En el Nombre de Dios el Clemente y Misericordioso

LA CIVILIZACIÓN DEL ISLAM

Pequeña Enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes

Ricardo Horacio Shamsuddín Elía

Organización Islámica Argentina

Primera Edición: *Organización Islámica Argentina*

Presente Edición Electrónica: *Biblioteca Islámica «Fátimah Az-Zahra»*

Sitio en Internet: www.islamelsalvador.com

Correo Electrónico: islamelsalvador@gmail.com

ÍNDICE

Introducción

La Expansión de la Cultura del Islam **5**
El Renacimiento Empieza en Córdoba **18**
Al-Ándalus I **24**
Al-Ándalus II **45**
Al-Ándalus III **56**
El Jardín en la tradición islámica **81**
Introducción a las cruzadas **95**
Los Mamelucos **125**
Las dinastías musulmanas del Asia central **138**
El impacto de los mongoles en Oriente y Occidente **143**
Avempace e Ibn Tufail **153**
Ibn Hazm de Córdoba e Ibn Arabi de Murcia **171**
Averroes y El Averroísmo **179**
Ibn Jaldún: el primer sociólogo de la historia **191**
Los judíos del Occidente musulmán **196**
Los Otomanos **217**
Los Safavíes del Irán **242**
Historia de la India islámica **250**
El Islam en África **267**
Viajeros del Oriente y Occidente musulmán **275**
La navegación en el Islam **287**
Islamólogos **295**
Ornamentos y Decoración del Arte Islámico **326**
El Arte Mudéjar en Europa y América **338**
Los Aromas de Al-Ándalus **360**
Alquimistas y Matemáticos **369**
La Música en el Islam **375**
Sufismo **388**
Poesía **395**
Peregrinación **406**
La Medicina en el Islam **413**
Miniatura Islámica **426**
Dante y el Islam **430**

En el Nombre de Dios
el Graciabilísimo, el Misericordiosímo

LA CIVILIZACIÓN DEL ISLAM

Pequeña enciclopedia de la cultura, las artes, las ciencias, el pensamiento y la fe de los pueblos musulmanes

¡Cuánto recreo aquí para los ojos!

Ibn Zamrak (1333-1392), poeta andalusí.

El Islam es un océano inabarcable que esconde extraordinarias y valiosísimas joyas, que debemos aprender a descubrir y disfrutar de ellas. Los movimientos teológicos, filosóficos, literarios, científicos y artísticos que ha legado a la historia son singulares, pero no menos singular es su vitalidad actual y su proyección al futuro.

Nosotros creemos que el tercer milenio será profundamente creyente y los hombres y mujeres de este mundo buscarán cada día más la verdad, la justicia, el amor y la felicidad que sólo Dios Todopoderoso puede otorgar a los humildes y sinceros de corazón. Como dijo el pensador francés André Malraux (1901-1976): *«El siglo XXI será espiritual o no será nada»*.

El Islam, desde un principio, fue el gran reaseguro del monoteísmo, tan caro a judíos y cristianos, y un decidido patrocinador de las ciencias y las artes, sin discriminación de raza, color o credo. Muchos intelectuales occidentales, desde el franciscano inglés Roger Bacon (1214-1294) al jesuita español

Miguel Asín Palacios (1871-1944), pasando por el poeta alemán Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) y finalizando con dos sabios como el filósofo francés Henry Corbin (1903-1978) y el historiador inglés Arnold Toynbee (1889-1975), han caído en la cuenta de ello, y sólo una miope y grosera visión de la realidad hace que aún haya algunos que consideran lo musulmán como algo retrógrado, incivilizado.

Pero, además, hablar hoy de civilización islámica en España y América, supone reencontrar una parte de nuestra tradición cultural, es decir, descubrirnos un poco a nosotros mismos. Supone admirar el tardío y maravilloso legado, de la técnica y el arte musulmán de construir, que es el Arte Mudéjar, presente desde las Antillas a los Andes.

Coincidimos totalmente con el islamólogo francés Claude Cahen en un punto insoslayable: *«...el historiador debe prevenir al lector sobre el hecho de que, hoy por hoy, no puede darse una visión tan exacta de la historia musulmana como de la historia europea. De un lado, y salvo escasas excepciones, no disponemos para el Próximo Oriente de nada equivalente a los documentos de archivo sobre los que se basa la historia de la Edad Media europea sin que pueda suplir esta falta la abundancia de literatura. De otro lado, que se trate de "orientalistas" europeos, por fuerza lingüistas antes que historiadores, y en cuyas preocupaciones inciden más a menudo las condiciones políticas o la curiosidad intelectual "occidental" que la atención a lo requerido por un estudio completo del Oriente; o que se trate de sabios "orientales" que tan sólo hoy empiezan a ser conscientes de las exigencias de una investigación histórica concebida con espíritu moderno. El hecho es que, por ambos tipos de causas, los trabajos históricos sobre Oriente llevan un siglo de retraso respecto a los que se refieren a Occidente. Es preciso tratar de llenar el intervalo que separa los dos postigos de una historia donde no debería caber la distinción entre "orientalistas" y, si se me permite la expresión, "occidentalistas". Pero mientras esto no ocurra, debemos simplemente advertir al lector que la imagen del Islam que vamos a proporcionarle continúa siendo incompleta y, sobre todo, provisional...Toda civilización, sin duda, es mortal, pero también todas ellas son una prueba para los pueblos que las crearon, de su aptitud para crearlas y, sin duda, también para recrearlas. Y sea lo que sea, el Occidente no puede olvidar que ha aprendido a pensar con Avicena y Averroes, y que incluso la catedral de Puy, en plena Francia, no sería lo que ahora es sin la mezquita de Córdoba»* (C. Cahen: El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano, Siglo XXI, Madrid, 1995, págs. 2 y 323).

Por todo esto, y mucho más, invitamos a los amables lectores de aquí y de allá a apreciar en su auténtica dimensión, el legado que el Islam dejó como patrimonio de la humanidad y aprender a valorar una cultura que fue la de muchos de nuestros antepasados y que, en alguna medida, sigue siendo la nuestra.

Esta serie de documentos son para lectores con escasos conocimientos sobre el Islam y su civilización. Para aquellos que quieran leer más y mejor, los títulos sobran y algunos de ellos pueden encontrarse en la bibliografía que recomendamos. Esperamos que esto sirva al menos para que se lean otros.

R. H. Shamsuddín Elía

Profesor del Instituto Argentino de Cultura Islámica

LA EXPANSIÓN DE LA CULTURA DEL ISLAM: DE LOS PIRINEOS A INDONESIA

«El Islam es, dicho sin alifafes y sin ambages, con rotundidad, una de las grandes civilizaciones de la humanidad... Insistir en este punto no es sino recordar una realidad histórica incontrovertible, inmediata y plenamente demostrable» (El reto del Islam, pág. 123)

Pedro Martínez Montávez, islamólogo español.

La civilización del Islam afectó profundamente a los estados y pueblos con los que tenía fronteras comunes. A algunos les atrajeron los cinco pilares de la sabiduría religiosa del Islam, a otros su ventana que miraba al mundo perdido del pensamiento helénico, a otros más les atrajeron sus actitudes y costumbres, tan ricas y complejas como una alfombra persa para la oración. La influencia del Islam tomó muchas formas porque representaba muchas cosas: una religión, una cultura, un sistema político. Cada uno de sus vecinos absorbió lo que necesitaba o lo atraía. Según las condiciones de su geografía o su carácter nacional.

El Islam influyó en Europa a través de tres zonas principales de colisión o contacto; una fue España, otra Sicilia y la tercera el Oriente Próximo, donde los Santos Lugares constituyeron por espacio de casi 200 años los objetivos de las Cruzadas. Hacia el este, convirtió a millones de tribeños de habla turca que vagaban entre el Cáucaso y la Gran Muralla de China, y a través de ellos acabó por afectar el destino de tierras tan distantes entre sí como la India y los Balcanes. En África, las caravanas de musulmanes se adentraron lo bastante en el continente negro para establecer una universidad musulmana en la ciudad de Timbuktú en el siglo XV. Mientras tanto, los musulmanes dedicados al comercio marítimo llevaron las costumbres islámicas a través del Océano Índico hasta Java y Malasia y aún las Filipinas.

El hombre moderno, guiado por principios elevados, prefiere creer que la guerra nunca beneficia a sus víctimas, pero en realidad no siempre sucede así. La historia encierra muchos ejemplos de ejércitos invasores que enriquecieron la cultura de aquellos a quienes atacaron. Un ejemplo concreto es el de Alejandro el Grande, que introdujo el arte helénico a los escultores budistas cuando invadió el valle del Indo y, de este modo, puso los cimientos para que se creara toda una nueva escuela de arte indio. La escultura de Ghandara se considera hoy como una de las realizaciones artísticas más grandes de la India budista.

El ejemplo de al-Ándalus

De manera semejante, los ejércitos del Islam convirtieron una rápida incursión militar de auxilio a judíos y cristianos arrianos en España en una conquista cultural que transformó la historia de ese país. Al retirarse de España, luego de ocho siglos de brillante civilización (711-1492), el Islam dejó tras de sí un legado de asombrosos palacios y mezquitas, y ciertos modos de pensar que habrían de convertirse en posesiones definitivas del pueblo español.

Para quienes no se mezclaron en las intrigas cortesanas ni en la contraofensiva católica, la vida en al-Ándalus —nombre que dio el Islam a su posesión peninsular— era sumamente agradable. En tanto Europa se debatía allende los Pirineos en el embrutecimiento del oscurantismo, los ciudadanos de Córdoba gozaban de instalaciones públicas de cañerías y calles iluminadas. El casi millón de habitantes de la ciudad rendía culto en 3000 mezquitas y celebraba todos los días de fiesta de los cristianos, de los judíos y del Islam combinados. Córdoba, al igual que Granada y Sevilla, se enorgullecía de sus instituciones de cultura superior, donde se enseñaba Filosofía, Derecho, Literatura, Matemáticas, Medicina, Astronomía, Historia y Geografía, y el símbolo de un hombre rico era una biblioteca bien surtida.

En esa civilización iluminada, verdadera Ilustración en plena Edad Media, los cristianos imitaron a los musulmanes en sus costumbres y vestimentas, adoptando la literatura y la música del Islam. Tan

extensa y profunda fue esta asimilación cultural que un obispo llamado Álvaro pronunció esta airada catilinaria: *«Mis correligionarios se complacen en leer las poesías y las novelas de los árabes: estudian los escritos de los filósofos y teólogos musulmanes, no para refutarlos, sino para formarse una dicción arábiga correcta y elegante. ¡Ay!, todos los jóvenes cristianos que se distinguen por su talento, no conocen más que la lengua y literatura de los árabes, reúnen con grandes desembolsos inmensas bibliotecas, y publican dondequiera que aquella literatura es admirable. Habladles por el contrario, de libros cristianos, y os responderán con menosprecio que son indignos de atención. ¡Qué dolor! Los cristianos han olvidado hasta su lengua, y apenas entre mil de nosotros se encontraría uno que sepa escribir como corresponde una carta latina a un amigo; pero si se trata de escribir árabe, encontrarás multitud de personas que se expresan en esta lengua con la mayor elegancia, desde el punto de vista artístico, a los de los mismos árabes».*

Lejos de transigir con el Islam, Álvaro y otros hombres de la iglesia como él consideraban que llegar a cualquier transacción con los musulmanes sería una victoria para el Anticristo. Alentaban a sus partidarios a buscar el martirio blasfemando contra el Profeta y acogiendo con deleite el castigo que seguía. A menudo los jueces musulmanes de estos frenéticos pecadores se mostraban renuentes a concederles sus deseos, renuencia que no compartieron los jueces cristianos cuando, al cabo de cinco siglos de dominación musulmana, se cambiaron los papeles. A partir del siglo XI, los príncipes cristianos españoles reclamaron gradualmente, en una provincia tras otra, las tierras perdidas, proceso que llegó a su punto culminante en 1248, con la reconquista de Sevilla. Los resurgidos cristianos se volvieron sobre sus súbditos musulmanes y los persiguieron sin misericordia. Los obligaron a renegar de su fe, los arrojaron del país y tomaron medidas radicales para desarraigar todo vestigio de cultura hispanomusulmana. En 1499, el cardenal Jiménez de Cisneros ordenó que se quemaran públicamente en Granada 80.000 libros islámicos, y denunció el árabe como *«el lenguaje de una raza herética y menospreciable»*.

Al atacar a quienes consideraban sus archienemigos, la cristiandad no vaciló en deformar la Historia. Un ejemplo clásico es la epopeya de la *Canción de Rolando*. El verdadero Rolando, paladín de Carlomagno, fue muerto por una banda de merodeadores vascos al regresar Carlomagno a su país de una expedición que había hecho al norte de España. Pero el Rolando de la leyenda fue muerto por los musulmanes. Como héroe de la *Chanson de Roland* de los trovadores llegó a ser una de las figuras más grandes de las Cruzadas. Siglos más tarde, en el poema épico de Ariosto, *Orlando Furioso*, Rolando seguía proporcionado material de propaganda para la actitud antimusulmana de la Iglesia durante el Renacimiento.

Y sin embargo, a pesar de la actitud oficial de la Iglesia, los cristianos ordinarios de España —los que habían aceptado la cultura musulmana al mismo tiempo que conservaban su fe— quedaron afectados permanentemente por su experiencia islámica. Cientos de palabras árabes pasaron a incorporarse a su manera diaria de expresarse, términos que iban desde nombres de lugares hasta giros comunes. El río más largo de España, el Guadalquivir, deriva su nombre del árabe *uadi al-kabir*, «valle grande con agua», en tanto que el hasta de *hasta mañana* proviene de la palabra árabe *hatta*. En docenas de ciudades españolas la mezquita musulmana se convirtió, con algunas modificaciones arquitectónicas, en la iglesia o catedral cristiana.

De la misma manera, el misticismo musulmán pasó directa o indirectamente a la fibra misma de la tradición cristiana española. Tal vez santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz no hubieran escrito nunca como lo hicieron de no haber conocido algunas doctrinas musulmanas, cual el concepto de Dios como el Amado y el Amigo, y la creencia de que sólo se podía conocer a Dios mediante la renunciación al mundo.

Incluso el concepto español del hombre ideal debe algo al Islam. El hidalgo o caballero español, uno de los grandes modelos de perfección humana del mundo, posee muchas de las cualidades del sabio errabundo musulmán, el sufí. Ambos consideran la nobleza como cuestión del espíritu más bien que de cuna y creen que el hombre cubierto con ropas humildes puede, a pesar de todo, tener el porte de un príncipe. Uno de los retratos supremos del hidalgo lleva la similitud aún más lejos. Don Quijote, el

trágico y risible caballero de Cervantes, anhela ser noble con tal intensidad que lo ciega la realidad. Su vida, al igual que los sufíes, es completamente interior; el mundo real no existe.

El hidalgo, como ideal, nunca se aventuró mucho a salir de España, pero en otros sentidos el contacto de este país con el Islam afectó profundamente a Europa. Los eruditos de las universidades situadas al norte de los Pirineos, como las de París, Montpellier, Oxford y Cambridge, luchaban por obtener manuscritos árabes de España y concedían tanto valor a los originales como a los que habían sido traducidos del griego antiguo.

Uno de los pensadores más respetados de toda la Europa medieval fue un andalusí llamado Ibn Rushd, más conocido con el nombre de Averroes. Por medio de una serie de agudos comentarios sobre la filosofía de Aristóteles, Averroes volvió a presentar a Europa la verdadera naturaleza de las ideas aristotélicas. En realidad, puso los cimientos para uno de los grandes triunfos intelectuales de la Edad Media: la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino.

La España musulmana también inspiró a los poetas de allende los Pirineos. En Provenza y el Languedoc, los trovadores cantaban las loas a sus damas en una copla rimada que habían inventado los poetas musulmanes en España, y hablaban del amor en los términos platónicos a los que eran tan adictos los aristócratas cultos de al-Ándalus.

Es posible, en efecto, que la caballerosidad se originara en la Córdoba musulmana, donde las voces de los poetas cortesanos se elevaban constantemente en ditirambo de los deleites del amor espiritual. Uno de los tratados más completos sobre este tema fue compuesto, lo cual resulta bastante extraño, por un riguroso teólogo, de nombre Ibn Hazm, y su libro *El collar de la paloma*, fue un producto de su juventud. En él explora todos los matices del deseo y llega a la conclusión de que mediante la paciencia, la moderación y la castidad se llega al más noble de los amores. Tal amor, decía Ibn Hazm, era una unión de almas, *«una bienaventuranza sublime... un rango elevado... un gozo permanente y una gran merced de Dios»*, sentimientos que encontrarían eco más tarde en muchos romances medievales.

Es muy posible que incluso en el poeta más grande de la época ejerciera influencia un hispanomusulmán. Si bien Dante Alighieri, cristiano ferviente como era, puso al Profeta Muhammad en el infierno junto con los cismáticos religiosos, la trama de su *Divina Comedia*, una visita al mundo del más allá, tiene muchas afinidades con el viaje nocturno del profeta a través de los siete cielos hasta llegar al trono de Dios. Asimismo, y de manera más concreta, las descripciones que hace Dante de la ascensión del hombre por regiones infernales hacia la ventura celestial deben mucho a los escritos alegóricos del místico murciano Ibn 'Arabi, cuyo relato del tránsito espiritual del hombre de la ignorancia al conocimiento, los deleites del cielo y las torturas del infierno, tienen muchos de los atributos del cielo y el infierno de Dante, y hay incluso una etapa intermedia comparable al purgatorio.

La Sicilia islamizada

El segundo puente tendido entre el Islam y Europa era Sicilia, la que, a diferencia de España, ofreció un paso más fácil a las ideas islámicas. Es posible que debido a que estuvo gobernada por los musulmanes durante un período mucho más breve y se reconquistó con facilidad, no trató jamás de borrar las huellas de la ocupación musulmana. Antes al contrario, sus reyes normandos llegaron a ser ardientes arabófilos.

Una dinastía de árabes tunecinos, los aglabíes, se apoderó de la isla para el Islam en 827. Volvió a la posesión de los cristianos dos siglos y medio más tarde, cuando el joven Roger de Hauteville, de Normandía, la ocupó y se convirtió en su primer gobernante normando. Durante el régimen islámico, su sistema administrativo obedecía al concepto árabe y Palermo, su capital, era un centro de arte y saber árabes. Se introdujo el cultivo de la caña de azúcar, el lino y los olivos, y el palacio real de Palermo contenía un establecimiento de tejidos de seda.

A Roger, tosco caballero de los francos, le fascinó e impresionó muchísimo su nueva posesión. Permitió que sus súbditos musulmanes practicaran la religión que les era propia, reclutó soldados musulmanes para su ejército y acogió con agrado en su corte a los sabios musulmanes. Roger II, su hijo, llevó más

lejos aún su simpatía por los sistemas musulmanes. Aunque teóricamente era cristiano, a Roger II se le llamó el Pagano. El manto para su coronación fue decorado con una orla de inscripciones árabes y fechado de acuerdo con el calendario lunar musulmán. El miembro más ilustre de su corte era un andalusí, al-Idrisi, cartógrafo que realizó lo mejor de su obra bajo el patrocinio del rey siciliano. Más de tres siglos antes de que Colón diera fama a la idea, al-Idrisi ya estaba sugiriendo que la Tierra era redonda y obsequió a su real protector un mapa circular grabado en plata.

Cuando Federico II ascendió al trono de Sicilia en 1197 para gobernar como rey (y posteriormente como sacro emperador romano-germánico), la corte real de Palermo era más oriental que occidental. Federico se ataviaba con ropas musulmanas y sostenía las mejores relaciones con el sultán que reinaba en El Cairo. El séquito real incluía un halconero, importado de Siria, y el propio Federico era autor de un tratado de cetrería que fue la primera historia natural publicada en Europa. Eruditos musulmanes honraban su mesa; musulmanes eran los administradores que dirigían su gobierno, y el árabe era uno de los cuatro idiomas oficiales del reino: las monedas y los documentos sicilianos aparecían en árabe, así como latín, hebreo y griego.

En 1224, Federico fundó la primera universidad que tuvo carta constitucional en Europa, la Universidad de Nápoles, y le dio su colección de manuscritos islámicos; uno de los hombres que estudió allí fue santo Tomás de Aquino.

Los beneficios de las Cruzadas

A pesar de esta tolerancia y convivencia sicilianas, no cesaron las agresiones militares contra el Islam tanto en España como en África del Norte y el Oriente Próximo. Paradójicamente, las Cruzadas no sólo no alcanzaron su objetivo, sino que también aceleraron la afluencia de ideas orientales hacia Occidente. Las Cruzadas fueron para Europa un acontecimiento que señaló una época. Para el Islam fueron como una rutina, al igual que las guerras fronterizas del imperio en las que empeñaba sus fuerzas. Un erudito las ha descrito comparándolas con la garrapata del lomo de un camello, que se aloja allí durante algún tiempo y después se desprende... sin que apenas se dé cuenta el camello.

Las Cruzadas no fueron importantes por lo que intentaron, sino por los resultados que obtuvieron sin haberlo proyectado. Obligaron a Europa a salir del aislamiento del oscurantismo y abrieron nuevos horizontes a sus hijos. Los guerreros cristianos aprendieron nuevas técnicas militares, algunas ideadas por ellos mismos, otras que copiaron de sus enemigos musulmanes. La necesidad hizo que se crearan rápidamente nuevas tácticas de sitio, y los musulmanes, hábiles para adiestrar pájaros, enseñaron a los cristianos el empleo de palomas mensajeras. De manera semejante, los juegos marciales de los musulmanes y los escudos de armas habrían de encontrar eco en los torneos y las figuras heráldicas de la caballería.

Los contactos de los cruzados con el mundo islámico trajeron a los mercaderes de Europa una demanda enormemente ampliada de mercancías orientales. Los soldados francos y normandos llevaron a sus tierras el gusto por las semillas de ajonjolí, algarrobas, arroz, limones y melones, albaricoques y chalotes, alimentos que no tardaron en dar nueva vida a la dieta occidental. Las muselinas de Mosul, los baldaquinos de Bagdad y los damascos de Damasco hicieron a los europeos conocer toda una nueva variedad de telas para vestir, incluso la palabra algodón proviene del árabe (*al-kutn*).

La vida occidental adquirió también nuevo colorido merced a las tapicerías y las alfombras persas, los artículos de tocador, como espejos y polvos faciales, y las tintas brillantes, como el lila y el carmín.

Los cruzados, después de probar el baño árabe, no quisieron renunciar a sus placeres, que los cristianos habían visto durante mucho tiempo con malos ojos por considerarlos paganos, y volvieron a introducir la limpieza en una Europa que la veía con duda.

Incluso la Iglesia se benefició de su contacto con el Islam. El invento que del rosario hizo Santo Domingo se inspiró en la cadena de cuentas que servía y sirve a los musulmanes para ir diciendo los nombres de Dios.

El aporte de los turcos

Pero si Europa fue fascinada por sus contactos con el Islam, lo mismo aconteció con los vecinos de éste en el Oriente. En las inmensas y áridas llanuras del Asia Central, la fe del profeta encontró partidarios entusiastas entre una serie de tribus de idioma turco que estaban destinadas a restaurar la tradición militar del Islam. Al principio, estos turcos fueron esclavos militares al servicio de los omeyas y abbasíes, pero más tarde invadieron el Islam con sus propios ejércitos. Dirigidos por caudillos como Ibn Tulún —el esclavo turco que llegó a ser gobernador de Egipto— y bajo dinastías como la de los selÿukíes o selÿúcidas, los otomanos y los mogoles, los musulmanes turcos habrían de influir en vastas zonas del planeta.

Los selÿukíes, que se apoderaron del imperio abbasí, lo extendieron hasta Bizancio, poniendo los cimientos del moderno Estado de Turquía. Los otomanos, que siguieron a los selÿukíes, llevaron el Islam al interior de Europa pasando por el Bósforo. Más hacia el oriente, los mogoles introdujeron el Islam hasta el interior de la India y dejaron tras de sí una floreciente civilización musulmana que llegó a ser la base de las repúblicas de Pakistán y Bangla Desh de nuestros días.

Pero los turcos no sólo eran grandes soldados, sino también grandes constructores, y robustecieron la arquitectura del Islam al combinarla con la de los pueblos que conquistaban. Ibn Tulún construyó el primer hospital en Egipto y un palacio real cuyos muros estaban recubiertos de oro. Pero su mayor fama se debe a la Gran Mezquita de El Cairo que lleva su nombre, la cual fue diseñada para él por un arquitecto cristiano.

De manera similar, los selÿukíes, que fundaron las primeras *madrasas*, o mezquitas-colegio, crearon una nueva planta en forma de jardín cuatripartito para estas edificaciones, que los artesanos persas construyeron para ellos. En cuanto a los otomanos, cuando se apoderaron de Bizancio también se hicieron de la famosa iglesia de Justiniano, Santa Sofía, que más tarde usaron como modelo para sus mezquitas.

Sin embargo, fueron los mogoles de la India quienes amalgamaron en forma más efectiva el estilo de arquitectura musulmana con el de otra cultura. Al igual que los primeros constructores de mezquitas de El Cairo y Persia, que adaptaron las columnas de los templos griegos y de las iglesias coptas cristianas a los propósitos musulmanes, los constructores de mezquitas de la India incorporaron en sus edificios musulmanes algunos elementos de la arquitectura hindú. Más tarde, bajo los mogoles, los musulmanes de la India crearon una especie particular de construcción, llevándole a nuevas cumbres de gracia y refinamiento. Es posible que los conquistadores turcos de la India recordaran algún contacto con el culto chino a los antepasados, en el cual se rendía homenaje a los muertos con graciosas construcciones en jardines encantadores. Sea cual fuese la razón, los mogoles llegaron a ser grandes constructores de tumbas.

El mausoleo indomogol se concibió de suerte que reflejara los placeres de este mundo y sugiriera los del más allá. Se alzaba en jardines de complejo diseño embellecidos con flores y cascadas y sus dueños lo empleaban como lugar de diversión. Como señala el historiador de la arquitectura de la India, James Ferguson, los musulmanes indostanos *«construían sus sepulcros de una naturaleza tal que sirvieran de lugar de disfrute para ellos y sus amigos durante su vida, y sólo cuando ya no podían gozarlos se convertían en moradas solemnes de descanso para sus despojos mortales».* Esto solía ser literalmente cierto. Bajo la cúpula central de la construcción, donde sería finalmente enterrado, el dueño celebraba decorosas meriendas. Uno de los edificios más deliciosos del mundo, el Taÿ Mahal de Agra, fue construido con esta doble finalidad. Erigido entre 1630 y 1648 por el Shah Ÿahán para su esposa favorita que murió en su juventud, el Taÿ Mahal fue levantado como tumba para Mumtaz Mahal y como jardín placentero para el emperador, que la amaba.

Sultanas, marinos, comerciantes y maestros

Los selÿukíes, los otomanos y los mogoles extendieron el Islam sobre todo mediante la fuerza de la espada. Pero en el resto del mundo, y por medios pacíficos, se obtuvieron victorias mucho más

significativas para el Islam. Como comerciantes y maestros, los musulmanes eran aún más persuasivos que como soldados.

El Islam tuvo su origen en un país donde el comercio era una profesión honrosa: el propio Profeta Muhammad se había dedicado al comercio antes de recibir la Revelación. Y el Islam honró desde sus inicios a la pluma del sabio tanto como respetaba la espada del soldado. En dos regiones del mundo, África e Indonesia, el Islam arraigó en gran medida debido a los contactos establecidos por comerciantes y maestros musulmanes.

En el Lejano Oriente se logró un resultado parecido por medios semejantes. Ya a principios del siglo XIII, los barcos mercantes musulmanes procedentes de Persia, Arabia y la India atracaban en los puertos de Java y las demás islas de Indonesia, llevando las semillas de la cultura islámica. Marco Polo, a su regreso de la corte de Kublai Jan, encontró un reino musulmán en Sumatra en 1292, y en 1345 un viajero marroquí llamado Ibn Battuta dio noticia de que el gobernante del reino malayo era un hombre que sentía un profundo interés por la cultura islámica.

Desde fines del siglo XIII el archipiélago indonesio también conocido como Insulindia fue islamizado, no por las armas de conquistadores musulmanes persas o árabes sino por el atractivo de una fe igualitaria, simple y adaptable a las condiciones de la región, introducida por comerciantes musulmanes llegados desde lugares tan lejanos como Egipto.

La islamización es acompañada por una fragmentación política del archipiélago (sultanatos independientes) que con el tiempo favorecerá la penetración de los colonialistas europeos. Estos se lanzarán como fieras hambrientas sobre las bellas y pacíficas islas buscando las preciadas especias que los propios mercaderes islámicos se han encargado de llevar a Europa.

En 1345, Ibn Battuta llegó a Sumatra y quedó deslumbrado con el panorama: *«Es una isla lozana y verdeante, llena de cocoteros, arecas, claveros, agácolos indios, sagúes, árboles del pan, mangos, yambos, naranjos dulces y alcanfores»*(Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 709-719).

En 1511, Albuquerque se apodera de la estratégica Malaca (nombre tomado de un árbol local). Y en una rápida sucesión, caen Borneo (1511), Timor (1520) y las Molucas (1521). Durante el siglo XVII, se suman los holandeses a la acción depredadora portuguesa y atacan los grandes sultanatos de Mataram, Banten y Acheh.

El sultán de Acheh, Iskandar Muda («Alejandro el grande»), —que vivió entre 1590 y 1536— fue un soberano ejemplar que hizo de Acheh (en el extremo norte de la isla de Sumatra) un centro de estudios islámicos. Iskandar Muda enfrentó decididamente la amenaza lusitana en Malaca, Johore y Patani (Cfr. H. J. De Graaf: De Regering von Sultan Agung vorst van Mataram 1613-1645, La Haya, 1958; D. Lombard: Le Sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda, 1607-1636, París, 1967).

En 1629 atacó con todas sus fuerzas el enclave de Malaca. *«El sultán de Acheh dirigía una fuerza sitiadora de 20.000 hombres, apoyada por 236 embarcaciones y artillería. Levantaron en torno a Malaca obras de sitio, tan bien hechas que, según un relato portugués, «ni siquiera los romanos hubieran hecho tales obras más sólidas o en menos tiempo». Pero esto no fue suficiente para lograr la victoria, el sultán acabó perdiendo 19.000 hombres y sus dos principales generales, así como la mayor parte de sus barcos y cañones. Ese mismo año, el soberano de Mataram emprendió un asedio igualmente formidable contra el puerto fortificado holandés de Batavia* (hoy Ÿakarta, —capital de Indonesia— en la isla de Java)*, al que muy correctamente el sultán consideraba la «espina en el pie de Java» que era preciso «arrancar, para que todo el cuerpo no peligrase». Las fuerzas del sultán, como las tropas de Acheh, consiguieron abrir trincheras al modo europeo pero no pudieron hacer mella en el enorme foso, el muro o los bastiones de la nueva colonia holandesa»* (Geoffrey Parker: La revolución militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente 1500-1800, Crítica, Barcelona, 1990, págs. 168-169).

Un escritor, genealogista y periodista argentino de origen armenio, Narciso Binayán Carmona, nos ilustra sobre un aspecto casi desconocido de la historia de la Malasia musulmana: *«En el siglo XVII durante cincuenta años, el sultanato de Acheh fue una curiosidad política dentro del mundo musulmán, ya que el trono fue ocupado sucesivamente por cuatro mujeres (1641-1699). Dentro del mundo musulmán, pero no de la región, ya que en la misma época al menos en otros cuatro sultanatos, entre ellos el de Pattani* (hoy localizado al sur de Tailandia, sobre el mar del sur de China) *—de muy incierto destino aun hoy— y el de Kelantan* (al norte de la península malaca fronterizo con Tailandia) *—que es uno de los Estados federados de Malasia—, hubo mujeres en el trono. La primera de estas sultanas de Acheh fue Safiyyatuddín Taÿ al-Alam (1641-1655), muy bien recordada como gobernante sabia y justa»* (N. Binayán Carmona: La isla grande de las especias, Diario «La Nación», Buenos Aires. Lunes 3 de noviembre de 1997, pág. 4).

Para el siglo XV, debido en parte a los matrimonios entre marinos musulmanes y mujeres indonesias, y en parte también al ardor proselitista de los comerciantes musulmanes entre los príncipes y personas más destacadas de las islas, todo el archipiélago malayo, excepción hecha de Bali, se había convertido al Islam. Los eruditos indonesios, al igual que los demás pueblos absorbidos por el Islam —turcos, bereberes, persas y sudaneses— viajaban a las grandes universidades musulmanas como al-Azhar, en El Cairo, para estudiar el Corán y llevar a su patria las enseñanzas islámicas.

Así, el Islam hizo buen uso de la religión monoteísta para mantener unido un territorio muy extenso y complejo, en forma muy semejante a como había tratado de hacerlo Alejandro el Grande muchos siglos antes. Mas en tanto que el método de este último había consistido en hacer de sí mismo la única autoridad, el método del Islam fue convertir a cada musulmán en un mensajero de lo que denominó la Casa de la Paz.

Soldados, marinos, comerciantes y eruditos imprimieron modos de ser a hindúes y africanos, españoles y malayos. En un mundo cuyo destino final era el de ir empequeñeciéndose y hacerse más unido, el Islam, —setecientos años antes de que se acuñara el concepto de «globalización» en Occidente— logró acomodar numerosos pueblos distintos en un molde único, honrando sus valores y principios en base a la convivencia y el respeto mutuo.

El Don Quijote que arremetió contra los molinos de viento en España, el cruzado que regresó a Europa con nuevos estilos de atavío, el turco que combatió a través de la Europa oriental hasta las murallas de Viena, el paciente camellero que alojaba por la noche sus camellos en alguna caravanera africana, el Simbad que atracaba su nave en alguna playa de coral, todos y cada uno de ellos fueron afectados por una sociedad y un modo de vida que en su apogeo abarcaba casi todo el mundo conocido.

Cuando las tribus árabes, gracias al Islam, se congregaron en un Estado único, no tardaron en rebasar los límites de Arabia y, al cabo de unas décadas, se habían expandido por todo el Cercano Oriente y eran los herederos de la mitad del Imperio Romano y de la totalidad del Imperio Persa. En un principio, el Islam fue la enseña de los árabes en tanto dirigentes; pero los pueblos islamizados, antes seguidores de Zoroastro y Buda, abrazaron fervientemente el nuevo y dinámico credo aun a despecho, en ocasiones, de las objeciones de los árabes. Al-Ándalus (España y Portugal), por ejemplo, fue desde 711 a 1492 una civilización islámica fundamentalmente de raza y carácter bereber.

La desaparición de los Omeyas de Damasco y de su espíritu tribalista y sectario hacia 750, significó una renovada promesa y el mejor de los incentivos para los no árabes que habían adoptado la nueva fe. El Islam los unió a todos en un solo pueblo y otorgó a sus vidas una finalidad y única dirección.

Los árabes aportaron a esta unión el sentido elevado de la misión; los iranios su cultura y sentido de la historia, los siríacos cristianos su versatilidad lingüística; los de Harrán su herencia helenística, y los hindúes su antiguo saber. Todos se mezclaron libremente, uniéndose en un fervoroso deseo de saber, experiencia que no volvería a repetirse luego de producida la decadencia de la civilización islámica, especialmente a partir de los finales del siglo XVII. Los iranios fueron particularmente favorecidos. Habían hecho mucho para establecer el Dar al-Islam; tenían una gran experiencia que ofrecer en el

campo de la administración y de las finanzas de Estado; y consecuentemente ocuparon muchos de los puestos claves de gobierno.

La uniformidad y cohesión de la Ley

A partir de la caída del califato bagdadí en 1258, a la civilización islámica le fue dada entonces su unidad social, ya no mediante un Estado único y un solo idioma —puesto que el persa no tardó en convertirse en lengua cultural internacional (fue la lengua oficial de la India islámica desde el siglo XVI al XIX) que rivalizaba con el árabe, y otras varias lenguas adquirieron sucesivamente importancia local (como el suahili en el África central y oriental)—, sino mediante un sistema único de leyes sagradas (*Sharí'a*). Estas leyes abarcaban todos los aspectos de la vida personal, desde la etiqueta, los rituales y creencias hasta las cláusulas de contratos o testamentos. Aunque la *Sharí'a* no se aplicó por igual, en todos sus puntos, a cada uno de los pueblos musulmanes, produjo una suficiente uniformidad, en lo esencial, como para que un musulmán de cualquier país pudiera gozar de los derechos de la ciudadanía en toda la extensión del Dar al-Islam, el ámbito o territorio bajo la égida musulmana.

«En la unidad sustancial de la sharí'a, tanto unidad de normas concretas como unidad de espíritu que la informa, está el secreto de esa "uniformidad musulmana" en que tanto han insistido los viajeros europeos desde los montes Atlas hasta el Ganges, preguntándose a menudo con asombro cómo es eso posible, en vista de la ausencia en el Islam de cualquier autoridad central docente del tipo del papado católico» (Alessandro Bausani: El Islam y su cultura, FCE, México, 1988, pág. 211).

Un letrado del Marruecos como Ibn Battuta, en viaje para ver el mundo en el siglo XIV, podía llegar a ser cadí (juez islámico) en las remotas Islas Maldivas, en el Océano Indico, durante su residencia allí, con la misma facilidad que si se hallase en su Tánger natal, a miles de kilómetros de distancia.

Un sabio judío como Benjamín de Tudela podía viajar de España hasta la India atravesando todo el Mundo Islámico en el siglo XII, sin necesidad de pasaporte o salvoconducto y recibiendo la asistencia y protección de sus hermanos monoteístas musulmanes.

Los musulmanes de los países más alejados unos de otros, chinos, persas, malayos, egipcios, andalusíes, turcos o nigerianos, durante su peregrinación anual a La Meca, solían reunirse y podían compartir sus preocupaciones. La cultura islámica, aunque variaba de un país a otro, mantenía, con ese intercambio relativamente fácil, una herencia común en todas formas. Así, el Taÿ Mahal, con su gracia exquisita, refleja las tradiciones de la India que difieren considerablemente de las de al-Ándalus o del África del Norte; pero, como todo el mundo lo sabe, ese monumento fue construido por los musulmanes como cualquier santuario o mezquita de Estambul, Granada o Isfahán.

El Islam es la vuelta a la ley natural, a la primitiva fe de los grandes profetas y patriarcas como Abraham y Noé, que fue abandonada paulatinamente tanto por los judíos como por los cristianos. La ley islámica suprime las austeridades y numerosas prohibiciones y penitencias impuestas por juristas inescrupulosos y desautorizados y declara su voluntad de condescender con las necesidades prácticas de la vida: «Facilita el camino, no lo hagas más áspero», «Dios no pide a los humanos más que lo que éstos pueden hacer», tales eran las recomendaciones que habitualmente daba el Santo Profeta a sus compañeros y seguidores. La tendencia islámica va hacia el misticismo, pero no hacia el ascetismo. Desautoriza expresamente las exageraciones de austeridades que debilitan el cuerpo y anulan los instintos naturales del hombre. Exhorta al creyente a disfrutar de las cosas buenas que Dios ha creado, bien entendido que deberá observar la debida moderación y obedecer los preceptos de la revelación coránica, que no son numerosos ni muy estrictos.

La ley islámica favorece todas las actividades prácticas y tiene en gran estima a la agricultura, al comercio y toda clase de trabajos; censura a aquellos que viven a costa de los demás, requiere a todos los hombres y mujeres para que se mantengan con el producto de su propio esfuerzo y no menosprecia ninguna clase de labor por la cual los seres humanos puedan independizarse de sus semejantes.

Los jurisconsultos musulmanes enseñan que el precepto fundamental de la ley es la libertad. El orador y político romano Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) decía: *«Sed esclavos de la ley para ser libres»*. La ley islámica añade nuevos conceptos a este pensamiento. Partiendo de la libertad, como base fundamental de la ley, los juristas islámicos llegaron a una doble conclusión:

1. La libertad está limitada por su propia naturaleza, porque la libertad ilimitada significaría la propia destrucción, y ese límite es la norma legal o ley.

2. Ningún límite es arbitrario, puesto que está determinado por su propia utilidad, por el bien supremo del individuo o de la sociedad. La utilidad, que es el fundamento de la ley, tiene también su límite y su extensión.

La libertad significa poder disponer de uno mismo. El hombre libre no tiene por superior más que a Dios, Único al cual es debida obediencia. De aquí que no puede usarse la libertad a capricho, e incluso el espontáneo reconocimiento de esclavitud no está reconocido por la ley como válido. Con idéntico espíritu, la ley prohíbe y el Islam castiga el suicidio.

Por otra parte, teniendo en cuenta la utilidad social, la ley islámica es esencialmente progresiva. Por ser producto del idioma y de la lógica, constituye una ciencia. No es inmutable ni depende únicamente de la tradición. Las sociedades son organismos vivos y sufren incesantes mutaciones durante su existencia. Y las leyes se modifican y se amplían según los tiempos y los cambios que se producen.

Siguiendo el precepto del Sagrado Corán y de la tradición profética, la ley islámica ignora el *jus utendi et abutendi* (el derecho absoluto de propiedad: "de usar y abusar") de la ley romana, considera una forma de prodigalidad cualquier gasto de riqueza que no sea verdaderamente preciso y reputa el consumo inútil como un pecado. En su concepto, la prodigalidad y el derroche es una clase de enfermedad mental —como la ambición y la avaricia— que debe atajarse. El Islam insiste en la moderación para que se haga uso discreto de la riqueza en consonancia con la ley y con el fin para el cual Dios ha dado los bienes al género humano.

La ley islámica es igual para todos y consiste esencialmente en la buena fe. Los musulmanes han de cumplir sus promesas con todos, sean musulmanes o no, creyentes o ateos, amigos o enemigos. *«Se honrado con aquellos que tienen confianza en tu honradez»*; *«No traiciones a los que te han traicionado»*. Estas tradiciones y otras muchas atribuidas al Santo Profeta, su Familia y descendencia purificada (BPD), se encuentran también entre las reglas de la ley musulmana. El Príncipe de los creyentes y cuarto califa del Islam, Alí Ibn Abi Talib (P), exhorta a practicar el siguiente postulado: *«Da a tu enemigo tu justicia y tu imparcialidad»*.

Pluralismo e integración

La cultura que fomentó tales instituciones, flexibles y eficaces, era merecedora de ella. La sociedad islámica, en expansión sobre todas las encrucijadas del mundo, se encontró en la posibilidad de recoger su inspiración de las civilizaciones que habían florecido antes de su arribo. No fracasó en su obra. Por el contrario, se adueñó de las enseñanzas del pasado y las perfeccionó generalmente. La gloria no le venía al Islam tan sólo de su gran sencillez y tolerancia como religión en sí misma sino también de su literatura, principalmente de su poesía. La creación poética logró en el tiempo del Islam clásico su mayor florecimiento y variedad. La sutileza intraducible del verso arábigo y la delicadeza ágil e ingeniosa de los poetas persas fomentaron la eclosión de las letras en todos los lugares por donde pasó el Islam.

Los esplendores de sus artes plásticas fueron aún más accesibles para los profanos. En la pintura y en la arquitectura islámica se combinaron las tradiciones del Irán preislámico -contándose aun las de la época remota de la antigua Mesopotamia- y las del mundo grecolatino. Las preciosas miniaturas de Persia y de la India deben mucho de su gracia a una ulterior influencia china, mientras la arquitectura mostraba, aquí y allá, ejemplos de su herencia brahmánica o bizantina. Es en las obras arquitectónicas en donde destella la originalidad del arte islámico, en su fuerza y precisión, así como en su delicada armonía combinada con un orden firmemente establecido.

