

Al-Mamun intentó poner fin a los descontentos chiíes renovando el pacto con los chiíes y nombrando al imam al-Rida su heredero. No gustó en Bagdad esta decisión y el pueblo se sublevó, proponiendo como candidato a Ibrahim, hijo de al-Mahdi.

Las conmociones sociales y políticas del siglo IX trajeron también el debilitamiento del ejército jurasaní que había llevado al poder a la familia abasí. El califato de al-Mamun presenció la subida de un miembro de la familia abasí que fue quien mejor supo darse cuenta de estos cambios, al Mutasim. Este personaje alcanzó notoriedad gracias a su habilidad de rodearse de un ejército privado compuesto por unos pocos millares de soldados, en su mayoría turcos procedentes de territorios más allá de las fronteras del imperio.

En este califato aumentaron las rebeliones internas y la inseguridad. Su guardia personal de confianza estaba formada por esclavos turcos que fueron subiendo en la escala de la administración, lo que causó la protesta de la población de Bagdad. Por ello se hizo construir una nueva capital, Samarra. Pero al contrario que ésta, no tuvo éxito. Los oficiales turcos fueron adquiriendo más poder, hasta el punto de que la vida del califa y el gobierno llegaron a depender de ellos. Al-

gunos oficiales turcos (emires) se hicieron independientes y crearon sus propios estados.

Como consecuencia de la debilidad de poder abasí, la situación de los territorios del Islam cambió radicalmente. El proceso de desintegración era ya irreversible.

Pese a tener todos estos elementos en contra, durante los 30 últimos años del siglo IX, el califato abasí experimentó una fugaz recuperación de la mano de al Muwafaq, quien logro aglutinar en torno a sí a los principales jefes del ejército turco. Su hijo al Mutadid (892-902) fue proclamado califa. Sus años de gobierno estuvieron marcados por luchas en todos los frentes. Pese a todo esto, a comienzos del siglo X, el califato abasí parecía haber recuperado sus tiempos de esplendor; incluso los samaníes, gobernadores independientes, tenían que reconocer la soberanía califal. Con todo, este momentáneo resurgimiento se debió al buen gobierno de unos pocos califas.

A partir del S.X se inicia el debilitamiento político del mundo islámico causado por el crecimiento de las disensiones políticas y religiosas en las zonas más alejadas del área iraní donde se sitúa el poder central. El emirato sunní de Córdoba se declara independiente; las disidencias religiosas de jariyistas y chiitas encontrarán los apoyos necesarios en el norte de África para crear califatos independientes frente al poder político y religioso de Bagdad; el califato fatimí en Egipto y el posterior de los almorávides en el Magreb representan una renovación y radicalización del islam que encuentran decadente al califato único. El califa abasí, que cada vez se apoyaba más en las tribus turcas, pidió ayuda a los selyúcidas para expulsar a los buyíes de Bagdad. En 1055 los selyúcidas conquistaron la ciudad y se aliaron con los abasíes. El califa, cuyo poder era nominal, nombró al jefe turco, Tugrul Beg rey de oriente y occidente, y los turcos pasaron a ser soberanos del imperio.

La época de máximo esplendor correspondió al reinado de Harun al Rashid, 786-809, por aquel entonces comenzó la

decadencia política que se acentuaría con sus sucesores. El último califa al-Mustasim fue asesinado en 1258 por los mongoles, que habían conquistado Bagdad. Sin embargo un miembro de la dinastía pudo huir a Egipto y mantuvo el poder bajo el control de los Mamelucos. Esta última rama de la dinastía se mantuvo hasta 1517 cuando los turcos otomanos conquistaron Siria y Egipto.

5. El Califato Fatimí y el Califato de Córdoba

El Califato Fatimí gobernó el Norte de África del año 909 al 1171. El nombre Fatimí deriva del nombre de la hija del Profeta Mohamed, Fatima al Zahra, y su esposo, Alí, primo del Profeta. La dinastía y sus seguidores pertenecían a la corriente ismailí dentro de la rama de los chiíes. La dinastía fue fundada cuando un dirigente local en Argelia se declaró el Mahdí, el "guía" y el imam. Legitimó su pretensión como descendiente del Profeta. Al poco tiempo, su control se extendió a todo el centro del Magreb.

En el 922 se incorporó el emirato idrisí de Fez, hasta su independencia en el 937.

Los fatimíes entraron en Egipto en 972, donde fundaron una nueva capital en El Cairo. Siguieron conquistando las áreas circunvecinas hasta que gobernaban de Túnez a Siria, y hasta llegaron a Sicilia.

A diferencia de otros gobiernos del área, el ascenso fatimí en cargos de Estado dependía más del mérito que del linaje. Los miembros de otras ramas del Islam, como los sunnís, tenían tantas probabilidades de ser nombrados a puestos de gobierno como los chiíes. El imperio siguió creciendo y floreciendo bajo el califa al Hakim, cuyo reinado empezó con la construcción de la gran mezquita entre Bab Al-Futuh y Bab An-Nasr en El Cairo, la Mezquita de al Hakim.

Después de aproximadamente 1060, el territorio fatimí fue reduciéndose hasta que apenas lo componía Egipto. Con la enfermedad y muerte del último califa fatimí, en 1171, Salah

al Din al Ayubi sumó Egipto al Califato Abasí y Egipto volvió a la rama sunní del Islam, con lo que tocó a su fin la dinastía fatimí.⁹

Con ello quedó además destruido el gran centro de poder ismailí, dejando el protagonismo en la historia posterior de esta tendencia islámica a la rama de los nizaries, asentada principalmente en Irán y Siria.

Simultáneamente al Califato fatimí, Al-Andalus fue un emirato dependiente del califato de Damasco. Abd al-Aziz ben Musa ben Nusayr (714-716), fue su primer emir musulmán. En 755 Abd al Rahman I, sobreviviente de los omeyas, desembarca en Almuñécar y al año siguiente vence al gobierno de los abasíes y es nombrado emir por sus partidarios. Al Andalus se hace así políticamente independiente. A su muerte, Al-Andalus es un Estado totalmente estructurado. Le sucederán otros cuatro emires antes de que el país se independice también en el plano religioso, dando lugar al califato de Córdoba (929-1031). Es Abd al Rahman III quien rompe con el califato de Bagdad proclamándose califa en 929, recuperando con ello, parcialmente, el poder de los omeyas. Este hecho tuvo gran importancia pues al nombrarse califa, concentraba no sólo el poder político en su persona sino el religioso, desligándose definitivamente de Bagdad y alcanzando una soberanía absoluta sobre sus tierras y un prestigio enorme entre sus súbditos.

Con Abd al-Rahmán III la situación de Al-Andalus mejoró en todos los órdenes. Hay unanimidad en considerar a este primer califa como el más notable de los gobernantes omeyas de España. Es la etapa política de mayor esplendor en la península Ibérica, durante el periodo de la presencia islámica, aunque la misma durará poco tiempo ya que, en la práctica, su apogeo acaba oficialmente en 1031, año en el que fue

9 Los Califas fatimies son: Abdullah al-Mahdi billah 909-934, fundador de la dinastía fatimí; Mohamed al Qaem-biamrilah 934-946; Ismail Mansur Bi-Nasrillah 946-952; Mad al-Muiz Lidinilah 952-975; Abu Mansur Nizar 975-996; Husein al.Hakim 996-1021; Ali al-Zahir 1021-1035; Maad al Mustansir Billah 1035-1094; Al Mustali 1094-1101; Al Amir Bi Ahkamillah 1101-1130; Al Hafiz 1130-1149; Al Zafir 1149-1154; Al Faiz 1154-1160; Al Adid 1160-1171.

abolido como consecuencia de la guerra civil provocada por la posesión del trono entre los partidarios del último califa legítimo, Hisham II y los sucesores de su primer ministro, Al Mansur. El final del califato dio paso a la fragmentación de Al-Andalus en diversos reinos conocidos como reinos de Taifas.¹⁰ Tras la desintegración del califato de Córdoba, el linaje de los omeyas se diluye lentamente en la población de Al-Andalus.