«Ante la Mezquita de Córdoba o la Alhambra de Granada, ante la filosofía de Averroes, la presociología de Ibn Jaldún, el esplendor científico y tecnológico de Al-Andalus (por citar sólo ejemplos que pertenecen también al patrimonio hispánico con ellos compartido), cualquier árabe actual puede reaccionar de igual manera y experimentar pareja sensación de identificación. La memoria colectiva adquiere en este terreno protagonismo propio, es el vestido que cubre a todos de igual forma, con idéntica gala» (Pedro Martínez Montávez: El reto del islam. La larga crisis del mundo árabe contemporáneo. Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997, págs. 124-125).

Las contribuciones a Occidente

Los musulmanes demostraron ser eruditos ingeniosos y, particularmente, historiadores infatigables. No obstante, hay que mencionar de modo principal el florecimiento de sus ciencias naturales. La ciencia islámica heredó un inmenso volumen de conocimientos de los griegos clásicos: filosofía y lógica de Platón y Aristóteles; matemáticas, astronomía y medicina de Euclides y Ptolomeo, Hipócrates y Galeno; música de Pitágoras y Aristoxéno de Tarento; botánica y farmacología de Dioscórides, y muchos otros más.

A este patrimonio, los sabios del Islam sumaron gran parte de la herencia intelectual de los indios, con inclusión del empleo del cero. Acumularon luego una riqueza múltiple y nueva; observaciones astronómicas que les ayudaron a preparar el camino para la aceptación de la teoría de Copérnico, experimentos de alquimia que ensancharon el reino de la química, soluciones algebraicas, datos geográficos, problemas filosóficos, descubrimientos botánicos, técnicas médicas.

La influencia del Islam en Occidente fue variada e inmensa. Del Islam la Europa cristiana recibió alimentos, bebidas, fármacos, medicamentos, armas, heráldica, temas y gustos artísticos, artículos y técnicas industriales y comerciales, costumbres y códigos marítimos y a menudo palabras para estas cosas: naranja, limón, azúcar, jarabe, sorbete, julepe, elixir, jarra, azul, arabesco, sofá, muselina, fustán, bazar, caravana, carmesí, tarifa, aduana, almacén, almirante, almíbar y mil más.

Durante algunos siglos Europa sólo conoció el azúcar en estado de jarabe. Fueron los musulmanes quienes inventaron la técnica para cristalizarlo.

El juego del ajedrez llegó a Europa procedente de la India (donde ya se jugaba hacia el siglo VI d.C) por la vía del Islam, tomando palabras persas en el camino; jaque mate viene del persa *shah mat*, «el rey ha muerto».

Algunos de los instrumentos musicales llevan en su nombre la prueba de su origen árabe: laúd, rabel, guitarra, tambor, adufe. La poesía y música de los trovadores pasó de al-Ándalus al sur de Francia y de la Sicilia musulmana a Italia.

Las descripciones islámicas de viajes al cielo y al infierno contribuyeron a la formación de la Divina Comedia (cfr. Giorgio Levi Della Vida: Nuova luce sulle fonti islamiche de la"Divina Commmedia", al-Andalus, 14 (1949); Maxime Rodinson: Dante et l'Islam d'après des travaux récents, en Revue de l'histoire des Religions, octubre-diciembre 1951; E. Ceruli: Dante e l'Islam, Academia Nazionale dei Lincei, 12 (1957); Miguel Asín Palacios: La escatología musulmana en la Divina Comedia. Historia y crítica de una polémica, Hiperión, Madrid, 1984).

La bóveda con nervios es más antigua en el Islam que en Europa, aunque no podemos señalar la ruta por la que llegó al arte gótico. La aguja y el campanario cristianos le deben mucho al alminar o minarete, y la tracería de la ventana gótica fue inspirada por los arcos apuntillados de la Giralda de Sevilla.

Un arquitecto de la jerarquía del británico Christopher Wren (1632-1723) utilizó parámetros islámicos en sus múltiples construcciones, incluso en su obra maestra, la Catedral de San Pablo en Londres (cfr. Sir Thomas Arnold y Alfred Guillaume: El Legado del Islam, Ediciones Pegaso, Madrid, 1944, pág. 229).

El rejuvenecimiento del arte cerámico en Italia y Francia ha sido atribuido a la importación de alfareros musulmanes en el siglo XII y a las visitas de alfareros italianos a la España musulmana. Metalarios y vidrieros venecianos, encuadernadores italianos, armeros españoles, aprendieron sus técnicas de artesanos musulmanes; y casi en todas partes de Europa los tejedores esperaban obtener del Islam modelos y dibujos. Los venecianos descubrieron los secretos de la fabricación del vidrio en el mundo musulmán y los llevaron a la práctica en sus talleres de la isla de Murano. Así, Venecia mantuvo durante siglos un verdadero monopolio del vidrio de lujo.

Las influencias del Islam hacia Occidente son innumerables: un millar de traducciones del árabe al latín; visitas de eruditos cristianos a al-Ándalus, como los ingleses Alfredo de Sareshel, Adelardo de Bath (en 1130, luego de su regreso, tradujo en Inglaterra obras musulmanas), Roberto de Chester (vivió en España entre 1135 y 1180); los italianos Gerardo de Cremona (1114-1187), Platón Tiburtino de Tívoli (vivió en España entre 1134-1145) o Eugenio de Palermo (1130-1202); y otros cuyo nombre denuncia su procedencia, Miguel Escoto (1175-1236), Hermann von Kärnten, llamado «de Carintia» y «el Dálmata», o el arzobispo flamenco Wilhelm von Moerbeke (1215-1286); y el envío de jóvenes cristianos por sus padres españoles o italianos a las Cortes musulmanas para que recibieran educación caballeresca.

Cada avance de los cristianos en España dejaba entrar una ola de literatura, ciencia, filosofía y arte islámicos en la Cristiandad. Así la captura de Toledo en 1085 hizo adelantar inmensamente los conocimientos de los cristianos en astronomía y mantuvo viva la doctrina de la esfericidad de la tierra (cfr. Olga Pérez Monzón y Enrique Rodríguez-Picavea, Toledo y las tres culturas, Akal, Madrid, 1995; Louis Cardaillac: Tolède XIIº-XIIIº. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, Autrement, París, 1996.).

Con todo lo dicho queremos enfatizar principalmente a través de este trabajo, que el criterio amplio y pluralista y la personalidad talentosa e idónea de los polígrafos de la Edad de Oro del Islam puede ser un muy buen parámetro para aquellos musulmanes que tropiezan con el reto que significa para ellos la modernidad occidental y para los que en el Occidente tienen todavía que encontrar el fundamento de la armonía entre los valores científicos y espirituales.

¿Choque de civilizaciones o diálogo entre Oriente y Occidente?

El convencimiento de que todo lo occidental es también universal permanece encastillado en muchas mentes. Los occidentales tienden con excesiva frecuencia a contemplarse como los portadores de la universalidad y superioridad de una civilización que consideran única, y esta absurda visión de norteamericanos y europeos constituye una amenaza constante para todos los seres humanos, pues desde tal perspectiva son considerados irrelevantes y erróneas las tradiciones culturales y sociales de otros pueblos.

Dice el sinólogo inglés Joseph Needham (Londres, 1900): *«Muchas gentes de Europa occidental y América europea sufren lo que podríamos llamar orgullo espiritual. Están firmemente convencidas de que su propia forma de civilización es la única universal. Profundamente ignorantes de las concepciones y tradiciones intelectuales y sociales de otros pueblos, consideran muy natural imponerles sus ideas y costumbres, tanto sobre la ley como sobre la sociedad democrática o las instituciones políticas. Sin embargo, propagan una cultura un tanto contradictoria, puesto que Europa no ha logrado nunca reconciliar lo material y lo espiritual, lo racional y lo romántico. Y su modo de vida tiende a corroer y destruir las peculiaridades de las culturas vecinas, algunas de las cuales pueden encarnar valores más sanos... La civilización cristiana demuestra hoy tan poca humildad cristiana como en tiempos de las Cruzadas, cuando la civilización del Islam era, sin embargo, superior en su conjunto a la de Europa... Europa se vanagloria de los viajes de exploración de Colón y otros navegantes. Europa no se preocupa tanto de investigar las invenciones que los posibilitaron; la brújula y el codaste de China, los mástiles múltiples de India e Indonesia, la vela latina de mesana de los marineros del Islam»* (Joseph Needham: Dentro de los cuatro mares. Diálogo entre oriente y Occidente, Siglo XXI, Madrid, 1975).

En los umbrales del siglo XXI, personajes como el profesor de Harvard Samuel P. Huntington, defensor a ultranza del «Nuevo Orden Mundial» como Alvin Toffler ("La tercera ola") y Francis Fukuyama ("El fin de

la historia"), proclaman a los cuatro vientos «la guerra que se viene» y advierten a los «desprevenidos» sobre «el peligro fundamentalista musulmán» (cfr. S.P. Huntington: El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial, Paidós, Buenos Aires, 1997) con un estilo que hace recordar al de Urbano II (1042-1099), cuando este pontífice franco en el concilio de Clermont (1095) arengaba así a los futuros cruzados: *«Emprended el camino a Jerusalem y arrebatad esa tierra a la raza perversa y estableced allí vuestro dominio»* (cfr. F. Ogg: Source of Medieval History, Nueva York, 1907, págs. 282-288). Véase el estudio de Jean Delumeau sobre la satanización de «la amenaza musulmana»: El miedo de Occidente, Madrid, 1989.

En las antípodas de este pensamiento, el flamante presidente de la República Islámica del Irán, Seied Muhammad Jatamí, dijo: *«Las puertas deben estar abiertas al diálogo entre civilizaciones y culturas»* ("Mensaje al pueblo norteamericano", entrevista de la CNN, 7/1/98).

La reflexión de Toynbee

Los más eminentes pensadores de Occidente que han investigado el Islam y se han familiarizado con su civilización y cultura nunca han optado por la vía de la descalificación, sino todo lo contrario. Un historiador de la talla del británico Arnold Toynbee (1889-1975) emite el siguiente juicio: *«Ser prisionero de la época y del medio es parte de las limitaciones humanas. El ser humano tiene raíces como los árboles, y aunque éstas sean de tipo intelectual o emocional, lo traban. De cualquier modo, la naturaleza humana se rebela contra sus límites e intenta sobrepasarlos... El oficio del historiador es el de moverse libremente en el tiempo y en el espacio. ¡Cómo nos aburrimos con nuestra propia civilización!... Una mirada al compendio de Historia Moderna y Medieval de Oxford bastaba para hastiarme. Pero la historia del Islam, la del Budismo, me abría mundos fascinantes. La civilización occidental contemporánea me aburre, no porque sea occidental sino porque es la mía y soy historiador... el Occidente contemporáneo me hastía inevitablemente. Me aprisiona entre sus engranajes. Me impide regresar al tiempo anterior a la máquina e instalarme en Rusia, en Dar-el-Islam, en el mundo hindú, en Asia Oriental. Mi ineluctable occidentalismo me impide aclimatarme culturalmente en cualquier otra civilización contemporánea... De todos modos, tengo una razón más trascendente que cualquiera de las mencionadas hasta aquí para detestar a Occidente. Ha producido a Hitler, Mussolini y McCarthy. Estas monstruosidades occidentales hacen que me sienta amenazado en tanto occidental... Además de los crímenes del Occidente contemporáneo, hay otras manchas en la vida occidental que me repugnan... Occidente no tiene piedad por los ancianos. Es, según creo, la primera civilización en la cual los ancianos no han tenido automáticamente un lugar en la casa de sus hijos adultos. Mirando esta insensibilidad occidental con ojos desoccidentalizados la encuentro profundamente ofensiva. Repruebo también la publicidad occidental. Ha convertido en un arte la explotación de la tontería humana. Gracias a ella estómagos saciados embuchan bienes materiales que no necesitan mientras dos terceras partes de la humanidad carecen de los elementos imprescindibles para vivir. Es un aspecto horrible de la sociedad de la abundancia; y si se me dice que este es el precio de la abundancia contesto que es un precio demasiado alto»* (Arnold Toynbee: Me duele Occidente —extraído de The Edge of Awareness—, Nuevo Planeta, Sudamericana, Buenos Aires, Septiembre/Octubre, 1970, págs. 33-37).

Como hemos visto, a lo largo de cada una de las entradas del presente trabajo, el Islam, desde un primer momento, fue un agente universalizante, historizante y mediador entre todas las civilizaciones, culturas, religiones y pueblos, sumando y no restando, integrando a todos sin segregar o discriminar a ninguno.

Pero, *«...un buen día Occidente se despegó del pelotón de sus homólogos para echarse a correr, agotándose y agotando a sus compañeros. Pero, en esta carrera tan poco deportiva, la insólita regla del juego permite al que se escapa asfixiar a su adversario, que los rezagados sean aplastados. El retraso de los otros es el contrasentido de la loca carrera de un Occidente que ha elegido el ritmo, el terreno, el objetivo... El sufrimiento interior de Occidente proviene de que su modernidad ha devorado a su cultura... En Occidente, en un mundo de donde Dios fue expulsado, el conflicto entre cultura y modernidad ha alienado al hombre. Japón, que durante mucho tiempo intentó preservar la parte más íntima de su ser, asiste hoy al espectáculo de su cultura saqueada. Hoy se habla más que nunca de confrontación de civilizaciones: en realidad las civilizaciones sólo se enfrentan cuando coexisten, en una sociedad dada, grupos raciales heterogéneos. En el plano de la violencia histórica, sólo se enfrentan los*

poderes y por el poder: la destructiva historia de una Europa unida por la civilización esta ahí para demostrarlo. La dialéctica del poder seguirá existiendo, en cualquier parte, disfrazada o a cara descubierta. No obstante, en la esfera en que nos movemos, lo que se desprende no es la confrontación de las civilizaciones entre sí sino la de cada una de ellas con la modernidad. Y si hay una solidaridad en la que se pueda fundamentar una ambición verdaderamente universal, esa es la de las culturas, comprendida la de Occidente, contra aquello que las niega a todas: una modernidad no controlada. En este contexto, el islam podrá renovar su mensaje sublime» (Hichem Djaït: Europa y el Islam, Libertarias/al-Quibla, Madrid, 1990, págs. 241 a 243).

La tarea pendiente

Una cantidad incalculable de verdaderos tesoros de la civilización islámica aguardan ser descubiertos. Sólo en Estambul hay más de ochenta bibliotecas-mezquitas que contienen decenas de millares de manuscritos. En El Cairo, Damasco, Mosul y Bagdad, así como en Irán, la India y Pakistán, se encuentran otras colecciones. Muy pocas han llegado a catalogarse, pero muchas menos han sido estudiadas o publicadas. Incluso el catálogo de manuscritos árabes de la Biblioteca de El Escorial, que contiene gran parte de la ciencia islámica de Occidente, no se halla todavía completo, a pesar de los años transcurridos y la gran cantidad y calidad de los islamólogos españoles.

Esta humilde relación de portentos de la civilización del Islam nos muestra de alguna manera la gran tarea pendiente: intentar dar una noción general de la obra artística, científica y filosófica del Islam tanto al neófito como al intelectual, que erradique prejuicios y fantasías y nos acerque a todos a la verdad histórica y objetiva de una cultura que es patrimonio de toda la humanidad.

Los que desconocían la temática se sorprenderán de la longitud de estos comentarios sobre la Civilización del Islam, y el erudito o el académico se lamentará de su brevedad y carencias. Sólo nos resta evocar las palabras del poeta arabo-persa Abu Nuwás (762-810):

«Di a quien pretenda una ciencia enciclopédica:

Sabes algo, pero muchas cosas se te escapan».

Nos refugiamos en Dios Todopoderoso, Único y Graciabilísimo, Fuente de toda Sabiduría, Verdad y Justicia. Alabado sea el Señor de los Universos. No hay poder ni fuerza excepto la de Dios, el Altísimo, el Majestuoso.

EL RENACIMIENTO EMPIEZA EN CÓRDOBA

«En ningún momento, ni Roma ni París, las dos ciudades más pobladas del Occidente cristiano, se acercaron al esplendor de Córdoba, el mayor núcleo urbano de la Europa árabe-islámica» ("La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval").

Charles-Emmanuel Dufourcq,
medievalista francés.

Dice el historiador musulmán argelino al-Maqqarí (1591-1634) que la ciudad andalusí de Córdoba, en el siglo X, era una ciudad civilizada no inferior a Bagdad y Constantinopla. En esa época, en la urbe que se alzaba en la orilla sur del Guadalquivir, había una población de casi un millón de almas (hoy apenas alcanza las 300 mil y no es ni la sombra de lo que fue) encerrados en un perímetro que medía doce kilómetros y en 21 arrabales; con 471 mezquitas, 600 baños públicos, 213.077 casas de clase media y obrera, 60.300 residencias de oficiales y aristócratas, y 4.000 tiendas y comercios en una superficie de 2.690 Ha. Un artístico puente cruzaba el río, que aún lleva su nombre árabe (*uadi al-kabir*: "el río grande"), y en ambos lados se extendían los barrios de la dominante población musulmana: árabes y bereberes de África, muladíes (descendientes de los godos conversos al Islam), comunidades de judíos sefaradíes, cristianos arrianos y católicos (mozárabes), eslavos y bizantinos del este de Europa.

Las calles estaban empedradas y alumbradas de noche. Se podían andar quince kilómetros a la luz de los faroles callejeros junto a una serie ininterrumpida de edificios. La Córdoba musulmana era famosa por sus jardines, alcantarillas, acueductos y paseos de recreo, cuando Londres y París eran aldeas toscas y nauseabundas.

Durante su largo reinado, primero como emir y después como califa, Abderrahmán III (891-961) elevó a Córdoba a su cúspide. Fue gran administrador, incansable constructor y mecenas del saber y de las artes. Su hijo al-Hakam II (m. 976) fue aún más entusiasta en coleccionar manuscritos y atraer hombres sabios a su corte. Su biblioteca tenía fama de contener 400.000 volúmenes. El islamólogo holandés Dozy (1820-1883) dice: *«Sólo el catálogo de su biblioteca se componía de 44 cuadernos, y no contenía más que el título de los libros, y no su descripción...Y al-Hakam los había leído todos, y lo que es más, había anotado la mayor parte... Hakam conocía mejor que nadie la historia literaria, así que sus notas han hecho siempre autoridad entre los sabios andaluces. Libros compuestos en Persia y en Siria le eran conocidos, muchas veces, antes que nadie los hubiera leído en el Oriente»*. Y al-Hakam tenía a un preceptor y consejero como al-Zubaidí (m. 989) que acuñaba pensamientos como éste: *«Todas las tierras, en su diversidad, son una. Y los hombres todos son vecinos y hermanos»*.

Tan grande era el poder y el prestigio de Córdoba, que los gobernantes de los reinos cristianos del norte de España se presentarían humildemente ante la corte del califa para solicitar ayuda en la solución de sus problemas políticos o personales. Sancho el Craso, rey de León viajó hasta Qurtuba (nombre árabe de Córdoba) en busca de ayuda para reconquistar su reino y curarse de su obesidad. Fruto de estas interrelaciones de musulmanes y cristianos, los monjes benedictinos estudiaron en la Córdoba califal, en ejemplo de la más eficaz y bella convivencia. Al gran erudito cristiano del siglo X Gerbert d'Aurillac o d'Auvergne (938-1003), que fue Papa en 999 bajo el nombre de Silvestre II, se le consideró que había estado en tratos con el demonio durante su permanencia en Córdoba a causa de sus conocimientos astronómicos.

El teólogo Ibn Hazm (994-1064), autor de «El collar de la paloma» —ese encantador manual de amor divino y profano, a la vez que documento social de la época—, nos dejó un testimonio del elevado rango que tenían las mujeres musulmanas cordobesas: *«Yo mismo he observado a las mujeres y he llegado a conocer sus secretos hasta un punto casi incomparable, porque fui criado y crecí entre ellas, sin conocer*

otra sociedad. Nunca alterné con hombres hasta que fui ya adolescente y me había empezado a despuntar la barba. Fueron las mujeres las que me enseñaron el Corán, me recitaron mucha poesía, me enseñaron la caligrafía» (cfr. Roger Arnaldez: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue, J. Vrin, París, 1981).

El gobierno de Abu Amir al-Mansur (938-1002) —regente del pusilánime Hisham II (965-1013)—, con sus excesos y despropósitos, provocaría la guerra civil y la disolución del califato. Pero el eclipse de Córdoba no significó el fin de la civilización islámica en España que se prolongaría durante otros 500 años.

Filosofía y humanismo

De los numerosos sabios nacidos en al-Ándalus con posterioridad, tres de ellos merecen mención especial. Los tres eran admiradores de Aristóteles y trataron de reconciliar la sabiduría de los antiguos con las verdades del Islam. Al zaragozano Ibn Baÿÿa o Avempace (¿1070?-1138) se le recuerda principalmente por su obra «El régimen del solitario», crítica del materialismo y la mundanalidad de la sociedad musulmana de entonces. Sus ideas fueron ampliadas por el granadino Ibn Tufail (1110-1185), autor de una notable novela alegórica que llegó a conocerse en el resto de Europa a través de las traducciones al latín y a otros idiomas. Su héroe, Hayy Ibn Yaqzán —antepasado del Robinson Crusoe, de Defoe; del Emilio, de Rousseau, y del Mowgli, de Kipling— es un niño abandonado al que amamanta una gacela. El niño va creciendo hasta alcanzar, mediante la observación y el razonamiento, no sólo la comprensión del mundo material, sino a través de la contemplación mística, la comprensión del Único Hacedor. Finalmente, encuentra a su «hombre Viernes» en forma de ermitaño musulmán, y se da cuenta de que las verdades que él había descubierto con la luz de la razón eran las mismas que las enseñadas por la religión revelada (cfr. Ibn Tufail: El Filósofo Autodidacto, Trotta, Madrid, 1995).

El mismo tema, la Armonía de la Religión y la Filosofía, constituye el pensamiento central del filósofo y médico cordobés Ibn Rushd, más conocido como Averroes (1126-1198). Este sostenía que la filosofía y la religión eran dos caminos igualmente válidos y complementarios para conocerse a sí mismo y conocer a Dios, y se esforzó en reconciliar ambas en sus escritos y comentarios. Como las obras de Averroes fueron denunciadas como impías por ciertos jurisperitos envidiosos y desubicados, hallaron escaso eco en el resto del mundo islámico. No obstante, llegaron a ser ávidamente estudiadas, discutidas y, finalmente, exaltadas en los foros universitarios e intelectuales de la Europa medieval y renacentista, iluminando las obras de san Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, Roger Bacon y muchos otros, incluso los racionalistas de los siglos XVII y XVIII como Spinoza, Descartes y Kant. El pensamiento de estos sabios cristianos también recibió las influencias de otro cordobés y colega de Averroes, el médico-filósofo judío en lengua árabe Maimónides (1135-1204) que también trató de sintetizar fe y razón.

Gnosticismo e inspiración mística

Al-Ándalus también fue la cuna de la mística islámica occidental, que en el siglo XVI inspiraría la obra de santa Teresa de Ávila (1515-1582) y san Juan de la Cruz (1542-1591). El primer sufí hispanomusulmán del que tengamos noticia es el filósofo cordobés Ibn Masarra (883-931) que vivió bajo la protección de Abderrahmán III. No se han conservado sus escritos, pero, al parecer, estuvo influido por el filósofo greco-siciliano Empédocles de Agrigento (490-430 a.C.). A finales del siglo XII, se hallaban sufíes en todas las regiones de la España musulmana. El murciano Ibn al-Arabi (1165-1240), llamado *Sheij al-Akbar* ("El Doctor máximo") e *Ibn Aflatún* ("El Hijo de Platón) dejó descripciones de 55 de ellos. Ibn al-Arabi murió en Damasco después de toda una vida empleada en el estudio y las experiencias místicas. De los 400 o más libros que le atribuyen sus biógrafos, uno titulado en árabe *Futuhat al-Makkiyya* ("Revelaciones de La Meca") dejó una profunda huella en la cultura occidental. Proporcionó antecedentes a la ficción poética de Dante Alighieri (1265-1321) de un viaje por los reinos de ultratumba, con su topografía geométrica, sus vislumbres de la gloria de los elegidos y su beatífica visión del esplendor divino.

Transvasamiento científico y cultural

Mientras tanto, Toledo, otra urbe donde congeniaban las tres culturas monoteístas, se había convertido en un centro de erudición. Muchos de los manuscritos de la gran biblioteca de al-Hakam fueron a parar

allí y en ella residía un conjunto de eruditos competentes para traducirlos que conformarían la llamada escuela de traductores de Toledo bajo el ejemplar mecenazgo de Alfonso X el Sabio (1221-1284). La fama de Toledo atrajo enseguida estudiosos de todas partes de Europa: hacia 1200 Daniel de Morley llevó desde allí a Inglaterra «una preciosa multitud de libros» islámicos; otro tanto hicieron el italiano Gerardo de Cremona (1114-1187) y el arzobispo flamenco Guillermo de Moerbeke (1215-1286). Notable entre ellos fue Adelardo de Bath, cuya búsqueda del saber le llevó tan lejos como el Norte de África y el Asia Menor, cuya curiosidad intelectual abarcaba todo el campo de las ciencias, desde la astrología a la trigonometría, desde la filosofía platónica a la cetrería (en 1130, luego de su regreso, tradujo en Inglaterra numerosas obras musulmanas). Adelardo fue el traductor del célebre tratado del matemático persa al-Juarizmí (m. 863), titulado en latín *Algoritmi de numero indorum*. En 1143, otro inglés, Roberto de Chester o de Ketton, por encargo del abad de Cluny Pedro el Venerable (1094-1156), colaboró con Hermann de Carintia y doctos españoles y francos en la primera traducción del Corán a una lengua europea, el latín (una reedición comentada por Lutero aparecería en Zurich en 1550). Hacia 1149, Roberto de Chester, al adaptar las tablas astronómicas de al-Battaní (858-929) y de Azarquiel (1029-1087), llevó la trigonometría islámica a Inglaterra e introdujo la palabra *sinus* (seno) en la nueva ciencia. El escocés Miguel Escoto (1175-1236), que llegó a ser astrólogo en la islamizada corte de Federico II de Sicilia (1194-1250), en 1217 tradujo en Toledo los comentarios de Averroes y la *Esférica* de al-Bitruŷí (m. 1204).

A mediados del siglo XII, el prelado y erudito John de Salisbury (1115-1180) se lamentaba del desprecio predominante hacia las matemáticas, la geometría y la lógica, «excepto en la tierra de los moros de España». En ese siglo y en el siguiente la corriente de filosofía y ciencia griega —la metafísica y las ciencias físico-naturales de Aristóteles, los tratados médicos de Hipócrates y Galeno, las obras de Claudio Ptolomeo, Euclides, Dioscórides y otros muchos pensadores—, enriquecida con los comentarios y contribuciones originales de los musulmanes, comenzó a vivificar la vida intelectual de Occidente, que hasta entonces sólo había conocido retazos de ella o nada.

La mal llamada «Reconquista» española fue algo muy largo y complejo. «*¿Puede llamarse Reconquista* —dice el filósofo y escritor José Ortega y Gasset (1883-1955)—, *a una cosa que dura ocho siglos?*». Fue una marea de conquistas castellano-aragonesas con pleamares y bajamares que dejaban islas donde, por largos períodos, musulmanes, judíos y cristianos vivían en ejemplar tolerancia, llegando sus culturas a influirse mutuamente.

Granada, último baluarte de la civilización andalusí, fue tomada en 1492, y allí, en la plaza de Bib Rambla, el cardenal inquisidor Jiménez de Cisneros presidió la quema de miles de manuscritos islámicos que se perdieron para siempre. Pero mucho antes que el espíritu de convivencia e intercambio cultural se hubiera disipado con el humo del holocausto granadino, los sabios hispanomusulmanes habían colmado su misión como industriosos intermediarios de la cultura y transmitieron a la Europa medieval la olvidada sabiduría del mundo antiguo, posibilitando el Renacimiento.

EL UNIVERSO MULTICULTURAL DE LA ESPAÑA ÁRABE DEL SIGLO XII

El Doctor en Filosofía y Filología Semítica de la Universidad de Zaragoza, especializado en el pensamiento musulmán andalusí, Joaquín Lomba Fuentes, dice en su reciente libro La raíz semítica de lo europeo (Ediciones Akal, Madrid, 1997):

«Si se quiere entender en profundidad el ser de Europa, no basta con volver la mirada a Grecia y Roma para encontrar en ellas sus raíces. El mundo semita, en su vertiente musulmana y judía, constituye una de las bases fundamentales de nuestra historia y cultura. No en vano "Europa", en la mitología griega, era de ascendencia fenicia.

Esas raíces semíticas de lo europeo se detectan especialmente en la Edad Media. Durante ese período el desnivel cultural entre Europa y el mundo árabe fue patente. Europa estaba sumida en los restos empobrecidos de una tardía latinidad mientras el Islam y el Judaísmo recuperaban lo mejor del legado griego, lo asimilaban y lo perfeccionaban. Tanto, que empieza un ingente flujo de trasvase cultural hacia Europa, gracias al cual ésta rejuvenece, adopta nuevas formas de hacer ciencia, filosofía y literatura, aprende estilos nuevos de comportarse, de vivir la religión, de sumirse en los abismos misteriosos de la mística, de practicar la ascética, de amar, de disfrutar de la belleza.

Reconocer esta deuda, agradecer a la Historia este regalo, es ser europeos auténticamente». (...)

Ante todo, Europa pudo leer por primera vez la ciencia y filosofía griega no sólo tal como en su día fue sino reinterpretada, elaborada y perfeccionada por musulmanes y judíos. (...)

Con ello y, como consecuencia, aparece emparejado el tema, de procedencia semita, árabe y judía, cual es el de las relaciones entre fe y filosofía, o razón, entre religión y fe, entre pensamiento humano y revelación. (...)

Para Averroes y Maimónides, la filosofía y la religión no se pueden contradecir a pesar de que son autónomas, porque apuntan y llevan a la misma Verdad».

La España árabe del siglo XII es un universo demasiado vasto, rico y complejo como para describirlo en los pocos minutos que tenemos, pero aun así podemos hacer ciertas evocaciones que son fundamentales. Además de los dos grandes polímatas cordobeses que acabamos de citar y que son el tema central de esta reunión, no podemos olvidarnos del primer gran filósofo de al-Ándalus que fue Ibn Baÿÿa, conocido por los escolásticos como Avempace (1070-1139). Este polígrafo zaragozano que fue también músico, botánico, poeta y astrónomo es el autor de la obra *El régimen del solitario* (*Tadbir al-mutawahhid*), que es una analogía de la Ciudad Ideal (*al-Madinat al-Fadila)* de al-Farabi y la República de Platón.

El maestro y patrocinador de Averroes fue el médico y filósofo granadino Ibn Tufail (1110-1185). Su célebre trabajo *Risala Hayy Ibn Yaqzán fi asrar al-híkma al-mashriqiyya* (Epístola o tratado de "El Vivo Hijo del Despierto" sobre los secretos de la filosofía oriental), se lo suele titular, sin embargo, *El filósofo autodidacto*, siguiendo el título que le dio su primer traductor al inglés, el arabista Edward Pococke (1604-1691). Esta magnífica fábula moral inspiró a Daniel Defoe (1660-1731) la historia de Robinsoe Crusoe (1719).

El Siglo de Oro del Judaísmo

El llamado «Siglo de Oro» del Judaísmo tiene su apogeo precisamente en la España árabe del siglo XII con el médico-filósofo y jurisprudente Maimónides (1135-1204). Pero existieron igualmente en ese período una multitud de brillantes pensadores y científicos hebreos como el apologista tudelano Yehuda

ha-Leví (1075-1141) conocido por su obra «El Cuzarí» —traducida del árabe al hebreo por el médico Yehuda Ibn Tibbon (1120-1190) en 1166—, los poetas Moisés Ibn Ezrá (1060-1139) y Yehuda al-Harizí 1170-1230), el matemático-astrónomo y gran viajero Abraham Ibn Ezrá (1089-1167), y el eminente filósofo e historiador Abraham Ibn Daud (1110-1180), llamado Avendaut Hispanus o Juan de Sevilla, traductor de numerosas obras científicas y filosóficas musulmanas del árabe al latín en Toledo.

Toledo y las tres Culturas

En el siglo XII justamente, en esa ciudad a orillas del Tajo (bajo dominio cristiano desde 1085), comenzó a funcionar la célebre escuela de traductores (fundada por el arzobispo don Raimundo de Toledo en 1130), que alcanzará su fama mayor con el mecenazgo de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y de León (1252-1284). Por primera vez los cristianos, musulmanes y judíos constituyeron un lugar destinado a las traducciones de los autores clásicos grecolatinos, que durante 600 años se habían conservado en Oriente y fueron rescatadas y llevadas por los árabes a España.

Cabe mencionar que esta escuela de traducciones atrajo el peregrinaje de numerosos sabios y estudiosos del mundo cristiano altomedieval como el inglés Roberto de Chester, llamado «el Ketenense», que por encargo del abad de Cluny Pedro el Venerable (1094-1156) hizo la primera traducción del Corán al latín hacia 1143 con la ayuda de un erudito musulmán. Un año después, Platón Tiburtino de Tívoli (vivió en España entre 1134-1145), tradujo del hebreo al latín el famoso tratado *Hibbur ha-Meshihah* del matemático judío barcelonés Abraham Bar Hiyya (m. 1136).

El lombardo Gerardo de Cremona (1114-1187), miembro de la escuela de traductores a partir de 1134, tradujo el "Libro sobre el cálculo, álgebra y reducción" (*Kitab al-muhtasar fi hisab al-ÿabr ua-l-muqabala*) del matemático persa al-Juarizmi (m. 863). Hacia 1150, el ya citado Abraham Ibn Daud y el clérigo Domingo Gundisalvo tradujeron la obra principal del filósofo y poeta judío malagueño Salomón Ibn Gabirol (1021-1153/70) escrita en árabe, *Yanbu al-hayat* «La fuente de la vida» (en hebreo *Mekor jáim*), traducida al latín con el título de *Fons vitae*, que influenció en los cabalistas e inspiró al filósofo holandés descendiente de judíos andalusíes, Baruj Spinoza (1632-1677).

Una globalización bien entendida

«Ahora bien, volviendo a la diferencia entre Oriente y Occidente, hoy tan obvia y, a veces, tan hostil y agresiva, hay que decir no existía en la Edad Media, al menos hasta el siglo XIII. Una unidad mediterránea ponía en contacto directo a Córdoba con El Cairo y Bagdad, a Venecia y Alejandría, a Europa entera con Oriente por múltiples caminos que hacían de "mass media" en aquellos momentos. El contacto con Oriente se daba, entre los musulmanes, por la peregrinación ritual a la Meca, gracias a la cual el sur de Italia y al-Ándalus estaban en continuo contacto con los últimos movimientos científicos y filosóficos del momento» (Joaquín Lomba Fuentes: O. cit., pág. 16).

El término árabe *Rihla* significa «viaje, partida, marcha, salida, emigración, periplo, itinerario, relato de viaje», es justamente esta última acepción la que se especializó para dar nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura islámica. Efectivamente, en el siglo XII aparece algo nuevo en las letras árabes, el género de la *rihla*. Dicho género tiene como característica el que casi todos sus autores sean occidentales, andalusíes o magrebíes, y peregrinos hacia los lugares santos del Islam (cfr. Francesco Gabrieli: Viaggi e Viaggiatori arabi, Sansoni, Florencia, 1975).

El primer gran viajero andalusí fue Abu Hamid al Garnatí (1080-1169), autor de la rihla llamada *Tuhfat al-ahbab ua mujbat al-aÿab* ("El Regalo de los corazones y elección de maravillas"), quien visitó el norte de Africa, Siria, Irak, Persia, Jorasán, Transoxiana y centro y sur de Rusia, Hungría y pereciendo en el transcurso de uno de sus viajes, en Damasco —cfr. Abu Hamid al-Garnati: Tuhfat al-Albab (El Regalo de los espíritus), AECI, Madrid, 1990; Abu Hamid al-Garnati: Al-Mu'rib 'an ba'd aya'ib al-Magrib (Elogio de algunas maravillas del Magreb), AECI, Madrid, 1991—.

El segundo gran viajero hispanomusulmán fue Ibn Ÿubair al-Balansí ("el Valenciano"), nacido en Valencia en 1145 y muerto durante su tercera travesía, en Alejandría, Egipto, en 1217. Su famosa Rihla se refiere

a su primer viaje, el que realizó entre el 15 de febrero de 1183 y el 25 de abril de 1185, cruzando el Mediterráneo y visitando Egipto, La Meca, Siria, Irak, Palestina, Cerdeña, Sicilia y Creta.

La Rihla de Ibn Ÿubair, uno de los textos narrativos más fiables y documentados de fines del siglo XII (cfr. Ibn Ÿubayr: A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos, traducción y notas de Felipe Maíllo Salgado, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988), es una de las fuentes más importantes con que cuenta el historiador para saber como se encontraba el Mundo Islámico, la Sicilia normanda, la navegación en el Mediterráneo y las relaciones entre musulmanes y cristianos en el siglo XII.

Entre los pilares de la educación que definió (aprender a vivir juntos, a conocer, a hacer y a ser), la Comisión de la Unesco sobre la educación, presidida por Jacques Delors, considera el primero como el más importante:

«Se trata de aprender a vivir juntos desarrollando el conocimiento de los otros, de su historia, sus tradiciones y su espiritualidad... que permita refundar una modernidad sobre la comunicación de individuos y colectividades que son a la vez semejantes y diferentes» (*L'Education. Un tresor est caché dedans*, Unesco, París, 1996, pág. 18; Alain Touraine: *¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente; El destino del hombre en la aldea global*, FCE, Buenos Aires, 1997).

AL-ÁNDALUS I (711-1010)
El califato de Córdoba

CON UN APENDICE DE JUAN GOYTISOLO TITULADO

«LOS MITOS FUNDADORES DE LA NACION ESPAÑOLA»

Cuando se habla de España y el Islam, se suele hacer referencia a un concepto con claro significado religioso y a otro con contenido muy directo, de carácter lingüístico. Se habla así, de España musulmana o de España árabe. Sin embargo, en términos populares, con significado antropológico físico en primer lugar, se habla de la España mora. La palabra castellana *moro* viene, sin duda, del latín "maurus", y del griego "mávros", que significa "oscuro", "negro". Escritores latinos como Juvenal (60-140) y Lucano (39-65) mencionan a los mauros, también conocidos como númidas, que constituían en tiempos de Iugurta (160-104), un pueblo caracterizado por su energía física y belicosidad. Recordemos a la famosa caballería númida empleada por los cartagineses en las guerras púnicas. La designación étnica en suma, es muy antigua y al principio no tuvo el carácter peyorativo, como lo adquirió después.

Parece que la palabra «morisco» se forma como «berberisco», y es un diminutivo cariñoso, que más tarde se empleó para identificar a los hispanomusulmanes que permanecieron en la Península luego de la caída de Granada. Otros sinónimos son moruno, morería, almoraima, etc. La acepción de bereber, que es otra forma de llamar a los moros, está relacionada con la denominación utilizada por griegos y romanos para designar a los pueblos extranjeros: bárbaros. En la antigüedad clásica el norte de África era conocido como Berbería o país de los bereberes. El país de los mauros o mauritanos se conocía como Mauritania, que luego fue provincia romana y hoy es una república islámica.

Los musulmanes de los siglos VII, VIII y IX aplicaron el nombre de al-Ándalus a todas aquellas tierras que habían formado parte del reino visigodo: la Península Ibérica, la Septimania francesa y las Islas Baleares. En un sentido más estricto, al-Ándalus comprenderá la parte de aquellos territorios administrados por el Islam. Conforme avanzaba la conquista cristiana, su extensión se iba reduciendo progresivamente y a partir del siglo XIII designó exclusivamente al reino nazarí de Granada. La prolongada resistencia musulmana granadina contra las incursiones castellano-aragonesas permitirá que se fije el nombre de al-Ándalus y se perpetúe en el actual de Andalucía.

El islamólogo holandés Reinhart Dozy (1820-1883), autor de la famosa obra Historia de los musulmanes de España (4 vols., Turner, Madrid, 1994), impulsó la teoría que fue apoyada por muchos historiadores modernos según la cual el nombre de al-Ándalus está relacionado con los Vándalos, suponiendo sin ningún fundamento, que la Bética pudo llamarse en alguna ocasión Vandalicia o Vandalucía. Nosotros compartimos la opinión del eminente filólogo español don Joaquín Vallvé Bermejo, vertida en su trabajo erudito La división territorial de la España musulmana (CSIC, Madrid, 1986). Este dice que la expresión árabe *Ÿazirat al-Andalus* (isla de al-Ándalus) () es una traducción pura y simple de "isla del Atlántico" o "Atlántida"(). Los textos musulmanes que dan las primeras noticias de la isla de al-Ándalus y del mar de al-Ándalus, se clarifican extraordinariamente si sustituimos dichas expresiones por isla de los Atlantes o Atlántida y por mar Atlántico. Lo mismo podemos decir del tema de Hércules y las Amazonas, cuya isla, según los comentaristas musulmanes de estas leyendas grecolatinas, estaba situada en el *ÿauf al-Andalus*, lo cual cabe interpretar como *al norte o en el interior del Mar Atlántico*.

Diversos malentendidos, provocados muchas veces por los historiadores españoles y los hispanistas, conducen al neófito a llamar 'españoles' tanto a Viriato —en vez de lusitano—, a Pelayo —en vez de godo—, a Averroes y Maimónides —en vez de andalusíes. Al respecto, dice el investigador e historiador español Américo Castro:*"La palabra* España *era pronunciada en esa forma por el vulgo que hablaba latín en la península hacia el año 300 d. de C.;* español, *por el contrario, es vocablo venido del sur de Francia,*

del Languedoc, en el siglo XIII, comenzado a usar en Provenza desde el siglo XII en la lengua escrita (...) Según queda dicho, en 1948 el profesor suizo Paul Aebischer (Estudios de toponomia y lexicofría románicas, *CSIC, Barcelona, 1948) que* español *es voz originaria de Provenza (...) La palabra* "español" *ofrece la particularidad de ser el único gentilicio de nuestra lengua terminado en ol. Ya en el siglo pasado, Friedrich Christian Díez (1794-1876), el fundador de la lingüística romance, señaló la existencia de* españón *en el poema de Fernán González, y apuntó la hipótesis de que esta forma, paralela de* borgonón, frisón, bretón*, etc., hubiera pasado a* español *por disimulación de la* n *final respecto de la otra nasal, la* ñ*, que la precedía. La explicación de Díez fue aceptada por otros lingüístas, entre ellos mi venerado maestro don Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), que en su Manual de Gramática Histórica Española (1904) propuso como étimo un hipotético* hispanione *latino vulgar. Otros romanistas se preguntaron por qué había disimilado la* n *final de* españón *para dar* español*, mientras permanecía inalterada en* sabañón, cañón, piñón, riñón*, etc. Pero* hispanoilus *hubiera tenido que dar en castellano* españuelo*, igual que de* aviolus *salió* abuelo *y de* filiolus *proviene* hijuelo *(...) Todo ello enlaza con el desconcierto creado por confundir la España de 1500 con la España de milenios atrás; los españoles de la misma época, con quienes nada tenían de españoles quince siglos antes. Incluso aumenta ese caos semántico llamar 'andaluces' a los 'andalusíes' de la España musulmana —al-Andalus— y quienes hoy viven en Andalucía. Y hasta hay franceses que no distinguen entre el 'Andalou' musulmán y el 'Andalou' de hoy: usan el mismo nombre*" (Américo Castro, Sobre el nombre y el quién de los españoles, Sarpe, Madrid, 1985, págs. 25, 26, 29, 39 y 40).