6. El Imperio Otomano

El Califato Otomano fue una potencia imperial, ubicada en su mayor parte alrededor de la ribera del Mediterráneo, y cuya existencia temporal abarcó el periodo entre 1299 y 1922. Las posesiones del Imperio se hallaban situadas entre Oriente y Occidente por lo que a lo largo de su historia de más de seis siglos sus relaciones internacionales estuvieron influenciadas por ello.

Dentro del Califato Abasí ya los oficiales turcos tenían posiciones en el ejército y la administración. Como consecuencia de su lenta pero ininterrumpida penetración, surgieron varios poderes políticos turcos en el califato. Uno de ellos fue conocido como Sultanato de Rum, fundado por un miembro de la familia Selyuki en 1071. Este sultanato sobrevivió a múltiples contingencias rivales.

En 1243 un cuerpo del ejército mandado por Batu, el Jan, sometió el sultanato a la soberanía mongola. A partir de ahí el poder del sultán se eclipsó ante la dominación ejercida por los mongoles y la aparición de pequeños principados independientes regidos por cabecillas locales. El Estado Otomano era el más pequeño e insignificante de los principados turcomanos que habían surgido de las ruinas del imperio bizantino y de

10 Los califas de Córdoba: Abd Al-Rahman III 929-961; Al-Hakem II 961-976; Hisham II 976-1000 y 1010-1013; Mohamed II 1009; Sulayman al-Mustain 1009 y 1013-1016; Ali Ben Hamud al-Nasir 1016-1018; Abd Al-Rahman IV 1018; Al Qasim al-Mamun 1018-1021 y 1023; Yahya al-Muhtal 1021-1023 y 1025-1026; Abd Al-rahman V 1023-1024; Mohamed III 1024-1025; Hisham III 1027-1031.

los selyuquies de Rüm. Sin embargo, el bey Ozman (1300-1324) se independizó de los selyúcidas e inició una política de expansión. No obstante, los otomanos no conseguirían suficiente poder como para eliminar a sus enemigos inmediatos y establecer un verdadero estado hasta el gobierno del hijo y sucesor de Ozman, Orhan (1324-1360).

A partir de 1354 los cuerpos de expedición otomanos dirigidos por Sulaiman establecieron una base permanente en la península de Gallípolis, una pequeña península al sur de la parte europea de Turquía. Este último tuvo que abdicar por haber sido el responsable de que los turcos se introdujeran en Europa. Bajo el mandato de su hijo, Murad I (1360-1389) se hicieron las primeras conquistas estables en Europa sudoriental. Fue uno de los sultanes más importantes del Imperio Otomano por su triunfal campaña militar en Tracia y en los Balcanes, que acompañó con tacto y prudencia pactando con la Iglesia Ortodoxa. También fue el primero en ser nombrado sultán, ya que los anteriores ostentaban el título de emires.

La derrota otomana a manos del conquistador mongol de Asia Central Tamerlán en 1402, demostró ser el único contratiempo para los otomanos, quienes rápidamente reconstruyeron, consolidaron y aumentaron su poder. En 1453 el sultán Mehmet II conquistó Constantinopla (Estambul) y la convirtió en la tercera y última capital otomana. Las conquistas continuaron durante el siglo XVI. Bajo el reinado del sultán Selim I fueron derrotados los Safawíes persas de Irán en 1514), los mamelucos de Siria y Egipto en 1516, para llegar a la Península arábiga, el mar Rojo y el océano Índico.

El hijo y sucesor de Selim, Solimán I el Magnífico, normalmente es considerado como el mejor de los gobernantes otomanos. Durante su reinado Irak fue añadido al Imperio en 1534, estableciendo el control otomano al Este del Mediterráneo, y, a través de la anexión de Argel el dominio otomano fue empujado hacia el oeste del Mediterráneo. También Solimán llevó a los ejércitos otomanos hasta Europa, Belgrado y Hungría fueron conquistados.

La administración central estaba compuesta por tres partes fundamentales: la extensa casa del sultán; los departamentos gubernamentales agrupados bajo el control del visir, suplente del sultán en todos los asuntos de Estado; y la institución religiosa musulmana compuesta por funcionarios musulmanes responsables de la educación y la legislación, agrupados bajo la jefatura suprema islámica.

La población del Imperio otomano era una mezcla cultural, lingüística y religiosa. Con fines sociales la población se organizaba en comunidades religiosas que posteriormente se denominarían *millas*.

Durante la mayor parte del siglo XVII el Imperio otomano fue territorialmente estable pero durante los últimos años del siglo, el Imperio sufrió una sucesión de derrotas militares, primero a manos de Austria y posteriormente de Rusia en las Guerras Turco-rusas.

Con el Tratado de Iasi (1792), los otomanos, que ya desde 1774 habían perdido Crimea en favor de Rusia, perdían sus territorios al norte del Danubio y todos los territorios al este del Dniéster también a manos rusas. En los demás territorios europeos, y en Asia y África, había muchos gobernantes más o menos autónomos sobre los que el gobierno central tenía poco control.¹¹

Mahmud II intentó reformó el antiguo Ejército dando lugar a una fuerza armada, disciplinada y reclutada que se convirtió en el principal instrumento de centralización política durante el último siglo del Imperio otomano, y también en la principal inspiración para la modernización de otras instituciones. La centralización fue el principal asunto tratado durante el Tanzimat, nombre dado al movimiento de reforma

11 El surgimiento de Estados fuertes económica y políticamente en Europa se sumó a un factor de mucha relevancia a la hora de la caída otomana. El imperio era una máquina militar que funcionaba a base de guerras cortas y victoriosas que permitían la expansión territorial, su fuente de prosperidad. Cuando los otomanos se empezaron a encontrar con ejércitos mejor preparados y con armas desconocidas, el imperio llegó a sus límites de expansión y empezaron a retroceder. Fue en el siglo XVII cuando el Imperio Otomano empezó a perder territorios a un ritmo constante en Austria, Rusia y en otros poderes europeos expansionistas, territorios que eran perdidos en largas e infructuosas guerras.

entre 1839 y 1878, reformas que provocaron importantes políticas. En 1876, los ministros reformistas promulgaron una Constitución, aunque fue anulada en 1878. Siguieron una serie de rebeliones organizada por los “Jóvenes Turcos”, que culminaron en una revolución militar en 1908, con la caída del gobierno del sultán Abdülhamid II y la restauración de la Constitución. Los conspiradores militares estaban relacionados con un grupo de oposición denominado Comité de Unión y Progreso, que en 1913 tomó el control del Imperio y comenzó a introducir nuevas reformas más radicales.

El último siglo de su existencia, se caracteriza por la decadencia y fragmentación de sus dominios. Gradualmente las provincias se hicieron autónomas: Grecia (1829), Serbia (1830) y los principados de Moldavia y Rumania. Grecia se independizó en 1830, Serbia, Rumania y Montenegro en 1878, así como parte de Bulgaria. Hacia 1885 los territorios otomanos en Europa se redujeron a Macedonia, Albania y Tracia, y todos ellos, exceptuando Tracia, dejaron de pertenecer al Imperio como resultado de las Guerras Balcánicas de 1912-1913. También los otomanos perdieron el control del norte de África: Argelia fue tomada por Francia en 1830 y Túnez en 1881. Inglaterra ocupó Egipto en 1882 e Italia se anexionó Libia en 1912. Pero los otomanos conservaron las provincias asiáticas e incluso aumentaron su poder en Arabia.¹²

En 1876 fue preparada e introducida una constitución en respuesta a las demandas de reforma social y promulgada por el nuevo sultán poco después de su ascensión al trono. El sultanato y la clase dirigente se veían ahora sujetas a la suprema autoridad de la constitución, pero aun así todo dependía de la buena voluntad de él.

12 A pesar de los largos siglos de decadencia y descomposición y de las serias derrotas sufridas frente a los enemigos europeos, cuando Selim III (1789-1807) subió al trono, el imperio todavía comprendía toda la península de los Balcanes, en sur del Danubio, toda Anatolia y el mundo árabe desde Iraq hasta el norte de África. La era de reformas del siglo XIX se puede dividir en tres fases diferentes: A) un periodo de transición y preparación (1789-1826); B) un periodo de acción intensiva (1826-1876); C) un periodo de culminación, desde el 1876 hasta la primera guerra mundial.