LA ENTRADA DE LOS MUSULMANES EN LA PENINSULA

La cuestión de cómo y por qué entraron los musulmanes en la Península Ibérica estuvo sustentada durante muchos siglos por mitos, leyendas y relatos históricos sumamente parciales. Gracias a la labor encomiable e imparcial de estudiosos e investigadores españoles como Pascual Gayangos y Arce (1809-1897), Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912), Francisco Codera y Zaidín (1836-1917), Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), Miguel Asín Palacios (1871-1944), Américo Castro (1885-1972), Julio Caro Baroja (1914-1995), y Juan Goytisolo (n. en 1931), hemos podido reconstruir una historia que se creía perdida para siempre. Por ejemplo, Ribera ha descubierto gran cantidad de interesante información en la crónica de Ibn al-Qutíyya, un historiador hispanomusulmán descendiente de los príncipes visigodos, cuyo nombre significa "descendiente de la Goda". El análisis de los toponimios está rindiendo poco a poco información útil, y recientemente se ha podido demostrar así con casi total certeza que muchos de los bereberes que llegaron a España con los árabes musulmanes eran aún cristianos y luego, más tarde, se islamizaron.

Antecedentes históricos

Tras la muerte del Profeta Muhammad (BPD) en 632, sus fieles seguidores fueron conquistando grandes extensiones de terreno y naciones, tanto hacia Oriente (Península Arábiga, Palestina, Siria, Irán, hasta la India), como hacia Occidente hasta el Océano Atlántico. Pero la fe del Islam no sólo se expandió por los fuertes ejércitos árabes que derrotaron sucesivamente a las huestes de los tiránicos imperios de bizantinos y sasánidas. Lo que Napoleón Bonaparte (1769-1821) gustó decir *«El Islam conquistó la mitad del globo en sólo diez años, mientras el Cristianismo necesitó trescientos años»* es rigurosamente cierto y tiene su explicación en que los distintos pueblos que recibieron a esos puros y esforzados musulmanes de mediados del siglo VII los reconocieron como a libertadores que venían a romper yugos milenarios. Si eso no hubiese sido así, ese avance fulminante que permitió alcanzar casi al mismo tiempo, en apenas ochenta años, a la India en el este y a España en el oeste jamás se podría haber logrado sin esa incuestionable voluntad popular.

En el 670 (50 de la Hégira) se funda la ciudad-campamento de Qairauán (al sur de Túnez) y Cartago es conquistada el año 689/69. Todo el área de la actual Tunicia era, a grandes rasgos, la provincia musulmana de Ifriqiya, que según el historiador musulmán Ibn Jaldún recibe este nombre de su primer conquistador, Ifricos o Efriqish que vino con los himÿaríes o fenicios unos mil doscientos años antes de la

era occidental (cfr. Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah, FCE, México, 1977, pág. 104), que a su vez daría origen a la denominación del continente negro: África.

Desde la Ifriqiya partieron sucesivas expediciones que anexionaron al califato omeya el Norte de las actuales naciones de Argelia y Marruecos. Algunas expediciones musulmanas ya se aventuraron a explorar las costas de la Península Ibérica en los años 705/85-86 y 709/90.

El desembarco en Gibraltar

La historia de la España musulmana comienza en el año 711/92, a finales de abril en que Tariq Ibn Ziad (m. 720), a la cabeza de un ejército de siete mil hombre en el que domina la etnia bereber de la que él forma parte (los árabes eran menos de 300), cruza el estrecho que llevará a partir de entonces su nombre para desembarcar en la Península Ibérica. El contingente islamo-bereber hizo la travesía a bordo de la flota del conde Don Julián, el antiguo gobernador bizantino de Ceuta (Septum) que se había puesto al servicio del gobernador o *walf* musulmán de la provincia de Ifriqiya, Musa Ibn Nusair (640-714), con sede en Qairauán.

Ahora hay algo clave para contar. Por un lado, el conde Don Julián era un cristiano unitario, es decir un monoteísta puro, que adhería a las enseñanzas de los cristianos primitivos y de los llamados Padres y Doctores de la Iglesia, como Orígenes (185-254), Clemente de Alejandría (m. 215), Tertuliano (155-220) y Justino Mártir (100-165), y especialmente al obispo griego Arrio (256-336), nacido en Libia, todos ellos defensores de un acendrado monoteísmo que rechazaba la divinidad de Jesús. La doctrina de la Trinidad, recordemos, fue instaurada en la Iglesia Católica recién a partir del Primer Concilio de Nicea, en 325, y produjo un gran cisma entre los cristianos de oriente, partidarios del monoteísmo, y los obispos occidentales liderados por Osio (257-358) que a través del llamado "pacto constantiniano" monopolizaron desde entonces la orientación y el poder de la Iglesia. El historiador español Ignacio Olagüe explica en su obra La Revolución Islámica en Occidente (Fundación Juan March, Barcelona, 1974), que a partir de entonces "...la doctrina trinitaria fue impuesta a hierro y fuego" por todo el norte de África y la Península Ibérica. Eso también explica la relativa facilidad con que los musulmanes avanzaron por esas regiones, y la hospitalidad con que fueron recibidos, particularmente la de los bereberes. Luego de consolidar su dominio en la Ifriqiyah (Tunicia) hacia el 670, en 701 alcanzaron el extremo occidental del Magrib () y en 708 entraron en Tánger.

Respecto a Musa Ibn Nusair, el historiador musulmán almohade Ibn al-Kardabús, del siglo XII, nos dice que pertenecía a la escuela de pensamiento shií. Su padre había sido Nusair al-Bakrí, nacido en 640, a quien el fundador de la dinastía omeya, Mu'awiya ibn Abu Sufián había conferido el mando de su guardia, pero él se negó a combatir contra el cuarto califa, Alí ibn Abi Talib (600-661). Musa Ibn Nusair haría la alianza con el arriano conde Don Julián, señor de Tánger y Ceuta. Así, en 710/91 envió a su lugarteniente Tarif con 500 hombres a ocupar el saliente sur de la Península donde la ciudad de Tarifa lleva su nombre y a la cual impuso un pesado tributo, o sea "la tarifa", para castigar los excesos de la gobernación visigoda contra los cristianos arrianos de la región. Vale aquí puntualizar que la población mayoritaria de la Península adhería a los principios unitarios y al arrianismo. Por el contrario, la corte y el clero visigodo respondían a los dictados de Roma y al dogma trinitario. La oligarquía visigoda con sede en Toledo explotaba y oprimía hasta los más crueles extremos a sus súbditos arrianos. El profesor Olagüe en la obra ya citada, muy recomendable por cierto, brinda pormenorizados detalles de este asunto.

Volviendo a nuestro tema anterior del cruce de Tariq, éste al frente de sus hombres desembarcó en las cercanías del famoso peñón al que se dio su nombre: *Ÿábal al-Tariq*, "Monte de Tariq", es decir, Gibraltar. El 19 de julio de ese mismo año, por las orillas del río Guadalete, logra una victoria decisiva sobre el rey visigodo Don Rodrigo. Un mes más tarde, su lugarteniente Mughit ar-Rumí cerca la ciudad de Córdoba. Dice el erudito judeomarroquí y profesor emérito de la Universidad de París, Haim Zafrani: *"Durante el asedio, los judíos se encierran en sus hogares esperando impacientemente el desenlace. Contrariamente a lo que sienten por los godos y su clero, no temen en absoluto la llegada de los musulmanes en los que tienen puestas todas sus esperanzas, pues no olvidan que los reyes visigodos los han oprimido despiadadamente. Sirviéndose de estratagemas, los judíos —según narran los*

historiadores musulmanes y cristianos— contribuyeron a facilitar la entrada del ejército islámico a la ciudad, celebrando su victoria. Mughit los tomó a su servicio, confiándoles la guardia de la ciudad. Lo mismo ocurrió en Toledo, y en Sevilla, donde Musa Ibn Nusair dejó una guarnición judía para mantener el orden" (H: Zafrani: Los Judíos del Occidente Musulmán. Ál-Andalus y el Magreb, Editorial Mapfre, Madrid, 1994, pág. 21).

A partir de entonces, España entra en el seno de *Dar al-Islam*, "la Casa del Islam", y los cristianos arrianos y judíos se integran armoniosamente en el estado musulmán que se va forjando. Así, los judíos españoles, al convertirse en miembros de un dominio que se extiende desde el Atlántico hasta la China, se reencuentran con sus hermanos de las demás comunidades judías de Oriente y de África del Norte, reanudando sus lazos socioculturales y económicos. Por otra parte, los cristianos unitarios españoles consoliden y reafirman su identidad monoteísta junto con sus hermanos en la fe, musulmanes y judíos.

Esta explicación de los orígenes de la España musulmana, tal vez un tanto extensa para el reducido tiempo que tenemos, la creemos necesaria para contrarrestar la historia oficial que sin fuentes ni argumentos serios afirma que España fue conquistada a sangre y fuego por los musulmanes. Como hemos visto, la población nativa mayoritariamente arriana y la numerosa comunidad judía recibieron a los musulmanes como libertadores y comulgaron con su fe, costumbres y tradiciones, que eran prácticamente las mismas que ellos tenían. El pueblo íbero-romano, no se puede hablar de pueblo español en esa época, fue más bien cómplice que conquistado. Además en menos de una generación los musulmanes bereberes y árabes se integraron completamente a la población autóctona a través de múltiples matrimonios mixtos, ya que la inmensa mayoría había llegado a España sin mujeres.

«A la luz de lo dado a conocer en los últimos veinte años, es insostenible la creencia de ciertos arabistas españoles de haber sido los musulmanes 'depredadores' e 'invasores' de una España previamente existente, y que retornó a su ser prístino luego de ser expulsados tan indeseables ocupantes. Basta pasar la vista por la superficie geográfica de la Península para persuadirse de la total falsedad de ese aserto, por tantos compartido. Los 'depredadores' y los 'invasores' no dejan tras sí montañas, ríos y ciudades cuyos nombres revelan la presencia en un país suyo, de quienes imprimieron la huella de su acción civilizadora en la lengua y en todo lo obrado por ellos. Guadalquivir *es nombre árabe, y* Tajo *está arabizado, porque de no haber habido árabes se llamaría Tago. Sin árabes no habría ciudades que se llaman* Alcalá, Medina, Almunia, Alcolea, Alcázar, Madrid, Almansa (vea el lector el libro de Miguel Asín, Toponimia árabe de España, Madrid, 1944, y el de Jaime Oliver Asín, Historia del nombre 'Madrid', I. C. M. A, Madrid, 1991). *Una casa española tiene* aljibe, atarjea, zaguán, alcobas, alféizares, alacena, baldosas, zaquizamí, azoteas, albañal. *¿No hacían todo eso* albañiles *y* alarifes *cuya lengua fue inicialmente el árabe? En una vivienda castellana o andaluza (¡no andalusí!) se ponían* tabiques*, había* azulejos*, argollas,* arrambeles *(antiguamente 'colgaduras'), y otras cosas que servían para* alhajar *la casa. En las paredes se empotraban* alacenas*, con* anaqueles, *en donde se ponían cosas que se colocaban en un* azafate *(todavía hoy en Colombia significa 'bandeja'). El agua de beber se conservaba fresca en una* alcarraza, *y se sacaba del pozo con un* acetre. *Se echaba dinero, para ahorrarlo, en una* alcancía. *La* algorfa *era el sobrado en donde se guardaba el grano. ¿Cuando habrá un alma, lingüísticamente caritativa, que agrupe en un léxico histórico-geográfico todos los arabismos del castellano, del catalán y del gallego-portugués?* (...) *En suma, quienes consideran a los musulmanes de al-Ándalus como 'depredadores' e 'invasores' de la auténtica España, proceden como quien pretendiera hacer visible el interior de una cebolla despojándola de sus capas por pensar que bajo ellas se encuentra el auténtico bulbo»* (Américo Castro, op. cit., págs. 40-42).

Como mejor prueba de lo que aseveramos, se puede decir que los musulmanes pacificaron la Península en menos de dos años y establecieron un estado islámico integrado por cristianos y judíos que llegó a durar casi ocho siglos, hasta 1492. Recordemos que los fenicios y cartagineses habían tratado infructuosamente de sojuzgar a los béticos y celtíberos durante cuatro siglos, y los romanos durante casi seis provocando espantosas matanzas como aquella de la heroica Numancia, la cual resistió durante 20 años su asedio y fue destruida por las legiones de Escipión Emiliano (185-129 a.C.). Los musulmanes no destruyeron nada de lo que había, sino que reconstruyeron las antiguas obras dejadas por los romanos, como puentes y acueductos, erigiendo una "cultura del agua", y construyeron monumentos maravillosos que han sobrevivido hasta nuestros días.

Hoy se puede afirmar que el 80% de los quince millones de turistas que llegan anualmente a España tienen como meta principal visitar la Giralda —la torre-campanario que fuera el minarete de la mezquita mayor de Sevilla—, la Mezquita de Córdoba, el palacio-fortaleza de la Alhambra de Granada y muchas otras maravillas como la Alcazaba de Guadix, la Torre del Oro de Sevilla, los campanarios e iglesias mudéjares de Teruel, los pueblos moriscos de las Alpujarras, los manuscritos árabes del monasterio de El Escorial, etc.

TOLERANCIA Y CONVIVENCIA

Pero más allá de las obras públicas y arquitectónicas, y los prodigios científicos y culturales de al-Ándalus, lo que mejor caracteriza el legado hispanomusulmán es su espíritu de la tolerancia. Si hablamos de la tolerancia del Islam, no se trata de un tópico repetido con fines propagandísticos, sino de una experiencia y una realidad histórica irrefutable. En la llamada Edad de Oro del Islam, cuando el territorio musulmán se extendía de España hasta la China, entre los siglos VIII y XIV, convivían en su seno en un ambiente de libertad y mutuo respeto cristianos arrianos, nestorianos, monofisitas y coptos, judíos, budistas, zoroastrianos, maniqueos e hinduistas, cuyas creencias y tradiciones eran garantizadas por el Islam por el estatuto de *Ahl al-Dhimma*, es decir, la "Gente del Pacto". Esto es algo que el Islam puso en práctica hace más de 1400 años y que Occidente a duras penas comenzó a llevarlo a cabo a mediados del siglo XX.

Y es precisamente uno de estos pactos, el firmado entre el godo Teodomiro, gobernador de Orihuela, y Abd al-Aziz, el hijo de Musa Ibn Nusair, el 5 de abril del año 713, el que conforma el documento más antiguo de la historia andalusí (Ver Apéndice I). En virtud de este tratado Teodomiro quedó como gobernador inamovible y Orihuela (la de Miguel Hernández) fue un estado autónomo durante muchos años. Asimismo, los señores de siete fortalezas de la región de Murcia, Alicante y Valencia (situadas a lo largo de la antigua *Vía Augusta*) se someten al gobierno musulmán a cambio de un estatuto jurídico en que se reconocen libertades, posesiones y religión para sus habitantes.

Cuando los musulmanes llegaron a la Península, traían un concepto absolutamente revolucionario basado en el Corán y la Sunna o Tradición del Profeta Muhammad, por el cual se trataba a los seres humanos por igual, respetando sus derechos y propiedades. El pacto entre Abd al-Aziz y Teodomiro prueba que hace 14 siglos el Islam no sólo respetaba los derechos humanos, que Occidente recién descubrió hace menos de 300 años, sino tenía códigos y regulaciones que las propias Naciones Unidas no son capaces de aplicar a las puertas del siglo XXI. Por eso, vale remarcar aquí que ese concepto o idea sobre "el oscurantismo de la Edad Media" tan en boga en los medios de comunicación y en la lectura de los escritores posmodernos, es algo que compete a la historia de Occidente, pero no a la del Islam.

Pongamos otro ejemplo muy conocido. Después de afirmar su posición en la Península, los musulmanes escalaron los Pirineos y entraron en Francia. En 732, entre Tours y Poitiers, dos mil kilómetros al norte de Gibraltar, y a 450 kilómetros de Londres y a menos de 200 de París, fue el punto más septentrional que alcanzaron esos predicadores carismáticos. Véase Cecelia Holland: Tours. Medieval Battle Reconsidered, en MHQ —The Quarterly Journal of Military History—, Leesburg (Virginia), Winter 1999, págs. 50-59.

En 735 entraron en Arlés y en 737 llegaron a Aviñón, el valle del Ródano y Lyon. Y aunque en 759 se vieron obligados a retirarse del mediodía francés, sus cuarenta años de circulación por aquellas tierras contribuyeron, en el Languedoc, a la insólita tolerancia de diversas creencias, la pintoresca alegría y el amor romántico y caballeresco que desde entonces caracterizó a los lugareños.

EL ESPLENDOR DEL CALIFATO DE CORDOBA

El califato de los Omeyas (661-750), con sede en Damasco nunca dio a España el valor que tenía. Entre 716-756/97-138 se desarrolla el llamado emirato de Córdoba, dependiente de Damasco, período en que se suceden diversos gobernadores, o emires, nombrados directamente por el califa Omeya de Damasco. Cuando en 750 éste fue reemplazado por el califato de los Abbasíes (750-1100), con capital en Bagdad, el territorio era meramente conocido como "el distrito de al-Ándalus", gobernado desde Qairauán. Pero cuando los triunfantes abbasíes ordenan la muerte de todos los príncipes omeyas, este hecho aparentemente anecdótico será decisivo para la más occidental de las provincias del imperio.

Abderrahmán Ibn Mu'awiya (731-788), nieto del califa Hishám Ibn Abdelmalik (691-743), fue el único omeya que consiguió escapar. Perseguido de aldea en aldea, cruzó a nado el ancho Éufrates, pasó a Palestina, Egipto, Ifriqiya, Marruecos y al-Ándalus. Así, en 756 fue proclamado emir de Córdoba iniciando uno de los períodos más ilustres de la historia del Islam.

A partir de entonces se funda el emirato omeya independiente de Bagdad (756-929/138-316). El emir tomará decisiones propias, considerando a la familia Abbasí —que se había hecho con el califato y trasladado su capital a Bagdad — como sus máximos enemigos.

Hacia 777 al-Ándalus fue invadida por el ejército de Carlomagno (742-814), pero los francos fueron frenados en las puertas de Zaragoza por los soldados de Abderrahmán y su retaguardia aniquilada por una alianza de vascos y musulmanes en Roncesvalles (778), donde cayó el legendario paladín franco Roland o Roldán que dio lugar al cantar de gesta homónimo.

Los sucesores de Abderrahmán I son Hishám I (788-796), al-Hakam I (796-822), Abderrahmán II (822-852), Muhammad I (852-886), al-Mundhir (886-888), Abdallah (888-912) y Abderrahmán III (912-961).

A fines del siglo VIII, la mayoría de la población, descendiente de los hispanorromanos y de los visigodos, se había convertido al Islam, recibiendo el nombre de muladíes; sólo en las ciudades quedó una parte de población que se mantuvo cristiana (mozárabes) y que, en general, fue muy respetada. Los emires cordobeses se vieron obligados a enfrentarse con la aristocracia árabe rebelde y los muladíes que les disputaban el poder.

Durante el gobierno de al-Hakam I, coetáneo de Carlomagno (742-814), y sus sucesores, se desarrollaron las revueltas de Toledo y Córdoba en 807 y 814, y los enfrentamientos con los gobernadores militares de la frontera (Ibn Marwán "el Gallego" en Extremadura, 868; familia de los Banu Qasi —Musa Ibn Musa— en el valle del Ebro). Pero ninguna alcanzó tanta fuerza ni puso en peligro el emirato como la revuelta del muladí Omar Ibn Hafzún, durante el mandato del emir Abdallah.

Entre 844 y 861 se produjeron varios ataques vikingos (llamados maÿús "magos" por los musulmanes) contra las costas del sur de al-Ándalus. Según el testimonio de historiadores como Ibn Qutíyya, Ibn Hayyán y al-Maqqarí, la marina andalusí causó estragos entre los vikingos, marinos por demás experimentados, utilizando proyectiles incendiarios (*niÿam al-naft*) y numerosísimos arqueros (*ar-rumat*). Los vikingos lograron remontar el Guadalquivir hasta las cercanías de la antigua Hispalis romana (la Sevilla actual), llamada Isbilía por los musulmanes (cfr. Jorge Lirola Delgado: El poder naval de Al-Ándalus en la época del Califato Omeya, Universidad de Granada, Granada, 1993)

En 929 Abderrahmán III an-Nasir li-Din Allah decide tomar el título califal, ante la lejanía e incomunicación con el califato Abbasí de Bagdad, y ante el inmediato peligro que suponía el califa Fatimí en el Magreb. El califato omeya independiente de Bagdad se extenderá entre 929 y 1010/316-400).

El sucesor de Abderrahmán III Al-Hakam II al-Mustansir (961-912), propició un enorme desarrollo de las ciencias y las artes que sería la base del llamado Renacimiento europeo. En cambio, Hishám II al-Muayyad (976-1009) será un pusilánime manejado por su primer ministro Ibn Abi Amir al-Mansur (m. 1002), «Almanzor», quien gobernará de hecho al-Ándalus, aunque sin tomar el título califal. A al-Mansur

le sucederá su hijo Abd al-Malik al-Muzafar (1002-1008), y luego Abderrahmán, conocido como «Sanchuelo» por los cristianos, sucede a su hermano, hasta que al autonombrarse califa hace estallar la guerra civil en al-Ándalus.

La Mezquita de Córdoba

En 785 el emir Abderrahmán I (731-788) comenzó la construcción de lo que sería la Mezquita mayor de la ciudad. Esta forma un rectángulo que mide 180 metros de norte a sur y 130 metros de este a oeste. En la arquitectura de la mezquita se observan cuatro estilos autónomos representativos de cuatro épocas distintas desde 785 a 987.

Originalmente el exterior mostraba un muro almenado de ladrillo y piedra y un sólido alminar que superaba en tamaño y belleza a todos los alminares de la época. Diecinueve portales, con arcos de herradura elegantemente esculpidos con pétrea decoración floral y geométrica, conducían al Patio de las Abluciones (hoy Patio de los Naranjos). En este rectángulo, pavimentado con baldosas de colores, había cuatro fuentes, cada una tallada en un bloque de mármol tan grande que se habían necesitado setenta bueyes para su transporte desde la cantera. La mezquita propiamente dicha era un bosque de 1290 columnas, que dividían el interior en once naves principales y veintiuna secundarias. De los capiteles de las columnas partía una variedad de arcos: semicirculares, apuntados, de herradura, la mayoría con dovelas alternadamente rojas y blancas. Las columnas de jaspe, pórfido, alabastro y mármol daban por su número una impresión de espacio ilimitado.

El techo de madera estaba tallado en cartelas que ostentaban inscripciones, muchas de ellas coránicas. Colgaban de él 200 candelabros que sostenían 7000 tazas de aceite perfumado que les llegaba de depósitos constituidos por campanas cristianas invertidas, también suspendidas del techo. La sección destinada a la oración comunitaria tenía el suelo cubierto con baldosas esmaltadas sobre las que se desplegaban esterillas de caña sobre las que se acomodaban los orantes.

El *mihrab* era una pieza octogonal, brillantemente ornamentado con mosaicos esmaltados. El *minbar* (púlpito con escalones desde donde el *jatíb* "disertante" pronuncia la *jútba* o sermón) consistía en 37.000 pequeños paneles de marfil y maderas preciosas: ébano, cidro, áloe, sándalo rojo y amarillo, unidos con clavos de oro o plata y con incrustaciones de gemas.

En 1523 se decidió imponer en el corazón de la Mezquita de Córdoba, una catedral católica. El propio emperador Carlos V (1500-1558), al ver la aberración que se había causado a la arquitectura del edificio dijo al Obispo Fray Juan de Toledo y a los Capituladores la célebre frase: *«Si yo hubiera sabido lo que era esto, no hubiera permitido que se llegase a lo antiguo: porque hacéis lo que hay en muchas otras partes, y habéis deshecho lo que era único en el mundo»*.

El escritor checo en lengua alemana Rainer María Rilke (1875-1926) expresó melancólicamente su desazón al visitarla: *«Da pena, tristeza y aun vergüenza lo que se ha hecho con la Mezquita al enredar la iglesia y las capillas en sus lisas guedejas, y se querría desenredarla y peinar tan hermosa cabellera».*

En la época del califato de Córdoba, la afluencia a la gran mezquita el viernes al mediodía (*Salat al-Ÿumu'a* "Oración Comunitaria del Viernes"), era tan multitudinaria que, en verano, para proteger del sol a los fieles que no cabían en su interior, se desplegaba un magnífico toldo por encima del Patio de las Abluciones.

Véase Leopoldo Torres Balbás: La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Medinat Al-Zahara, Col. Monumentos Cardinales de España, XIII, Madrid, 1952; Fernando Chueca Goitía: La Mezquita de Córdoba, Albaicín, Granada, 1971; Marianne Barrucand y Achim Bednorz: Arquitectura islámica en Andalucía, Taschen, Köln, 1992, págs. 60-105; Henri Stierlin: Islam. Volume I. Early Architecture from Baghdad to Cordoba. *Umayyad Splendor in Cordoba*, Taschen, Köln, 1996, págs. 85-113).

El faro de Europa

Los historiadores musulmanes nos pintan las ciudades andalusíes como colmenas de poetas, eruditos, juristas, médicos y científicos. Al-Maqqarí llena sesenta páginas con sus nombres. Como cifras ilustrativas del apogeo de Córdoba durante la época islámica se afirma que ésta llegó a tener casi un millón de habitantes (hoy tiene menos de 300 mil), con 3000 mezquitas, 800 de las cuales estaban en el arrabal de Saqunda. El número de sus baños públicos era de 600, el de sus fondas y hospederías era de 1600 y había además 4.000 tiendas y comercios, 213.000 casas de clase media y obrera y 60.300 residencias de oficiales y aristócratas. Las escuelas públicas sumaban 25. El circuito amurallado de la ciudad tenía una superficie de 2.690 Ha. Córdoba poseía un notable y revolucionario sistema de albañales y aguas corrientes, a lo que se sumaba una red de alumbrado público y un ingenioso método de irrigación de la vega circundante a través de norias y acequias que extraían el agua del río Guadalquivir (del árabe: *uadi al-kabir*, el río grande). Debe destacarse que en esa época, a mediados del siglo X, París y Londres eran aldeas casi desconocidas, y la gran mayoría de las ciudades de la Europa no musulmana se hallaban en las más absolutas condiciones de insalubridad y primitivismo.

El medievalista francés Charles-Emmanuel Dufourcq dice: *«En ningún momento, ni Roma ni París, las dos ciudades más pobladas del Occidente cristiano, se acercaron al esplendor de Córdoba, el mayor núcleo urbano de la Europa árabe-islámica»* ("La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval", Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1990).

Al-Ándalus llegó a contar con setenta bibliotecas públicas, ya que casi todos allí sabían leer y escribir, mientras que en la Europa cristiana, a menos que pertenecieran al clero, no sabían.

La biblioteca del califa cordobés al-Hakam II llegó a contener 400 mil tomos, 44 de los cuáles formaban el catálogo de los restantes. Y al-Hakam los había leído todos. Un manuscrito andalusí en papel de algodón que hoy guarda la biblioteca del Escorial, del año 1009, prueba que los musulmanes fueron los primeros en sustituir el pergamino por el papel. Las bibliotecas de la Europa no musulmana tenían menos de cien libros en esa época.

Había centenares de teólogos y gramáticos; los retóricos, filólogos, lexicógrafos, antologistas, historiadores, biógrafos eran legión.

A pesar de esta bonanza, el califato cordobés se vio involucrado en una guerra civil que determinó su caída hacia 1010. La España musulmana se desintegró en veintitrés taifas o ciudades Estados, demasiado atareadas con sus intrigas y luchas mezquinas para detener la gradual absorción de al-Ándalus por castellanos y aragoneses.

LOS SABIOS DE CÓRDOBA

La civilización hispanomusulmana o andalusí tuvo conciencia plena de la evolución temporal de ella misma, de la historia e incluso de su propio futuro y por ello desarrolló una literatura historicista de gran importancia que culmina con la figura de Ibn Jaldún, el primer filósofo y sociólogo de la historia.

Los polígrafos y sabios de al-Ándalus abarcaron todas las disciplinas científicas y las del pensamiento. Desde sus orígenes, la Gente de al-Ándalus estuvo al corriente de todo lo que sucedía en el Islam oriental y se esforzó por obtener las obras de los distintos eruditos y especialistas. Lamentablemente, estas curiosidades e inquietudes no tuvieron el mismo eco y la misma reciprocidad de parte de sus colegas orientales. La civilización andalusí fue poco menos que una ilustre desconocida en el Egipto de fatimíes, ayubíes y mamelucos. Mucho más si nos movemos hacia el oeste: para los buÿíes, samaníes, gaznavíes, selÿukíes o guríes, la palabra al-Ándalus era algo tan lejano como incomprensible. Fue gracias a varias generaciones de orientalistas, arabistas e islamólogos europeos, principalmente españoles, que el riquísimo legado de al-Ándalus pudo ser conocido y apreciado en toda su dimensión.

Hoy día, no es ninguna casualidad que todavía haya muchos musulmanes orientales que ignoren la existencia de la Mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada y que nunca hayan leído las obras de Ibn Hazm, Averroes o Ibn al-Arabí de Murcia. Del mismo modo, los musulmanes magrebíes, en general, apenas conocen los portentos islámicos de Estambul, Isfahán y Agra y prácticamente saben poco o nada de los sabios musulmanes de Oriente posteriores al siglo XIII.

Esto tiene una primera lectura: al-Ándalus por sus condiciones geográficas y políticas nunca dejó de ser una «isla» (*ÿazirah*) lejana para el resto del Dar al-Islam. También podemos señalar que el Islam oriental padeció numerosas invasiones (turcas y mongolas principalmente) y luchas intestinas.

Sin embargo, hay algo que no cierra en todo esto, pues la civilización andalusí duró nada más y nada menos que ocho siglos (711-1492) y a lo largo de su historia encontramos siempre una constante: a pesar de todo tipo de conflictos (cruzadas, largas distancias, etc.), los viajeros musulmanes se trasladaron del oeste al este (Ibn Ÿubair, Ibn Battuta) y no en sentido contrario. Preferimos dejar este curioso fenómeno para un estudio posterior en el que podamos analizar con suficiente amplitud las razones sociológicas que produjeron semejante contraste. Ahora veremos brevemente las reseñas de los principales eruditos cordobeses de este período.

Ziryab

Fue el emir cordobés Abderrahman II (788-852) el primero en fundar un conservatorio musical en al-Ándalus, siendo considerados sus músicos como rivales de los de Medina, donde se hallaban los más excelentes (la tradición islámica atribuye a Suraiÿ, médico medinense, el primer empleo de la batuta en la historia de la música, en el siglo VIII).

En 822 llega a la corte cordobesa, procedente de Bagdad, el músico y poeta persa Abu al-Hasan Ibn Ali Ibn Nafi (789-857), más conocido por el sobrenombre de Ziryab: «el pájaro negro cantor», según algunos, por asemejarse al mirlo, y según otros por el oscuro color de su tez. Sería Ziryab quien introduciría en las escuelas de música andalusíes el sistema árabe-pérsico, sistema que en la corte cordobesa era utilizado al mismo tiempo que el sistema griego y pitagórico. Ziryab había sido en la lejana Bagdad el alumno aventajado de dos importantes músicos de la corte de Harún ar-Rashid, como fueron Ibrahim Ibn Mahán de Kufa (m. 803), llamado al-Mausilí (por haber residido un tiempo en Mosul), y su hijo Ishaq. Ishaq al-Mausilí (m. 849) al ver las cualidades con las que estaba dotado Ziryab y que podían opacar las suyas, presa de los celos, le obligó a abandonar la capital abbasí.

Ziryab era un auténtico polígrafo: poeta, literato, astrónomo,geógrafo y un refinado esteta y un célebre gourmet, tanto que hay un antiguo plato cordobés de habas saladas y asadas, al que se llama «ziriabí» en honor a Ziriab, pero ante todo fue un gran músico. Se dice que se sabía de memoria las letras y melodías de diez mil canciones. Fue el fundador de una gran academia musical y dio a conocer en al-Ándalus el instrumento islámico por excelencia, el ud (laúd), para el cual inventó una quinta cuerda. Según Ziryab: *«Las cuatro cuerdas tradicionales encuentran su equilibrio en el universo. EIlas representan los símbolos de los cuatro elementos: el aire, la tierra, el agua y el fuego. Sin embargo, sus timbres particulares ofrecen analogías con los humores y temperamentos que no existen en la naturaleza. He coloreado las cuerdas para indicar su correspondencia con la naturaleza humana: la primera, roja, representa la sangre; la segunda, blanca, representa la flema; la tercera, amarilla, es la bilis, la cuarta negra, la atrabilis* (supuesto causante de la melancolía según los antiguos)*. La quinta cuerda es la que ocupa el lugar principal: es la del alma...»* (H.G. Farmer: History of Arabian Music, Londres, 1929, pág. 154).

Ziryab fabricó sus propios instrumentos, mejorándolos con innovaciones. La laminilla de madera que se empleaba como plectro en el laúd la sustituyó por la pluma de águila, con lo que produjo un sonido más agradable en el instrumento.

Dice Ibn Jaldún: *«El conocimiento de la música legado por Ziriab como una herencia a España, transmitióse allí de generación en generación, hasta la época de los régulos de Taifas»* (Al-Muqaddimah, O. cit., pág. 756).

Los diversos ritmos y melodías surgidos de la escuela andalusí forjada por Ziryab, como las zambras, pasarían a América con los moriscos y se transformarían en danzas como la zamba, el gato, el escondido, el pericón, la milonga y la chacarera en la Argentina y el Uruguay, la cueca y la tonada de Chile, las llaneras de Colombia y Venezuela, el jarabe de México o la guajira y el danzón de Cuba (cfr. Tony Evora: Orígenes de la música cubana, Alianza, Madrid, 1997, pág. 38). El mismo tango tiene origen flamenco, voz que según el eminente andalucista Blas Infante (1885-1936) proviene del árabe *fellahmenghu*: «campesino errante». La mayoría de los flamencólogos, incluso un intérprete y compositor de la talla de Paco de Lucía (nacido Francisco Sánchez Gómez, en 1947, en el puerto de Algeciras), y un cantaor de los quilates de Camarón de la Isla (nacido José Monge Cruz, 1950-1992), afirman el origen andalusí-morisco de su especialidad (cfr. Félix Grande Lara: Memoria del flamenco, 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 1987).

Ibn Firnás

Hacia el 850, ya existía en la ciudad islámica de Córdoba en al-Ándalus, un ambiente científico y cultural tan intenso como para producir individualidades de la talla de Abbás Ibn Firnás. Este hombre, dotado de un espíritu que recuerda al de los genios del Renacimiento italiano, había construido en su casa lo que puede pasar por ser el primer planetario de la historia del mundo. se trataba de una habitación dentro de la que estaban representadas las constelaciones, los astros y los fenómenos meteorológicos. Las escasas reseñas que quedan de este planetario señalan que Ibn Firnás lo había dotado de mecanismos tales que el visitante quedaba sobrecogido por la aparición de nubes, relámpagos y truenos entre las cuatro paredes de la habitación, efectos especiales que hoy hubieran despertado la envidia de los técnicos de Hollywood y Disneylandia.

Ibn Firnás también construyó una clepsidra (reloj de agua) dotada de autómatas móviles con la que se podía conocer la hora en los días y noches nublados, e introdujo en al-Ándalus la técnica del tallado del cristal.

Pero lo más sorprendente de Ibn Firnás fue su intento de volar, seguramente recordando la leyenda griega de Dédalo. Parece ser que se proveyó de un traje de seda, que por cierto, debió ser uno de los primeros de este tejido en llegar a España, al que adhirió plumas de aves. Luego, ayudado por un mecanismo de que, desgraciadamente, no se conservan detalles, saltó desde lo alto de la torre de la Rusafa —el palacio jardín construido por Abderrahmán I—, desde casi cien metros de altura, y consiguió planear durante un trecho hasta que tuvo un aterrizaje bastante forzoso, aunque sin consecuencias graves. Ibn Firnás, fallecido hacia 887, fue sin duda uno de los más remotos pioneros de la aviación de que se tenga noticias, con diseños aeronáuticos elaborados seiscientos cincuenta años antes de que el artista e inventor florentino Leonardo da Vinci (1452-1519) plasmara el primer intento de estudio aerodinámico, el cual aparece en el *Sul Volo degli Uccelli* ("Sobre el vuelo de los pájaros"), redactado hacia 1505 (Jean-Claude Frère: Leonardo. Painter, inventor, visionary, mathematician, philosopher, engineer, Terrail, París, 1995, págs. 148-49).

Y recién en 1678, 800 después, la experiencia de Ibn Firnás sería repetida, esta vez por un cerrajero francés llamado Besnier que voló un corto trecho con unas alas que funcionaban como las patas palmeadas de un pato, teniendo como nuestro cordobés un aterrizaje forzoso con algunos golpes pero sin consecuencias.

Ibn Masarra

Muhammad Ibn Masarra (883-931), nacido en Córdoba, es el primer filósofo y gnóstico andalusí. Su familia descendía de muladíes (conversos al Islam). Su padre, Abdallah, cuyos ojos azules y pelo rubio hacían que frecuentemente fuera confundido con un eslavo o un normando, fue viajero por razones comerciales, y frecuentó círculos mutazilíes y místicos en el Irak, adhiriendo a su pensamiento. Estos conocimientos se los transmitió a su joven hijo Muhammad quien asimiló rápidamente y en poco tiempo tuvo un grupo de discípulos.

Luego que su padre, arruinado en sus negocios, se marchara a Oriente y falleciera en La Meca en 899, Ibn Masarra, que estudió la obra del filósofo greco-siciliano Empédocles de Agrigento (490-430 a.C.), formó en Córdoba las bases de una escuela filosófica que llevaría su nombre y que haría la primera síntesis de las más elevadas tradiciones espirituales de Asia y de África.

El gran islamólogo español Miguel Asín Palacios, encuentra un paralelismo entre la manera en que el Obispo Prisciliano de Avila (condenado por hereje y ejecutado por orden del emperador romano Máximo, en 385) concibe el cristianismo y el modo en que Ibn Masarra vivió y concibió el Islam (cfr. Miguel Asín Palacios: Abenmasarra y su escuela, Orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Madrid, 1914; Daniel Terán Fierro: Prisciliano Mártir Apócrifo, Breogán, Madrid, 1985). *«Dos grandes "herejías" ponían en solfa las decisiones del concilio de Nicea en dos puntos opuestos del mundo conocido: una, en oriente, con Arrio y, la otra, en Occidente, con Prisciliano. Y, en el centro del debate, el problema de saber si el reconocimiento de las tres "personas" de la Trinidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, no hacían que se tambaleara el monoteísmo»* (Roger Garaudy: El Islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario, Breogán, Madrid, 1987, pág. 50).

Precisamente, Ibn Masarra es un defensor acérrimo del monoteísmo abrahámico y el carácter del Uno divino. Se han recuperado sólo dos de sus numerosas obras: «El libro de la explicación perspicaz» (*Kitab al-Tabsira*) y «El libro de las letras» (*Kitab al-Huruf*). Luego de recorrer el Norte de África con sus discípulos, Ibn Masarra se radicó en Córdoba, donde pudo desarrollar sus tareas bajo la protección y el estímulo del califa Abderrahmán III (912 a 961).

Ibn al-Qutíyya

Abu Bakr Muhammad Ibn Umar Ibn Abdul Aziz Ibn al-Qutíyya (muerto hacia 977) es uno de los más importantes historiadores y filólogos de al-Ándalus. Su apodo quiere decir «el hijo de la goda» Nació en Córdoba y murió en Córdoba. Era descendiente de Sara la Goda, sobrina del rey Witiza (m. 710), desposada con un musulmán. Su obra *Tarij iftitah al-Ándalus* ("Historia de al-Ándalus") es fundamental para comprender la entrada de los musulmanes en la Península. Este manuscrito se guarda en la Biblioteca Nacional de París. Véase la traducción de Julio Ribera y Tarragó: Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés, Madrid, 1926.

Ibn Hayyán

Uno de los más notables de los cronistas andalusíes, a través de quien podemos aproximarnos al reflejo oficial de la historia de al-Ándalus. Abu Marwán Hayyán Ibn Jalaf Ibn Hayyán fue hijo de un alto funcionario del canciller del califa Hisham II, Muhammad Ibn Abu Amir al-Mafirí (940-1002), más conocido como Al-Mansur ("el Victorioso"), latinizado Almanzor, el conquistador de Barcelona y Santiago de Compostela.

Ibn Hayyán nació en la mejor Córdoba califal, en 987-988, y murió en la taifa de Córdoba, ya ocupada por Sevilla, en 1076. Legalista pro-Omeya, como lo sería su compatriota Ibn Hazm, criticó amargamente la caída de esta dinastía, la ruptura del centralismo andalusí, la guerra civil en un país disminuído, pero supo adaptarse a los cambios, y el prestigio que logró, incluso entre sus contemporáneos, componiendo una única obra, su «Historia» (dividida en dos partes: *Kitab al-muqtabis fi-tarij rishal al-Ándalus* y *Kitab al-muqtabas fi ajbar balad al-Ándalus*), sobre toda la historia de al-Ándalus, hasta pocos años antes de su muerte, le permitió no sólo mantenerse en Córdoba toda su vida, sino expresar cuanto quiso, reflejando su criterio, y dando una dimensión activa a la escritura histórica.

LA SOCIEDAD ANDALUSI

Los diversos grupos sociales de al-Ándalus se definen tanto por su origen étnico como por su religión. Ambos elementos combinados configuran la variedad de la sociedad andalusí. Sobre el papel de la mujer en al-Ándalus, hay que destacar que tuvo más libertad que las mujeres de su misma cultura en Oriente, debido principalmente a la idiosincrasia de los bereberes (etnia predominante) y a los elementos que conformaron su sociedad multicultural, multirreligiosa y polilingüista.

Los árabes

De religión musulmana, desde un primer momento los árabes forman una clase dirigente minoritaria que disputará el poder a los mayoritarios grupos bereberes y muladíes.

Los bereberes

Se dividen en tres grupos diferenciados según el momento de su entrada en la Península:

1. Los que llegaron a lo largo de todo el período omeya. Se introdujeron en la Península en diferentes oleadas a partir de 711. Se islamizaron y arabizaron totalmente.

2. Los contingentes que formaron parte del ejército a finales del califato (siglo X), reclutados masivamente por parte del poder cordobés. De estos dos primeros grupos salieron dirigentes de diferentes taifas (como los Ziríes de Granada entre 1013-1090) durante el siglo XI.

3. Entre los siglos XII y XIII el poder político pasa a manos de las dinastías bereberes de los almorávides y de los almohades, con capital en Marrakesh, lo que trae consigo un nuevo flujo de bereberes a al-Ándalus.

Los mozárabes

Son muy numerosas en un principio, los cristianos llamados mozárabes por sus compatriotas musulmanes —término que viene de *musta'rab*, es decir el "arabizado o seudoárabe" —, puesto que en todo asemejaban a aquéllos, ya que hablaban, se vestían y vivían, en suma de la misma manera; tan sólo eran distintos por la adscripción a otra religión.

El profundo respeto de la libertad religiosa contenido en la ley coránica permitió a los mozárabes gozar de una autonomía interna considerable. Administrativamente dependían de un "comes" de origen visigodo. La justicia se regía según leyes propias y los impuestos eran recaudados por un mozárabe, el "exceptor". Este espíritu de tolerancia hizo posible que mozárabes y judíos lograsen, sin demasiados obstáculos cargos en la diplomacia, el ejército y el propio gobierno musulmán. En dos terrenos se manifiesta claramente la singularidad del estilo mozárabe: arquitectura e iluminación de manuscritos.