El colapso y la extinción del Imperio otomano fue consecuencia de la I Guerra Mundial. Las ofensivas aliadas en Oriente Medio desplazaron las fuerzas otomanas dejando abierto el camino para la aplicación de los acuerdos Sykes-Picot. Los otomanos se vieron obligados a firmar el Tratado de Sèvres (1920), a través del cual no sólo perdían las provincias árabes sino también sufrían la división de Anatolia. En oposición a los planes aliados, y en concreto a la invasión de Izmir por Grecia en mayo de 1919, surgió un movimiento nacionalista bajo el liderazgo de Mustafá Kemal Atatürk; este movimiento llevó a cabo la resistencia armada hasta que en 1922 los griegos fueron derrotados y expulsados de Anatolia y del este de Tracia. Como consecuencia de la guerra, el 1 de noviembre de 1922 se abolió la dinastía otomana y el Imperio llegó a su fin. Un año después fue sustituido por la República de Turquía. Kemal Atatürk, primer Presidente de Turquía abolió el califato en 1924.

7. De los Califatos a los Estados nacionales

Antes de considerar la naturaleza de los estados musulmanes en la actual sociedad internacional es preciso referirse a la teoría islámica clásica y conocer sus efectos en la historia contemporánea.

Los juristas distinguen dos categorías de territorios: Dar al-Islam y Dar al-Harb, división que se impondría gradualmente. Desde el siglo X ambas casas desarrollaban relaciones de coexistencia que algunos autores califican de período de "guerra fría" entre los territorios islámicos y Dar al-Harb.

La opinión extendida entre los musulmanes vincula la religión al estado (*din wa dawla*), opinión que reflejan las tesis de los islamistas. En su período inicial, el Estado islámico tenía como jefe un profeta que aunaba lo político y lo religioso.¹³

13 BAYDUN, Ibrahim, *Al-hijaz wa al-dawla al-islamiyya*, Beirut 1983 pp. 106-108.

En el Islam clásico no había distinción entre religión y Estado, el cuerpo político y el poder soberano están ordenados por el mismo Dios para fomentar su fe y conservar y extender su ley. La Sharia abarca todo tipo de actividades y se preocupa de la gestión del gobierno en todos sus aspectos. Sin embargo, dada la naturaleza limitada de las estipulaciones políticas que se hallan en el Corán y la sunna, los musulmanes han tenido que imitar a otros o improvisar en el desarrollo de sus sistemas políticos, inspirados por el Corán y la Sunna, por las tradiciones del profeta, por las tradiciones árabes y por la herencia política de los territorios que conquistaban. Los musulmanes, en opinión de Frank Tachau, han sido constructores de estados, en el sentido práctico, en campos como la expansión militar, las disposiciones de gobierno y las técnicas administrativas.¹⁴ Pero, como es evidente, no eran Estados en el sentido moderno del término, sino sistemas imperiales y dinásticos.

En la misma línea Ghunaimi escribe que "los primeros constructores islámicos del Estado no diferían básicamente en su organización del viejo marco tribal. Su labor consistió en expandirlo y reformarlo de manera que diera respuesta a las necesidades de la mayor comunidad que suponía el Islam".¹⁵

Muchos escritores, tanto árabes como europeos, hablan de la teoría islámica del Estado. En principio, la ley islámica, tanto en política como en otros asuntos, se basa en la revelación y, por tanto, no está sujeta a cambio, sin embargo, posteriormente aparecieron entre los juristas diferencias de interpretación que reflejaban el impacto de nuevas ideas. Según la primitiva teoría islámica, el Estado no crea la ley, sino que se crea a sí mismo y se mantiene por la Ley de Dios y es interpretada y administrada por los gobernantes.

Aunque los autores clásicos no solían establecer la distinción moderna entre Estado y gobierno, sí desarrollaron términos técnicos para hablar del Estado, de la política y del poder.

14 TACHAN, Frank, *States and Bureaucracies in the Middle East*, ponencia en el 13º Congreso Mundial de la International Political Science Association, París 1985.