Las características de las iglesias mozárabes, en las que se combinan elementos de la tradición visigótica con influjos musulmanes, son los arcos de herradura, los capiteles de tipo corintio y elementos de decoraciones esculturada. La miniatura mozárabe, proyectada por el arte islámico, está considerada como una de las escuelas más originales de todas las que en esta especialidad produjo el arte medieval. Sobresalen ejemplares como los ilustrados del "Comentario del Apocalipsis" de Beato de Liébana (monje asturiano muerto en 798). Entre otros miniaturistas y calígrafos mozárabes, destacan Magius y Florencio.

Podemos juzgar de la atracción ejercida por el Islam en los cristianos por una carta de 1311, que calcula la población musulmana de Granada en esa época en 200.000 habitantes, de los cuales todos menos

500 eran descendientes de cristianos convertidos al Islam (citado por Sir T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Nueva York, 1913, pág. 144).

Los cristianos a menudo declaraban preferir el gobierno musulmán al cristiano (citado por S. Lane-Poole, *Story of the Moors in Spain*, Nueva York, 1889, pág. 47). Un autor cristiano de la época de Abderrahmán II, llamado Álvaro (siglo IX), en su manuscrito homónimo, dice lo siguiente:

«Mis correligionarios se complacen en leer las poesías y las novelas de los árabes: estudian los escritos de los filósofos y teólogos musulmanes, no para refutarlos, sino para formarse una dicción arábiga correcta y elegante. ¡Ay!, todos los jóvenes cristianos que se distinguen por su talento, no conocen más que la lengua y literatura de los árabes, reúnen con grandes desembolsos inmensas bibliotecas, y publican dondequiera que aquella literatura es admirable. Habladles por el contrario, de libros cristianos, y os responderán con menosprecio que son indignos de atención. ¡Qué dolor! Los cristianos han olvidado hasta su lengua, y apenas entre mil de nosotros se encontraría uno que sepa escribir como corresponde una carta latina a un amigo; pero si se trata de escribir árabe, encontrarás multitud de personas que se expresan en esta lengua con la mayor elegancia, desde el punto de vista artístico, a los de los mismos árabes» (De *El manuscrito de Álvaro*, en la España Sagrada, por Flórez, Risco, etc. 2da. edición, 47 vols., Madrid, 1754-1850, págs. 273-275. Citado por R. Dozy, Historia de los musulmanes de España. O. cit., Tomo II, págs. 92 y 93).

Los muladíes

A partir del siglo VIII, muchos hispanorromanos y visigodos se convierten al Islam, y son denominados muladíes (del término *muwallad* "conversos"), si son descendientes de matrimonios mixtos, y musálima, si se han convertido por propia convicción. Estos últimos serán cada días más, quedando los auténticos mozárabes como una minoría. Estos muladíes, musulmanes como los árabes y los bereberes, se abrieron camino en la sociedad andalusí reivindicando su igualdad, en tanto musulmanes, con los árabes.

LAS LENGUAS DE AL-ÁNDALUS

Al-Ándalus, la Península Ibérica en época musulmana, ofrece un fenómeno de polilingüismo. La lengua oficial fue el árabe clásico, la lengua del Sagrado Corán y la literatura, estandarizada por las escuelas filológicas árabes y común a todo el Dar al-Islam ("Morada del Islam", el territorio islámico), que se impuso en la Península Ibérica donde la lengua de la administración visigótica y la cultura era el latín, mientras que sus pobladores hablaban un protorromance que los investigadores europeos del siglo XIX denominaron mozárabe. El hecho de que los árabes, además de la lengua estandarizada de la religión y la cultura, trajesen sus propios dialectos árabes, motivó la creación de un dialecto árabe peninsular, llamado dialecto hispano árabe o andalusí, analítico y con romancismos especialmente léxicos, aunque también fonológicos y morfosintácticos, dado el sustrato románico de la Península Ibérica.

El dialecto árabe andalusí convive con el protorromance en una situación de bilingüismo hasta que la lengua mozárabe desaparece o queda en bolsones marginales, pues en el siglo XII los cristianos de al-Ándalus, es decir, los mozárabes, utilizaban los evangelios en árabe o escribían sus documentos en esta lengua en Toledo, a pesar de ser un ambiente romanizado.

Otra lengua utilizada en al-Ándalus es el hebreo, empleado por la comunidad judía andalusí como lengua litúrgica, y que a partir del siglo X da una abundante literatura hebrea, aunque los judíos andalusíes hablaban el árabe y el protorromance. También hay que mencionar los dialectos bereberes que pudieron conservar los musulmanes de esta etnia entre ellos, aunque apenas han dejado huellas en el dialecto andalusí a pesar de ser la lengua de las dinastías africanas de los siglos XI-XIII, almorávides y almohades, y no han dejado ninguna huella literaria.

La lengua árabe ha dejado sus huellas en las lenguas románicas peninsulares, castellano, portugués, gallego y catalán, pero hay que tener en cuenta que estos préstamos lingüísticos se produjeron a partir del dialecto andalusí y no del árabe clásico. El mismo caso es el de los toponimios hispánicos de origen árabe entre los que se encuentran, además de los propiamente árabes, siempre a través del dialectal, los romanos y prerromanos que a menudo se han arabizado fonológicamente (por ejemplo, Caput aquae = Qabdaq = Caudete, o han recibido algún morfema árabe, como el artículo (Alpont). El caso de Aljubarrota (del ár. *al-ÿubb*=pozo), o Aljibe roto, es muy descriptivo. Véase A. Steiger: Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el íbero-románico y el siciliano, Madrid, 1932.

Bibliografía esencial

Agnius, Dionisius A.: Arab Influence in Medieval Europe, Ithaca Press, Londres, 1996.

Arié, R.: España musulmana (siglos VIII-XV). Vol. III de Historia de España, dirigida por M. Tuñón de Lara, Labor, Barcelona, 1984.

Cairns, Trevor: Bárbaros, cristianos y musulmanes, Akal, Madrid, 1990.

Calzada, Andres: Historia de la arquitectura española. Cap. II: "La arquitectura del Califato de Córdoba y sus hijuelas", Labor, Barcelona, 1933, págs. 25-40.

Camps y Cazorla, E.: Arquitectura califal y mozárabe, Madrid, 1929.

Corrientes, Federico: Árabe andalusí y lenguas romances, Mapfre, Madrid, 1992.

Chejne, Anwar, G.: Historia de la España Musulmana, Cátedra, Madrid, 1993.

Dozy, Reinhart Pieter Anne: Historia de los musulmanes en España, 4 vols, Ediciones Turner, Madrid, 1984.

Ettinghausen, Richard y Grabar, Oleg: Arte y Arquitectura del Islam 650-1250, Cátedra, Madrid, 1996.

Fierro Bello, María Isabel: La heterodoxia en al-Ándalus durante el período omeya, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987.

Garaudy, Roger: El Islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario. Breogan, Madrid, 1987.

Girón, Fernando: Occidente islámico y medieval, Akal, Madrid, 1994.

Glick, I.F.: Cristianos y musulmanes en la españa medieval (711-1250), Madrid, 1991.

González Palencia, Ángel: Historia de la España musulmana, labor, Barcelona, 1925.

González Palencia, Ángel: Historia de la literatura arábigo-española, Labor, Barcelona, 1928.

Goodwin, Godfrey: España islámica, Edit. Debate, Madrid, 1991.

Greus, Jesús: Así vivían en al-Ándalus, Anaya, 1991.

Guichard, Pierre; Al-Ándalus. Estructuras antropológicas de una sociedad islámica en Occidente, Seix Barral, Barcelona, 1976.

Hoenerbach, W.: Islamische Geschichte Spaniens, Zurich, 1970.

Hole, Edwyn: Andalus: Spain under the Muslims, Londres, 1958.

Imammudin, S.M.: Some aspects of the socio-economic and culture history of muslim Spain, 711-1492, Brill, Leiden, 1965.

Ibn al-Kardabus: Historia de al-Ándalus, trad. cast. y notas de Felipe Maíllo Salgado, Akal, Madrid, 1993.

Jayyusi, Salma Khadra: The Legacy of Muslim Spain, 2 vols., Leiden, 1994.

Lévi-Provençal, Evariste.: España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031) Vols. IV y V de Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid. 1990.

Livermore, Harold: Orígenes de España y Portugal, Aymá, Barcelona, 1972.

MacCabe, Joseph: Splendour of Moorish Spain, Londres, 1935.

Macnab, Angus: España bajo la media luna, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988.

Maíllo Salgado, Felipe: ¿Por qué desapareció al-Ándalus?, Cuadernos del Alarife, Editorial Cálamo, Buenos Aires, 1998.

Marín, M.: Individuo y sociedad en al-Ándalus, Madrid, 1992.

Pastor de Togneri, Reyna: Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales, Península, Barcelona, 1985.

Pérès, Henri: Esplendor de al-Ándalus. Hiperión, Madrid, 1983.

Read. J.: The Moors in Spain and Portugal, Totowa (Nueva Jersey), 1974.

Ribera y Tarragó, Julio: Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés, Madrid, 1926.

Rubiera Mata, María Jesús, Epalza Ferrer, Míkel de, y otros autores: Introducción a los estudios árabes e islámicos, Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Alicante, Alicante, 1994.

Sánchez de Albornoz, Claudio: "El Ajbar Maÿmua". Cuestiones historiográficas que suscita, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1944.

—La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

Scott, Samuel Parsons: History of the Moorish Empire in Europe, 3 vols., Filadelfia, 1904.

Tomás, Mario: Abderrahman III. Primer Califa de Occidente. Biblioteca Nueva, Madrid, 1947.

Torres Balbás L.: Arte hispano-musulmán hasta la caída del califato de Córdoba, en Ramón Menéndez Pidal, ed., Historia de España, vol. 4, Espasa-Calpe, Madrid, 1957, págs. 331-788.

—Las ciudades hispanomusulmanas. Instituto Arabe de Cultura, Madrid, 1985.

Towson, Duncan: Los orígenes de la reconquista y el reino asturiano, Akal, Madrid, 1987.

—La España musulmana, Akal, Madrid, 1990.

Valdeavellano, Luis G. de: Historia de España. De los orígenes a la Baja Edad Media. Alianza, Madrid, 1980.

Vallvé Bermejo, Joaquín: La división territorial de la España musulmana, CSIC, Madrid, 1989.

—El Califato de Córdoba, Mapfre, Madrid, 1994.

Vernet Ginés, Juan: Los musulmanes españoles, Barcelona, 1961.

—Al-Andalus. El Islam en España. Lunwerg, Barcelona, 1992.

APENDICE I

Texto del pacto de Teodomiro y Abd al-Aziz Ibn Musa Ibn Nusair, citado por el historiador hispanomusulmán Ibn Idarí (que floreció hacia 1270), en su obra *Kitab al-bayán al-mugrib fi ajbar muluk al-Ándalus wa-l-Magrib*, traducida por el profesor Felipe Maíllo Salgado, bajo el título La caída del califato de Córdoba y los reyes de taifas, Salamanca, 1993.

En el Nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Edicto de 'Abd al-'Aziz ibn Musa ibn Nusair a Tudmir ibn Abdush (esto es, Teodomiro, hijo de los godos). *Este último obtiene la paz y recibe la promesa, bajo la garantía de Dios y su Profeta, de que su situación y la de su pueblo no se alterará; de que sus súbditos no serán muertos, ni hechos prisioneros, ni separados de sus esposas e hijos; de que no se les impedirá la práctica de su religión, y de que sus iglesias no serán quemadas ni desposeídas de los objetos de culto que hay en ellas; todo ello mientras satisfaga las obligaciones que le imponemos. Se le concede la paz con la entrega de las siguientes ciudades: Orihuela, Baltana, Alicante, Mula, Villena, Lorca y Ello. Además, no debe dar asilo a nadie que huya de nosotros o sea nuestro enemigo; ni producir daño a nadie que huya de nosotros o sea nuestro enemigo; ni producir daño a nadie que goce de nuestra amnistía; ni ocultar ninguna información sobre nuestros enemigos que puede llegar a su conocimiento. El y sus súbditos pagarán un tributo anual, cada persona, de un dinar en metálico, cuatro medidas de trigo, cebada, zumode uva y vinagre, dos de miel y dos de aceite de oliva; para los sirvientes, sólo una medida. Dado en el mes de Raÿab, año 94 de la Hégira* (713 d.C.). *Como testigos, 'Uzmán ibn Abi 'Abda, Habib ibn Abi 'Ubaida, Idrís ibn Maisara y Abul Qasim al-Mazáli.*

APENDICE II

LOS MITOS FUNDADORES DE LA NACION ESPAÑOLA

Por Juan Goytisolo

Publicado en el diario «El País» de Madrid,

el sábado 14 de septiembre de 1996, página 11.

Sabemos desde el siglo XVIII, gracias a la Ilustración y al empeño posterior de los historiadores críticos, que todas las historias nacionales y credos patrióticos se fundan en mitos: el prurito de magnificar lo pasado, establecer continuidades «a prueba de milenios», forjarse genealogías fantásticas que se remontan a Roma, a Grecia o a la Biblia, obedece sin duda a una ley natural de orgullo y autoestima,

pues los hallamos en mayor o menor grado en el conjunto abigarrado de Estados y naciones que integran el continente europeo.

No tengo nada contra los mitos y su fecunda prolongación artística y poética, a condición, claro está, de no olvidar su carácter ficticio, elaboración gradual e índole proteica, ya que estos mitos, manejados sin escrúpulo como un arma ofensiva para proscribir la razón y falsificar la historia, pueden favorecer y cohesionar la afirmación de «hechos diferenciales» insalvables, identidades «de calidad» agresivas y, a la postre, glorificaciones irracionales de lo propio y denigraciones sistemáticas de lo ajeno.

«El impulso revolucionario de los mitos», escribió Juan Aparicio, el inamovible director general de prensa durante los años más duros del franquismo, *«dispara a las multitudes hacia querencias de un potencial terrible»*. El mito, cual una idea platónica, pertenece al dominio de Dios, quien lo ha cedido parar su uso y devoción por los naturales de un país. El mito es, por lo tanto, de *«esencia nacional».* No andaba errado el censor emérito: el recurso a los mitos fundacionales (Covadonga, Santiago, la Reconquista) por la Falange e intelectuales adictos al Glorioso Movimiento sirvió de base a la «Cruzada de salvación» de Franco y a los horrores de la guerra civil y de su inmediata posguerra.

Aunque fláccidos e inservibles como globos pinchados en la España de hoy, estos mitos resurgen y lozanean, como gatos de siete vidas en diversos Estados y pueblos europeos que creíamos vacunados para siempre tras la derrota del fascismo.

Las referencias mesiánicas de Le Pen a Clovis, Poitiers y Carlos Martel —cuyo potencial explosivo es amortiguado, por fortuna, por dos siglos de tradición laica y republicana— son paralelas a las burdas manipulaciones de la historia serbia y también croata, que condujeron en fecha reciente a la infame «purificacion étnica» y al genocidio de 200.000 musulmanes. Ahora, este impulso mítico dispara a las multitudes rusas víctimas desnortadas del desplome súbito de la URSS a la busca de «esencias puras» y de su «alma vendida», esto es, con fórmulas acuñadas por la Falange y el Fascio.

El cotejo de los textos escritos por los bardos e ideólogos de Mussolini y José Antonio Primo de Rivera con los de los inspiradores de Le Pen, Milosevic, Karadzic o Zhirinovsky, y el del lenguaje troquelado por el nacional-catolicismo español de la primera mitad de siglo, con el de las Iglesias ortodoxas rusa, serbia o griega, resulta a este respecto tan concluyente como sobrecogedor. Como dice el lúcido e incisivo ensayista serbio Iván Colovic, refiriéndose al discurso oficial del nacionalismo étnico, el escenario iconográfico político *«evoca y recrea un conjunto de personajes, sucesos y lugares míticos con miras a crear un espacio-tiempo igualmente mítico, en el que los ascendientes y los contemporáneos, los muertos y los vivos, dirigidos por los jefes y héroes, participen en un acontecimiento primordial y fundador: la muerte y resurrección de la patria».*

Como vamos a ver, esta leyenda de muerte y revivicación —escamoteadora de la realidad del Andalus y de la Castilla de las tres castas—, es el mito original de España.

1.- La panoplia lepeniana cifrada en la tríada de Clovis, Carlos Martel y Juana de Arco no es mero folclor ni decorado de carrozas verbeneras. En nombre de Occidente y sus héroes sin mácula, grupos fascistas y xenófobos, en la nebulosa del Frente Nacional, apalean y asesinan a inmigrados magrebíes cuyo único crimen estriba en su supuesta descendencia de los sarracenos aplastados por el titánico martillo de Carlos. El proyecto de una Francia pura, una Francia francesa, se edifica así —como el de la Serbia pura, la Serbia serbia— sobre un frágil castillo de leyendas y patrañas. Aunque, a diferencia de sus colegas españoles, los historiadores del país vecino no incurran en el dislate de llamar franceses a los galos ni considerarse compatriotas de Vercingétorix, y el milagroso bautizo de Clovis, reseñado el año 948 por Flodoard (893-966), no haya sido nunca tomado en serio por su fantástica convergencia de portentosos lances, el mito de Poitiers resistió con mayor éxito al escrutinio del investigador.

Si bien Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764) prevenía a sus lectores contra la índole novelesca de la proeza del héroe franco, salvador, según las crónicas antiguas y aun modernas, de la civilización

cristiana, el mito aguantó un largo asedio de críticos y eruditos antes de derrumbarse. Desde Pablo Diácono, para quien 375.000 sarracenos perecieron en la batalla, hasta la rimada *Crónica latina anónima* del año 854, pasando por los relatos de Teófilo y los monjes de Moissac, este acontecimiento trascendental se engalana de ostentosas inverosimilitudes y levita en un ámbito *manifiestamente* novelesco.

La presencia del ejército árabe en el lugar es a todas luces tan fantasiosa como la extravagante identidad de Mahoma, atribuida a un tal Mahou, cardenal franco aspirante al Papado que movido por el despecho de su fracaso, habría ido a predicar su nueva y nefanda doctrina a los nómadas salvajes de Arabia. La crítica posterior de Henri Pirenne, Lucien Musset y el análisis mitoclasta de Edward Said en su imprescindible Orientalismo (Libertarias, Madrid, 1990) desmontan el andamiaje tan laboriosamente armado.

¿Cómo podía haber llegado la veloz caballería árabe, como quien dice de un tirón, a Poitiers el año 732, sin la intendencia y abasto indispensables a la travesía de mares, desiertos y montañas, en medio de pueblos aguerridos y hostiles? ¿No se contradice tan mirífica hazaña con la precisión del monje del Monte Cassino que, en la segunda mitad del siglo VIII relata la llegada de presuntos sarracenos «con sus mujeres e hijos» a Aquitania, para instalarse en ella? Los jinetes célebres como el rayo, ¿llevaban consigo a su prole? Como veremos más adelante, las páginas en blanco de la historia, en razón de la falta de documentos fidedignos sobre lo acaecido en el siglo VIII, permiten a los fabricantes interesados de mitos ornar el pasado de su nación de la *religión verdadera* con báculos, oropeles y mitras que —una vez cristalizada la leyenda y ratificada por los historiadores «patriotas»— resultan difíciles de desacralizar.

No hubo batalla en Poitiers —a lo sumo escaramuzas en tierras vecinas— ni árabe alguno intervino en ella. El Islam llegó a la provincia

Narbonense un siglo más tarde y no con su invicta caballería, sino por el «contagio» de la predicación y afinidades a las doctrinas «heréticas» profesadas de antiguo por quienes luego hablarían la *langue d'oc*.

2.- Aterricemos ahora en predios más cercanos. La leyenda compostelana de Santiago Apóstol y su prolongación en Nuevo Mundo —¿cuántas ciudades y lugares denominados Santiago o simplemente Matamoros existen desde la frontera norte de México hasta la cordillera andina?— constituye un magnífico ejemplo del «impulso revolucionario» del mito.

El traslado del sepulcro del apóstol, custodiado por los ángeles, de Palestina a Galicia el año 44 después de Cristo y su descubrimiento oportuno nueve siglos más tarde desafía desde luego toda explicación racional y creíble. ¿Qué motivo podía haber inducido a los discípulos de Santiago a transportar su cuerpo al fin del mundo entonces conocido, al mismísimo *finis terrae*? ¿Preveían ya la terrorifica invasión sarracena y el lucido papel que el apóstol iba a desempeñar en la cruzada emprendida contra ella? Y, más asombroso aún, ¿cómo fue localizado el sepulcro romano e identificado el cadáver que, a partir de entonces, saldría milagrosamente de él para auxiliar a los cristianos con el célebre tajo de su espada invicta?

Américo Castro (1885-1972), respondiendo a nuestros modernos historiadores mitólogos como Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) y Claudio Sánchez Albornoz (1893-1984), analiza luminosamente la fuerza y supervivencia del mito:

«Los confines entre lo real y lo imaginario se desvanecen», escribe en La realidad historica de España (Madrid, 1954), *«cuando lo imaginado se incorpora al proceso mismo de la existencia colectiva, pues ya dijo Shakespeare que "estamos hechos de la materia misma de nuestros sueños". Cuando lo imaginado en uno de estos sueños es aceptado como verdad por millones de gentes, entonces el sueño se hace vida, y la vida, sueño»*.

La transmutación pasmosa del pacífico pescador del lago Tiberíades en un jinete experto y aguerrido, cortacabezas insigne, respondía como es obvio, a la necesidad de las Iglesias, tanto hispana como

carolingia de oponer a la triunfante predicción del credo de Mahoma un Santi Yagüe de recia espada, hermano gemelo de Cristo e «hijo del trueno»; capaz de planear por los aire en albo y radiante corcel de acuerdo con la fábula dioscúrica de Pólux y Cástor.

Lo curioso es el retraso con el que la leyenda apareció. La vieja fábula del siglo IV de la estancia y predicación del apóstol en la Península sufre, en efecto, una modificación en la que conviene detenerse un instante. Hasta mediados del siglo IX, una centuria después de la fecha en la que, según la historiografía tradicional, habrían arrasado «España» los feroces invasores árabes, los himnos litúrgicos y romances populares impetraban la protección del apóstol contra «la peste y otros males»; sin mencionar dicha catástrofe ni la suerte trágica de los cristianos. Sólo después del descubrimiento del sepulcro —narrado a fines del siglo IX— los devotos imploran su ayuda contra los sarracenos, cuya existencia por lo visto, ignoraban antes.

En la centuria siguiente, Santi Yagüe (Santiago) será entronizado anti-Mahoma y su santuario compostelano se convertirá en la anti-Caaba. Dicha mutación confiere a la leyenda su carácter definitivo. Compostela pasa a ser el punto de convergencia de la cristiandad militante en oposición a La Meca, y la popular romería del Camino de Santiago, la réplica franca y galaico-leonesa al *haÿÿ* (la santa peregrinación musulmana). La Providencia concederá en adelante la victoria al jinete en «níveo e impetuoso» caballo no sólo sobre los moros de la Península, sino también, en un extraordinario vuelo transoceánico, sobre los aztecas, inclinando el fiel de la balanza, en plena batalla, en favor de Hernán Cortés y los suyos.

Señalaremos, de la mano de Américo Castro, que *«muchos católicos»* como el padre Mariana pusieron en duda en el siglo XVII *«la existencia del cuerpo del apóstol en el sepulcro de Galicia»*. El también jesuita Pedro Pimentel sostuvo incluso, por tal razón, que debía confiarse la protección de España en santa Teresa de Jesús (1515-1582), propuesta que suscitó la iracunda réplica de Quevedo.

Hoy, el apóstol sigue siendo el santo patrón de España, aunque su actividad bélica se haya extinguido. Como catalizador de energías cumplió bravamente la función que le fue asignada. Como dice Américo Castro, *«Santiago fue un credo afirmativo, bajo cuya protección se ganaban batallas que nada tenían de ilusorias. Su nombre se convirtió en grito nacional de guerra, opuesto al de los sarracenos»*.

3.- Los mitos fundadores de una nación tienen la piel dura: aun desahuciados por la crítica demoledora de sus falsificaciones sucesivas e interpolaciones flagrantes, siguen ofuscando algunos historiadores contemporáneos y se perpetúan en los manuales de enseñanza por pereza y rutina, debido a la incomodidad y esfuerzo que ocasionaría un nuevo y perturbador planteamiento de la realidad historiable. Cuando Sánchez Albornoz, en sus elucubraciones líricas sobre *«la embrionaria España, mecida en la cuna de Covadonga»*, daba su aval a las leyendas manipuladas por el franquismo y el sector más reaccionario de la Iglesia, ¿ignoraba la coincidencia de sus tesis con las sostenidas por la extrema derecha y el ultranacionalismo xenófobo? Cedamos la palabra al conocido historiador en uno de sus trémulos arrebatos proféticos: *«Temo que otra gran tronada histórica pueda mañana poner en peligro la civilización occidental, como lo estuvo por obra del Islam en los siglos VII y VIII...La cultura europea fue salvada por Don Pelayo en Covadonga...¿Dónde se iniciará la nueva reconquista que salve al cabo las esencias de la civilización nieta de aquella por la que, con el nombre de Dios en los labios, peleó el vencedor del Islam en Europa?»* (Orígenes de la nación española, Oviedo 1975). A juzgar por sus escritos, el espectro de otra invasión sarracena ahuyentaba el sueño y amargaba los días del distinguido arabista.

En un substancioso y aguijador ensayo sobre el tema, Covadonga, un mito nacionalista católico de origen griego (El Basilisco, Oviedo, 1994), el historiador Guillermo García Pérez no se limita a señalar los desatinos y absurdos en los que incurre la fábula, sino que se remonta al origen de ésta y la esclarece con brillantez. *Las Crónicas asturianas* de Alfonso II el Casto y Alfonso III el Magno, muy posteriores a los hechos descritos, refieren en un lenguaje a la vez tosco y florido la aniquilación por Don Pelayo (722) de 127.000 invasores denominados primero «caldeos» y luego «sarracenos». La Virgen de la Cueva completa a continuación el inmisericorde exterminio al precipitar una avalancha de rocas o pedazo ingente de la montaña sobre los 60.000 fugitivos del desastre. La victoria del héroe y la subsiguiente

intervención celeste son tanto más asombrosas cuanto, según otras crónicas, los invasores moros de Tariq (711) sumaban tan sólo siete mil y los de su jefe y rival Musa dieciocho mil. ¿Cómo podían haberse multiplicado en siete años de guerra, pillaje y devastación los culpables de la «destrucción de la España Sagrada» de 25.000 a 187.000, cifra a la que habría que añadir, para no desmentir la veracidad de los monjes y eclesiásticos francos, la de los 375.000 que perecerían 10 años después en Poitiers (732)?

Por mucho que parezca increíble, la proliferación astronómica de los supuestos árabes no fue objeto de desmitificación cabal gracias a Lucien Barreau-Dihigo, sino en 1921. Cierto que, como nos recuerda Guillermo García Pérez, el abate Juan Francisco Masdéu (1744-1817), sin poner en tela de juicio la realidad de la batalla, señaló la interpolación en la *Crónicas* de «circunstancias muy dudosas o claramente falsas». Pero el miedo a la Inquisición primero y la alergia «a la novedad de discurrir» tan difundida ayer y hoy en España, después institucionalizaron, en medio de la credulidad colectiva, el mito de Covadonga y Don Pelayo hasta el incitante cotejo del mismo con el de Delfos (480 años antes de Cristo) por Guillermo García Pérez.

La comparación de las dos leyendas disipa cualquier duda: la asturiana es una copia de la griega, incluidos los pormenores de la matanza (de persas en un caso y de caldeos o sarracenos en el otro), la intervención milagrosa de Atenea y el desprendimiento mortífero de las rocas (en la leyenda original del monte Parnaso). Como dice acertadamente nuestro investigador, situando la aparición del mito en su contexto histórico —la dependencia o vasallaje del reino leonés respecto a Carlomagno— «la leyenda de Covadonga (1) sería sólo una pieza más, un ingrediente estructural de la estrategia política desarrollada por el recién formado *Imperium Christi* (Carlomagno y el Papado, independizado de Constantinopla) para luchar contra el entonces, preocupante dominio islámico del mundo mediterráneo».

En su iluminadora exposición de las vicisitudes del mito Guillermo García Pérez apunta con razón al uso *pro dome* del mismo en fechas más reciente. Cuando la imagen de la Virgen —trasladada por razones de seguridad en los años de la guerra civil a la embajada de la república en París— fue devuelta a España, la estatua, paseada con honores de Capitán General por Franco y la jerarquía eclesiástica hasta su cueva milagrosa, había sido transmutada en símbolo de la «España eterna», salvada de nuevo providencialmente por la supuesta Cruzada. Medio siglo después, Juan Pablo II, en su peregrinaje al santuario en agosto de 1989, pronunció una homilía, cuyo resumen por Guillermo García Perez reproducimos para ilustración del lector: *«Covadonga es la esencia de España* (el lugar) *en donde Don Pelayo derrotó al Islam, el altar mayor y una de las primeras piedras de la Europa cristiana».*

¡Saludemos la habilidosa elevación de la superchería áulica de Carlomagno al rango de verdad pontificia y la transformación de la atávica diosa de Onga en esencia nacional y espada flamígera de la Cristiandad!

NOTA

(1) El walí de Córdoba, Ambasa, envió durante la primavera boreal del año 722, una expedición de unos centenares de soldados al mando de Alqama, Alqama y Oppas contra los rebeldes astures. Parece ser que se produjo una escaramuza —no hubo tal batalla como exagera la Crónica de Alfonso III casi doscientos años más tarde) — junto a la cueva de Covadonga, una zona montañosa y cerrada, entre la patrulla musulmana y un reducido número (¿100? ¿300?), dirigidos por Pelayo (m. 737) de origen visigodo, al que se adjudica el haber fundado el reino de Asturias (718-737). La acción no pasó a mayores y el contingente musulmán retornó hacia el valle de la Liébana, por el puerto de Amuesa. La historiografía actual sostiene que las gentes del norte no pelearon en Covadonga en defensa de la religión católica, sino para mantener su independencia. Sin embargo, muchos historiadores ponen en duda la propia existencia del episodio.

Juan Goytisolo es un escritor y periodista nacido en Barcelona en 1931. A partir de los sesenta se especializa en temas islámicos y se radica en la ciudad de Marrakesh, Marruecos.

Muchas de sus obras reflejan esta inquietud: «Crónicas sarracinas», «Reivindicación del conde Don Julián», «Makbara», «En los reinos de taifas», «Las virtudes del pájaro solitario», «La cuarentena», «Estambul otomano», «Argelia en el vendaval», «El bosque de las letras», «El sitio de los sitios».

Entre 1987 y 1990 dirige la serie Alquibla de veintiséis capítulos para la Televisión Española (TVE), filmada en diez países del mundo musulmán.

Entre 1992 y 1994 viaja 4 veces a Bosnia y en 1996 visita Chechenia. Como resultado de estas travesías, publica dos libros testimoniales: «Cuaderno de Sarajevo» y «Paisaje de guerra con Chechenia al fondo».

En mayo de 1997 presentó su libro De la Ceca a La Meca (que es un éxito editorial) y fue galardonado con el Gran Premio Proartes de Narrativa Iberoamericana que se falló en Bogotá.

El presente artículo fue leído como primicia absoluta por el autor con el título *«Los mitos fundacionales de la historia española»*, el miércoles 14 de agosto de 1996 en Buenos Aires, durante su participación en el Coloquio El legado de al-Ándalus. 800 años de Civilización y Pluralismo Religioso, en el auditorio de la Fundación "Los Cedros".

Al-Ándalus II:

Taifas, almorávides y almohades (1010-1232)

Córdoba había alcanzado su máximo esplendor con sus dos primeros califas, Abderrahmán III y su hijo al-Hákam II. Pero a partir de Hisham II todo se tornará confuso e inseguro. El ambicioso y siniestro personaje conocido como Almanzor, aprovechándose de la minoría de edad del califa gobernante y su carácter disoluto, fue acumulando diversas prerrogativas del poder correspondiente al soberano omeya. Sin dejar de ser nunca oficialmente el *haÿib* o primer ministro, en realidad Almanzor concentrará casi todo el poder decisorio que correspondía al califa.

Las aceifas de Almanzor

La actividad guerrera de Almanzor alcanza su punto culminante en 997, con la aceifa (expedición veraniega de castigo contra los estados cristianos) a Santiago de Compostela. Utilizando la guerra defensiva de las fronteras musulmanas como el instrumento más eficaz para encubrir su poder ilegítimo y para obtener cuantiosos botines, a partir de 976 ataca incansablemente los territorios cristianos del norte de la península. En once años, hasta 987, emprende 25 campañas, a un promedio de dos por año, aunque en 981 la cifra se elevó a 5 aceifas. Entre las más importantes, destacan la de Cataluña (985), durante la cual saquea Barcelona y, sobre todo, la de Santiago de Compostela. Estos puntos jamás serían alcanzados posteriormente por ningún ejército musulmán y Almanzor no los retuvo, simplemente por la sencilla razón que la islamización del territorio cristiano no estaba en sus planes.

El califato se desmorona y estalla la guerra civil

Mientras Almanzor (m. 1002) y su hijo mayor Abd al-Malik (m. 1008) estuvieron al frente de la política, el califato parecía seguro. Sin embargo, su segundo hijo, Abderrahmán (m. 1009), conocido como «Sanchuelo» por los cristianos, aceleró con su falta de tacto, el derrumbe del califato.

En 1008 se hace proclamar por el califa Hisham II como su heredero. Eso desencadena que la población de Córdoba se subleve y una guerra civil estalla abiertamente a partir de 1010; es el proceso de la *fítna* (división). En la guerra civil lucharán entre sí por el poder cuatro facciones: la nobleza árabe (descendiente de los primeros árabes que llegaron en 711); los andalusíes o muladíes (descendientes de la originaria población de la época visigótica);los saqáliba (en singular *siqlabi*, ex esclavos de origen cristiano o extra-peninsular, principalmente eslavos, convertidos en altos funcionarios), y los grupos de soldados bereberes (llamados por Almanzor y sus hijos para servir en las aceifas y para la custodia de sus intereses particulares).

Aprovechándose de una ausencia de Abderrahmán, los sublevados deponen al califa, que abdica en Muhammad Ibn Hisham (15/2/1009). La ciudad de Almanzor y sus sucesores, Medinat al-Zahra (a unos ocho kilómetros al noroeste de Córdoba, bellísimo complejo palaciego de verano construido por Abderrahmán III que podía albergar a más de diez mil personas) es destruida (16/2) y poco después Abderrahmán es asesinado por su guardia personal (3/3/1009).

El triunfo de la aristocracia árabe se traduce en la inmediata persecución de los grupos bereberes. Estos no tardan en responder, y en proclamar califa al omeya Suleimán, con el apoyo de los castellano de Sancho García. Muhammad está respaldado por los saqáliba, y por los condes de Barcelona, Ramón Borrell, y de Urgel, Armengol I.

En menos de dos años, los musulmanes han pasado de ser los árbitros en las disputas entre los cristianos, a tener que solicitar su apoyo para dirimir sus luchas internas. Al-Ándalus se ha convertido —de califato poderoso y con una economía floreciente— en campo de batalla de las diferentes etnias

musulmanas, apoyadas astutamente por los reinos cristianos en su propio beneficio. Ninguna de las facciones en pugna logrará un predominio sobre otra. La guerra civil se extenderá hasta 1031.

LAS TAIFAS (1031-1090)

El fenómeno de las autonomías o reinos de taifas (*muluk at-tawa'if*, de *ta'ifa*, partido, bandería) del siglo XI, en al-Ándalus, como las que volvieron a ocurrir a mitad del siglo XII y a principios del XIII, tuvo entre sus características el dinamismo de la fragmentación, pues el alzamiento local no se cerró en un número fijo, sino que las existentes se fragmentaron a veces, generalmente por conflictos dinásticos internos, como la taifa de Zaragoza (de la que en algún tiempo se desgajaron Calatayud, Tudela, Huesca y Lérida) o en la taifa de Badajoz (de la que se desprendió unos años Lisboa), o por alzamientos: Murcia se independizó relativamente de Sevilla; Sagunto, Jérica y otros enclaves de Valencia. Por otra parte, una taifas se integraron en otras, generalmente por conquistas (por ejemplo, Sevilla englobó una docena). Así pues, el número de las taifas osciló a lo largo del siglo, siendo las principales las 26 siguientes:

1. Albarracín. La familia de origen bereber, pero ya andalusí, por su arraigo, desde el siglo VIII en la zona de Teruel, de los Banu Razín, de la que un ilustre descendiente Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) se convirtió en presidente de la República Argentina (1868-1874) —véase D.F. Sarmiento: Recuerdos de Provincia, Cap. «Los Albarracines»—, se independizó en su poco extensa taifa, hacia 1013, y logró mantenerse hasta 1104, en que la conquistaron los Almorávides.

2. Algarve. Hoy Faro (capital de la provincia portuguesa de Algarve, del árabe *al-Garb*, "el Occidente"), donde se independizó Ibn harún, posiblemente un muladí, que rigió su exigua taifa desde 1013 hasta morir en 1042. Su hijo la entregó a Sevilla, en 1051.

3. Algeciras. Puerto principal entre al-Ándalus y el Magreb, lo ocuparon los Hammudíes, califas de Córdoba, entre 1016 y 1026. Lo unieron a su taifa de Málaga, pero una rama familiar se independizó en Algeciras, hacia 1035-1039, y allí se sucedieron dos régulos, hasta su conquista por Sevilla, en 1055.

4. Almería. En las luchas por el poder local, iniciadas allí en los comienzos mismos de la guerra civil, acabó imponiéndose el eslavo Jairán. Con distintos altibajos duró hasta 1091, cuando los Almorávides ocuparon la gran alcazaba almeriense

5. Alpuente. Situada esta taifa en la franja central de la población bereber. Asentados siglos atrás, como los Albarracín, allí se declararon independientes los bereberes Banu Qasi, desde 1009 hasta 1106, cuando la conquistaron los Almorávides.

6. Arcos. Junto con Carmona, Morón y Ronda, fue una de las cuatro pequeñas taifas de bereberes nuevos que acabaron cayendo en poder de Sevilla, hacia 1068-1069. Los Jizrún, que se alzaron en la taifa de Arcos, eran bereberes Zanata, llegados a la península en tiempos de Almanzor.

7. Badajoz. Al ocurrir la guerra civil, este territorio estaba administrado por un eslavo, llamado Sabur; al morir, en 1022, su principal ayudante, un bereber de antigua familia ya andalusí, Abdallah de los Aftasíes, se impuso en la soberanía de la taifa, inaugurando su propia dinastía, en sucesión de cuatro de sus miembros, hasta que los Almorávides, en 1094, ocuparon en estas tierras, y exterminaron a los Aftasíes, excepto uno, que resistió en Montánchez, hasta refugiarse junto a Alfonso VI (1040-1109).

8. Baleares. El liberto Muyahid, régulo ya de Denia, ocupó estas islas, a finales de 1014. Distintos régulos se sucedieron, hasta que Baleares se declaró independiente, tras la toma de Denia por Zaragoza. En 1114 una coalición catalano-pisana atacó Baleares; acudieron los Almorávides, ocupando aquella taifa en la tardía fecha de 1116.

9. Carmona. Como indicamos, junto a la taifa de Arcos, y otras, esta taifa formaba el cinturón sevillano de pequeños enclaves ocupados por bereberes nuevos, en este caso los Zanata Birzalíes, cuatro de los cuales se sucedieron desde 1013 hasta que el último tuvo que entregar su taifa a Sevilla, en 1066-67.

10. Córdoba. A partir de 1031 la rigieron los Banu Yahwar, miembros de una poderosa familia árabe asentada en al-Ándalus desde el siglo VIII. En 1070 la conquistó Sevilla. Entre 1075 y 1078, la codiciada Córdoba cayó en poder de Toledo, pero la recuperaron los sevillanos, hasta la reñida conquista almorávide de 1091.

11. Denia. Se alzó allí Muyahid, liberto de Almanzor y de sus hijos, y parece que oriundo de Cerdeña, que atacó en 1015-16, como también antes había conquistado las Baleares, en clara dimensión mediterránea, en cuyo comercio Denia destacaba. En 1076 esta taifa fue absorbida por Zaragoza, otra de las taifas expansivas.

12. Granada. Las gentes de Granada, hacia 1013, pidieron a los Ziríes que acudieran y les defendieran. Cabila bereber, llegados a al-Ándalus poco tiempo atrás, se mantuvieron al frente de esta importante taifa hasta que los Almorávides en 1090, la ocuparon y destronaron al emir Abdallah, célebre por escribir el gran testimonio de sus *Memorias*, ya en su exilio magrebí: «El siglo XI en primera persona». Durante esta administración norafricana, descolló el polígrafo judío Samuel Ibn Nagrila (993-1055), visir (ministro) de los soberanos bereberes ziríes de Granada Habús Ibn Maksán (1025-1038) y Badís Ibn Habús (1038-1077).

13. Huelva.En Huelva tomó el poder Izz al-Dawla, de los Bakríes, árabes asentados desde la conquista islámica, a principios del siglo VIII. Hacia 1052, esta taifa fue conquistada por Sevilla.

14. Málaga. Lo mismo que Algeciras, este gran puerto de al-Ándalus fue ocupado por los Hammudíes, príncipes magrebíes que accedieron al califato cordobés, entre 1016 y 1026, Granada conquistó esta taifa en 1056.

15. Mértola. Similares características que Huelva: el poder local andalusí terminó por ser conquista de Sevilla, en 1044-5.

16. Molina de Aragón. En serie con Albarracín y Alpuente, aunque sólo en la segunda mitad del siglo se independizaría de las esferas de Toledo y Zaragoza. Su autonomía la señala el Poema del Cid, señalando allí al alcaide Ben Galbón.

17. Morón. Fue ocupada por los Dammaríes, rama de los bereberes Zanata, oriundos de Túnez y llegados a al-Ándalus en tiempos recientes, para formar en los ejércitos de Almanzor. En 1065-1066 fue anexada por Sevilla.

18. Murcia. Dominada por los saqábila e integrada en la taifa de Almería, entre 1013 y 1038, fue conquistada por Sevilla en 1078 y por los Almorávides en 1091.

19. Niebla. Otra pequeña taifa suroccidental, con Niebla y Gibraleón, y regida por la familia local andalusí de los Yahsubíes. Conquistada por Sevilla en 1053-1054.

20. Ronda. Ocupada por los bereberes nuevo Yafraníes a partir de 1014. Los sevillanos la conquistaron en 1065.

21. Sevilla. La gran taifa expansiva. Allí se estableció la ilustre familia de los Abbadíes. Eran estos Abbadíes de origen árabe. Parece ser que el primer Abbadí era un fugitivo shií de la revolución de Zaid Ibn Husain Ibn Alí contra el poder omeya (cfr. Fouad El-Khouri: Las revoluciones shi'íes en el Islam (660-750), Fundación Argentino Arabe, Buenos Aires, 1983), que llegó a al-Ándalus procedente del Yemen hacia 740. Ante el avance cristiano y la toma de Toledo, Muhammad Ibn Abbad (1039-1095) que se hizo llamar *al-Mu'tamid bi-llah* ("el apuntalado por Dios"), rey poeta de Sevilla, solicitó el socorro de los Almorávides hacia 1085. Según una fuente musulmana de siglo XIV, al-Hulal, al-Mu'tamid, que tenía conciencia de sus desviaciones y negligencias, habría dicho: «Prefiero cuidar camellos en Africa que cerdos en Castilla». Fue deportado por los Almorávides al Atlas magrebí, a Agmat, donde murió en 1095, cuatro años después que éstos conquistaran Sevilla y desbarataran la amenaza cristiana.

22. Silves. Se alzó independiente un notable local de ascendencia árabe hasta que las tropas de Sevilla la ocuparon hacia 1063.

23. Toledo. Los toledanos recurrieron a un linaje bereber, establecido desde el siglo VIII, los Zennún. Fue la primera gran ciudad musulmana en caer en manos cristianas, en mayo de 1085.

24. Tortosa. Desde 1009 a 1060 se sucedieron cuatro régulos saqáliba. En ese último año, al-Muqtadir, soberano de Zaragoza, ocupó Tortosa. Los Almorávides la tomaron en la primera decena del siglo XII.

25. Valencia. Entre 1009 y 1022 los saqáliba dominaron el control de esta estratégica taifa. Luego unos descendientes de Almanzor la rigieron hasta 1065, año que la dominó Toledo. En 1086, tropas castellanas ayudaron a al-Qadir, ex-rey de Toledo, a entronizarse en Valencia, hasta su asesinato en 1092, tras el alzamiento de sus súbditos encabezados por el alfaquí Ibn Yahhaf, quien rigió la ciudad, equilibrando presiones exteriores del caudillo Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), el Cid Campeador, por un lado, y de los Almorávides, por otro. Tras duros asedios, el Cid entró en Valencia, en junio de 1094. En 1102, la ocuparon los Almorávides.

26. Zaragoza. En esta taifa se alzó la familia árabe-andalusí de los Tuyibíes hasta 1039, cuando Suleimán Ibn Hud logró ocupar Zaragoza, entronizando su dinastía, los Hudíes, hasta que fueron desplazados por los Almorávides en 1110. Conquistada por los cristianos en 1118.

ESPLENDOR LITERARIO Y PROGRESO CIENTIFICO EN AL-ÁNDALUS DURANTE EL SIGLO XI

La pujanza económica de las «pequeñas Córdobas» o reinos de taifas que surgieron por todo al-Ándalus, a su vez, se tradujo en esplendor literario y progreso científico, debido a que los nuevos gobernantes rivalizaban por tener la supremacía como mecenas de las letras, artes y/o ciencias. Como consecuencia, este siglo XI, puede calificarse como el siglo del crecimiento demográfico, la riqueza, la cultura, la ciencia, la guerra y las divisiones.

MEDICINA

Abulcasis

Uno de los médicos andalusíes más famosos es Abu-l-Qásim al-Zahrawí (936-1013), latinizado Abulcasis. Fue uno de los más grandes cirujanos del Islam y uno de los más importantes de la Europa medieval. Abulcasis fue físico en la corte de al-Hakam. Su celebridad radica en su *Kitab al-tasrif fi liman aÿaz 'an al-ta'alif* ("Libro de la ayuda para quien carece de habilidad para usar voluminosos tratados"). En el libro se incluye una detallada sección quirúrgica, la primera de su clase, que resume el conocimiento quirúrgico de su tiempo. Este apartado fue traducido primero en latín por el incansable Gerardo de Cremona, y luego se vertió al provenzal y al hebreo. A mediados del siglo XIV un famoso cirujano francés lo incorporó a su libro. Tuvo muchas ediciones, entre las que se cuentan una de Venecia (1497), otra de Basilea (1541), y la tercera de Oxford (1778). Durante siglos el libro de Abulcasis ha sido texto obligado en las escuelas de medicina de Salerno, Lovaina y Montpellier.

Abulcasis trató por primera vez o puso énfasis especial en la cauterización de las heridas y describió la formación de cálculos en la vejiga. También publicó la necesidad de la disección y la vivisección. Aspecto destacable del libro del facultativo andalusí eran las ilustraciones de los instrumentos usados por el autor, que sirvieron de modelo en Asia y Europa.

Avenzoar

Ibn Zuhr, latinizado Avenzoar (1095-1161), andalusí que residió un tiempo en El Cairo, escribió el *Kitab al-taysir fi ad-madawat wa-al-tadbir* ("Libro que facilita el estudio de la terapéutica y la dieta"), un manual que un siglo más tarde fue traducido al latín consiguiendo una gran difusión, por consejos de su amigo y colega Averroes. En esta obra se describe por primera vez el absceso de periocardio, se

recomienda la traqueotomía y la alimentación artificial del esófago. Avenzoar es uno de los primeros médicos en dar la noticia sobre el ácaro que produce la sarna. Eran los tiempos en que en al-Ándalus se había creado un Ministerio de Investigaciones y Sanidad y a los perturbados mentales se los curaba utilizando terapias musicales en hospicios especiales dotados de jardines y fuentes de agua, un nivel aún no alcanzado por la psicoterapia occidental.

Al-Gafiqí

En la primera mitad del siglo XII vivió el oculista Muhammad Ibn Qassum Ibn Aslam al-Gafiqí, que nació cerca de Córdoba y practicó en dicha ciudad. Este fue el autor del *Kitab al-murshid fi-l-kuhl* ("Guía del oculista") del que se conserva un manuscrito único en la biblioteca de El Escorial. El tratado está compuesto por seis libros, ocupándose de medicina ocular e higiene de los ojos en los dos últimos, y puede considerarse como un fiel ejemplo de los conocimientos oftalmológicos que llegó a dominar la medicina islámica de la época. El instrumento óptico de dos cristales montados en armadura que se sujeta a las orejas llamado gafas, debe su nombre al inventor, el oculista andalusí al-Gafiqí.

LITERATURA Y TEOLOGIA

Ibn Hazm

Los distintos analistas e investigadores no dejan de señalar que el más grande literato musulmán de todos los tiempos fue el polígrafo andalusí Abu Muhammad Alí Ibn Ahmad Ibn Sa'id Ibn Hazm, nacido en el seno de una familia de muladíes (hispanogodos conversos) de Córdoba en 994. Su vida conoció tres distintos períodos: el primero, desde su nacimiento al golpe de estado cordobés, en 1009, creció a la sombra de la corte, donde su padre Ahmad era visir de Almanzor; el segundo, sufrió y se implicó en los quebrantos de la guerra civil, entre 1009 y 1031, procurando con sus acciones (peleó contra los ziríes y fue hecho prisionero en 1018 en la batalla de Granada) y sus escritos defender a los omeyas; y el tercero, ya en la declarada fragmentación de al-Ándalus en múltiples y anárquicos reinos de taifas, sin aquel califato de Córdoba que, para el corazón y la mente de Ibn Hazm, centraba el esquema del orden, del único admisible, y que vio abolir, sin poder hacer nada, entre 1031 y su muerte, en Montija, Huelva, en 1064.

Ibn Hazm nos dejó un testimonio del elevado rango que tenían las mujeres musulmanas cordobesas: *«Yo mismo he observado a las mujeres y he llegado a conocer sus secretos hasta un punto casi incomparable, porque fui criado y crecí entre ellas, sin conocer otra sociedad. Nunca alterné con hombres hasta que fui ya adolescente y me había empezado a despuntar la barba. Fueron las mujeres las que me enseñaron el Corán, me recitaron mucha poesía, me enseñaron la caligrafía».*

Convertido en un inquebrantable defensor de los principios del Islam, recorría los reinos de taifas, entreverándose en coléricas disputas, como las que consta mantuvo en Córdoba, Talavera, Almería y, sobre todo, en la isla de Mallorca.

También arremetió contra el abbadí Abbad Ibn Muhammad al-Mu'tadid bi-llah, régulo de la taifa de Sevilla entre 1042-1069. Este hipócrita y cruel reyezuelo se enojó muchísimo con las críticas con que lo apostrofó el polígrafo cordobés y ordenó hacer una hoguera con los libros de Abu Muhammad Alí. Fue entonces cuando Ibn Hazm compuso aquellos famosos versos, citados por el escritor oriundo del arrabal cordobés de Saqunda y radicado en Sevilla, al-Saqundí (m. 1231), en su *Risala fi fadl al-Ándalus*, traducido por Emilio García Gómez con el título «Elogio del Islam español»:

«Dejaos de quemar pergaminos y vitelas,

y hablad de cosas de ciencia para que vea

la gente quién es el que sabe...

Aunque queméis el papel, no quemaréis

lo que el papel encierra; antes bien,

quedará guardado en mi pecho».

Siempre demostró su orgullo de ser andalusí: *«¡Vete en mala hora, oh perla de la China! Me basta a mí con mi rubí de al-Ándalus»*. Y escribió incluso estas palabras sorprendentes: *«Mi Oriente es Occidente»*.

Ibn Hazm realizó interesantísimos estudios sobre las religiones, sectas y escuelas y tuvo frecuentes debates con sabios judíos y cristianos sobre la Biblia y el monoteísmo (cfr. Camilla Adang: Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible. From Ibn Rabban to Ibn Hazm, Leiden, 1996).

Se le atribuyen 400 composiciones, unas 80.000 páginas, no todas conservadas, y sobre muy variados temas: jurídicos (*Kitab al-ihkam fi usul al-ahkam*"Libro de los principios de los fundamentos jurídicos"), teológicos (*Kitab al-fisal ua-l-nihal* "Libro de las soluciones divinas"), filosóficos (*Kitab al-ajlaq ua-l-sir* "Libro de los caracteres de la conducta"), científicos (*Kitab fi maratib al-ulum* "Libro sobre la clasificación de las ciencias"), históricos y sociológicos (*Risala fi fadl al-Ándalus* "Tratado sobre la excelencia de al-Ándalus"), sin olvidar su obra maestra, un tratado sobre el amor, *Tauq al-hamama* «El collar de la paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes», traducido y comentado por el eminente islamólogo español Emilio García Gómez (1905-1995), con un prólogo del filósofo José Ortega y Gasset (1883-1955), y publicado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones (Madrid, 1952). Esta obra magnífica consta de un prólogo, treinta capítulos y un epílogo donde se detallan y analizan todas las manifestaciones del amor: desde el profesado al Creador hasta el que se experimenta por los placeres inmundos. En el Capítulo VI (pág. 106) declara Ibn Hazm que el amor es uno, y la verdadera religión es una, y por lo tanto no es posible amar a dos personas diferentes:

«Miente de juro quien pretende amar a dos,

como mintió Manes en sus principios.

No hay sitio en el corazón para dos amados,

ni lo que sigue a lo primero es siempre lo segundo.

Igual que la razón es una, y no conoce

otro Creador que el Unico, el Clemente,

uno es también el corazón y no ama

más que a uno, esté lejos o esté cerca.

Quien no es así, es suspecto en ley de amor

y está distante de la verdadera fe.

La religión no es más que una, la recta,

y el que tiene dos religiones es infiel».

Véase Roger Arnaldez: Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordue, J. Vrin, París, 1981; Ramón Mujica Pinilla: El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hazm y de Ibn Arabi, Hiperión, Madrid, 1990.

ASTRONOMIA

Azarquiel

El más famoso de todos los astrónomos andalusíes que, a la vez, merece ser considerado como una de las primeras figuras medievales en la materia, es Abu Ibrahim Ibn Yahia al-Naqqás ("el grabador"), llamado entre sus contemporáneos al-Zarqalí, por lo que fue conocido en el mundo latino y la posteridad como Azarquiel. Nacido en Córdoba hacia 1029, muere en Toledo en el 1087, tan sólo dos años después de la conquista de la ciudad por los castellanos. Realizó importantes observaciones astronómicas, que compila en su tratado titulado «Tablas Toledanas». Esta obra servirá de base, años más tarde, para la confección de las llamadas Tablas Alfonsíes, realizadas por Alfonso X el Sabio (1221-1284) y sus colaboradores. Las tablas Toledanas fueron abundantemente traducidas a otros idiomas, desde el original árabe al latín, al romance y al hebreo, entre otros, lo que propició la gran difusión de su trabajo.

Azarquiel fue el inventor en Toledo de la azafea, que simplificó el manejo del astrolabio tradicional e introdujo tal precisión en el cálculo de la latitud que en lo sucesivo permitió a los nautas orientarse en los dos hemisferios (cfr. Roser Puig Aguilar: Los tratados de construcción y uso de la azafea de Azarquiel, AECI, Madrid, 1987).

Hacia 1149, Roberto de Chester, al adaptar las tablas astronómicas de al-Battaní y de Azarquiel, llevó la trigonometría islámica a Inglaterra e introdujo la palabra *sinus* (seno) en la nueva ciencia. Azarquiel fue también un importante innovador de astrolabios (cfr. José María Millás Vallicrosa: Estudios sobre Azarchiel, Madrid-Granada, 1943-50).

Asimismo, Ibrahim al-Sahlí de Valencia en 1081 construyó el globo celeste más antiguo que se conoce, una esfera de latón de 209 milímetros; en su superficie, en cuarenta y siete constelaciones, había grabada 1.015 estrellas con sus respectivas magnitudes. El antiguo minarete de la Mezquita Mayor de Sevilla, que hoy conocemos como "La Giralda", hacia 1190 era observatorio a la vez que alminar; allí Ÿabir Ibn Aflah hacía observaciones para su *Islar al-Maÿisti* o "Corrección del Almagesto".

Alpetragio

Abu Ishaq Nuruddín al-Bitruÿí al-Isbilí (m. 1204), conocido por los latinos como Alpetragio, natural de Pedroche (cerca de Córdoba), vivía en Sevilla en la segunda mitad del siglo XII. Fue discípulo de Ibn Tufail y amigo de Averroes, y autor de un tratado cosmogónico llamado *Kitab fi-l-hai'a*, que escribió probablemente, entre 1185 y 1192, y que fue traducido por Miguel Escoto (cfr. B.R. Goldstein: Al-Bitruji: On the Principles of Astronomy, 2 vols., Londres, 1971).

HISTORIA

Ibn al-Kardabús

Aunque muy poco es lo que sabemos sobre el alfaquí e historiador andalusí Abu Marwán Abd al-Malik al-Tawzari Ibn al-Kardabús (vivió entre la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII), podemos precisar que estudió en Alejandría y su vida transcurrió prácticamente en la ciudad de Tawzar (Tozeur) en Ifriqiyya (Tunicia meridional). Su *Kitab al-iktifá fi ajbar al-julafá* ("Libro de lo suficiente relativo a la historia de los califas"), es una historia general del Islam, desde los tiempos del Profeta (BPD) hasta la época del califa almohade Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur (que gobernó entre 1184-1199), el constructor de la torre minarete de la Giralda de Sevilla. Esta obra fue traducida por el profesor Felipe Maíllo Salgado de la Universidad de Salamanca con el título Historia de al-Ándalus (Akal, Madrid, 1993), y en ella encontramos datos interesantes, como el origen shií del general Musa Ibn Nusair (640-717), el primer gobernador de al-Ándalus (ver págs. 56 y 57).

LAS DINASTIAS BEREBERES: ALMORAVIDES (1090-1147) Y ALMOHADES (1147-1232)

Alrededor de 1030 Abdallah Ibn Yassin y algunos bereberes musulmanes de Marruecos emigraron hacia lo que llamaban Bilad as-Sudán y fundaron un *ribat* (en ár. ermita, convento-fortaleza cuyos habitantes reciben el nombre de *al-murabitún*, morabitos) en una isla del río Senegal (curso de agua que hoy constituye la frontera entre la República Islámica de Mauritania y Senegal). Hacia 1042 ya contaban con algunos millares de seguidores, bereberes del sur magrebí y negros islamizados, con los que, en 20 años, lograrían controlar todo el territorio entre el Senegal y el Mediterráneo.

El nuevo imperio que crearon fue conocido por su designación primitiva: Almorávide, derivado de *al-murabit*, o morabito, «el que está de guarnición en un *ribat*», y se mantendría durante un siglo.

Hacia 1070 el líder Yusuf Ibn Tashufín (m. 1106) fundó la ciudad de Marrakesh que sería la capital de la dinastía.

Hacia 1076 los almorávides, con Yusuf Ibn Tashufín a la cabeza, conquistaron el reino sudanés de Ghana-Uagadú, llevando el Islam al centro del África

En 1086 los almorávides abandonaron Ghana concentrando sus fuerzas para cruzar el estrecho de Gibraltar y desembarcar en España, donde llegaron como aliados de los llamados «reinos de taifas», los restos fragmentados del otrora brillante califato cordobés (929-1010) —ver el documento Al-Ándalus I (711-1010). El califato de Córdoba—. Estos régulos habían pedido su intervención debido a las constantes aceifas cristianas que amenazaban la misma existencia de al-Ándalus.

Yusuf Ibn Tashufín cruzó entonces su ejército a través del estrecho de Gibraltar y con los refuerzos recibidos en Málaga, Granada y Sevilla venció completamente a las fuerzas de Alfonso en la batalla de Zalaca (23 de octubre de 1086), cerca de Badajoz.

Sin embargo, en pocos años los almorávides se convirtieron en los dueños de todos esos estados musulmanes andalusíes, unificándolos con la porción africana del imperio. Véase J. Béraud Villars: Les Tuaregs au Pays du Cid. Les invasions almoravides en Espagne aux XIe. et XIIe. siècles, Livrairie Plon, París, 1946; Jacinto Bosch Vilá: Los almorávides. Historia de Marruecos, Estudio preliminar Emilio Molina López, Editora Marroquí, Tetuán, 1956 (Universidad de Granada, Granada, 1990).

Los Almohades

La cultura hispano-árabe-africana que nació allí se reveló extremadamente rica y creativa, a pesar de los sobresaltos políticos. La creciente debilidad del gobierno almorávide generó un nuevo período de reinos de taifas (que algunos historiadores denominan *segundas taifas*), el que fue un paréntesis antes de la llegada del poderoso imperio almohade a la Península.

Hacia 1125 los almohades (del ár. *al-muahhidún:* defensores del *Tauhíd*, la "Unicidad de Dios"), bereberes del Atlas Central, se levantaron en armas siguiendo la prédica de Muhammad Ibn Abdallah Ibn Tumart (1080-1130) que se proclamó Mahdí «el Bien Guiado» y reprocharon a los almorávides haber resignado los principios islámicos y ser negligentes en la lucha contra los reyes cristianos en al-Ándalus que había provocado la pérdida de importantes ciudades como Zaragoza, Tudela, Lérida, Tortosa, Cuenca, Albarracín y muchas otras. La lucha se prolongó durante 20 años, al cabo de los cuales el último sultán almorávide, Ishaq Ibn Alí, fue derrotado y muerto cerca de Orán (hoy Argelia) en 1147.

El primer califa almohade, Abd al-Mumin (1094-1163), consolidó su dominación sobre la parte africana del imperio, extendiéndolo a toda Argelia, Túnez, y parte de Libia, al este, y a Mauritania, al sur. Su sucesor, el califa Abu Ya'qub Yusuf (g. 1163-1184) cruzó el estrecho, imponiéndose con facilidad a los divididos emires almorávides en al-Ándalus, en 1165. El imperio almohade adquirió así su máxima extensión, yendo desde el Senegal hasta el Ebro y desde el Atlántico hasta Libia. Sin embargo, su talón

de Aquiles era la parte peninsular, donde los ejércitos cristianos ejercían constante presión desde el norte.

Por ineptitudes análogas a las evidenciadas oportunamente por los almorávides —por ejemplo, la incapacidad de movilizar y organizar un gran ejército afro-bereber-andalusí que pudiese erradicar la amenaza cristiana detrás de los Pirineos—, los almohades se dejaron arrinconar por sus enemigos norteños. El 16 de julio de 1212 los almohades sufrieron la primera gran derrota en las Navas de Tolosa (cerca de Jaén) y al-Ándalus se quebró en las llamadas «terceras taifas», que fueron conquistadas por los cristianos una a una: Córdoba en 1236, Valencia en 1238, Sevilla en 1248. Así, el dominio musulmán en la península estuvo a punto de sucumbir sino fuese por el paradójico y admirable surgimiento de la dinastía nazarí de Granada que sobreviviría 280 años (ver el documento Al-Ándalus III: el sultanato de Granada (1232-1492).

Los almohades se retiraron de la península ibérica y entonces perdieron paulatinamente terreno en el resto de su imperio. En 1269, los bereberes Banu Marín, más conocidos como mariníes o benimerines, ocuparon Marrakesh y pusieron fin al califato almohade. El Magreb ingresó en un período de decadencia, sin embargo, las semillas sembradas durante dos siglos por almorávides y almohades habían fructificado allende el Sahel, y el Islam estaba en el Sudán occidental más vivo que nunca. Véase E. Fagnan: Chronique des Almohades et des Macides atribué a Zarkechi, trad. Francesa, Constantina (Argelia), 1895; A. Huici Miranda: Historia política del imperio almohade, Tetuán, 1956-57.

El mito del Cid

En el contexto de la intervención almoravid en al-Ándalus hay que situar la figura legendaria de Rodrigo Díaz de Vivar, apodado El Cid (del árabe *Sidi*, señor, como título de reverencia, alcurnia o mérito) Campeador, que vivió entre 1043 y 1099. La figura del Cid ha sido utilizada por diversos historiadores españoles nacionalistas, como don Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), para exaltar en este personaje la *«encarnación del heroísmo y espíritu caballeresco de la raza»*, y de acuerdo con el propio Menéndez Pidal «agente heroico de la idea unitaria de España» (cfr. R. Menéndez Pidal: La España del Cid, Madrid, 1947). Nada más lejos de la verdad histórica. Rodrigo Díaz de Vivar nunca fue tal cosa ni mucho menos un idealista sacrificado por la causa del rey Alfonso VI, ni un constructor de los pilares de la unidad nacional hispánica, simplemente porque ese concepto nacionalista no existía por entonces y recién comenzaría a caber en la mente de los españoles y otros europeos a principios del siglo XVIII.

Rodríguez Día de Vivar no fue otra cosa que un mercenario al mejor postor, que empleó sus dotes militares al servicio de los tránsfugas al-Muqtadir y al-Mustaín, taifas zaragozanos, primero, y más tarde a las órdenes de Alfonso VI, a cambio de feudos levantinos, en algunos casos para combatir a los almorávides, y en otros para dirimir ciertas disputas internas. Su carácter, nada magnánimo como presupone el apelativo árabe Cid ("señor virtuoso") —otorgado por los mencionados reyezuelos de Zaragoza que recibieron sus favores a cambio de metálico contante y sonante—, era parecido al de sus pares, Alvar Fañez y García Ordoñez, conde de Nájera.

El historiador y poeta argentino Luis Franco (1898-1988), oportunamente, hizo una síntesis de ciertos rasgos característicos de Díaz de Vivar que puede llegar a desalentar a aquéllos embriagados de su supuesta grandeza: *«Castilla. Un páramo de roca...Tajos y matorrales, casas de piedra, castillos de piedra. Las almas se contagian de su dureza y su rigidez... a su sombra se crió el Cid, el héroe de Castilla, tipo singularísimo de forajido piadoso que buscaba dinero y fama a la vez. ¿Era posible conseguir esto? Sí; desvalijando a moros y judíos. Bajo su palabra de caballero católico, engañaba con un cofre de piedras a los judíos de Burgos y esto se llamaba servir a la santa causa católica. ¿Busca convertir a los hijos de la Biblia y el Korán? No, le bastaba con desplumarlos. Un día apresa a Valencia, esgrimiendo mejor la mentira que su Tizona, atraco tan fructífero que puede enviar regalos asiáticos al rey, a su mujer y a las monjas.»* (Luis Franco: El otro Rosas, Editorial Reconstruir, Buenos Aires, 1956, págs. 17-18).

Igualmente falsa es la leyenda que afirma que aún después de muerto, El Cid entró al campo de batalla montado en su caballo Babieca —sobre un armazón—, al frente de sus tropas, causando el pánico y la

huida del ejército almoravid. Esto fue más bien el producto de los desbordes sensibleros del Romancero, las ansias nacionalistas de los españoles y, más tarde, el espíritu comercial de Hollywood con Charlton Heston a la cabeza. Tal hecho jamás sucedió y Díaz de Vivar murió con más pena que gloria, lejos de la contienda (R, Fletcher: The Quest for El Cid, Nueva York, 1990).

Sin embargo, es interesantísimo es investigar y comprobar las múltiples evidencias que prueban las influencias de la épica islámica en el *Poema del Mío Cid*, especialmente a partir de las investigaciones de los islamólogos y arabistas españoles Francisco Marcos Marín (Estudios épicos: Los árabes y la poesía épica. Universidad de Montréal, Montréal, 1970; Poesía narrativa árabe y épica hispánica, Gredos, Madrid, 1971; ed. F. M. Marín. Poema de Mío Cid, Alhambra, Madrid, 1985), y Álvaro Galmés de Fuentes (Épica árabe y épica castellana, Ariel, Barcelona, 1978), y otros especialistas, como Colin Smith (The Making of the Poema de Mío Cid, Cambridge University Press, Cambridge, 1983); Joseph J. Duggan (The Cantar de Mío Cid: Poetic Creation in its Economic and Social Contexts, Cambridge University Press, Cambridge, 1989); Ana Torrico (Claves del Poema de Mío Cid, Diana, México, 1991); John A. Morrow —Ilyas Islam— (La influencia árabe en el *Poema de Mío Cid*, Universidad de Toronto, Toronto, 1995).

El historiador español José Camón Aznar (1899-1979) presenta al Cid como la encarnación de la España mozárabe en su resistencia a la europeización. Así se explicarían la oposición del héroe nacional español al rey y a la corte, su lucha contra las pretensiones territoriales de Gregorio VII (papa entre 1073-1085) y sus contactos con los reinos de taifas. La hipótesis, aunque seductora, carece de fundamentos para ser creíble (cfr. J. Camón Aznar: El Cid, personaje mozárabe, en Revista de Estudios Políticos, XVII, Madrid, 1947, págs. 109-141)

Arquitectura almohade

Los almohades fueron constructores entusiastas. Primero construyeron para la defensa y rodearon a sus ciudades más importantes con poderosas murallas y torres, como la Torre del Oro, una de un grupo de doce que guardaban el Guadalquivir entre Sevilla y Triana —el barrio de la otra orilla—(cfr. Teodoro Falcón Márquez: La Torre del Oro, Arte Hispalense, Exma. Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla, 1983). Luego erigieron el Alcázar en 1181. El mismo califa Abu Yaqub Yusuf que empezó el Alcázar construyó en 1171 la mezquita mayor de Sevilla, luego destruida por los cristianos victoriosos quienes edificaron en su lugar primero una iglesia (1248) y luego la catedral gótica (1401) que ha llegado hasta nuestros días (cfr. Leopoldo Torres Balbás: La primitiva Mezquita Mayor de Sevilla, revista al-Ándalus Nº 11, Madrid-Granada, 1946, págs. 425-436).

El califa almohade para celebrar su victoria sobre Alfonso VIII de Castilla en la batalla de Alarcos (julio de 1195), cerca de Ciudad Real, hizo erigir el magnífico alminar de la citada mezquita, torre que hoy conocemos por la Giralda (luego convertida en campanario de la catedral), y que fue terminada en 1198. Su altura durante la época islámica era de 76 metros de altura y el fulgor que despedían al sol las cuatro manzanas de bronce dorado de diámetro decreciente que coronaban el remate de la torre se podía divisar a 20 kilómetros de distancia y servía a los musulmanes de las comarcas aledañas como referencia para sus orientaciones hacia La Meca (cfr. Martín Casariego: La Giralda de Sevilla, Ediciones ZigZag, Madrid, 1989;

Bibliografía esencial

Varios autores: Las ciudades perdidas de Mauritania. Expedición a la cuna de los Almorávides, Mauricio Pastor Muñoz y Manuel Villar Raso Editores/El legado andalusí, Granada, 1997.

Abu Nasr, J.M.: A History of the Magreb, Cambridge University Press, Cambridge, 1971.

Barkai, R: Cristianos y musulmanes en la España Medieval (El enemigo en el espejo), Rialp, Madrid, 1984.

Campaner y Fuertes, A.: Bosquejo histórico de la dominación islamita en las Islas Baleares, Palma de Mallorca, 1888.

Codera y Zaidín, Francisco: Decadencia y desaparición de los Almorávides en España, Zaragoza, 1899.

Gómez-Moreno, Manuel: El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe, en Ars Hispaniae, vol. 3, Editorial Plus-Ultra, Madrid, 1951.

Handler, A.: The Zirids of Granada, Miami, 1974.

Hopkins, J.F.P: Medieval Muslim Government in Barbary, Lazac, Londres, 1958.

Huici Miranda, A.: Estudio sobre la campaña de Las Navas de Tolosa, Valencia, 1916.

—Las grandes batallas de la Reconquista, Madrid, 1956.

Idris, H.R.: La Berbérie oriental sous les Zirides, Xe-XIIe siècle, 2 vols., Maisonneuve, París, 1962-1962.

Julien, C.A.: Histoire de l'Afrique du Nord, de la conquete arabe à 1830, 2 vols.. Payot, 1978.

Laroui, A: L'histoire du Maghreb. Un éssai de synthèse, Maspero, parís, 1970.

Le Tourneau, R.: Evolution politique de l'Afrique du Nord musulmane, Armand Colin, París, 1962.

Lévi-Provençal, Evariste.: España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031) Vols. IV y V de Historia de España de Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid. 1990.

Macnab, Angus: España bajo la media luna, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988.

Maíllo Salgado, Felipe: ¿Por qué desapareció al-Ándalus?, Cuadernos del Alarife, Editorial Cálamo, Buenos Aires, 1998.

Millet, R.: Les Almohades, histoire d'une dynastie berbère, París, 1923.

Puiggrós, Rodolfo: La Cruz y el Feudo, Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969.

Sánchez-Albornoz, Claudio: La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales, 2 vols., Espasa-Calpe, Madrid, 1982.

Terrase, Henri: Histoire du Maroc, 2 vols., Atlantides, Casablanca, 1949-1950.

Terrase, Henri: Islam d'Espagne, Livrairie Plon, París, 1958.

Torres Balbás, Leopoldo: Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar, Ars Hispaniae —historia universal del arte hispánico—, vol. 4, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1949.

Viguera Molíns, María Jesús: Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes, Mapfre, Madrid, 1992.

Wasserstein, D.: The rise and full of Party-Kings, Princeton, 1985.

Al-Ándalus III: el Sultanato de Granada

(1232-1492)

Y una breve reseña sobre la Alhambra

Arjona es un municipio español perteneciente a la provincia de Jaén, en la Comunidad Autónoma de Andalucía. La antigua ciudad está situada a 45 km al noroeste de la capital provincial y sus orígenes se remontan a la época romana.

En el año 1232/629 los habitantes de Arjona proclamaron sultán a Muhammad Ibn Yusuf Ibn Nasr, apodado al-Ahmar ("el Rojo"). Así fue como comenzó la dinastía de los Banu Nasr o Nasríes, que castellanizamos Nazaríes, también llamados Banu l-Ahmar (sumarían 23 sultanes entre 1232-1492). Desde ese momento, Muhammad I extenderá su autoridad a Jaén, Porcuna, y luego Guadix y Baza, aprovechándose para ello de circunstancias negativas para los musulmanes, como la conquista de Córdoba por Fernando III y el creciente descontento contra Ibn Hud (uno de los reyes de taifas que se había hecho con gran parte del Sur de al-Ándalus al declinar el poder almohade. El asesinato de Ibn Hud en Almería (1238) le encumbrará finalmente como el principal de los soberanos de al-Ándalus. En 1237/1238 empiezan los trabajos de construcción en la Alhambra de Granada.

Con la dinastía Nasrí firmemente asentada en Granada, la caída progresiva de los diversos territorios del Levante y Sur de al-Ándalus irá reduciendo los dominios musulmanes a una franja desde Tarifa al oeste hasta más allá de Almería, al este, y desde el mar Mediterráneo a las montañas de Granada, por el norte. En este territorio los musulmanes granadinos se mantuvieron durante 280 años, y conformaron el gobierno más armónico y duradero de la historia del Islam, teniendo en cuenta que este sultanato nunca se constituyó en un imperio como el Otomano (1299-1922) o el Mogol (1526-1858), y que en él convivieron ejemplarmente todas las escuelas de pensamiento, sunníes y shiíes, con sus hermanos monoteístas judíos y cristianos.

A esta perduración contribuyeron la idiosincrasia y constitución física y moral granadinos, y su buena técnica militar y ejército, junto al aliado orográfico que suponían las cordilleras Sub-Béticas y a los problemas internos de los cristianos.

El Reino de Granada se caracteriza, también porque del mismo nos ha llegado su arquitectura militar y palaciega (Alhambra y Generalife), y otra serie de ricas manifestaciones artísticas y científicas, sin parangón en la historia islámica anterior y posterior.

Gracias a la labor de los historiadores musulmanes de este período, especialmente la de Ibn al-Jatib, nos han llegado gran cantidad de noticias que permiten una reconstrucción bastante aceptable de la historia del sultanato de Granada e incluso de etapas anteriores de al-Ándalus.

CRONOLOGÍA GRANADINA

Muhammad I había asistido como testigo pasivo a la victoria de los ejércitos castellanos en el sur de al-Ándalus. Un año después de la caída de Sevilla, en 1249, los últimos islotes musulmanes habían

reconocido la soberanía de Fernando III el Santo (1201-1252), rey de Castilla y León (canonizado en 1671).

En 1260, su hijo Alfonso X el Sabio (1221-1284) anexionó Cádiz. En 1261 se apoderó de Jerez. Niebla capituló en 1262. En 1264 Muhammad I reanudó las hostilidades contra Alfonso X, tratando de no correr la misma suerte que los régulos de las llamadas «terceras taifas», sus correligionarios. Se alió con la dinastía mariní o Banu Marín (1258-1465) que suplantaba entonces a los almohades en Marruecos. Ese mismo año, guerreros mariníes o benimerines llegaron a al-Ándalus con el fin de participar en el *Ÿihad* ("guerra defensiva para preservar el territorio musulmán") contra Castilla. Los mudéjares, es decir los musulmanes que habían quedado en tierra cristiana, se habían sublevado contra Alfonso X de 1264 a 1266 en las regiones de Jerez y de Murcia. Muhammad I se alió con ellos. En Jerez, en Utrera y en Lebrija, la población musulmana reconoció su soberanía.

La revuelta de los Banu Ashqilula, parientes próximos del sultán de Granada y gobernadores de Guadix y de Málaga, tuvo lugar precisamente en el momento en que triunfaban los ejércitos cristianos. Por esa misma razón, los Banu Ashqilula ofrecieron entonces su vasallaje a Alfonso X, que estaba en guerra contra el sultán de Granada.

A principios del año 1273, al regresar de una expedición militar de castigo, en los alrededores de Granada, Muhammad I tuvo una caída mortal. Y su vida se apagó durante la oración de la tarde, el 22 de enero de 1273.

A los treinta y ocho años de edad, Muhammad II accedía al poder en plena madurez política. En julio de 1273 consiguió arrebatar Antequera a los Banu Ashqilula. En 1274 envió una embajada granadina al sultán mariní para convocarle a un *Ÿihad* en al-Ándalus contra Alfonso X.

Entre 1275 y 1277 los mariníes infligieron a las tropas castellanas dos aplastantes derrotas, una en Ecija, otra en los alrededores de Sevilla.

Benimerines y castellanos contra Granada

Pero, paradójicamente, Alfonso X de Castilla hizo una concertación con el sultán mariní Abu Yusuf (g. 1258-1286) y los Banu Ashqilula, y sus tropas combinadas atacaron Granada por dos frentes entre el 12 de mayo de 1280 y el 22 de abril de 1281. Al norte, el hijo segundo de Alfonso X, Sancho, sufrió una derrota ante los muros de Granada (24 de junio de 1280). El segundo ataque fue conducido por Alfonso en persona, secundado por los Bau Ashqilula, pero Muhammad II consiguió rechazar a los invasores. Mientras tanto los mariníes se cobraban por anticipado lo pactado con el rey castellano y arrebataban Ronda a los granadinos.

A principios de 1288/678, por razones que siguen siendo oscuras, los Banu Ashqilula abandonaron sus posesiones al sultán nasrí y emigraron a Marruecos con sus guerreros y sus familias. En 1295 el ejército nasrí conquista Quesada (al este de Jaén) a los castellanos y en 1300 los desaloja de Alcaudete (suroeste de Jaén). Muhammad II falleció en 1302.

Después de los largos reinados de Muhammad I y Muhammad II, el reinado de Muhammad III sólo iba a durar siete años. En 1305 se construyó la Mezquita Mayor de la Alhambra. Ese mismo año Muhammad III concerta una paz con Fernando IV de Castilla (1285-1312) y Jaime II de Aragón (1267-1327). Sin embargo, en 1308, en Alcalá de Henares se firma un tratado de alianza ofensiva entre Castilla y Aragón contra Granada.

En 1309 Muhammad III fue obligado a abdicar el 14 de marzo en favor de su hermano Nasr I. Mientras tanto los castellanos y aragoneses ponían sitio a Almería y Algeciras, y Ceuta, posesión granadina desde 1306, era reconquistada por los mariníes. A principios de septiembre los castellanos se apoderaron de Gibraltar. En 1310 la coalición castellano-aragonesa se vio obligada a levantar el cerco de Almería y replegarse. En 1312 los castellanos conquistaron Alcaudete.

Ante esta serie de fracasos militares, a principios de marzo de 1314, el pueblo del Albaicín se rebeló contra la autoridad del sultán y proclamó a su primo, el príncipe Abu l-Walid nuevo monarca. Este asumió el poder con el nombre de Ismail I. Enérgicamente, el nuevo sultán puso de inmediato las fronteras del reino en estado de defensa con el fin de estar preparado ante la amenaza de invasión cristiana.

En safar 716/abril-mayo de 1316 los musulmanes derrotaron a los castellanos en los alrededores de Guadix. Ese mismo año, el gobernador de Ceuta Yahya Ibn al-'Azafí se declaró independiente de los benimerines y prestó ayuda a los marinos granadinos que lograron derrotar a los castellanos en las aguas del Estrecho. Amenazaron Gibraltar y lograron penetrar en sus arrabales.

La batalla de la Vega

Pero muy pronto se reanudó la ofensiva contra Granada. Los infantes Don Pedro y Don Juan, cotutores de Alfonso XI (1311-1350), lograron reunir una cruzada y llegaron a la Vega de Granada quemando y destruyendo todo a su paso. El combate decisivo tuvo lugar el 26 de junio de 1319, terminando en favor de las tropas de Ismail I que tuvieron el apoyo de contingentes mariníes. Los dos infantes murieron en la refriega. La batalla de la Vega privó a Castilla de sus gobernadores y marcó un gran retroceso en la llamada empresa de la «Reconquista».

Ismail I entonces recuperó Baza, Huéscar, Orce y Galera (vecinas a la región murciana). Al regresar a Granada luego de una expedición por la que había liberado la ciudad de Martos (a mitad de camino de Arjona y Alcaudete) del dominio castellano, tuvo un altercado con su primo, el gobernador de Algeciras, Muhammad Ibn Ismail quien, para vengarse, le hizo asesinar el 27 de raÿab 725/6 de julio de 1325, en la Alhambra.

El nuevo soberano Muhammad IV debido a su corta edad no pudo desempeñar sus funciones en los primeros años. Los mariníes, apoyados por milicias granadinas y por navíos genoveses, recuperaron Gibraltar en 733/1333 después de un sitio de cinco meses. Sin embargo, la facción de los Banu l-'Ula, descontentos por la alianza del sultán de Granada con los benimerines tramaron un complot que condujo al asesinato de Muhamma IV el 13 de Dhul-hiÿÿa de 733/25 de agosto de 1333.

Yusuf I tenía sólo quince años cuando accedió al trono. Iba a reinar más de veinte años (1333-1354). Imponía por la dignidad que emanaba de la personalidad principesca, su inteligencia y su perspicacia le llevaban a hacerse con los problemas más difíciles. Tal es el retrato que del sultán elaboró su futuro visir, el polímata Ibn al-Jatib. Durante su reinado, granada estuvo rara vez en paz con sus vecinos cristianos. A partir de 1337, Castilla y los benimerines se preparaban para la guerra en torno a la plaza fuerte de Gibraltar. El enfrentamiento naval precedió a la lucha en tierra. La escuadra mariní, con el refuerzo de dieciséis navíos que le envió la dinastía de los Hafshíes de Túnez (1228-1569), entró en aguas de Algeciras, y derrotó a la flota castellana del almirante Alfonso Jofre Tenorio en abril de 1340.

La batalla del Salado

Los jinetes bereberes zenetas de los *Muÿahidín* «Combatientes de la Fe» llegaron a al-Ándalus en junio de 1340, a petición de Yusuf I al sultán mariní Abu l-Hasan (g. 1331-1351), para poner sitio ante Tarifa. Fue entonces cuando Alfonso XI se alió con su suegro, el rey de Portugal, Alfonso IV. El gran choque tuvo lugar a orillas del Salado el 7 de Ÿumada I 741/30 de octubre de 1340. Los cristianos consiguieron una aplastante victoria sobre las tropas de Yusuf y de Abul-Hasan. Varios altos dignatarios grandinos perecieron durante la jornada de Tarifa. Ibn al-Jatib, que perdió a su hermano y a su padre en el curso de la batalla, explicó la derrota musulmana por la intervención de las fuerzas de reserva castellanas que facilitó la entrada de la caballería cristiana en la ciudad.

Tras el desastre de Tarifa, Yusuf I regresó apresuradamente a Granada, en tanto que Abu l-Hasan se refugiaba en Algeciras, desde donde cruzó a Marruecos. Alfonso XI, con la victoria del Salado, había alejado definitivamente a los mariníes de la Península. El rey de Castilla se adueñó enseguida de Alcalá la Real, de Priego y de Benemijí; puso luego sitio ante Algeciras el 3 de agosto de 1342. Algeciras se entregó a Alfonso XI el 12 de Dhul-qa'da de 744/27 de marzo de 1344 después de dos años de resistencia.

La peste negra salva a Gibraltar

Alfonso XI atacó Gibraltar (que había perdido 14 años antes) en 1349. Frecuentes escaramuzas enfrentaron a musulmanes y cristianos. Pero la epidemia de Peste Negra que había llegado a España a partir de 1348 hizo estragos en el campo cristiano y causó la muerte de Alfonso XI en 751/marzo de 1350. Los castellanos se vieron a levantar el cerco y Gibraltar lograría permanecer en el seno del Islam durante ciento doce años más.

En el plano interior, los monumentos de Granada llevan todavía la huella del esplendor del reinado de Yusuf I. En 1348 se construyó la puerta monumental de la Alhambra llamada Puerta de la Justicia y una gran parte del palacio real; se emprendieron trabajos de edilidad urbana; la madrasa Yusufiyya, o universidad religiosa que llevó su nombre, fue fundada en 1349. En la primavera del año 1347, el sultán Yusuf I emprendió una gira de inspección de las fronteras orientales del emirato nasrí. Ibn al-Jatib que lo acompaño ha descrito entre las ciudades atravesadas Guadix, Baza, Purchena y Vera. A continuación la escolta real se dirigió a Almería y, pasando por Pechina, Marchena y Finaña, regresó a Granada.

Yusuf I trató infructuosamente de implementar la solidaridad con el resto del mundo islámico. Se había dirigido, por ejemplo, al sultán mameluco bahrí Imaduddín al-Salih Ismail (g. 1342-1345) para implorar su apoyo en la lucha contra los castellanos. Pero sus esfuerzos no fueron coronados por el éxito. Con el pretexto de la necesidad de defender sus propias fronteras amenazadas por los cristianos (no hay evidencia de tal amenaza), el soberano mameluco de El Cairo rehusó enviar una expedición de socorro y se contentó con formular votos por la victoria granadina.