15 GHUNAIMI, *The Muslim conception of International Law and the Western Approach*, pag. 64.

Existían diferentes escuelas y corrientes políticas en aquel contexto histórico en el que surgió la teoría del califato como sistema de gobierno.

Inicialmente, Abu Bakr y Omar, los dos primeros califas habían recalcado el elemento de la legitimidad a través de la *Shura* (consulta), *Aqd* (acuerdo) y *Baya* (declaración de lealtad), método que fue abandonado gradualmente por los siguientes califas.

Durante el período abasí, se hizo evidente la contradicción entre la legitimidad del gobierno y la unidad de la *Umma*; para salir de la situación se optó por la unidad de la comunidad por encima de la legitimidad del gobierno. A partir de entonces el énfasis en la teoría política se dio sobre la autoridad, como organización política del Estado, y sobre la unidad de la *Umma* como base humana del mismo.¹⁶

Escritores y juristas de la época, como Al-Mawardi, Ibn Harm, entre otros, tratan de ilustrar este énfasis. Más adelante comenzó la desintegración de Dar al-Islam y dinastías separadas gobernaron sobre varias partes del territorio islámico quedando cuestionada la unidad política y humana del estado. A partir de entonces, se desplazó la Sharia como base para la unidad del estado, quedando la defensa militar de los países musulmanes como la principal fuente realista de legitimidad y de unidad.

Es evidente que el inicial Estado islámico resaltaba dos elementos esenciales: el político y el social, umma o pueblo, considerando a todos los musulmanes, independientemente de cualquier soberanía de ámbito territorial a través de la "baya"¹⁷ o juramento de lealtad, que no incluye referencia al territorio, con lo que se asume que la lealtad al soberano no se haya condicionada por la integración territorial o geográfica, de modo que el califa representaba a toda la comunidad musulmana a nivel de Dar al-Islam y a nivel internacional.

16 AL SAYYID, Raduzn, *Al Umma wa al-jama wa al-sulta* (Comunidad, grupo y autoridad), Beirut 1984, pags. 122-142.

17 La "baya", es el acto por el cual el califa es proclamado y reconocido como jefe del Estado musulmán. El efecto de la baya es personal y vitalicio, más si el soberano no se atiene a las prescripciones de la sharia, los que han hecho la baya quedarían desligados de su promesa.

Es en el período abasí cuando el territorio toma mayor relevancia como elemento esencial del estado, fue consecuencia de la conquista de nuevos territorios y la necesidad de coordinar sus relaciones interna y externamente. Desde entonces, la teoría islámica del Estado contempla la división del mundo en dos territorios: Dar al-Islam y Dar al-Harb, reconociendo los juristas y analizando desde nuevas perspectivas el elemento del territorio en la estructura del Estado. De hecho, es a partir de entonces cuando el término "dawla" se extiende gradualmente a todas las regiones del imperio musulmán, y es prácticamente la palabra universal para designar al estado. En el siglo X autores como Al-Farabi, Ibn Taymiyya e Ibn Jaldún, entre otros, escriben sobre el estado y la sociedad. El enfoque sociohistórico de Ibn Jaldún merece especial atención entre todos los pensadores islámicos a causa de su aproximación sociológica, y es quien más sitúa al estado en el centro de sus escritos. El Estado según Ibn Jaldún es una mezcla compuesta de un factor dinámico natural que es la solidaridad de grupo, al cual se añaden elementos que resultan de la existencia del propio Estado. Algunos elementos son materiales, otros psicológicos. En sus escritos sobre el realismo sociológico distingue entre la sociedad nómada y la sociedad sedentaria, y señala que la evolución de la sociedad-estado comprende tres fases o períodos: el de la formación y el crecimiento, el de la madurez y el apogeo, y el de la decadencia y la desintegración.¹⁸

En el ámbito práctico, a partir del siglo X la realidad política musulmana conoce profundas modificaciones, existiendo tres califatos en competencia por representar la *Umma* en las relaciones internacionales: los omeyas reconsolidados en Al-Andalus proclamando su propio califato en el año 909; los fatimíes en Egipto en 929; y el califato de Bagdad. Desde el siglo XV los turcos asumieron el poder califal y, desde entonces, la Sublime Puerta adoptó gradualmente un enfoque secular en política exterior y el nacionalismo comenzó a extenderse en todo el territorio islámico como consecuencia del

18 NASIF, Nassar, El pensamiento realista de Ibn Jaldún, México, 1979 pag. 199.

proceso de colonización y descolonización que llevó al surgimiento del actual panorama del Estado-nación existente en las regiones islámicas.