La visita de Ibn Battuta

Hacia 1351 llegó a Gibraltar el incansable viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377). Estos son algunos apuntes de su *rihla* (libro de viajes): *«Desde Gibraltar me trasladé a la ciudad de Ronda, que entre las plazas fuertes del Islam es una de las mejor situadas y defendidas...En Málaga se fabrica la maravillosa cerámica dorada que se lleva a los países más alejados. Su mezquita tiene una amplitud enorme y es renombrada por su baraca. No hay patio semejante al de esta mezquita, con naranjos inmensos... Desde allá me trasladé a Vélez, que está a venticuatro millas. Esta es una bella ciudad, con una portentosa mezquita. En el lugar se dan las uvas, frutas e higos igual que en Málaga. Seguimos viaje hasta Alhama, pequeña población que dispone de una mezquita maravillosamente emplazada y muy bien construida. Existen allí unas burgas de agua caliente, orilla de su río, a una milla de distancia, más o menos, del pueblo, con aposentos separados para el baño, de hombres y mujeres. Después continué la marcha hacia Granada, capital del país de al-Ándalus, novia de sus ciudades. Sus alrededores no tienen igual entre las comarcas de la tierra toda, abarcando una extensión de cuarenta millas, cruzada por el famoso río Genil y por otros muchos cauces más. Huertos, jardines, pastos, quintas y viñas abrazan a la ciudad por todas partes...»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 761-763).

El día de la fiesta de la Ruptura del Ayuno de Ramadán (primero de Shawwal de 755/19 de octubre de 1354), Yusuf I fue apuñalado en la Mezquita Mayor de Granada por un demente que formaba parte de su servidumbre.

El primer reinado de Muhammad V, la alianza con Pedro I y la crisis dinástica

El primogénito de Yusuf I, Muhammad V subió al trono a los dieciséis años de edad. Confió el poder al antiguo ministro de su padre, Ridwán, que asimismo fue encargado del mando del ejército andalusí. El erudito Ibn al-Jatib ejerció las funciones de visir y con ese título conoció personalmente y sirvió a

Muhammad V. Hizo un retrato elogioso de este soberano, de rostro bello, grave y dulce a la vez. La moderación de su carácter, la firmeza de su fe y su generosidad le granjearon la confianza y el afecto de la aristocracia. De naturaleza modesta, Muhammad acostumbraba a ir a caballo sin séquito alguno por las calles de la capital. Así pues, sus virtudes cívicas y religiosas fueron apreciadas por el pueblo de Granada. El reino nasrí conoció entonces su mayor estado de prosperidad y bonanza que las crónicas musulmanas han alabado.

Por entonces reinaba en Sevilla Pedro I (1334-1369), rey de Castilla y León (1350-1369), hijo de Alfonso XI y María de Portugal. Este soberano siempre tuvo una especial predilección por la cultura y costumbres musulmanas. Por ejemplo, hizo restaurar el Alcázar de Sevilla por arquitectos y artesanos mudéjares, el que terminó siendo su propio palacio a partir de 1353.

En 1358, Aragón y Castilla reanudaron un conflicto que había estallado entre ambos reinos en 1356. Muhammad V, en calidad de fiel vasallo de Castilla, según el tratado de 1354, se alineó entonces junto a Pedro I, que muy probablemente haya sido denominado «el Cruel» por sus simpatías y alianzas con los musulmanes granadinos. Nosotros preferimos llamarlo «el Justiciero» como lo hacen los historiadores más objetivos.

El sultán nasrí envió entonces tres galeras bien equipadas a Castilla, atrayéndose así la enemistad de Pedro IV el Ceremonioso (1319 -1387), rey de Aragón (1336-1387). Bases navales nasríes, entre ellas Málaga, fueron puestas a disposición de las unidades de la flota castellana que allí fondearon. Por tierra, Muhamamd V quiso montar una operación favorable a Pedro I: caballeros granadinos se preparaban para entrar en territorio murciano para atacar la frontera meridional de los Estados de la Corona de Aragón. Pero el sultán nasrí no pudo hacer realidad sus proyectos: fue destronado el 28 de Ramadán de 760/21 de agosto de 1359.

La conspiración había sido urdida por dos príncipes nasríes: el hermanastro de Muhammad V, Ismail, y el cuñado y primo de éste, el ra'is Abu Abdallah Muhammad a quien devoraba la ambición. Empujados por la intrigante madre de Ismail, Mariam, un centenar de conjurados escalaron los muros de la Alhambra de noche, sorprendieron a la guardia y, al resplandor de las antorchas, se dirigieron hacia al residencia del ministro Ridwán y lo asesinaron. Ismail fue proclamado sultán en el palacio de la Alhambra y Muhammad V, que se encontraba cerca del Generalife, consiguió huir a caballo, llegando a la mañana siguiente a Guadix, en cuya alcazaba recibió el juramento de fidelidad de las gentes de la ciudad, gracias al jefe de los «Combatientes de la Fe», Alí Badruddín Musa Ibn Rahhu.

Partidario del soberano legítimo, Pedro I de Castilla, que estaba entonces comprometido en la lucha contra Enrique de Trastámara (1333-1379), hijo bastardo de Alfonso XI sostenido por Pedro el Ceremonioso, se encontró en la imposibilidad de socorrer a su vasallo. Mientras tanto, Muhammad V había pedido asilo en la corte mariní de Fez.

El reinado del usurpador Ismail II fue efímero. Ibn al-Jatib ha presentado con desprecio a este príncipe sin personalidad, corpulento, zafio e incapaz. Indolente y afeminado, formaba con sus cabellos unas trenzas entre las que intercalaba hilos de seda. No pasó mucho tiempo para que el arráez Abu Abdallah lo hiciera asesinar así como a su hermano y a sus visires (el 8 de Shabán de 761/28 de junio de 1360) y asumiera el poder con el nombre de Muhammad VI. El nuevo usurpador no tardó en atraerse también la hostilidad de la aristocracia y el pueblo de Granada; éstos llegaron a detestar a este hombre nervioso, aquejado de tics, de costumbres disolutas, de maneras groseras quien, de porte descuidado, iba a pie, con la cabeza descubierta, a través de las calles de su capital, vestido con ropas deshilachadas y raídas. Como si todo esto fuera poco, Muhammad VI entabló relaciones con el enemigo aragonés Pedro IV y hubo intercambio de embajadas entre Granada y Barcelona.

Pero, gracias a Dios, todo se compuso rápidamente luego de un tiempo. Pedro I el Justiciero derrotó a los Trastámara y a los aragoneses en la batalla de Nájera y se erigió en defensor de los derechos de Muhammad V. En el mes de Ÿumada I de 763/febrero de 1362, Pedro I y Muhammad V, a la cabeza de sus ejércitos, se reunieron en Castro del Río (Qasara) y avanzaron a marchas forzadas hacia Granada.

Muhammad VI escapó y poco tiempo después fue muerto por los soldados de Pedro I en los campos de Tablada, no lejos de Sevilla, el 2 de Raÿab de 763/25 de abril de 1362.

Muhammad V subió al trono por segunda vez el 20 de Ÿumada II de 763/16 de marzo de 1362. Iba a reinar sin dificultad hasta su muerte en 1391.

Muhammad V devolvió a Pedro I los favores antes dispensados con gran generosidad. Por ejemplo, en 1363 le envió seiscientos jinetes granadinos, al mando de Faraÿ Ibn Ridwán, hijo del ministro asesiando durante el golpe de estado de 1359, que participaron en la campaña de Teruel contra los aragoneses. Pero, en 1369, Enrique Trastámara logró reclutar un poderoso ejército y derrotó a Pedro I en la batalla de Montiel, consiguiendo hacerlo asesinar el 22 de marzo de ese mismo año. Sin embargo, la prudente política de Muhammad V evitó roces con el nuevo rey castellano y sus aliados aragoneses, y las fronteras de Granada se mantuvieron tranquilas.

En el plano interno, diversos acontecimientos transformaron la política de la corte granadina. En 1362, el historiador tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) llegó a Granada, donde fue recibido muy cordialmente por Muhamamd V y su visir Ibn al-Jatib, quien le proporcionó empleo en la corte nasrí e incluso le encargó de una misión diplomática ante la corte de Pedro I el Justiciero. Pero Ibn al-Jaldún, luego de un tiempo, prefirió volver a Túnez a aceptar el cargo de *haÿib* (chambelán) de los Hafshíes.

Hacia 1371, el favor de Ibn al-Jatib decrecía progresivamente en la Alhambra. El prestigioso polígrafo y visir de Muhammad V sufría de las calumnias de personajes influyentes y envidiosos como el poeta Ibn Zamrak (1333-1393) que finalmente terminaron por convencer al sultán de que Ibn al-Jatib era un hereje y un agente mariní que aspiraba a conquistar el trono. Ibn al-Jatib, ante estas presiones y acusaciones falsas, se vio obligado a abandonar al-Ándalus y refugiarse en la corte mariní de Fez donde moriría estrangulado, cuatro años después, por instigación de los emisarios de Muhammad V.

Al igual que Yusuf I, Muhammad V envió una embajada en Ÿumada I de 765/5 de febrero de 1364 al sultán mameluco bahrí al-Asraf Nasiruddín Shabán (g. 1363-1377) para felicitarle por haber rechazado un ataque cristiano contra Alejandría. Los enviados granadinos volvieron a al-Ándalus con dos mil dinars egipcios, pero no se programó ayuda eficaz alguna por parte del sultán de El Cairo para acudir en ayuda de Granada. El Egipto de los mamelucos había firmado con las cortes de Aragón y Castilla varios tratados comerciales a partir de la segunda mitad del siglo XIII y su política exterior siempre fue sumamente pragmática y sectaria.

Cuando Muhammad V murió el 10 de Safar de 793/ 16 de enero de 1391, la civilización hispanomusulmana estaba en su mayor apogeo. El Islam de al-Ándalus conoció de 1354 a 1391 un magnífico esplendor. En la fortaleza de la Alhambra fueron construidas las salas que constituyeron la gloria del arte nasrí.

El primogénito de Muhamamd V, Abul-Haÿÿaÿ Yusuf que asumió como Yusuf II reinó poco tiempo hasta que murió prematuramente el 16 de Dhul-qa'da de 794/3 de octubre de 1392. El nuevo sultán Muhammad VII se cansó de las intrigas y la arrogancia de Ibn Zamrak, el visir-poeta que había suplantado a Ibn al-Jatib después de la huida de éste a Marruecos, y lo hizo asesinar una noche de verano de 1393.

El maestre de la Orden de Alcántara, Martín Yáñez de la Barbuda a quien un ermitaño había predicho una fulgurante victoria y que se consideraba un cruzado destinado a aniquilar Granada de una vez para siempre, abandonó Alcántara al frente de trescientas lanzas y de algunos miles de a pie indisciplinados. Apenas había franqueado la frontera, el 26 de abril de 1396, cuando sufrió una terrible derrota debida a los arqueros y ballesteros granadinos. El maestre de la orden de Alcántara murió en el curso de la batalla.

La toma de Antequera

Muhammad VII murió el 16 de Dhul-hiÿÿa de 810/13 de mayo de 1408. Le sucedió su hermano que tomó posesión con el título de Yusuf III. Fernando I de Trastámara (1379 -1416), rey de Aragón (1412-1416), regente de Juan II de Castilla (1405-1454), comenzó el asedio de Antequera el 26 de abril de 1410. Una lucha encarnizada tuvo lugar entre castellanos y granadinos durante cuatro meses. Los castellanos emplearon la artillería y las máquinas de guerra, pero sus torres de combate fueron incendiadas por las fuerzas nasríes el 27 de junio. El 25 de septiembre los castellanos entraron en Antequera y allí enarbolaron los estandartes de Santiago y San Isidoro de León. La Crónica de Juan II relata que el 1 de octubre *«ordenó el infante Fernando de hacer bendecir la Mezquita de los Moros que dentro estaba del castillo... e pusiéronle nombre San Salvador»*. No cabe infravalorar la importancia de la victoria castellana de Antequera, la primera en suelo andalusí desde la batalla de Tarifa en 1340. El infante Fernando había puesto en evidencia la vulnerabilidad del reino nasrí.

La guerra civil

La situación interior del sultanato de Granada se hizo precaria a partir del 9 de noviembre de 1417, fecha de la muerte de Yusuf III. Le sucedió su primogénito, un niño de ocho años, Muhammad VIII. Las crónicas castellanas afirman que la realidad del poder perteneció al visir del monarca difunto, Alí al-Amín. Una familia árabe, los Banu Sarraÿ, que la leyenda iba a ser famosa bajo el nombre de Abencerrajes, comenzó a desempeñar un papel primordial en la vida política del reino nasrí. La guerra civil que suscitó a partir del 1419 iba a desangrar y finalmente a arruinar el sultanato nasrí. Larga series de conspiraciones, intrigas y asesinatos iban a debilitar el poder real. La lectura histórica correcta, a pesar de las adulteraciones y tergiversaciones de las crónicas españolas, indica que el clan de los Abencerrajes intentó desesperadamente hacer frente a la doble amenaza representada por los cristianos, por un lado, y por el clan traidor de los Bannigas o Venegas, por el otro.

Los jefes abencerrajes que ejercían el mando militar en Guadix e Illora se sublevaron contra la autoridad del visir Alí al Amín e impusieron como candidato para el trono de Granada a un nieto de Muhammad V, Muhammad IX. Muhammad VIII, fuertemente apoyado por sus partidarios a cuyo frente se encontraba Ridwán Bannigas, triunfó temporalmente su rival. Pero el caudillo Yusuf Ibn al-Sarraÿ se las ingenió para restablecer a Muhammad IX y Muhammad VIII fue encarcelado en la fortaleza de Salobreña a finales de 1429.

Fue cuando Juan II y su favorito, el condestable Álvaro de Luna decidieron entonces reanudar la lucha contra Granada y proseguir la política de Fernando de Antequera. En una noche de tempestad, el 12 de marzo de 1431, los hombres del mariscal Pedro García de Herrera que mandaba en la región de Jerez, conducidos por espías, tomaron por asalto Jimena de la Frontera, importante pueblo fortificado situado a unos cien kilómetros de Gibraltar y sustrajeron a los musulmanes un rico botín. Muhammad IX entonces mandó dar muerte a su rival, Muhammad VIII en su prisión de Salobreña, a finales de marzo de 1431, para evitar cualquier tipo de subversión de parte de los Bannigas.

La batalla de Higueruela

En la primavera boreal del año 1431, se repitió la ofensiva castellana por iniciativa del condestable Álvaro de Luna quien, a la cabeza de un cuerpo de ejército, entró por Alcalá la Real en la Vega de Granada que devastó en mayo. Se retiró luego a Antequera y volvió a Écija mientras nuevas tropas eran reclutadas en córdoba. En la segunda semana de mayo de 1431, las galeras castellanas no cesaron de patrullar por el Estreho de Gibraltar con el fin de impedir que eventuales socorros africanos llegasen al sultán de Granada. Por entonces, Ridwán Bannigas abandonó en secreto Granada en compañía de algunos secuaces y acudió a Córdoba para proponer al rey de Castilla instalar en el trono de Granada a un príncipe nasrí, Ibn al-Mawl, nieto del usurpador Muhamamd VI que había sido hecho matar por Pedro I en 1362. Juan II, a quien sólo le interesaba dividir a los príncipes nasríes no dudó en sostener a ese pretendiente que aparece en las crónicas castellanas bajo el nombre de Abenalmao.

Aprovechando este trasfondo favorable, el rey de Castilla salió de Córdoba el 13 de junio, penetró en el reino de Granada el 25 y saqueó la campiña próxima a Moclín. Yusuf Ibn Mawl, su cuñado Ridwán

Bannigas y siete de sus partidarios acudieron al campamento castellano y prestaron juramento de fidelidad a Juan II.

El 1 de julio de 1431 los musulmanes fueron derrotados y perseguidos hasta las puertas de Granada. Los castellanos se retiraron ante el nutrido tiro de los ballesteros que aseguraban la defensa de la ciudad. Sin embargo, esta batalla llamada de la Higueruela por una higuera que se encontraba en aquellos lugares, a veces llamada batalla de la Sierra de Elvira, no tuvo sino una escasa importancia estratégica. Este episodio de la guerra fronteriza, fértil en proezas, despertó vivamente la imaginación de los señores cristianos que sabían poco o nada de la riquísima cultura y civilización de la Granada nasrí. Fue relatado con complacencia por los cronistas castellanos del siglo XV y es el tema del célebre romance anónimo *Abenámar* que traemos a continuación:

¡Abenámar, Abenámar, moro de la morería!

¿Qué castillos son aquéllos? ¡Altos son y relucían!

—El Alhambra era, señor, y la otra la Mezquita;

Los otros los Alijares, labrados a maravilla.

El moro que los labraba, cien doblas ganaba al día.

La otra era Granada, Granada la ennoblecida.

De los muchos caballeros y de la gran ballestería.

Allí habla el rey don Juan, bien oiréis lo que decía:

—Granada, si tu quisieses, contigo me casaría;

Darte he yo en arras y dote, a Córdoba y Sevilla.

—Casada soy, rey don Juan, casada soy que no viuda.

El moro que a mi me tiene, muy grande bien me quería.

Juan II no supo sacar provecho de su victoria. Al cabo de unos ocho días, después del saqueo de la campiña en los alrededores de Granada, en el concejo real se decidió la retirada porque el desacuerdo había estallado entre los nobles castellanos y porque no había metálico para pagar el sueldo de las mesnadas y escaseaban las provisiones.

Este momento de zozobra fue aprovechado por los Bannigas y sus aliados castellanos para entronizar a un soberano dócil. Montefrío se sublevó en favor del pretendiente Yusuf Ibn al-Mawl. El gobernador militar de Andalucía, Diego Gómez de Ribera, el maestre de Calatrava, don Luis de Guzmán contribuyeron con una valiosa ayuda. Sus agentes intrigaron en distintas localidades en el otoño de 1431: Cambil, Illora, Casarabonela, Turón, Ardañes y El Castellar reconocieron la autoridad de Ibn al-Mawl. El 3 de diciembre, fue tomada Loja por un destacamento de granadinos acaudillado por los Bannigas fieles a Abelnamao y sostenidos por los castellanos. El jefe del clan abencerraje Yusuf Ibn al-Sarraÿ pereció en el combate. El pretendiente conquistó Iznajar y Archidona. Muhammad IX al-Aysar ("El Zurdo") decidió abandonar Granada donde la revuelta se hacía oír en el populoso barrio del Albaicín como consecuencia de la falta de víveres. Huyó de noche y se refugió en Almería con una escolta de ciento cincuenta hombres. Ridwán Bannigas y sus seiscientos jinetes vencieron a los no numerosos partidarios de *El Zurdo* que trataban de cortarles el paso y luego ocuparon Granada y la Alhambra. Yusuf IV *Abelnamao* fue proclamado sultán el primero de enero de 1432.

Pero Muhammad IX no se dio por vencido. Desde Almería acudió a Málaga, cuya población le era favorable. Gibraltar, Ronda y Setenil lo reconocieron como soberano; en la misma Granada tenía partidarios, pues Yusuf IV se había hecho odiar por los habitantes a causa de su sumisión a Castilla. En febrero de 1432, el lugarteniente de al-Aysar, el príncipe nasrí Muhamamd al-Afnah ("El Cojo") se hizo abrir las puertas de Granada por los fieles de Muhammad IX. Yusuf IV resistía aún con algunos partidarios en la Alhambra y una parte del Albaicín. Recurrió a su señor Juan II, pero las tropas castellanas fueron rechazadas por El Cojo en la Vega, en el mismo lugar donde se había librado la batalla de la Higueruela. Finalmente, Yusuf IV se rindió y fue entregado a Muhammad IX quien lo hizo ejecutar en abril de 1432. Muhammad IX al-Aysar volvió a ser sultán de los granadinos.

En 1445 la guerra civil estalló de nuevo en el reino de Granada, propiciada por las intrigas de los Bannigas y sus patrones castellanos. Dos sultanes se suceden, Yusuf V y Muhammad X *El Cojo*. A finales de 1447 vuelve Muhammad IX que subía así al trono por cuarta vez.

A finales de 1453 o principios de 1454 Muhammad XI *El Chiquito* sucedió a Muhammad IX. Pero los abencerrajes le opusieron un candidato, Abu Nasr Sa'd, a quien las crónicas castellanas llaman *Ciriza* (deformación de Sidi Sa'd) o Muley Zad. En Castilla, Álvaro de Luna había perecido en el cadalso de Valladolid en abril de 1453. Juan II murió el 22 de julio de 1454. La reanudación de la ofensiva contra el reino nasrí de Granada incumbía a partir de entonces a Enrique IV (1425-1474), hijo y sucesor de Juan II.

En la primavera del año 1455 tres reyes se repartían el poder en el reino nasrí: Muhammad XI *El Chiquito* mandaba en Granada, Málaga, Guadix y Almería; Sa'd residía en Archidona y la guarnición africana de Ronda le obedecía. Sin embargo, los castillos de Illora y de Moclín y la importante posición estratégica de Gibraltar seguían fieles a Muhammad IX *El Zurdo*.

La caída de Gibraltar

Como sus predecesores, Enrique IV de Castilla trató de atacar Granada aprovechándose de las luchas intestinas del reino. Las Cortes de Cuéllar le concedieron importantes subsidios en marzo de 1455. Una bula del papa Calixto III (1455-1458) —el español Alonso de Borja (1378-1458), en italiano Alfonso de Borgia—, le aportó la ayuda financiera de Roma.

El príncipe heredero de Granada, Abu l-Hasan Alí, el 11 de abril de 1462, venció a Luis de Pernia, gobernador de Osuna, y Rodrigo Ponce de León, hijo del conde de Arcos, en la batalla de Madroño.

El 16 de agosto el duque de Medina Sidonia don Juan de Guzmán y el conde de Arcos tomaron Gibraltar gracias a la traición de un musulmán convertido al cristianismo. La fortaleza de Archidona cayó el 30 de septiembre en manos de don Pedro Jirón, maestre de la Orden de calatrava, y de sus jinetes.

En Granada, Sa'd intentó liberarse de la tutela abencerraje. En 1462 hizo asesinar a dos de los miembros más poderosos de los Banu Sarraÿ: Yusuf y Mafarriÿ que era su propio visir. Muhammad y Alí Ibn al-Sarraÿ huyeron a Málaga y levantaron contra Sa'd a Yusuf V que volvió a recuperar el trono. Pero Yusuf V moriría a finales del año 1463, mientras que Sa'd recuperaba el poder. En agosto de 1464 Sa'd fue derribado por su hijo Abu l-Hasan Alí, aliado de los abencerrajes.

El aislamiento de Granada

El erudito granadino Ibn Hudayl (vivió en la segunda mitad del siglo XIV), autor de un tratado de *Ÿihad*, escribía a finales del siglo XIV que al-Ándalus estaba aprisionado *«entre un océano impetuoso y un enemigo con unos armamentos terribles y que uno y otro oprimen a sus habitantes día y noche»* (cfr. Ibn Hudayl: Gala de caballeros, blasón de paladines, trad, cast, y comentarios de la profesora María Jesús Viguera Molíns de la Universidad Complutense de Madrid, Editora Nacional, Madrid, 1975).

En el siglo XIV los sultanes de Granada se dirigieron a sus hermanos de Oriente con la esperanza de estos últimos enviaran una expedición de socorro a los musulmanes de España. Dos misivas nasríes han

sido halladas por el investigador inglés G. S. Colin en la Biblioteca Nacional de París —véase G. S. Colin: Contribution à l'etude des relations diplomatiques entre les Musulmans d'Occident et l' Egypte au XVe siècle, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1935, tomo 68, págs. 197-206. En la primera, redactada en la Alhambra el 13 de Ÿumada I de 845/29 de septiembre de 1441, Muhammad IX al-Aysar pide la asistencia del sultán mameluco burÿí en favor de los andalusíes sitiados y amenazados por los cristianos. El portador del mensaje, el mercader granadino Muhamamd al-Bunyulí y sus compañeros quedaron deslumbrados por el ceremonial de la corte mameluca. Pero el sultán Sa'id Ÿaqmaq al-Zahir (g. 1438-1453) rechazó la petición alegando la lejanía de la España musulmana y se limitó a entregarles dinero, armas y suntuosos presentes.

La segunda carta lleva la fecha de Ÿumada I de 868/enero de 1464. Los cristianos habían tomado Gibraltar y Archidona. Ante la gravedad de la situación, el sultán nasrí Sa'd solicitaba una ayuda urgente por parte del sultán mameluco Jushqadam (g. 1461-1467). El burÿí respondió con indiferencias y evasivas. Los granadinos tampoco podían contar con sus hermanos magrebíes. Los mariníes de Marruecos se hallaban en lucha con sus tutores wattasíes, y los hafshíes de Túnez no les preocupaba al-Ándalus en absoluto.

El reinado de Mulhacén

Abu l-Hasan Alí, el Muley Hacén o Mulhacén de las crónicas medievales subió al trono de Granada en agosto de 1464. Los historiadores musulmanes y las crónicas castellanas denuncian la decadencia de Abu l-Hasan, que están de acuerdo en situar poco tiempo después de la grave inundación que se desencadenó en Granada el 12 de Muharram de 883/25 de abril de 1478. A partir de entonces el sultán se divertía en compañía de cantoras y bailarinas. Las costumbres disolutas de Mulhacén están precisadas en los relatos musulmanes. Sa'ad había casado a su hijo Abu l-Hasan con la viuda de Muhammad XI, Fátima, hija de Muhammad IX El Zurdo. Con esta unión esperaba sin duda llegar a una reconciliación con las facciones granadinas. De Fátima, Abu l-Hasan había tenido dos hijos, Muhammad, el Boabdil de las crónicas castellanas, y Yusuf. Pero una cautiva cristiana, Isabel de Solís, llamada Turayya (Zoraya) a aprtir de su conversión al Islam, tomó tal ascendiente sobre el sultán que llegó a abandonar a su prima y legítima esposa (acerca de la personalidad de la madre de Boabdil, véase el punto de vista reciente de E. De Santiago Simón: Algo más sobre la sultana madre de Boabdil, *Homenaje al prof. Darío Cabanelas Rodríguez*, Granada, 1987, tomo I, págs. 491-496).

Mientras tanto, un hecho trascendental había sucedido en los reinos cristianos del norte. En 1469 el enlace matrimonial entre Fernando, hijo y heredero del rey de Aragón Juan II, y la princesa Isabel de Castilla, hermana de Enrique IV, supuso el principio de la unidad de España.

En 1474, tras la muerte de Enrique IV, Isabel fue proclama reina de Castilla en la iglesia de San Martín de Segovia.

En 1481 el marqués de Cádiz, Rodrigo Ponce de León, que se había unido a Fernando e Isabel, salió de Arcos, organizó una expedición contra los habitantes de Ronda y les destruyó la torre llamada del Mercadillo. En vista de ello, los musulmanes de Ronda se lanzaron al asalto del castillo de Zahara del que se había apoderado el infante Fernando a principios del siglo XV poco antes de la campaña de Antequera. El 27 de diciembre de 1481, los destacamentos nasríes tomaron el castillo por sorpresa y mataron a numerosos cristianos, llevándose ciento cincuenta prisioneros a Ronda. Cincuenta jinetes y doscientos ballesteros aseguraron la guardia de Zahara y el abastecimiento de esta fortaleza fue cuidadosamente atendido.

Esto produjo un profundo malestar en Castilla y marca el comienzo de la guerra contra Granada por parte de los Reyes Católicos, que se propusieron acabar con el último enclave musulmán en España.

La conquista de Alhama

El marqués de Cádiz buscó vengarse del revés de Zahara. En Marchena reunió dos mil quinientos jinetes y tres mil hombres a pie y conducidos por espías fronterizos, muchos de ellos renegados musulmanes, siguieron los senderos montañosos de la Sierra de Loja para burlar la vigilancia de los musulmanes. El 28 de febrero de 1482, al cabo de dos días de marcha, llegaron a Alhama al amanecer. Algunos hombres levantaron escaleras, mataron a los centinelas musulmanes, penetraron en la antemuralla, se introdujeron en la fortaleza y abrieron luego las puertas que daban acceso al campo. El marqués de Cádiz y el grueso de las tropas entraron así en Alhama donde los musulmanes, al darse cuenta de lo que ocurría, se defendieron encarnizadamente dentro del recinto, en las calles, en la mezquita mayor junto a la Puerta de Granada. El primero de marzo, Alhama fue saqueada por los castellanos que se hicieron con un rico botín. Luego se dedicaron a fortificar la plaza contra un eventual contraataque granadino. En efecto, Abu l-Hasan puso sitio a la ciudad cuatro días más tarde. El duque de Medina Sidonia y el conde de Cabra acudieron en ayuda del marqués y al cabo de un asedio de veinticinco días, los granadinos descorazonados, tuvieron que retirarse (29 de marzo de 1482). Para los nasríes, era vital recuperar Alhama que dominaba la ruta de Granada a Málaga y a Ronda. Pero todos sus intentos fueron frustrados. Esta desgracia musulmana fue narrada por el romancero anónimo del siglo XV con el título «La gran pérdida de Alhama»:

Paseábase el Rey moro Cuatro a cuatro, cinco a cinco,

por la ciudad de Granada, juntado se ha gran compaña.

desde la puerta de Elvira Allí habló un viejo alfaquí,

hasta la de Bibarrambla. la barba crecida y cana;

Cartas le fueron venidas ¿Para qué nos llamas, rey,

cómo Alhama era ganada. A qué fue nuestra llamada?

¡Ay de mi Alhama! Para que sepáis, amigos,

Apeóse de la mula la gran pérdida de Alhama.

y en un caballo cabalga; Bien se te emplea, buen rey,

por el Zacatín arriba buen rey, bien se te empleara;

subido a la Alhambra; mataste los abencerrajes,

mandó tocar sus trompetas, que eran la flor de Granada;

sus añafiles de plata, cogiste los tornadizos

porque lo oyesen los moros de Córdoba la nombrada.

que andaban por el arada Por eso mereces, rey,

¡Ay de mi Alhama! Una pena muy doblada,

que te pierdas tú y el reino

y que se acabe Granada.

¡Ay de mi Alhama!

La batalla de Loja (882/1482)

Para consolidar su conquista, los Reyes Católicos decidieron poner sitio a Loja, «llave de la Vega». Los castellanos se instalaron el 9 de julio entre un pequeño valle plantado de olivos y unas colinas, al pie de la fortaleza nasrí. Loja, defendida por uno de los mejores comandantes de guerra granadinos Alí al-Attar, resistió ferozmente. Este, aprovechando un descuido de los invasores, hizo una salida con infantes y jinetes arremetiendo directamente contra el campo cristiano, causándoles fuertes bajas y logrando apoderarse de los cañones y pertrechos que traían para el sitio. El 27 de Ÿumada I de 887/14 de julio de 1482 el ejército cristiano se retiró derrotado y maltrecho.

El mismo día de la victoria de los granadinos en Loja llegó a los defensores de la ciudad la noticia de que los dos hijos del sultán Abu l-Hasan, Muhammad (Boabdil) y Yusuf habían huido de la Alhambra de noche, empujados por su madre Fátima. Los príncipes rebeldes llegaron a Guadix donde su soberanía fue reconocida.

La historiografía castellana y la literatura romántica han explicado las causas de la sublevación por la rivalidad que en la corte de la Alhambra oponía la sultana Fátima a la favorita Zoraya. Los Banu Sarraÿ que Abu l-Hasan había hecho diezmar urdieron contra él un complot cuyo instigador fue un alto dignatario nasrí, Yusuf Ibn Kumasa, llamado Abencomixa por los castellanos, que sostenía a Boabdil. Una de las explicaciones, era el odio feroz que Ibn Kumasa sentía contra el poderoso visir de Abul l-Hasan, el siniestro Abu l-Qasim Bannigas, a quien acusaba de simpatizar con los castellanos.

Los descontentos que comprendían así a los nobles granadinos como a las clases humildes del Albaicín se agruparon alrededor de Boabdil y decidieron destronar a Abu l-Hasan que se encontraba en una quinta de recreo. Abu Abdallah Muhammad fue proclamado sultán de Granada por los abencerrajes el 15 de julio de 1482. Luego de librar una furiosa batalla en las calles de Granada en la que fue derrotado, Abu l-Hasan se retiró con sus partidarios a Málaga.

La gran derrota cristiana en la Axarquía

En la primavera del año 1483, el marqués de Cádiz y el gran maestre de la Orden de Santiago, don Alonso Cárdenas, alrededor de los cuales se agrupó la élite de la nobleza cristiana andaluza, decidieron lanzar una expedición en la región situada al norte del litoral andalusí entre Málaga y Vélez-Málaga, al-Sharqiyya, al Axarquía de las crónicas castellanas, siguiendo el consejo de un renegado musulmán de Osuna.

Tres mil jinetes y mil soldados de a pie salieron de Antequera el 19 de marzo. Luego de llegar a la costa mediterránea, tomaron la dirección de Málaga que vieron de lejos por primera vez. En esta áspera tierra de los Montes de Málaga tuvo lugar entonces el contraataque musulmán en la noche del jueves al viernes (11 de Safar de 888/21 de marzo de 1483). Los cristianos fueron completamente derrotados. Las propias crónicas castellanas admiten haber perdido mil ochocientos muertos y prisioneros, entre ellos «ilustres señores castellanos».

La batalla de la Axarquía fue la última gran victoria de los musulmanes en la historia de al-Ándalus.

La batalla de Lucena

Un mes después de la derrota cristiana en los Montes de Málaga, Boabdil, ávido de gloria, tomó la iniciativa de hacer una incursión a territorio cristiano. Decidió atacar una plaza mal defendida, Lucena, cuyo señor, Diego Fernández de Córdoba, era un joven de diecinueve años. Pero un musulmán granadino traicionó a los suyos descubriendo el secreto a los habitantes de Lucena quienes a toda prisa fortificaron su ciudad. El 20 de abril de 1483, al frente de setecientos jinetes y de nueve mil infantes, Boabdil fue rechazado ante los muros de Lucena y sufrió cuantiosas pérdidas por la sorpresiva aparición del ejército del conde de Cabra que había sido advertido de la maniobra del nasrí. Luego de varias escaramuzas que demostraron que Boabdil era un pésimo comandante, el ejército musulmán fue casi

destruido. Durante el enfrentamiento perecieron el célebre capitán de Loja Alí al-Attar, suegro de Boabdil, y varios miembros de la aristocracia granadina. El propio Boabdil cayó en manos de los cristianos, quienes en un primer momento no lo reconocieron. Boabdil fue encerrado en la fortaleza de Porcuna.

Este lamentable episodio fue el comienzo de la caída de Granada. Las condiciones aceptadas por Boabdil para lograr su liberación son las más humillantes concedidas por un soberano andalusí. Prometió entregar un tributo de doce mil doblones de Jaén, o sea el equivalente de catorce mil ducados; se comprometía devolver a los castellanos tres mil cautivos cristianos; entregaba como rehenes a su hijo, el príncipe heredero Ahmad, a su hermano Yusuf y a diez jóvenes aristócratas granadinos. Además juraba vasallaje a los Reyes Católicos, a quienes además les solicitaba la ayuda para derrocar a su rival Abu l-Hasan.

En cuanto se enteró del desastre de Lucena, Abu l-Hasan, contando con la obediencia de gran número de granadinos, se apresuró a recuperar su trono. Pero padecía una seria enfermedad; parece ser que sufría una epilepsia que le acarreó la pérdida de la vista y una especie de hinchazón general. El cronista musulmán anónimo ve en ello un castigo divino (cfr. *Nubdat al-'asr fi ajbar muluk Bani Nasr aw taslim Garnata wanuzul al-Ándalus yyin ila l-Magrib*; el manuscrito ha sido editado y traducido por A. Bustani y C. Quirós con el título siguiente: Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaríes o Capitulaciones de Granada y emigración de Andaluces a Marruecos, Larache, 1940).

Por otra parte, al pactar con los cristianos, Boabdil se había enajenado a los granadinos. Varios juristas granadinos dieron una sentencia de reprobación en una fatwa o consulta jurídica de Ramadán de 888/octubre de 1483.

En septiembre los castellanos se apoderaron de Utrera y a finales del mes de octubre de 1483, el marqués de Cádiz arrebató la fortaleza de Zahara cuya caída en 1481 había desencadenado la guerra de Granada.

La caída de Ronda

Durante el verano de 1484 se reanudó el hostigamiento esporádico de la Vega bajo la dirección de Fernando quien, gracias a su artillería, se apoderó de Setenil, a diez kilómetros de Ronda, el 21 de septiembre.

Durante el invierno de 1485 los castellanos se dedicaron a perfeccionar las máquinas de guerra y la artillería. La guerra contra el sultanato nasrí se transformaba poco a poco en una guerra de asedio, proseguida con tenacidad gracias a enormes medios de combate.

El 8 de mayo, las avanzadillas castellanas, al mando del marqués de Cádiz, llegaron a Ronda. Con violento fuego de artillería, los cristianos desmantelaron el recinto de la ciudad el 17 de mayo. El 19, llegaron a cortar el suministro de agua a la ciudad. Ronda capituló el 22 de mayo. Su caída acarreó la de toda la Serranía así como la capitulación de Marbella. La resistencia musulmana había sido reducida a la nada en la frontera occidental del reino nasrí.

El emir Muhammad Ibn Sa'd destituyó a su hermano Abu l-Hasan con el apoyo del vsiir Abu l-Qasim Bannigas y se hizo proclamar sultán, los granadinos, que lo tenían en gran estima, le habían puesto el nombre de al-Zagal, *El Valiente*. Envió al sultán depuesto a Almuñecar donde residió hasta su muerte.

Los Reyes Católicos atacaron entonces la fortaleza de Moclín, pero las avanzadillas cristianas fueron derrotadas por el sultán al-Zagal en los alrededores de la ciudad, en el curso de una dura lucha entre el 19-22 de Shabán de 890/31 de agosto-3 de septiembre de 1485.

El 29 de mayo de 1486 los cristianos, que ahora disponían de mercenarios suizos y alemanes, capturaron Loja. El 30 de mayo y 9 de junio se rindieron Salar e Illora a los castellanos. Moclín cayó el 16 de junio a

pesar de que los musulmanes habían resistido gracias a su artillería ligera. Los castillos de Colomera y Montefrío se rindieron unos días después. Los musulmanes fueron entonces plenamente conscientes del peligro que corría Granada.

El asalto contra Málaga

Durante la primavera de 1487 los cristianos cercaron Málaga. El jefe de la guarnición nasrí, Ahmad al-Tagrí, tomó el mando de la ciudad sitiada a partir del 6 de mayo y determinó luchar hasta las últimas consecuencias. Sometidos al fuego de las bombardas castellanas, los musulmanes se defendieron como leones. En julio, los víveres llegaron a faltar; los malagueños se vieron obligados a comer caballos, burros, mulos y perros. Málaga no capituló sino al cabo de tres meses y medio de asedio, el 18 de agosto de 1487. Los cautivos musulmanes en número de quince mil estaban en un verdadero estado de inanición.

El desvergonzado de Boabdil se atuvo al pacto secreto que había concertado con los Reyes Católicos y en consecuencia no intervino en favor de los malagueños, Tan sólo el sultán Muhammad XIII al-Zagal, que se había retirado a Almería y había fortificado la frontera oriental del país, había intentado una maniobra de diversión lanzando algunos destacamentos de voluntarios nasríes, procedentes de Adra, sobre los cristianos en los alrededores de Vélez-Málaga.

En 1488 los cristianos conquistaron Vera. En 1489 tomaron la importante ciudad de Baza. En diciembre de ese mismo año se rindieron Purchena y las localidades del valle de Almanzora y de la Sierra de los Filabres.

Las gestiones de los nasríes ante sus hermanos musulmanes (1485-1489)

Sitiados por todas partes por el enemigo cristiano, los granadinos, a partir de 1485, se volvieron hacia sus antiguos aliados, los soberanos magrebíes de Fez y Tremecén a quienes pidieron una ayuda eficaz. Los monarcas de África del Norte se limitaron entonces a acoger en su territorio a los emigrados musulmanes andalusíes y a rescatar un cierto número de cautivos procedentes de Málaga.

En 1487, una embajada granadina solicitó ayuda al sultán mameluco Qa'it Bey (g. 1468-1495). Este amenazó a la Iglesia católica para que interviniera e hiciera desistir a Castilla de sus ataques contra Granada, caso contrario tomaría represalias con los miembros del clero de la Iglesia de la Resurrección en Jerusalén, que prohibiría a los europeos el acceso a ese santuario y que, si era preciso, lo haría destruir. Pero las amenazas de Qa'it Bey, en el fondo, eran puramente verbales. Se habían establecido relaciones comerciales entre el sultán mameluco y la monarquía española en plena guerra de Granada.

El 2 de enero de 1488, Fernando había pedido al papa la autorización para vender trigo «al sultán de Babilonia» (Qa'it Bey) con el fin de ayudar a los súbditos de este último amenazados por el hambre. El importe de la venta sería utilizado para cubrir los gastos de la guerra de Granada. La segunda intención de Fernando era la siguiente: ayudar al sultán de El Cairo a quien consideraba el único jefe musulmán capaz de contrarrestar al Imperio otomano cuyo poder, cada vez mayor, inquietaba a la cristiandad de Occidente. Ninguna ayuda eficaz era pues previsible por parte del mameluco Qa'it para salvar a sus hermanos de España en situación desesperada.

La caída de Granada

Después de la caída de Baza, al-Zagal, descorazonado, aceptó ir a Almería y retirarse de la escena política a fines de 1489. El débil Boabdil quedó como único soberano.

En la primavera de 1491 los cristianos reanudaron la campaña contra Granada con un poderoso ejército de diez mil jinetes y cuarenta mil infantes. El 26 de abril comenzó el sitio definitivo de la capital nasrí. Ese día la reina Isabel juró no bañarse y no cambiarse sus ropas hasta que Granada cayera en su poder. Al comienzo del sitio, el campamento de los asaltantes fue destruido por el fuego. Isabel hizo entonces edificar en tres meses en el valle del Genil un campamento fijo, recibiendo esa ciudad sitiadora el significativo nombre de «Santa Fe». Desde su capital asediada los granadinos no intentaron sino algunas raras salidas durante los seis meses siguientes. No disponían más que de una caballería y de una infantería impotente frente a la artillería castellana que abría brechas en las murallas de Granada.

Pero la situación en Granada llegó a ser sumamente precaria cuando el trigo, la cebada, el mijo, el aceite, las pasas de la Alpujarra dejaron de llegarles, pues la nieve que empezó a caer en Muharram de 897/finales de 1491 cortó las comunicaciones con esa región sureña. El hambre y el desaliento se adueñaron de los habitantes de Granada. Fue entonces cuando Muhammad XII Boabdil inició conversaciones secretas para rendir la ciudad a finales de marzo de 1492, pero desde los primeros días de diciembre de 1491 los castellanos exigieron la rendición inmediata.

En la noche del 1 al 2 de enero de 1492, guiados por Ibn Kumasa y Abu l-Qasim al-Mulih, visires de Boabdil, el gran comendador de León, don Gutiérrez de Cárdenas y algunos oficiales castellanos penetrarron secretamente en Granada por un camino poco frecuentado. Al amanecer, Boabdil entregó las llaves de la Alhambra a don Gutiérrez en la Torre de Comares. La capitulación oficial lleva pues fecha del 2 de enero de 1492. El conde de Tendilla y sus tropas entraron luego en la Alhambra siguiendo el mismo itinerario. El pendón de Castilla simbolizado por la camisola sanguinolenta de la reina Isabel —que se convertiría con el tiempo en la bandera oro y grana de España— y la cruz fueron izados en una de las torres de la alcazaba de la Alhambra que aun hoy se sigue llamando Torre de la Vela.

Boabdil entonces rindió homenaje a los Reyes Católicos en las puertas de la ciudad antes de salir para el señorío de la Alpujarra cuya propiedad le era concedida.

El último vagido poético de la guerra de Granada es la tradición que refiere el suceso ocurrido en el lugar conocido como «Suspiro del Moro», desde donde se divisa, por última vez, a la capital del reino. Se cuenta que allí volvió Boabdil el rostro bañado de lágrimas para contemplar a su querida Granada, y que su madre, la sultana Fátima, que le acompañaba le reprochó duramente el llanto, recriminándole porque lloraba como una mujer la pérdida de lo que no había sabido defender como hombre.

Después de la caída de Granada, muchos de los miembros del clan Bannigas abjuraron del Islam y formaron así el núcleo de la familia cristiana de los Venegas. En cuanto a Boabdil, se fue con toda su familia a vivir a Fez, en Marruecos, donde hizo construir castillos de acuerdo al estilo andalusí. Murió en 940/1533-1534. En tiempos del historiador argelino al-Maqqarí, o sea en 1037/1627-1628, los descendientes de Boabdil vivían en Fez en situación difícil.

DOS GRANDES SABIOS DEL SULTANATO NASRI

Ibn al-Jatib

Abu Abdallah Muhammad al-Salmaní Ibn al-Jatib (1313-1375), a quien dieron por su elocuencia sus contemporáneos el honroso sobrenombre de *Lisán ud Din* o «Lengua de la fe», es el más completo escritor de la Granada nazarí y uno de los más importantes adherentes al pensamiento shií en al-Ándalus. Su maestro fue el sabio y poeta Ibn al-Ÿayyab (1274-1349), que escribió exquisitos poemas a la Alhambra y el Generalife. Uno de sus mejores amigos fue el historiador Ibn Jaldún. Fue político, historiador, filósofo, místico, literato y un médico muy afamado. Su *Kitab al-Wusul li hifz al-sihha fi al-fusul* ("Libro de la Higiene según las estaciones del año"), traducido directamente del árabe por la profesora María de la Concepción Vázquez de Benito, de la Universidad de Salamanca (1984), nos da informaciones sobre cómo combatir la peste bubónica, la famosa «Peste Negra» que asoló Europa hacia 1348 cobrándose casi cien millones de vidas humanas (cfr. Robert S. Gottfried: La Muerte Negra. Desastres naturales y humanos en la Europa medieval, FCE, México, 1993). Igualmente son importantes sus trabajos históricos sobre Granada: *al-Ihata fi ta'rij Garnata*, y *al-Lamha al-badriyya fi-l-*

daula al-nasriyya, y sobre mística: *Rawdat al-ta'rif bi-l-hubb al-sharif*. Véase muy especialmente Emilio de Santiago: El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo, Diputación Provincial de Historia del Islam, Granada, 1986, y Rachel Arié: El Reino Nasrí de Granada 1232-1492, Mapfre, Madrid, 1992; Ibn al-Jatib: Historia de los reyes de la Alhambra (al-Lamha al-Badriyya fi-l-daula al-nasriyya). Traducción de José María Casciaro y estudio preliminar de Emilio Molina, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1998.

El investigador español Jacinto Bosch Vilá (1922-1985), catedrático-director del Departamento de Historia del Islam de la Universidad de Granada, dice que *«Ibn al-Jatib era un hombre de gran personalidad en sí mismo, el primero en todo, capaz de lo más difícil, mordaz, también, cuando quería serlo. Agudo observador, de pluma ágil y artística, pensador y creador, convincente, inteligente y diplomático. Objeto de envidias que se trocaban en odios, de odios que se hacían calumnias, que arrastraban a la muerte»*.

Ibn Abbad de Ronda

La antigua Arunda ("Rodeada de Montañas") de los Celtas Bástulos fue llamada por los primeros musulmanes, llegados a partir de 711, con el nombre de Izna-Rand. Con la entrada de los almorávides en 1090, la ciudad fue denominada Madinat Runda (cfr. Jacinto Bosch Vilá: Los almorávides, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1956).

Muy preocupado por el avance de las fuerzas de los infantes Don Pedro y Don Juan, tutores del rey niño Alfonso XI de Castilla, el soberano Ismail I de Granada, solicitó la ayuda de los mariníes (Banu Marín) africanos en 1314, que le fue concedida por el sultán de Marruecos Abul Hasan, el cual mandó a su hijo Abdul Malik en auxilio de los andalusíes. Llegado éste, se nombró soberano de Ronda, Algeciras y Gibraltar, convirtiéndose Ronda en capital de sus dominios. Es en esta época que la legendaria ciudad montañosa aumentó su prosperidad y esplendor, construyéndose edificios importantes como el puente y la alhama en el arrabal viejo, la escalera de la Mina con 360 escalones, hecha en la roca viva, que abastecía de agua a la población desde el fondo del Tajo, o los molinos de aceite y harina.

Hoy muy pocos de los muchos de los turistas que la visitan, —atraídos por sus paisajes y las historias del torero Pedro Romero (1754-1839) y del actor y director norteamericano Orson Welles (1915-1985) que yace sepultado en ella—, saben que en esa apartada serranía, refugio de contrabandistas durante los últimos siglos, nació Ibn Abbad an-Nafzí al-Himyarí (1332-1390), llamado ar-Rundí ("el Rondeño").

Sin embargo, la vida del último gran místico andalusí se desarrollará del otro lado del Estrecho, en Tánger, Tremecén y Fez. Su ascetismo singular y comportamiento ejemplar conseguiría la veneración de sus discípulos e incluso la simpatía de esos eruditos y doctores que veían con desagrado a los gnósticos. Fue miembro de la Shadiliya, la hermandad mística fundada en Egipto por el piadoso marroquí Abu al-Hasan Alí Ibn Abdallah al-Shadilí (1196-1258).

La mayor parte de sus obras fueron sermones y homilías que todavía se leían en la mezquita-universidad de Qarawiyyín de Fez y ante el Sultán de Marruecos en el siglo XVII. Muy importante es su «Comentario de las máximas de Taÿ al-Din Abu l-Fadl Ibn'Ata' Allah as-Sikandarí (m. 1309) de Alejandría» y su «Metafísica del quietismo». Asín Palacios asegura que la prédica de Ibn Abbad influyó notablemente en San Juan de la Cruz. El magnífico estudio sobre el particular a cargo de Doña Luce López-Baralt es altamente recomendable: *«Para mi incrédula, gratísima sorpresa, el problema de la posible filiación islámica de San Juan de la Cruz se ha trasladado no ya a la crítica sino a la mismísima literatura española. En su última novela,"las virtudes del pájaro solitario"* (Alfaguara, Madrid-Buenos Aires, 1996)*, Juan Goytisolo ofrece un encendido homenaje al tratado perdido del santo y al lenguaje místico libérrimo cuajado de imágenes sufíes que exploro en estas páginas»* (L. López-Baralt: San Juan de la Cruz y el Islam, Hiperión, Madrid, 1985, pág. 8).

Véase Paul Nwiya: Un mystique prédicateur à la Qarawiyyin de Fès, Ibn Abbad de Ronda, Beirut, 1961; Miguel Asín Palacios: "Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", en Obras Escogidas, Madrid, 1946, págs. 243-336; Miguel Asín Palacios: Sadilíes y alumbrados. Estudio introductorio de Luce López-Baralt, Hiperión, Madrid, 1985; José Valdivia Válor: Don Miguel Asín Palacios. Mística Cristiana y

Mística Musulmana. Ibn Abbad de Ronda y San Juan de la Cruz, Hiperión, Madrid, 1992, págs. 137-145; Ibn Ata Allah de Alejandría: Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-Tanwir fi Isqat at-Tadbir,

Tratado de sufismo sadilí, Hiperión, Madrid, 1994.

Bibliografía esencial

Varios autores:

Romancero morisco, Editorial Guillermo Kraft, Buenos Aires, 1956.

Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra, Editorial Comares, Granada, 1995.

Poblamientos y castillos de Granada, El Legado Andalusí, Granada, 1997.

Casas y Palacios Nazaríes, Lunwerg/El legado andalusí, Barcelona, 1997.

Avila Granados, Jesús: La Granada Nazarita, Editorial Bruño, Madrid, 1990.

Barrios Aguilera, Manuel y Vincent, Bernard: Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1995.

Brunschvig, R.: La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines a la fin du XVe siècle, 2 vols., Maisonneuve, 1940-1948.

Carrasco Urgoiti, María Soledad: El moro de Granada en la literatura (del siglo XV al XX), Madrid, 1956.

Fernández y González, Manuel: Allah-Akbar. Leyendas de las tradiciones del sitio y conquista de Granada, Miraguano Ediciones, Madrid, 1995.

Gallego Burín, Antonio: Guía de Granada, Granada, 1960.

García Gómez, Emilio: Silla del moro y nuevas escenas andaluzas, Espasa-Calpe, Madrid, 1954.

Ladero Quesada, Miguel: Granada. Historia de un país islámico (1232-1571), Gredos, Madrid, 1969.

Mackay, A.: La España de la Edad Media. De la frontera hasta el Imperio (1000-1500), Madrid, 1977.

Maíllo Salgado, Felipe: ¿Por qué desapareció al-Ándalus?, Cuadernos del Alarife, Editorial Cálamo, Buenos Aires, 1998.

Manzano Rodríguez, M.A.: La intervención de los benimerines en la Península ibérica, Mapfre, Madrid, 1992.

Mendoza, Diego Hurtado de: Guerra de Granada, Sarpe, Madrid, 1986.

Ortega, José y Moral, Celia del: Diccionario de escritores granadinos (siglos VII-XX), Ed. Universidad de Granada, Granada, 1991.

Pérez de Hita, Ginés: Guerra civiles de Granada, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

Seco de Lucena y Paredes, Luis: La Granada Nazarí del siglo XV, Granada, 1975.

Simonet, Francisco Javier: Descripción del Reino de Granada bajo los Nazarites, Granada, 1872.

Stierlin, Henri: Islam. Volume II: From the Mamluks of Cairo to the Nasrids of Granada, Taschen, Köln, 1997.

Torres Delgado, Cristóbal: El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340), Ediciones Anel, Granada, 1974.

Wert, Juan Pablo: El reino Nazarí de Granada, Akal, Madrid, 1994.

Villa-Real, Ricardo: Historia de Granada: acontecimientos y personajes, Biblioteca de Escritores y Temas Granadinos, Granada, Miguel Sánchez editor, Granada, 1987.

GRANADA Y LA ALHAMBRA, EL PARAISO SOBRE LA TIERRA

«El que no ha visto Granada,

no ha visto nada»

Dicho popular andaluz

Granada es una ciudad del sur de España, capital de la provincia del mismo nombre, situada en la comunidad autónoma de Andalucía, a una altura de 775 metros sobre el nivel del mar, al pie de las montañas de Sierra Nevada y en la confluencia de los ríos Genil y Darro. La ciudad es el centro comercial de toda la comarca agrícola en que se ubica la Vega, fértil llanura que durante trece siglos ha dado vida a la ciudad.

El vestigio más impresionante de la presencia musulmana en Granada, es la Alhambra, el palacio fortaleza de sus gobernadores.

Granada (*Garnata* en árabe) fue fundada en el siglo VIII por los musulmanes, cerca del antiguo asentamiento romano de Ilíberis (la Elvira musulmana), distante unos diez kilómetros al noroeste. Su nombre exalta las cualidades de la fruta que produce el granado y que es recomendada en el Islam. Granada fue un territorio dependiente del califato de Córdoba. Tras su desintegración se creó un reino de Taifas de origen bereber, el de los Ziríes (1013-1090). Durante esa época la ciudad tuvo un visir (ministro) judío, Samuel Halevi Ibn Nagrila Ha-Nagid (993-1055), que también fue un sabio del Talmud y patrocinador de las artes. Posteriormente fue administrada por las dinastías africanas de los almorávides (1090-1145) y almohades (1145-1230). Con la desintegración de al-Ándalus en el siglo XIII, se creó el reino de los Nazaríes o Nasríes de Granada en 1238 que se mantuvo hasta 1492. Fue entonces cuando Granada conoció su edad dorada como centro literario, artístico y científico, a pesar de las presiones de los castellanos.

La cumbre más alta de España

No muy lejos, al sureste, el pico nevado del Mulhacén —deformación fonética de Muley Hasan— con sus 3.481 metros —máxima elevación de la Península Ibérica— es una invitación permanente a trepar hasta su cima y divisar desde ella un panorama incomparable: hacia el norte, la misma Granada, el río Genil y la ciudad de Guadix con su histórica alcazaba; hacia el sur, las estribaciones de la Alpujarra con su mundo escondido—Lanjarón, Cádiar, Válor, Laujar—, el exotismo de la costa—Málaga, Almuñécar, Salobreña, Motril, Almería—, el azul Mediterráneo y más allá, el África inefable. Todas las comarcas de la región retienen la memoria de lo que fue el último reino hispanomusulmán.

La Alhambra

La Alhambra es un recinto emplazado en una colina sobre la ciudad de Granada, en cuyo seno se encuentra uno de los palacios más relevantes de la arquitectura islámica. El nombre de Alhambra procede del color rojo de sus muros, en árabe *Al-Hamrá*, construidos con la arcilla ferruginosa del propio terreno.

Muhammad I al-Ahmar (1237-1273), primer rey de la dinastía nazarí, comenzó la urbanización de la colina junto al río Darro y construyó la alcazaba (*al-qasab* en árabe), una impresionante fortaleza —con capacidad para una guarnición de cuarenta mil hombres— que domina la ciudad de Granada desde un espolón, la colina de la Sabika. Su sucesor Muhammad II (1273-1302) concluyó el recinto amurallado, asegurando así la paz interior del palacio-ciudadela de los sultanes granadinos. El palacio real que hoy se

conserva, sin embargo, fue construido por Yusuf I (1333-1354) y Muhammad V (1354-1358 y 1362-1391).

La entrada

Desde la Plaza Nueva, en el centro de la ciudad, se sube a la Alhambra por la cuesta de Gomérez que es una callejuela estrecha y empinada donde abundan las tiendas de souvenirs y artesanías. Dicha cuesta termina en la «Puerta de las Granadas», edificada por Carlos V en el antiguo perímetro fortificado musulmán que unía la alcazaba con las Torres Bermejas. Al traspasar la puerta, se cambia lo urbano en bosque poblado de penumbras, trinos y rumores de aguas. La Alhambra está cerca y anuncia su magia a través de la naturaleza. A poco de subir por el camino, sobre la izquierda se encuentra la más famosa de las Puertas de la fortaleza roja, la «de la Justicia» (*Bab al Sharía*). Sobre el arco de la puerta se encuentra la «Mano de Fátima» y una llave que sin duda tienen un sentido simbólico que todavía no se ha podido descifrar. Al traspasar su umbral ingresamos en la Alhambra. Antes de dirigirnos hacia el este para visitar los palacios, es preferible conocer la alcazaba con sus torres «de la Vela» y «del Homenaje» desde donde se puede apreciar un panorama estupendo de la Vega y la ciudad.

Las salas y los patios

El antiguo palacio nazarí es un conjunto de construcciones agrupadas de forma irregular, pero al mismo tiempo con un extraordinario sentido del rigor espacial. Las distintas estancias se articulan por medio de patios, comenzando por el de ingreso y el de Machuca —desaparecidos casi por completo— que conducían al mexuar o salón de justicia. Entre éste y el patio de los Arrayanes aparece una pequeña obra maestra, el patio del Cuarto Dorado, cuya sorprendente fachada al cuarto de Comares sirvió de modelo para numerosas obras hispanomusulmanas posteriores.

Pasadas estas estancias se abre el Patio de los Arrayanes, una de las piezas fundamentales de la Alhambra gracias a sus prodigiosas proporciones, tensadas por la alberca longitudinal que divide su planta. Su nombre se debe a los dos setos de arrayanes o mirtos que flanquean la alberca sobre la que se reflejan los soportales de la Sala de la Barca y la monumental Torre de Comares. Dentro de la torre está el ornado Salón de Embajadores donde los monarcas de Granada recibían a los emisarios extranjeros que se maravillaban del arte y riqueza del singular dominio islámico; ahí también el 4 de junio de 1526, el emperador Carlos V, mirando desde un balcón los jardines, las arboledas y el río, exclamó: *«¡Cuán desgraciado el hombre que perdió todo esto!»*. En la antesala de la Torre de Comares se encuentra la siguiente inscripción en árabe: *«Edificaste para la fe en la preciosa cumbre una tienda de gloria, que no necesita cuerdas para su sostén»*.

A la derecha del Patio de los Arrayanes se encuentra el Patio de los Leones, considerado uno de los momentos culminantes del arte islámico y construido por Muhammad V a semejanza del paraíso soñado por los fieles musulmanes. Allí una docena de leones de mármol guardan una majestuosa fuente de alabastro. Los doce leones simbolizan los Doce Imames o Jalifas de la Descendencia del Profeta (BPD), a los cuales éste se refirió en firmes tradiciones. El agua que brota de los leones surtidores es la Misericordia divina que se derrama de los Imames sobre la humanidad. Con su valor ritual, su función refrescante y su contenido simbólico, el agua es un complemento esencial de la arquitectura islámica.

La presencia de estanques, canales y fuentes, sirve para enfatizar los ejes de la composición arquitectónica, para relacionar ámbitos aparentemente inconexos, o para transformar la configuración espacial de diferentes dependencias. Pero además, el agua funciona como un espejo, capaz de reflejar y multiplicar los esquemas arquitectónicos y su decoración. Unida a la luz, el agua incrementa el carácter dinámico de la decoración y origina composiciones místicas, incomparables. La Alhambra, tanto en su Patio de los Arrayanes como en el de los Leones, es el mejor ejemplo de la importancia capital que tiene el agua en la arquitectura islámica, tanto que se puede llamar a al-Ándalus por este motivo «una cultura del agua».

Las esbeltas columnas y floridos capiteles de la arcada circundante en el Patio de los Leones, las estalactíticas archivoltas, los caracteres cúficos que constantemente proclaman la divisa de la Granada

nazarí —la que a través del tiempo se ha convertido en el símbolo de al-Ándalus por excelencia: *Lá gáliba illa Alláh* «¡No hay vencedor más que Dios!» (tradición que se remonta al califa almohade Abu Yusuf Yaqub, el cual, al derrotar a los castellanos en Alarcos, el 18 de julio de 1195, portaba ya en su estandarte esta consigna)— hacen de este monumento la obra maestra de la arquitectura del Islam en Occidente.

Entre las estancias que rodean al patio de los Leones destacan la Sala de Dos Hermanas, que repite la composición espacial del patio y se ilumina de luz natural a través de una excepcional cúpula de mocárabes; la Sala de los Abencerrajes, cubierta por una cúpula similar a la anterior, y la sala de los Reyes, sorprendente por sus pinturas figurativas inusuales en el arte islámico medieval. El conjunto de palacios y estancias de la Alhambra se sucede en los restos del antiguo palacio y los jardines del Partal, y más adelante en algunas torres de sus murallas, como la de la Cautiva o la de las Infantas, guardianas de un misterioso encanto estrechamente relacionado con las leyendas que les dan nombre.

El Generalife

Al noroeste de la Alhambra se levanta el palacio del Generalife, una villa de recreo construida a principios del siglo XIV —con anterioridad al palacio de Yusuf I— que se asoma por sus galerías y ventanales calados al barrio granadino del Albaicín (de *al-bayyazín*: musulmanes de Baeza que se refugiaron en Granada). El edificio, sin embargo, es menos conocido que sus jardines, ideados con una sublime sutileza que participa de la composición geométrica tanto como de los colores y aromas que desprenden sus variadas especies vegetales. Con mucha razón se lo llama «La más noble y elevada de todas las huertas» (*Ÿannat al-'arif*). Otra traducción sería «Huerta del gnóstico o arquitecto (alarife)».

El gozo de los viajeros

Igualmente, los jardines del Portal, de los Adarves y de Lindaraja en la Alhambra, con sus rimeros de macetas floridas, con recortados setos que bordean acequias, con estanques y fuentes cubiertos de nenúfares, y todo un conjunto, esplendoroso y sutil, asomándose a la legendaria ciudad, al blanco barrio del Albaicín, a las cumbres nevadas de la sierra, y a la aceitunada apacibilidad de la Vega, justifican sobradamente las expresiones de viajeros como el médico austríaco Ieronimus Münzer que viajó por la Península entre 1494-1495: *«Terminada la comida, subimos a la Alhambra. Vimos allí palacios incontables, enlosados con blanquísimo mármol; bellísimos jardines, adornados con limoneros y arrayanes... Todo está tan soberbia, magnífica y exquisitamente construido, de tan diversas materias, que se creería un paraíso. No me es posible dar cuenta de todo* (...) *Al pie de los montes* (de Granada), *en una buena llanura tiene casi en una milla muchos huertos y frondosidades que se pueden regar por canales de agua; huertos, repito, llenos de casas y de torres, habitadas durante el verano que viéndolos en conjunto y desde lejos los creerías una populosa y fantástica ciudad. Principalmente hacia el noroeste, en una legua larga, o más, contemplamos estos huertos, y no hay nada más admirable. Los sarracenos gustan mucho de los huertos, y son tan ingeniosos en plantarlos y regarlos que no hay nada mejor. Es además un pueblo que se contenta con poco y vive en su mayor parte de los frutos que de ellos saca, y que no les faltan durante todo el año.»*(cfr. H. Münzer: Viaje por España y Portugal 1494-1495, Edic. Polifemo, Madrid, 1991).

Ya anteriormente, el infatigable viajero musulmán tangerino Ibn Battuta (1304-1377) había apuntado en su *Rihla* (en árabe "relato de viaje"): *«Después continué la marcha hasta Granada, capital del país de al-Ándalus, novia de sus ciudades. Sus alrededores no tienen igual entre las comarcas de la tierra toda, abarcando una extensión de cuarenta millas, cruzada por el famoso río Genil y por otros muchos cauces más. Huertos, jardines, pastos, quintas y viñas abrazan a la ciudad por todas partes»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, pág. 763).

El gran humanista italiano Pietro Martire d'Anghiera (1459-1524), cronista de Fernando e Isabel, cuando visitó Granada en el primer cuarto del siglo XVI escribía en una de sus epístolas: *«A todas las ciudades que el sol alumbra, es, en mi sentir, preferible Granada.*(...) *Las cercanas montañas se extienden en torno en gallardas colinas y suaves eminencias, cubiertas de olorosos arbustos, de bosquecillos de arrayán y de viñedos. Todo el país, en suma, por su gala y lozanía, y por su abundancia de aguas, semeja los Campos*

Elíseos. Yo mismo he probado cuánto estos arroyos cristalinos, que corren entre frondosos olivares y fértiles huertas, refrigeran el espíritu cansado y engendran nuevo aliento de vida» (cfr. *Opus epistolar. Petri Martyris*, ed. Amsterdam 1670, pág. 64, trad. cast. De Juan Valera, en Adolf Friedrich von Schack: Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia, Hiperión, Madrid, 1988, XVII, pág. 378).

El escritor y diplomático Andrea Navagero (Venecia 1483-Blois 1529), cronista oficial de la república veneciana, embajador cerca de Carlos V y enviado más adelante a la corte de Francisco I de Francia, en sus observaciones durante el viaje a España (1524), se advierte la gran afición que sentía por la naturaleza, huertas y vegas, ya que en su patria, Venecia, cultivó huertos en su predio de Murano. Pero veamos la sorpresa que encontró en Granada, último reducto de al-Ándalus (citado en Cherif Abderrahman Jah y Margarita López Gómez: El enigma del agua en al-Ándalus, Lunwerg Editores, Barcelona, 1994, pág. 206): *«Toda aquella parte que está más allá de Granada es bellísima, llena de alquerías y jardines con sus fuentes y huertos y bosques, y en algunas las fuentes son grandes y hermosas; y aunque éstos sobrepujan en hermosura a los demás, no se diferencian mucho de los otros alrededores de Granada; así los collados como el valle que llaman la Vega, todo es bello, todo apacible a maravilla y tan abundante de agua que no puede serlo más, y lleno de árboles frutales, ciruelas de todas clases, melocotones, higos* (...) *albérchigos, albaricoques guindos y otros, que apenas dejan ver el cielo con sus frondosas ramas... Por todas partes se ven en los alrededores de Granada, así en las colinas como en el llano, tantas casas de moriscos, aunque muchas están ocultas entre los árboles de los jardines, que juntas formarían otra ciudad tan grande como Granada; verdad es que son pequeñas, pero todas tienen agua y rosas, mosquetas y arrayanes, y son muy apacibles, mostrando que la tierra era más bella que ahora, cuando estaba en poder de los moros; al presente se ven muchas casas arruinadas y jardines abandonados, porque los moriscos más bien disminuyen que aumentan, y ellos son los que tienen las tierras labradas y llenas de tanta variedad árboles; los españoles, lo mismo aquí que en el resto de España, no son muy industriosos y ni cultivan ni siembran de buena voluntad la tierra, sino que van de mejor gana a la guerra o a las Indias para hacer fortuna por este camino más que por cualquier otro.»* (cfr. A. Navagero: Viaje por España 1524-1526, trad. cast. A.M. Fabré, edic. Turner, Madrid, 1983).

El descubrimiento de la Alhambra

La Alhambra se convirtió en palacio de los reyes cristianos desde la toma de Granada por los Reyes Católicos, en 1492. Su nieto, Carlos I de España y V de Alemania, mandó demoler irracionalmente parte del palacio musulmán para construir un edificio renacentista —con iglesia incluida— que sirviera de puerta solemne revestida de cristiandad, pero sus formas adustas y desproporcionadas contrastan notablemente con la grácil acrópolis musulmana. Pese a ello, la Alhambra se abandonó y fue deteriorándose con el paso del tiempo hasta prácticamente desaparecer bajo la maleza a mediados del siglo XVIII y el agua cantarina dejó de brotar.

En el marco del enfrentamiento franco-británico de 1793-1815, el ejército napoleónico entró en Andalucía en enero de 1810. El comandante militar de Granada, Horace Sebastiani, un general revolucionario, quedó fascinado al descubrir los edificios musulmanes que dominaban las alturas de la ciudad y decidió instalar su comando en la fortaleza roja. La Alhambra, desierta y colmada de escombros, fue casi totalmente restaurada. Los galos sacaron del abandono y la ruina al glorioso y legendario vestigio de la bizarría hispanomusulmana. Repararon los techos, amparando así los salones y las galerías contra las inclemencias y la acción destructora del tiempo. Los curtidos zapadores y pontoneros se convirtieron en jardineros creativos que recompusieron setos, estanques, canteros y plantaron arbustos y macizos de flores, restableciendo el sistema hidráulico que permitió que las fuentes y surtidores volvieran a fluir alegremente. Al tratar de preservar la Alhambra, esos soldados de Napoleón recuperaron para España el más bello y atrayente de sus monumentos históricos.

Paradójicamente, tanto los españoles como los musulmanes en general del siglo XIX sabían poco o nada de la existencia de la Alhambra. Alertado por los viajeros extranjeros, el estado español acometió su restauración a partir de 1862. Finalmente, en 1920, el arquitecto e islamólogo Leopoldo Torres Balbás (1888-1960) restauró completamente el edificio y le confirió el aspecto actual, sin duda romántico pero históricamente equívoco, ya que las estancias palaciegas prevalecen sobre la fortaleza.

Fuente de inspiración artística

La naturaleza oriental y paradisíaca de la Alhambra siempre ha exaltado la imaginación popular y la de numerosos escritores, especialmente a partir del romanticismo. Uno de los tantos refranes dice: *«Dale limosna mujer, que no hay en la vida nada como la pena de ser ciego en Granada»*.

Tal vez el mejor fruto de esta inspiración son los «Cuentos de la Alhambra», escritos en 1832 por el diplomático norteamericano de origen irlandés Washington Irving (1783-1859).

Por su parte, el escritor y viajero romántico francés François René, vizconde de Chateaubriand (1768-1848), rubricó esta frase: *«Debería ver usted la Alhambra y Granada. Es como una obra de hadas; es magia, gloria y amor, no se parece a nada conocido».*

El escritor norteamericano Jack London (1876-1916) nunca visitó España, pero en 1885, a los nueve años, deslumbrado por la lectura de los «Cuentos de la Alhambra» de Irving, decidió construirse con los ladrillos de una chimenea *«una pequeña Alhambra privada, con sus torres, sus patios, sus miradores y demás detalles»*, no olvidando de *«colocar letreros en yeso que indicaban su existencia y emplazamiento».*

El erudito suizo Titus Buckhardt (1908-1984), en su magnífico estudio de «La civilización hispano-árabe» (Alianza, Madrid, 1995) hace esta elucubración mística: *«No existe símbolo más perfecto de la Unidad divina que la luz. Por esta razón, el artista musulmán procura la transformación del material mismo que modela en una vibración luminosa. Entre los ejemplos de la arquitectura islámica bajo la soberanía de la luz, la Alhambra de Granada ocupa el primer lugar. El paraíso ha sido creado de la luz divina, y de luz está hecho este edificio pues las formas de la arquitectura hispano-árabe, los frisos de los arabescos (muqarnas), las redes talladas en los muros, las estalactitas perlantes de los arcos, el centelleo de los tejados de azulejos verdes e incluso los chorros del agua de la fuente, existen no tanto por ellos mismos sino para manifestar la naturaleza de la luz. El secreto más íntimo de este arte es una alquimia de la luz»*.

El ilustre bardo granadino Federico García Lorca, nacido en Fuente Vaqueros en 1898 y muerto trágicamente en Víznar en 1936, a los comienzos de la Guerra Civil española, calificó a Granada como el *«paraíso perdido del Moro»*, y diciendo en otra ocasión: *«¡Con qué trabajo deja la luz a Granada!»*. Alexandre Dumas (1802-1870), el creador de «Los tres mosqueteros», luego de visitar la ciudad, confesó a un amigo: *«Empiezo a pensar que hay un placer todavía mayor que el ver Granada, y es el de volverla a ver»*.

Otro poeta, el argentino Alfredo Bufano (Guaymallén 1895-Buenos Aires 1950), al visitar Granada y la Alhambra en abril de 1947, escribe: *«El agua es el poema vivo de la Alhambra. ¡Desengañáos, poetas! ¡Nadie podrá cantarla como ella! ¿Y desde cuándo lo hace? Desde que los moros frenaron aquí sus caballos y construyeron esta anticipación del paraíso que es la Alhambra»* (publicado en el artículo "El agua de la Alhambra", Diario La Prensa, sección ilustrada, Buenos Aires, Domingo 26 de Octubre de 1947).

Hay tantas Granadas como granadinos y granadófilos. En 1846, Alexandre Dumas en su obra «De París a Cádiz»— poderoso estimulante del turismo francés a Andalucía—, al referirse a la Alhambra y al Generalife, dice: *«en ninguna parte del mundo encontrarás en espacio tan reducido una fragancia así, una multitud de ventanas que se abre cada una a un rincón del paraíso»*.

El Louvre y la Alhambra: los más visitados

En el siglo XV el reino islámico de Granada tenía una población cercana a los quinientos mil habitantes, y la Granada ella sola tenía cien mil habitantes (hoy tiene menos de trescientos mil), lo que la convertía en una de las ciudades más pobladas de Europa y, naturalmente, la primera de España.

Hoy día, más de veinte mil millones de dólares ingresan todos los años a España por concepto de la industria turística, y la mayoría de los turistas vienen con un fin determinado: quieren ver esas bellezas incomparables que son la Mezquita de Córdoba, la Torre de la Giralda y los Reales Alcázares de Sevilla y la Alhambra de Granada. La Alhambra es uno de los monumentos históricos más visitados del planeta con una cifra que oscila entre los ocho a diez mil viajeros diarios provenientes de los cuatro puntos cardinales, la cual sólo es superada por el Museo del Louvre de París que registra un promedio de quince mil visitantes por día.

Bibliografía esencial:

Varios autores:

Vivo La Alhambra, Carlos Vilchez Vilchez, Rafael Pérez Gómez, Manuel Espinar Moreno y otros, Proyecto Sur de Ediciones, Granada, 1990.

Bermúdez Pareja, Jesús: La Alhambra: Generalife y Torres, Albaicín, Granada, 1971.

Bernáldez, Andrés: Historia de los Reyes Católicos D. Fernando y Dª Isabel, 2 vols., Miguel Lafuente y Alcántara Editor, Granada, 1856.

Borrás, Gonzalo M.: La Alhambra y el Generalife, Anaya, Madrid, 1989.

Cabanelas, Darío: La antigua policromía del techo de Comares en la Alhambra, revista *al-Ándalus*, vol. XXXV, Granada, 1970.

Calvert, A.F.: The Alhambra, Londres, 1907.

Enrique, Antonio: Tratado de la Alhambra hermética, Ubago, Granada, 1991.

Girault de Prangey, Philibert: Recuerdos de Granada y de La Alhambra. Monumentos Árabes y Moriscos de Córdoba, Sevilla y Granada, Edit. Escudo de Oro, Barcelona, 1985.

Grabar, Oleg: La Alhambra: iconografía, formas y valores, Alianza, Madrid, 1994.

Manzano, Rafael: La Alhambra. El universo mágico de la Granada islámica, Anaya, Madrid, 1992.

Murphy, James: Las antigüedades árabes de España: La Alhambra, Procyta, Granada, 1987.

Nykl, A.R.: Inscripciones árabes de Granada y del Generalife, revista *al-Ándalus*, Vol, IV, Madrid, 1936.

Prescott, William: History of the Reign of Ferdinand and Isabella, 2 vols., trad. castellana de Pedro Sabau y Larroya, Imprenta R. Rafael, México, 1854.

Seco de Lucena y Paredes, Luis: La Alhambra, como fue y como es, Granada, 1935.

—El Libro de la Alhambra. Historia de los Sultanes de Granada, Everest, León, 1988.

Soria Ortega, A.: La Alhambra de Victor Hugo, *Cuadernos de la Alhambra*, Granada, 1966.

Torres Balbas, Leopoldo: La Alhambra de hace un siglo, Arquitectura, Madrid, 1926.

—Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar, Ars Hispaniae —historia universal del arte hispánico—, vol. 4, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1949.

—La Alhambra y el Generalife de Granada, Madrid, 1953.

Trevylan, R.: Shades of the Alhambra, Secker & Warburg, Londres, 1985.

Vian, Cesco: L'Alhambra di Granada, Istituto Geografico de Agostini-Novara, Milán, 1981.

Valladar y Serrano, Francisco de Paula: El incendio de la Alhambra, Granada, 1890.

—La Alhambra: su historia y su estado en la actualidad, Granada, 1906.

EL JARDÍN EN LA TRADICIÓN ISLÁMICA

«Yo enamoro a este jardín donde la margarita es la sonrisa, el mirto, los bucles, y la violeta, el lunar».

Ibn Jafaÿa (1058-1138)

(cfr. Hamdán Haÿÿaÿi: **Vida y obra de Ibn Jafaÿa, poeta andalusí** (Hiperión, Madrid, 1992, pág. 129).

El origen más remoto de los jardines musulmanes hay que rastrearlo en Oriente y se basa en la idea del Paraíso Terrenal que hablan todas las cosmogonías antiguas y está descrita en la Biblia:

«Plantó Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón.. El segundo se llamaba Guijón... el tercero Tigris... el cuarto Eufrates».

Génesis 2, 8 a 14.

La predilección musulmana por los jardines, tiene su origen en el Jardín-Paraíso descripto en el Sagrado Corán que es, ante todo, la suprema e infinita promesa de felicidad a los que hacen el bien y vedan el mal.

«Quienes obedezcan a Dios y a Su Enviado, El les introducirá en Jardines debajo de los cuales fluyen ríos, en los que estarán eternamente».

Sagrado Corán: Sura 4, Aleya 13.

Numerosos pasajes del Libro por excelencia evocan este lugar delicioso con una imagen tan precisa que ésta llegó a ser fuente de inspiración para los creadores de jardines. En el seno de un cercado protegido de los vientos del desierto, el agua de los Cuatro Ríos del Paraíso discurre por canales entre parterres con árboles cargados de frutos y poblados de pájaros, mientras unas huríes acogen en sus pabellones a los bienaventurados para toda una eternidad de delicias... (Al respecto, véase también las siguientes aleyas coránicas: 38-52, 44-54, 52-20, 55-72, 56-22 y 78-33).

«A los que creen y hacen buenas obras, les haremos entrar en jardines, bajo los cuales corren ríos, donde morarán eternamente; tendrán en ellos esposas purificadas y les haremos disfrutar de una densa sombra».

Sagrado Corán: Sura 4, Aleya 57.

«Los que temen a su Señor tendrán, junto a su Señor, los Jardines de la Delicia».

Sagrado Corán: Sura 68, Aleya 34.

El jardín, paraíso y recuerdo del primigenio oasis del desierto, ocupa por tanto un lugar privilegiado en el imaginario musulmán. La catedrática María Jesús Rubiera Mata de la Universidad de Alicante, en su obra La arquitectura en la literatura árabe (Hiperión, Madrid, 1988), desarrolla esta perspectiva: *«El oasis*

debe ser el principio del jardín árabe, el oasis, que ofrece al beduino el placer estético del claroscuro, al presentarse como una mancha negra en el luminoso horizonte, y luego, cuando se acoge bajo sus palmeras colmará el resto de sus sentidos con la frescura de su sombra, con el agua de su manantial, recogida en una charca tranquila como un espejo, o sonora y fluyente en riachuelos o en rudimentarias acequias que nacen de su fuente. El Profeta del Islam trascenderá estas sensaciones y mientras los persas habían hecho de sus jardines, paraísos, los árabes harán del Paraíso un jardín».

Arboles, sombra y agua componen un jardín persa. Para ese pueblo, el Paraíso habla de flores y jardines. Precisamente, la palabra «paraíso» por mediación del griego *paradisos*, procede de Persia, donde figura en el Avesta bajo la forma *pairi* ("circular") *daéza* ("pared" o "muro"), en persa moderno (farsí) *firdaus*.

En el Sagrado Corán la morada de los justos se denomina *al-ÿanna*, en árabe. También se la denomina *ÿannat 'adn* «el Jardín del Edén», o *ÿannat an-na'im* «el Jardín de las Delicias».

Esto era de esperarse, puesto que el paraíso muslímico, revelado por el libro sagrado es una promesa de jardines en flor:

«No oirán allí frivolidades ni reproches de pecado, sino una palabra: ¡Paz! ¡Paz! Y los bienaventurado se alojarán allí, entre los tallos de lotos, bajo árboles de mawz recubiertos de flores»

(Sagrado Corán: Sura 56, Aleyas 25-9).

El famoso islamólogo español Miguel Asín Palacios (1871-1944), a propósito de la tradición monoteísta de los Cuatro Ríos, cita un pasaje del texto del Mi'raÿ (cfr. Tafsir de Jazin, III. 145 y ss., Muhammad Effendi Mustafá Editor, El Cairo, 1318 de la Hégira) en la que el Santo Profeta Muhammad (BPD) dice: *«Y he aquí que había cuatro ríos, dos ocultos y dos exteriores. Dije: "—¡Oh Gabriel! ¿Qué son estos ríos?". Respondió: "—Los ocultos son dos ríos del cielo, y los exteriores, el Nilo y el Eufrates"»* (M. Asín Palacios: La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica, Hiperión, Madrid, 1984, pág. 431).

El jardín islámico se inscribió principalmente en la tradición que procedía de la Persia sasánida. Los más bellos jardines de los primeros siglos de la Hégira (VII a IX en Occidente) se lograron en el Irán musulmán. De este período son dignos de mención los jardines omeyas, en los que se incorporaron rasgos de la tradición de los parques reales helenísticos, a su vez inspirados en los jardines persas, aunque con una particular disposición de los elementos arquitectónicos (pórticos, paseos, peristilos).

Así, en Ÿirbat ("Ruinas") al-Mafÿar, en Palestina, en la primera mitad del siglo VIII, explanadas y patios de armas se adicionaron al patio con peristilo situado en el interior del castillo. Este tipo de disposición prefiguró la evolución de los jardines de producción omeya, que dieron paso a los grandiosos parques de las residencias abbasíes. Estos se inscribieron directamente en la filiación de los jardines sasánidas, de los que recuperaron la amplitud y la rigurosa disposición geométrica. Y al igual que sus modelos sasánidas, eran empleados para las cacerías reales y acogían las paradas militares y las recepciones privadas y oficiales. En ellos se practicaba también la equitación y el polo.

El parque del palacio Ÿaushaq al-Jaqaní, por ejemplo, situado en Samarra (Irak), siglo IX, se extendía sobre una inmensa explanada florida y plantada de árboles, en las que se intercalaban acequias, estanques y kioscos. El relato maravillado de los embajadores bizantinos que fueron recibidos en 917 en el palacio del califa al-Muqtadir (que gobernó entre 908-932), en Bagdad, evoca unos jardines en los que, entre estanques de mercurio resplandecientes como un espejo, se paseaba una fauna de animales exóticos en medio de una profusión de raros perfumes (cfr. Jonas Lehrman: Earthly Paradise. Garden and Courtyard in Islam, Thames and Hudson, Londres, 1980).

Los vestigios de un jardín del siglo XII descubierto en Marrakesh bajo las ruinas de la primera mezquita de la Kutubiyya muestran que, a pesar de su superficie reducida, había incorporado el esquema persa con sus dos alamedas en forma de cruz. El modelo de rigurosa geometría originario de Irán dominó

tanto en Oriente como en Occidente, donde al parecer fue adoptado desde el siglo XII. Los jardines nazaríes de la Alhambra (siglo XIV), constituyen un ejemplo de ello, que además inspiró a numerosos jardines del Magreb a partir del siglo XVI (palacio Badí en Marrakesh, 1578). Véase Dumbarton Oaks Colloquium on the History of the Islamic Gardens, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University, Washington, 1976; The Garden in the Arts of Islam, March 25-April 27, 1980, Mount Holyoke College Art Museum, South Hadley, Massachusetts, 1980.

BOTÁNICOS Y GEÓPONOS ANDALUSÍES

En la época del Islam clásico, la historia natural comprendía los dominios de la geología, la farmacopea -vinculada a la medicina-, la física, la zoología y la botánica, con sus derivaciones hacia la agricultura. No es extraño que algunos grandes sabios del Islam, como al-Kindí, al-Biruní y ar-Razí, trataran de estas ciencias en sus trabajos enciclopédicos o especializados.

Ya en el siglo IX, el Libro de los animales (*Kitab al-hayawán*), del gran literato de Bagdad al-Yahiz (776-868), constituyó a su manera un tratado de zoología en el que se describen 350 especies de animales. Un siglo después, un grupo de sabios shiíes, los «Hermanos de la Pureza» (*Ijuán al-safa*), establecidos en Basora a partir de 983, otorgaron en sus Epístolas (*Rasâ'il*) una gran importancia a la geología, la botánica y la mineralogía. Las ciencias naturales y la farmacopea fueron inseparables de la práctica de los más grandes médicos —como ar-Razí, Avicena y Averroes— y efectuaron brillantes progresos en la época del Islam clásico, como lo patentizan incontables obras, con frecuencia pioneras, acerca de los minerales, las plantas y las drogas.

Sociología de las plantas

La jardinería persa tuvo un rol preponderante en la evolución de la botánica islámica. Un hábito genuino de esta tradición milenaria consistía en podar los retoños o sierpes hasta la misma copa del árbol a fin de que, al acumularse aquí el follaje, ganase en esbeltez y nobleza de estampa, al mismo tiempo que se le infundía un cierto aire de refinamiento, inequívoco de civilización tan culta y peculiar.