La introducción del Estado-nación en su contexto actual inculcaba una ideología nacionalista, un orden político y autoridad soberana con sistemas rígidos y fronteras cerradas, introduce nuevas formas de relaciones en Dar al-Islam, en cierto modo extrañas a la tradición islámica de una comunidad internacional con fronteras abiertas. La ideología del Estado nacional, impuesta por el expansionismo occidental y adoptada por las élites del poder, y sobre la que siguen funcionando el sistema de las relaciones internacionales y las Naciones Unidas, oculta una relación de desigualdad y dominación, hace creer que el hecho de reconocer la igualdad entre todos los Estados en materia de soberanía implica automáticamente que todas las comunidades pueden por igual dominar su destino, y disimula la realidad objetiva del sometimiento intrínseco de las sociedades del Tercer Mundo a las reglas de las relaciones de fuerza internacionales. El Estado nacional soberano, en realidad, no es más que una soberanía ficticia, es el reflejo del actual sistema internacional. De ahí que el resurgir islámico del siglo XX sea planteado no sólo como medio para restaurar la *Umma*, sino también para retornar a un sistema político excluido del actual sistema de organización internacional. Los movimientos islamistas que pretenden la vuelta a las fuentes de la sharia, discuten su estrategia a seguir entre la tradición y la reforma. Estos movimientos se dividen en dos grandes tendencias: la primera, favorable a la toma del poder mediante la violencia, generando unos grupos radicales como Yihad islámica o Hizbolah. La segunda tendencia es de carácter pacífico, sigue una doble táctica para desestabilizar a los regímenes existentes, ejerciendo una presión creciente con el fin de obligar a los gobiernos a hacer concesiones y a aplicar progresivamente la ley islámica como en los casos de Egipto, Jordania, Sudán, etc.

La línea tradicional reflejada en pensadores como Al-Gazali

e Ibn-Jaldún, que plantean la vida como vida pendiente de la salvación y ordenación al servicio de la verdad, se enfrenta con el renacimiento del pensamiento reflejado en Al-Afgani y Abdu, que representan una tesis reformista según la cual la política, la economía y el desarrollo tecnológico que en Occidente dieron un cambio positivo hacia la transformación, podrían ser tenidos en cuenta para su aplicación en el mundo islámico.

La Nahda, o renacimiento impulsado por Abdu insistía en la necesidad de cambio en función del desarrollo y la modernidad, recordando que el Islam de los siglos VII al XII estuvo a la cabeza de la civilización.

Un tercer sector de autores empezó a plantear una alternativa intermedia entre la tradición y la modernidad. Entre este grupo, destaca la tesis de Mohamed Iqbal, quien estimó no pocos valores positivos en el pensamiento occidental, defendió el estudio de las nuevas ideas junto a los bienes culturales islámicos con el fin de conjugar y conseguir una participación activa del mundo islámico en la actual sociedad internacional.

La proclamación de la República Islámica de Irán en 1979 produjo una gran conmoción tanto en el mundo islámico como en Occidente. El ejemplo iraní es significativo para entender la compatibilidad entre el Islam y el Estado-nación. La República Islámica o de Irán es un sistema popular en cuanto está basado en una organización parlamentaria y se ajusta al principio de la separación de poderes para la administración del país, pero opera dentro de una estructura legal islámica existiendo un sistema "velayat e Faqih" que supervisa al gobierno para garantizar que sus métodos y funciones se ajustan a los preceptos islámicos.¹⁹

De hecho, el Estado se define como República Islámica, y su artículo II hace referencia al término *Umma* en su doble sentido: religioso-político, al establecer que "todos los musulmanes constituyen una comunidad y el gobierno de la República Islámica debe hacer reposar su política general

19 El capítulo I de la Constitución establece las características islámicas de la República. El artículo 4 afirma que todas las leyes deben basarse en los principios islámicos.

sobre el fundamento de la unión y la solidaridad de las naciones islámicas, demostrando sus continuos esfuerzos para la concreción de la unidad política, económica y cultural del mundo islámico".²⁰

La Constitución iraní no se opone al nacionalismo, aunque sí se opone a dar importancia al mismo como fundamento de legitimidad para su existencia.

En las relaciones internacionales, los artículos 152, 153 y 154 expresan que la política exterior de la República Islámica se basa en la negación de toda dominación o sumisión, la preservación de la independencia e integridad territorial, la defensa de los derechos de todos los musulmanes, el rechazo de todo compromiso con las potencias dominantes y las relaciones pacíficas recíprocas con los estados no beligerantes. La República Islámica de Irán aspira a la felicidad del hombre en el conjunto de la comunidad humana. En consecuencia, se abstiene completamente de toda intervención en los asuntos internos de las naciones, y reconoce como un derecho para todos los pueblos del mundo la independencia, la libertad y un gobierno de justicia y verdad.

El ejemplo de la República Islámica de Irán es especialmente significativo en la concepción islámica del Estado, porque en ello no sólo se refleja la compatibilidad entre tradición y modernidad, entre Estado-islámico y Estado-nacional, sino también porque toma en consideración tanto los preceptos islámicos como los principios del Derecho internacional actual y de las relaciones internacionales del siglo XX.

Turquía, el único Estado musulmán con sistema político laico, es otro ejemplo de compatibilidad de modelos políticos de Estados en la concepción islámica. La creación de un sistema multipartidista a finales de la década de los cuarenta propició la aparición de partidos políticos de tendencia islámica, su auge en etapas posteriores permitió su consolidación y llegada al gobierno. Así, partidos como el Partido Democrático (DP), el Partido de Orden Nacional (NOP), el Partido de Salvación

20 Artículo 11 de la Constitución iraní.

nacional (NSP), el Partido del Bienestar (WP) o el Partido de la Virtud (VP), entre otros, son ejemplos de adaptación al sistema laico del Estado. Finalmente, en el 2002 el Partido de Justicia y Desarrollo (AKP) liderado por Erdogan obtuvo la mayoría necesaria para gobernar con mayoría absoluta.

La Turquía democrática y el Irán islámico, desde hace décadas, han actualizado el debate teorico-práctico, tanto en la sociedad islámica como occidental, sobre la concepción islámica del Estado.

En la actualidad, desde comienzos de la “primavera árabe”, el debate está siendo reactivado en la búsqueda de nuevos modelos de Estado que tengan en consideración las diversas sensibilidades y particularidades nacionales, así como la adaptación de los sistemas políticos árabes o islámicos a las exigencias de las estructuras de Estados democráticos.

Es difícil comprender la actual crisis del Estado árabe sin salir del estricto y estrecho marco del Estado y sin reanudar el análisis de las transformaciones del movimiento socio-político que fue la causa de la legitimación de este Estado moderno.

Con todo lo expuesto sobre el Estado islámico, podemos llegar a la conclusión de que la teoría islámica del Estado recoge los elementos materiales del Estado-nación; a saber: territorio, pueblo y organización política o gobierno, aunque ofrece una matización especial de los mismos en función del desarrollo socio-político de la sociedad islámica. Además, el Estado contemporáneo en el mundo islámico ha aceptado el actual sistema mundial de naciones participando activamente en él, singularmente como estados nacionales, o colectivamente a través de organismos interislámicos que, mientras mantienen las divisiones territoriales, fomentan la unidad espiritual y cultural de la umma.

تحية عرفان وجميل الى كل هؤلاء الذين يكافحون
من اجل ان تكون مصرنا الحبيبة موطننا للمعزة والكرامة

مجلة المعهد المصري للدراستات الإسلامية في مدريد

مجلة المعهد المصري للدراستات الإسلامية في مدريد