Los persas distribuían sabiamente, como en un tapiz las manchas de color, las flores en los parterres, distinguiendo entre ellas, a imagen de las constelaciones terrestres, las anémonas, caisímones, egipanes, clemátides, ampelis, heliantos, leucantemos, ásteres, diamelas, y otras más exóticas aunque ellos llamaron «sidr» (loto) y «falh» (acacia mimosa). Entre los árboles veneraron el mítico «arak» (árbol de cólquidos), los «ban» (mencionados en las inscripciones de la Alhambra), al mismo tiempo que el «panjí» (árbol del Paraíso), el «natey» (especie de palmera), el mirobaláno y el cinamomo (de cuya raíz extraían el jenjibre), además del almez, la catalpa, el ailanto y el nogal. A semejanza de los druidas, los persas creyeron que en cada árbol habitaba un genio, y que cuando se secaba era porque éste, como el alma al cuerpo, lo había abandonado.

Los musulmanes de los primeros siglos del Islam intuyeron, asimismo, lo que actualmente conocemos por «sociología de las plantas», es decir, la afinidad magnética entre ellas mismas, de modo que se cuidaban de sembrar en un mismo arriate plantas de distinta familia, cuyos perfumes y pólenes no fuesen homogéneos. Iban incluso más lejos: sabedores de que ciertos pájaros muestran inclinación por determinados árboles, así la golondrina por el ciprés y el ruiseñor por el almendro, y de que los cánticos de las aves influyen en el metabolismo de las plantas, conforme a la hipersensorialidad que se ha podido observar en el mundo vegetal, tenían también muy presente el árbol que iba a dar sombra a las flores con el fin de que hubiese afinidad perfecta, no ya entre árboles y flores, sino entre éstas y el cántico de los pájaros, por lo que las rosas, vaya como ejemplo, aparecían junto a los almendros y los lirios cerca de los cipreses, justamente como espontáneamente se ofrecen en la Naturaleza.

Al-Ándalus, Jardín del Islam

La farmacopea brilló particularmente en al-Ándalus. En la España musulmana la farmacología, la zoología y la botánica estuvieron vinculadas, después de que los árabes introdujeran numerosas plantas, desarrollaran una rica agricultura de regadío y crearan jardines botánicos.

El geógrafo cordobés al-Bakrí (m. 1094) estudió en sus trabajos los árboles y los vegetales de su España natal.

En Tunicia, Abu al-Salt al-Ándalusí (1067-1134) escribió, también en el siglo XII, el innovador «Libro de las drogas simples» (*Kitab al-adwiya al-mufrada*). Pero era en la España musulmana donde se hallaba la vanguardia de la investigación en ciencias naturales.

Por la misma época y con el mismo título que el empleado por Abu al-Salt, el andalusí Abu Ÿa'far al-Gafiqí (m. 1165), hijo del célebre oculista Muhammad al-Gafiqí[1] llevó a cabo una novedosa descripción científica de las plantas.

En el siglo XIII, su compatriota Abu-l-Abbás Ibn al-Rumiyya al-Nabatí (1166-1240), que estudió en Marrakesh con el farmacéutico Ibn Salih, se hizo célebre con sus trabajos sobre botánica. En 1217 realizó un viaje a Oriente con el doble objetivo de peregrinar a La Meca y de llevar a cabo observaciones científicas. Sobre el periplo escribió un libro titulado *al-Rihla al-nabatiyya* ("El viaje botánico") cuyo original, desgraciadamente, se ha perdido.

Ibn al-Awwám

En los siglos XI y XII, surge una escuela agrónoma en al-Ándalus que será la más importante del Islam clásico. Los más conocidos agrónomos y geóponos (los estudiosos de la geoponía, o sea la agricultura) andalusíes de este período son Ibn Wafid (1008-1074), el toledano Ibn Bassal (s. XI), autor de un tratado de agricultura llamado *Kitab al-Qasd ua l-bayán* (trad. por el arabista y hebraísta José María Millás Vallicrosa, M. Aziman, Tetuán, 1955), Abu l-Jayr al-Isbilí (s. XI), natural de Sevilla como indica su nisba, y del que apenas nada se sabe (su Tratado de Agricultura fue traducido y comentado por J.M. Carabaza, AECI, Madrid, 1991), e Ibn al-Awwám.

El tratado de Ibn al-Awwám (*Kitab al-filaha*) fue, durante bastante tiempo, la única referencia sobre la agronomía hispanomusulmana y, paradójicamente, la personalidad del autor casi totalmente desconocida, ya que son mínimos los datos autobiográficos que aporta y una fuente como la de Ibn Jaldún parece conocerlo poco y mal (cfr. Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah, FCE, México, 1977, pág. 919). Por el estudio de su obra parece claro que el autor vivió en Sevilla, y más concretamente, en la zona de Aljarafe, dadas las frecuentes citas que, de este distrito en que él realizaba prácticas agrícolas, aparecen en su tratado: *«yo sembré arroz en el Aljarafe»*, o *«jamás he visto en los montes del Aljarafe higueras plantadas entre las vides»*. También dice: *«Ninguna sentencia establezco en mi Obra que yo no haya probado por la experiencia repetidas veces»* (cfr. Ibn al-Awwám: Libro de Agricultura, trad. J.A. Banqueri, 2 vols., AECI, Madrid, 1988, facsimile de la de 1802).

Ibn al-Awwám redactó su tratado en la segunda mitad del siglo XII. Enlaza con la tradición latina de Lucio Columela (siglo I d.C.), pero recoge mucho de la tradición árabe oriental, representada por el «Libro de agricultura nabatea» de Ibn Uahsiyya[2], al que en general resume, incorporando los ricos conocimientos

[1] En la primera mitad del siglo XII vivió el oculista Muhammad Ibn Qassum Ibn Aslam al-Gafiqí, que nació cerca de Córdoba y practicó en dicha ciudad. Este fue el autor del Kitab al-murshid fi-l-kuhl ("Guía del oculista") del que se conserva un manuscrito único en la biblioteca de El Escorial. El tratado está compuesto por seis libros, ocupándose de medicina ocular e higiene de los ojos en los dos últimos, y puede considerarse como un fiel ejemplo de los conocimientos oftalmológicos que llegó a dominar la medicina islámica de la época. El instrumento óptico de dos cristales montados en armadura que se sujeta a las orejas llamado gafas, debe su nombre al inventor, el oculista cordobés al-Gafiqí. Hoy día un busto honra su memoria en el barrio de la Judería, cerca de la célebre mezquita.

[2] Entre los logros que habitualmente se atribuye a los musulmanes de la Edad de Oro (s. VIII al XII), está el de desarrollar de modo notable la agricultura, sobre todo aquella que se refiere a los cultivos de regadío. Y al igual que sucedió en otros campos, como filosofía, música y arquitectura, los musulmanes recuperarán la tradición clásica, en este caso romana, contenida en obras de autores griegos o romanos, como Plinio el Viejo o Lucio Columela, y la pondrán en práctica desde la India hasta al-Ándalus. La primera gran obra de agricultura es el conocido Kitab filaha al-nabatiya ("Libro de agricultura nabatea"), obra de Ibn Uahsiyya, que floreció hacia 900 y recoge los conocimientos de los antiguos nabateos y los cultivadores mesopotámicos. Recordemos que los nabateos eran árabes de una rica zona agrícola, cuya capital era la legendaria Petra (hoy Jordania), la ciudad color rosa,

farmacológicos andalusíes, manifestando el alto grado del saber existente en al-Ándalus acerca de las casi seiscientas plantas que menciona, además del medio centenar de árboles frutales que describe, ocupándose de cómo han de ser cultivados.

La obra de Ibn Awwám influyó en el Renacimiento, y, revalorizada por los ilustrados, fue objeto de una versión castellana íntegra, publicada en 1802, por impulso del historiador, economista y político español Pedro Rodríguez Campomanes y Pérez, conde de Campomanes (1723-1803). La misma fue traducida por Fray José Banqueri, discípulo del célebre monje maronita Michel Casiri (1710-1791), que editó el texto árabe basándose en el manuscrito de El Escorial y lo tradujo al castellano. Resulta muy curioso subrayar que tanto Banqueri como Campomanes estaban convencidos de la utilidad que podía tener la obra de Ibn al-Awwám para el fomento de la agricultura en España a fines del siglo XVIII.

Ibn al-Baitar

Sin embargo, el más grande botánico farmacólogo de la civilización islámica fue otro hispanomusulmán, Diya al-Din Abu Muhammad Abdallah Ibn Ahmad, llamado Ibn al-Baitar ("el hijo del veterinario"), de Málaga (m. 1248), discípulo de al-Nabatí. Estudió en Sevilla y en 1220 dejó al-Ándalus para seguir la misma ruta que al-Nabatí, aunque él ya no volvería a su tierra natal instalándose en el Oriente musulmán hasta encontrar la muerte en Damasco. En la ciudad de El Cairo, el sultán ayubí Malik al-Kamil Nasiruddín Muhammad (sobrino de Saladino, que gobernó entre 1218-1238) lo nombró jefe de los herboristas de palacio y fue probablemente allí donde escribió sus obras más importantes, entre ellas su gran enciclopedia: *al-Ÿami li-mufradat al-adwiya ua-l-agdiya* ("Colección de nombres de alimentos y drogas simples"). Ibn al-Baitar viajó a Siria y Anatolia, a pesar de las invasiones cruzadas, para recoger plantas, y sus trabajos constituyen la mejor sistematización sobre las plantas medicinales que jamás se emprendió antes de la época moderna. En esos tratados, dio entrada a mil quinientas especies —trescientas de las cuales nunca se habían inventariado hasta entonces—, citó a los autores griegos y latinos y anotó sus propias observaciones. Se trata, en fin, de un repertorio crítico del conjunto de la ciencia farmacológica que permaneció como el fundamento de toda la botánica ulterior en el Oriente musulmán.

Ibn Luyún de Almería

En relación con el cuidado de la tierra en al-Ándalus, la figura más sobresaliente es Ibn Luyún de Almería (1282-1349). Su obra ha sido editada por Joaquina Eguaras Ibañez y lleva por título Tratado de Agricultura (Granada, 1988). Está realizada en verso y contiene importantes conocimientos sobre el tema agrícola, el cuidado de jardines, etc. Una obra muy recomendable para profundizar sobre los secretos de la agricultura, la irrigación y el apropiado uso del agua en al-Ándalus es la de Cherif Abderrahmán Jah y Margarita López Gómez: El enigma del agua en al-Ándalus, Lunwerg Editores, Barcelona, 1994. También es muy interesante consultar el trabajo de varios autores: El agua en la agricultura de al-Ándalus, Lunwerg/El legado andalusí, Barcelona, 1995.

Maestros de la horticultura

redescubierta en 1812 por el viajero suizo Johann Ludwig Burckhardt (1784-1817), convertido al Islam con el nombre de Ibrahim Ibn Abdallah (véase Vida y Viajes de John Lewis Burckhardt, Laertes, Barcelona, 1991).

Hay unos conocidos versos de Calderón[3], que hablan de la gran fama que tenían los musulmanes andalusíes como horticultores:

«...Porque no sólo a la tierra,

pero a los peñascos hacen

tributarios de la yerba;

que en agricultura tienen

del estudio, tal destreza,

que a preñeces de su alzada

hacen fecundas las piedras»

("Amar después de la muerte", tema religioso).

Un refrán popular español de aquella época rima así:

«Una huerta es un tesoro

si el que la labra es un moro».

El etnólogo e historiador español Julio Caro Baroja (1914-1995), decía que *«La fama de los moriscos como horticultores es grande y siempre se les consideró en esta actividad como muy superiores a los cristianos viejos. Los moriscos, dice Andrea Navaggiero* (1483-1529, embajador veneciano ante Carlos V) *en su memorable descripción de Granada, son los que tienen las tierras labradas, y llenas de tanta*

[3] Pedro Calderón de la Barca (1600-1681), dramaturgo y poeta español, es la última figura importante del siglo de Oro de la literatura española. Nació en Madrid el 17 de enero de 1600. Se educó con los jesuitas en Madrid, y continuó los estudios en las universidades de Alcalá y Salamanca hasta 1620. Fue soldado en la juventud y sacerdote en la vejez, lo que era bastante habitual en la España de su tiempo. En sus años jóvenes su nombre aparece envuelto en varios incidentes violentos, como una acusación de homicidio y la violación de la clausura de un convento de monjas. De su vida militar existen pocas noticias, aunque consta que tomó parte en la campaña para sofocar la rebelión de Cataluña contra la Corona (1640). Contrasta lo impulsivo y mundano de su juventud con lo reflexivo de su madurez, un aspecto que se acentúa al ordenarse sacerdote en 1651. Disfrutó del máximo prestigio en la brillante corte de Felipe IV y su nombre va asociado a la inauguración del palacio del Buen Retiro de Madrid, en 1635, y a numerosas representaciones teatrales palaciegas. El rey le honró otorgándole el hábito de Santiago. También fue capellán de la catedral de Toledo y capellán del rey. Murió en Madrid el 25 de mayo de 1681. En vida fue un autor respetado por todos y rara vez aparece mezclado en las violentas polémicas literarias de sus compañeros de letras. Después de la muerte de Lope de Vega y Carpio (1562-1635), en 1635, fue reconocido como el dramaturgo más importante de su época. El más conocido de los dramas filosóficos de Calderón es La vida es sueño (1636), una de las obras de la literatura española de valor universal. Su complejidad, como ocurre con tantas obras maestras, ha dado lugar a infinidad de interpretaciones. La idea central del drama, recogida en los versos «que toda la vida es sueño / y los sueños sueños son», contaba con una historia larga, variada e ilustre, pero Calderón la revive con otros temas como la lucha de la libertad contra el destino y la trascendencia simbólica; y con unos personajes que llegan a representar a toda la condición humana. Su densidad filosófica y simbólica, sus soluciones teológicas, su sentido moral, jurídico y político, hacen que sea la obra más comentada de la literatura española, a excepción de El Quijote, de Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616). Goethe (1749-1832) consideraba a Calderón el gran genio del teatro y de la poesía: «En esplendor el Oriente cruzó el Mar Mediterráneo. Si conoces las rimas de Calderón, tu debes conocer y amar a Hafiz». Friedrich von Schlegel (1772-1829) llegó a afirmar que Calderón había resuelto el enigma del universo en algunos de sus dramas. También algunos románticos ingleses, como Percy B. Shelley (1792-1822), vieron en Calderón al poeta dramático y lírico más grande. Calderón es el dramaturgo por excelencia del barroco español. El sentido teológico y metafísico de su tiempo informa todas sus obras, donde aúna la fe y la razón, y, sin embargo, su debate entre deseos y terrores que el verbo intenta vanamente comprender remite al presente.

variedad de árboles; los españoles -añade-, lo mismo aquí que en el resto de España, no son muy industrioso y ni cultivan ni siembran de buena gana la tierra. Cuando los historiadores arabófilos hablan del estado de florecimiento a que llevaron los árabes la agricultura en España debían decir, de modo más exacto, la horticultura. En efecto, entre las varias oposiciones existentes entre moriscos y cristianos viejos, una de ellas es la que parecían tener en lo que se refiere a la misma explotación del suelo. A través de varios textos parece rastrearse la hostilidad que experimentaban ciertos cristianos, agricultores de secano, cultivadores de cereales en superficies grandes, hacia los horticultores, que cuidaban de huertos de regadío, con cultivos variados e intensivos y de vergeles de tipo mediterráneo» (J. Caro Baroja: Los Moriscos del Reino de Granada, Ediciones Istmo, Madrid, 1991, pág. 98).

El especialista Jesús Ávila Granados tiene similares conceptos: *«El auge de la agricultura nazarí se debe, principalmente, a la tecnología hidráulica, capaz de transformar los terrenos de secano en fértiles huertas de regadío, con grandes norias giratorias de acequias, pequeñas aceñas, acueductos, acequias, canales, pozos artesianos, etc. De este modo, los agricultores nazaríes pudieron, incluso, aclimatar nuevos productos. Los nazaríes perfeccionaron asimismo el sistema romano de riego. Los molinos de agua, instalados en las orillas de los ríos, molían los granos de cereales. Los de viento, provistos de anchas velas de barco, hacían girar un eje vertical que movía la piedra de moler el grano. El mejor aceite se elaboraba en los molinos que trituraban los frutos del olivo (almazaras)»* (J. Ávila Granados: La Granada Nazarita, Editorial Bruño, Madrid, 1990, pág. 12).

LA TIPOLOGÍA DEL JARDÍN HISPANOMUSULMÁN

El arquitecto-jardinero catalán Nicolás María Rubió i Tudurí (1891-1981) confiesa con franqueza: *«El Islam fue, en aquellos tiempos de bárbara oscuridad, el jardinero de Occidente... El contacto jardinero árabe latino se realiza directa y naturalmente bajo el cielo mediterráneo... Los puntos en que se realizó directamente el contacto fueron las islas mediterráneas de Sicilia y Baleares y, en la península hispánica, Andalucía, Murcia y Valencia principalmente... Por los mismos años, Sicilia conocía notables obras del arte del jardín árabe. En Palermo, los jardines de la Ziza eran famosos»* (N.M. Rubió i Tudurí: Del paraíso al jardín latino, Los 5 sentidos, Barcelona, 1981).

En al-Ándalus la idea del jardín era más extendida que en otras regiones del mundo islámico. Era huerto y jardín a la vez, también era un campo de experiencias botánicas, donde aclimatar aquellas especies traídas de oriente, como la granada o la palmera datilera, idea que sería imitada posteriormente por los británicos y materializada en los Royal Botanical Gardens de Kew, sobre el Támesis, cerca de Londres, a partir de 1759.

Los emires, califas y sultanes de al-Ándalus, a lo largo de sus ocho siglos de historia (711-1492), favorecieron con enorme interés la creación, junto a sus palacios, de jardines botánicos donde se experimentaba con las nuevas especies traídas, iniciándose una técnica de injertos que dio lugar a muchas frutas que hoy se degustan en Europa y América, como el albaricoque, ciertas especies de higos, como el de Málaga, tipos de dátiles, etc.

También se aclimataban especias y condimentos, como la pimienta negra y el azafrán y plantas aromáticas y medicinales como la alhova y la alheña. Para ello se crearon enormes huertos, con una dotación constante, y se buscaron los mejores geóponos de la época, para que, como avezados investigadores, cuidaran y experimentaran en ese jardín botánico.

Fueron famosos los huertos de ar-Rusafa, almunia (huerto o granja) de recreo del primer emir omeya en al-Ándalus, Abderrahmán I (731-788); del califa Abderrahmán III (891-961), descendiente del anterior, que instaló un jardín de experiencias botánicas en sus palacios de Madinat az-Zahara ("Ciudad de los Azahares"), a ocho kilómetros de Córdoba; del emir al-Mutamid (1027-1095) en Sevilla en la Buhaira al-kubra, luego ampliados por el califa almohade Abu Yaqub Yusuf en 1172; del soberano de la taifa de Toledo, al-Ma'mún (que gobernó entre 1043 y 1075), que construyó la almunia al-Mansura, donde hoy se ubica el Palacio de Galiana (cfr. Francisco Prieto Moreno: El Jardín Hispanomusulmán, Caja de Ahorros de Granada, Granada, 1975).

En las albercas andalusíes solía haber plantas acuáticas, como nenúfares y peces multicolores, como hoy todavía pueden apreciarse en el Jardín del Portal y en el Patio de los Arrayanes de la Alhambra.

El oficio de jardinero tenía una significativa dignidad entre los musulmanes andalusíes. No era oficio vil, sino todo lo contrario; representaba una antigua profesión, basada en la ciencia experimental y en una exquisita sensibilidad. Este jardinero/botánico era el complemento del perfumista y el médico, oficios llenos de misterio y fórmulas magistrales. Oficios muy apreciados por emires y califas.

La poesía de los jardines

El amor por los jardines, las flores y la naturaleza en general, fue una constante en todo el mundo islámico y en especial entre los andalusíes. Los poetas dejaron su impronta naturalista en su observación de los jardines y almunias que tanto abundaban en al-Ándalus.

De esta observación, sensible y exquisita, nació todo un género poético conocido con el nombre de *raudiyyat* (de *rau* "jardín"), que fue muy popular desde finales del siglo X y principios del XI. Dentro de este género, se cultivaron especialmente los temas florales (*nauriyyat*) por poetas como el iraquí domiciliado en al-Ándalus, llamado Sa'id al-Bagdadí (m. 1026), que descolló en la corte de Almanzor, e Ibn al-Qutíyya[4].

La aceptación popular de estos géneros y estilos, trajo como consecuencia el gusto por la naturaleza de todas las clases sociales andalusíes, como un símbolo de que la poesía había descendido al pueblo, tras el monopolio poético del poder califal.

Veamos un ejemplo de estos bellos fragmentos poéticos:

«Contempla para recrear tus ojos, un jardín lujuriante sobre el cual la brisa no cesa de soplar y la lluvia de caer».

Ibn Jafaÿa

Un poeta famoso en este género fue el valenciano Abu Ishaq Ibrahim Ibn Jafaÿa de Alcira (1058-1138), al que llamaban al-Ÿannán ("El Jardinero"), por su dedicación a este tipo de poesías y porque fue especialista en describir flores y jardines. Su obra ha sido citada por el historiador musulmán argelino al-Maqqarí(1591-1634) en su *Nafh at-tib min ghusn al-Ándalus ar-ratib* ("Exhalaciones de perfume de la rama tierna de al-Ándalus"), y analizada por el profesor Hamdán Haÿÿaÿi de la Universidad de Argel en su estudio Vida y obra de Ibn Jafaÿa, poeta andalusí (Hiperión, Madrid, 1992).

Ibn Jafaÿa de Alcira[5] ejercita la predilección de los poetas musulmanes de apelar a este tipo de metáforas y alegorías:

[4] Abu Bakr Muhammad Ibn Umar Ibn Abdul Aziz Ibn al-Qutíyya (muerto hacia 977) es uno de los más importantes historiadores, filólogos y poetas de al-Ándalus. Su apodo quiere decir «el hijo de la goda». Nació en Sevilla y murió en Córdoba. Era descendiente de Sara la Goda, sobrina del rey Witiza (m. 710), desposada con un musulmán. Brilló en la corte del califa al-Haqam II. Su obra Tarij iftitah al-Ándalus ("Historia de al-Ándalus") es fundamental para comprender la entrada de los musulmanes en la Península. Este manuscrito se guarda en la Biblioteca Nacional de París. Véase la traducción de Julio Ribera y Tarragó: Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés, Madrid, 1926.

[5] Alzira (en castellano, Alcira) es un municipio español de la provincia de Valencia en la Comunidad Valenciana. Tiene 112 km2 de extensión y se ubica a 14m de altitud. Es la cabecera de la comarca de Ribera del Júcar. Su nombre en árabe (al-ÿazirah) significa «la isla», pues se originó en una isla fluvial del Júcar. El territorio donde se encuentra el municipio fue conquistado a los musulmanes por Jaime I en 1242, y se sublevó durante las Germanías en 1521 (rebelión popular contra la monarquía, pero donde se aprovechó para atacar a los moriscos obligándolos al bautismo por la fuerza; acabó con una feroz represión real).

«Ráfagas de perfume atraviesan el jardín cubierto de rocío, cuyas tapias son el circo donde corre el viento...».

«Era un caballo alazán con el cual se encendía la batalla con un tizón de coraje. Sus crines eran del color de la flor de granado; su oreja, de la forma de la hoja de mirto».

«La flor hace pensar en un ojo que, bañado por las lágrimas, se ha despertado; el agua, en una boca sonriente que seduce por el brillo (de sus dientes)».

«¡Oh habitantes de al-Ándalus, qué felicidad la vuestra al tener sombras, ríos y árboles!

El Jardín de la Felicidad Eterna no está fuera, sino en vuestro territorio; si pudiera elegir es este lugar el que escogería. No creais que mañana entraréis en el Infierno; ¡no se entra en el Infierno después de haber estado en el Paraíso!».

Los aromas y ornamentos del jardín andalusí

El jardín en al-Ándalus tenía plantas aromáticas y flores especialmente difusoras de perfume durante el día o la noche. También crecían en él, árboles frutales que perfumaban el ambiente durante el tiempo de su floración.

Sin embargo, para poder precisar el tipo de flores o plantas que se cultivaban en los jardines de al-Ándalus, es necesario acudir a los tratados de los geóponos andalusíes ya citados. También habría que consultar «El Calendario de Córdoba» del médico cordobés Arib Ibn Sa'id (s. X) —cfr. Reinhart Dozy: Le calendrier de Cordue,trad. Francesa de Ch. Pellat, Leyden, 1961—.

Flores aromáticas y plantas ornamentales

ADORMIDERA (*Papaver somniferum*). Llamada en el mundo árabe *jashjash*. De cultivo milenario ya en la Grecia antigua, es citada por el rapsoda Homero como la droga que se le dio a Helena en el asedio a Troya, para olvidar toda pesadumbre. Se cría en jardines en la especie de flores dobles muy ornamentales. Ibn al-Awwám nos describe en su tratado «una especie de adormidera» con hojas de color cambiante, parecido al azafrán disuelto en agua, con unos vástagos con cabecitas, que se abren en una flor de color amarillento. Cada planta puede durar en el mismo sitio unos cuatro años y de ella se hace un colirio refrigerante para los ojos.

AZUCENA (*Lilium candidum*). Llamada en al-Ándalus *sawsan*. Originaria del Cercano Oriente, se cultivaba como planta de gran belleza ornamental desde la Antigüedad remota. Sus flores en ramillete terminal, de un blanco inmaculado, exhalan un fuerte aroma, especialmente al anochecer, hasta el punto que José Quer[6] en su «Flora española», asevera que a muchos les causa dolor de cabeza. En al-Ándalus, las azucenas se plantaban junto a las acequias, con poco riego. Al parecer, la azucena figuraba en los jardines de Madinat al-Zahrá, la ciudad-palacio hecha construir por el califa Abderrahmán III cerca de Córdoba, y en los de los reyes de taifas de la dinastía Ibn Abbad de Sevilla (1023-1092), entre otros muchos.

BALAUSTRA (*Punica granatum*). Variedad de la flor de granado, de carácter especialmente ornamental, y que estaba presente en casi todos los jardines andalusíes. Aun hoy, quizá como una herencia andalusí, se mantiene esa tradición del granado ornamental en Marruecos. En el mundo árabe se llamaba al granado *rummán*. Procedente de Siria, un cortesano cordobés trajo a Córdoba, capital del emirato omeya de Abderrahmán I el Inmigrado (731-788) la semilla de una clase de granado al que se llamó *safari*. Aclimatado en la finca de recreo de este emir, la Rusafa, dio excelentes frutos y a partir de

[6] José Quer y Martínez (Perpignan 1695-Madrid 1764) fue un botánico y cirujano militar español. Recorrió Cataluña, Aragón, Valencia, Italia y tomó parte en la campaña de Orán (Argelia), lugares donde recogió su herbario. En 1755 consiguió que se creara el Jardín Botánico de Madrid. Publicó Flora española o historia de las plantas que se crían en España (1762).

entonces la granada de semillas dulces, rojas y cristalinas, decoró las mesas de los emires y califas de al-Ándalus. Se crió en abundancia en el reino nazarí de Granada. Anteriormente la granada fue conocida y cultivada en Egipto 2500 años antes de Cristo, ya que se ha encontrado en tumbas egipcias restos de ese fruto, símbolo del amor y la fecundidad en Oriente.

LIRIO AMARILLO O LIRIO DEL AGUA (Iris pseudacorus). En al-Ándalus *sawsan asfar*. Dentro de la enorme variedad de especies que se dan en el lirio, el amarillo es esencialmente planta de adorno, pues no tiene olor. Se cría junto a las aguas (albercas y acequias). Figura entre las especies de probable cultivo en los jardines de Madinat al-Zahrá (Córdoba).

MIRTO. Arbusto omnipresente de los jardines de al-Ándalus, de la misma familia que el arrayán, llamado *as* en árabe. Abu l-Jayr al-Isbilí distingue el mirto del arrayán. Califica al mirto de árbol acuoso, que no debe plantarse en los montes. Es oloroso, especialmente sus hojas. Puede injertarse en el aligustre, el lentisco y el terebinto.

MOSQUETA. Llamada en al-Ándalus *nisrín*. Se trata de un tipo de rosal con flores blancas, pequeñas y de olor densamente almizclado. Se injertaba con el rosal común. Ibn Luyún señala dos tipos de mosqueta en relación al color de sus flores: blancas y amarillas. También indica una clase de mosqueta silvestre que se daba en lugares montañosos, de flores aún más pequeñas.

NENÚFAR AMARILLO (*Nuphar luteum*). En al-Ándalus *nilúfar asfar*. Planta acuática arraigada en el fondo de las aguas; se cría en aguas mansas de lagunas y estanques. Sus flores desprenden un suave perfume y flotan en el agua. Dentro de las especies de nenúfares en al-Ándalus, había uno criado en albercas al que denominaban *nilúfar al-bírka*, y adornaba los jardines de las almunias reales. A veces el refinamiento llegaba a tal extremo que se ponían sobre las aguas de los estanques o albercas, nenúfares de plata, como fue el caso de la almunia de Almanzor, *haÿib* (caudillo) de Córdoba que relegó del poder a la dinastía omeya[7].

Plantas aromáticas y frutales de aroma

ALHUCEMA (*Lavandula latifolia*). En al-Ándalus *al-juzáma*. Durante un tiempo se dijo que *«Espliego y alhucema son una cosa mesma»*, pero tienen marcadas diferencias, ya que el olor es más suave en el espliego y más alto y ramoso el tallo de la alhucema. Ibn al-Awwám describe una planta de esta especie en su «Libro de Agricultura» que, por sus características, parece tratarse de la alhucema. De ella dice que los persas la aprecian mucho y la cultivan en abundancia, porque aseveran que mirando su flor, el ánimo se alegra y se acaba la tristeza.

LIMONERO (Citrus limon). Llamado en al-Ándalus *laimún*. Debió llegar a la Península Ibérica traído por los árabes después del siglo X. Al limonero aluden Ibn Bassal e Ibn Haÿÿaÿ y más explícitamente al-Tignarí, Abu l-Jayr, Ibn al-Awwám e Ibn Luyún. Se decía que el limonero no debía plantarse cerca del naranjo porque su fuerte aroma perjudicaba a éste último. Su fruto, partido y conservado en sal, se utilizaba como condimento en los guisos, tal y como se suele hacer ahora en tierras del Magreb.

NARANJA Y OTROS CÍTRICOS: Los cítricos, como el toronjo y la naranja (del árabe: *naranÿa*, y éste del persa: *naranguí*) amarga fueron importados de Asia oriental. Eran utilizados para conservar los

[7] Almanzor o al-Mansur (940-1002) fue un caudillo militar musulmán de al-Ándalus, fundador de un régimen autoritario basado en el Ejército (g. 981-1002). Al inicio del califato de Hisham II (976-1009), Almanzor logró hacerse con el poder en al-Ándalus. Durante su regencia el califa fue una mera figura decorativa que en todo caso llamaba la atención por su carácter pusilánime. En el año 981 recibió como sobrenombre «el victorioso por Allah» o al-Mansur bi-Allah, castellanizado en Almanzor. En once años (976-987) dirigió 25 campañas contra los núcleos cristianos desde Barcelona hasta Santiago de Compostela, a un promedio de dos por año, aunque en 981 la cifra se eleva a 5 aceifas. Según la tradición cristiana, los castellanos y leoneses derrotaron al caudillo musulmán en Calatañazor (Soria), aunque en realidad fue una victoria más del caudillo musulmán. Por eso, el famoso dicho «Almanzor perdió su tambor en Calatañazor» es falso., pues este caudillo musulmán, nunca perdió una batalla. Se trata en realidad de un mito inventado por sus enemigos. Almanzor se mantuvo en el poder con el apoyo militar de los bereberes.

alimentos, pero también se extraía de ellos para la elaboración de zumos y de sus flores, esencias para la elaboración de perfumes. Igualmente, la ciencia del injerto se desarrolló en al-Ándalus hasta límites insospechados, logrando, por ejemplo, una extraordinaria variedad de pomelos. No deja de llamar la atención el proceso por el que la naranja deja su nombre en las lenguas europeas, y a cambio transforma el suyo en árabe. En portugués se dice *laranja*, y en varios idiomas europeos, como el inglés y el francés (*orange*), sin la consonante inicial, pasó al vocabulario de la alimentación y a la gama de los nombres de color. En cambio el nombre con el que pasa a conocerse, posteriormente, en árabe es el de *burtuqal*, que proviene del país Portugal, donde hubo grandes plantaciones de excelentes naranjas especialmente en la región sureña de Algarve (del árabe: *al-garb* "el oeste").

MANZANILLA (*Anthemis nobilis*). Señalada por Ibn Luyún como una de las plantas que aromatizaban los jardines andalusíes. Planta con pequeñas flores muy aromáticas que se cría por gran parte de la Península. Ibn al-Awwám también la cita en su tratado de agricultura como planta con propiedades para ayudar a la mujer al alumbramiento. También debió figurar como una de las especies botánicas en madinat al-Zahrá.

MANZANO (*Pyrus malus*). Llamado en al-Ándalus *tuffah*. Muy abundante en la Península, en diversas variedades y texturas de manzanas. Se cría principalmente en las vegas (como la de Granada), pero también se da bien en los climas cantábricos. La aplicación de la manzana ha sido siempre múltiple, tanto en medicina, gastronomía y fabricación de dulces y jarabes, e incluso en perfumería, de acuerdo su grado de madurez, por la bondad de esa fruta, a pesar de su estereotipo negativo de origen bíblico y legendario. En al-Ándalus se cultivaban abundantemente las dos variedades de manzanas: dulces y ácidas. Se utilizaban en confituras y esencialmente en los jarabes y aplicaciones cosméticas, ya que, según se decía, las manzanas fortalecían el ánimo y daban alegría. En casi todos los tratados conocidos de los geóponos andalusíes, se dan largas recomendaciones sobre el cultivo del manzano y el cuidado en la recolección de su fruto.

MELÓN (*Cucumis melo*). En al-Ándalus *sukkarí*. Planta de frutos grandes y ovoidales y pulpa jugosa con mucho aroma. Hay un dicho popular en Castilla que se refiere a la incertidumbre sobre la elección de un melón: *«El melón y el casamiento ha de ser de acertamiento»*. En al-Ándalus era fruto muy apreciado. Ibn Bassal ya recoge esta fruta en su tratado agrícola, pues debió cultivarlo en la huerta del rey taifa al-Ma'mún de Toledo (1043-1075). Abu l-Jayr al-Isbilí nos informa que había muchas de melón en al-Ándalus, y especialmente la variedad sukkarí, era melón de secano, muy dulce y de tamaño pequeño. Un truco para conseguir que fuese aún más dulce, era el de poner sus pepitas en remojo con agua azucarada, antes de plantarlas.

MENTA. En al-Ándalus, con el nombre de *fawdanÿ* y *dawmarán* se conocían unos tipos de hierbas aromáticas clasificadas como menta y menta acuática, que se utilizaban principalmente en jarabes y tisanas, como remedios médicos.

ROMERO (*Rosmarinus officinalis*). Mata de mediana altura que florece durante todo el año en el centro y mitad del sur de la Península Ibérica. Intensamente aromático, al médico-filósofo persa Ibn Sina (980-1037), el Avicena de los latinos, se atribuye el empleo del cocimiento de la flor de romero con aceite, como bálsamo para todos los males.

El jardín del Generalife

Sin lugar a dudas, el jardín más espléndido e inolvidable de la España musulmana es el Generalife (del árabe *Ÿannat al'arif*: "La más noble y elevada de todas las huertas", también "Huerta del gnóstico o arquitecto"), la almunia de la Alhambra de Granada. Su primera construcción data de la época almohade (1147-1232), con importantes y radicales reformas posteriores, llevadas a cabo por los sultanes nazaríes Muhammad III (1302-1309), Ismail I (1314-1325), Muhammad V (1353-1359/1362-1390) y Yusuf III (1408-1417).

Ibn Luyún, el gran sabio y literato almeriense, maestro de Lisanuddín Ibn al-Jatib (1313-1375), en el capítulo final de su Tratado de Agricultura y Jardinería (Edición y traducción de Joaquina Eguaras

Ibáñez, Granada, 1988), nos da el programa virgiliano de una casa de campo al gusto de su época. El Generalife es un fiel reflejo de esta teoría plasmada en una almunia real:

«En el lugar más elevado del jardín deberá construirse una casa, para facilitar su guarda y vigilancia. La orientación será hacia mediodía, elevando algo el sitio donde vayan a emplazarse la alberca y el pozo. En lugar de este último será mejor construir una acequia que corra bajo la umbría de árboles y plantas. Cerca de ella se plantarán macizos, que estén siempre verdes, de todas las plantas que alegran la vista y, algo más apartadas, diversas variedades de flores y árboles de hoja perenne. Un cerco de viñas rodeará toda la finca y, en la parte central, emparrados darán sombra a caminos que encuadrarán los arriates. En el centro se ha de levantar, para las horas de reposo, un pabellón abierto por todos lados y rodeado de rosales trepadores, arrayanes, y las diferentes flores que embellecen un jardín. Será más largo que ancho, para que la vista no se fatigue contemplándolo. En la parte más baja se dispondrá una nave de habitación para los huéspedes que hagan compañía al propietario; tendrá su puerta y una alberca que, oculta por un grupo de árboles, no podrá verse desde lejos. Convendrá, además, construir un palomar y una torrecilla habitable».

El Generalife, no obstante, debió sobresalir en importancia dado que, según puede deducirse de las inscripciones grabadas en una de sus cámaras, (*"entra con compostura, habla con ciencia, sé parco en palabras y sal en paz..."*), el sultán, abriendo espacios en sus ocios y meditaciones, despachaba audiencias.

Otros jardines de la Alhambra

Los jardines del Partal, de los Adarves y de Lindaraja en la Alhambra, con sus rimeros de macetas floridas, con recortados setos que bordean acequias, con estanques y fuentes cubiertos de nenúfares, y todo un conjunto, esplendoroso y sutil, asomándose a la legendaria ciudad, al blanco barrio del Albaicín (de *al-bayyazín*: musulmanes de Baeza que se refugiaron en Granada) a las cumbres nevadas de la sierra, y a la aceitunada apacibilidad de la Vega, justifican sobradamente las expresiones de viajeros como el médico austríaco Ieronimus Münzer que viajó por la Península entre 1494-1495: *«Terminada la comida, subimos a la Alhambra. Vimos allí palacios incontables, enlosados con blanquísimo mármol; bellísimos jardines, adornados con limoneros y arrayanes... Todo está tan soberbia, magnífica y exquisitamente construido, de tan diversas materias, que se creería un paraíso. No me es posible dar cuenta de todo»* (I. Münzer: Viaje por España y Portugal, Polifemo, Madrid, 1991).

El gran humanista italiano Pietro Martire d'Anghiera (1459-1524) cuando visitó Granada (ciudad donde falleció y aún se halla su tumba) en el primer cuarto del siglo XVI escribía en una de sus epístolas: *«Todo el país, en suma, por su gala y lozanía, y por su abundancia de aguas, semeja los Campos Elíseos. Yo mismo he probado cuánto estos arroyos cristalinos, que corren entre frondosos olivares y fértiles huertas, refrigeran el espíritu cansado y engendran nuevo aliento de vida»*.

Los cármenes de Granada

El concepto del carmen granadino es de origen hispanomusulmán. La palabra carmen viene del árabe *karm*, que significa viña. Los cármenes ocupan las laderas de las colinas enclavadas entre los cauces del Darro y del Genil, y aquellos que se encuentran en el Albaicín, frente a la esplendidez de la Alhambra, son considerados los más típicos. En sus orígenes eran minifundios suburbanos; el terreno se dedicaba en parte a jardín y en parte a huerta. Hoy ésta sigue siendo una tradición celosamente mantenida por los propietarios de los cármenes: aunque el jardín ha ido ganando espacio en el tiempo, siempre queda un rincón de huerta, y un emparrado con buenas uvas, y multitud de árboles frutales. Refrán: *«El que no ha visto Granada, no ha visto nada»*.

A partir de la conquista de Granada, y más precisamente con los gustos de los Habsburgos por el estilo barroco, el jardín hispanomusulmán desapareció de los horizontes rápidamente: *«No menos serio fue la italianización de los palacios y jardines bajo las influencias del Renacimiento, en un proceso que arrasó la*

tradición aborigen en menos de un siglo» (James Dickie "Yaqub Zaki": "The Hispano Arab-Garden. Notes Towards a Typology", en Salma Khadra Jayyusi: The Legacy of Muslim Spain, 2 vols., Leiden, 1994, págs. 1016-1067).

Bibliografía especializada

Barrios Aguilera, Manuel y Vincent, Bernard: Granada, 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1995.

Bermúdez Pareja, Jesús: La Alhambra: Generalife y Torres, Albaicín, Granada, 1971.

Borrás, Gonzalo M.: La Alhambra y el Generalife, Anaya, Madrid, 1989.

Casamar, M. y Kugel, Ch.: La España árabe. Legado de un paraíso, Edit. Casariego,Madrid, 1990.

Chalmeta, Pedro: El señor del zoco en España, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1973.

Dickie, James (Yacub Zaki): The Islamic Garden in Spain, en Richard Ettinghausen y E. MacDougal: The Islamic Garden, Washington, 1976, págs. 87-105.

Font Quer, P.: Plantas medicinales. El Dioscórides renovado, Barcelona, 1982.

García Sánchez, Expiración: La agronomía en al-Ándalus, El Legado Científico Andalusí, Ministerio de Cultura, Madrid, 1992, págs. 145-155.

Girón Irueste, Fernando: Historia de la ciencia y de la técnica: Occidente Islámico medieval, Akal, Madrid, 1994.

Guardiola, M.D.: Instrumental agrícola, Ciencias de la Naturaleza en al-Ándalus, Vol. I, Granada, 1990.

Hernández Bermejo, J.E.: Dificultades en la identificación e interpretación de las especies vegetales citadas por los autores hispanoárabes. Aplicación a la obra de Ibn Bassal, Ciencias de la Naturaleza en al-Ándalus, Vol. I, Granada, 1990, págs. 140-161.

Ibn al-Jatib, Muhammad Ibn Abdallah: *Kitab al-Wusul li-hifz al-sihha fi-l-fusul* «Libro de la Higiene», trad. María Concepción Vázquez de Benito, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984.

Ibn Wafid: El libro de la almohada, trad de C. Álvarez de Morales, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo, 1980.

Jill, N.: El gran libro de las especias, El País/Aguilar, Madrid, 1991.

Laguna, Andrés de: Pedacio Dioscórides Anazarbeo. Acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos, Salamanca, 1570.

Manzano, Rafael: La Alhambra. El universo mágico de la Granada islámica, Anaya, Madrid, 1992.

Marín, M.: Las plantas alimenticias y su utilización en un manuscrito aljamiado oriental sobre alimentación y dietética, Ciencias de la naturaleza en al-Ándalus, Vol. I, Granada, 1990.

Pèrés, Henri: Esplendor de al-Ándalus. La poesía andaluza en árabe clásico, Hiperión, Madrid, 1983.

Samso Moya, J.: La ciencia de los antiguos en al-Ándalus, Mapfre, Madrid, 1992.

Sánchez Albornoz, Claudio: La España musulmana, 2 vols., Espasa-Calpe, madrid, 1984.

Torres Balbás, Leopoldo: La Alhambra y el Generalife de Granada, Madrid, 1953.

EL JARDÍN PERSA

En el otro extremo del mundo musulmán, el soberano safaví Abbás I el Grande (1571-1629), cuando emprendió la reordenación de la ciudad de Isfahán, concibió el esquema de un gran parque, los «cuatro jardines» (*char-bagh* en persa), con pabellones y palacios, que pertenecían aún a la tradición sasánida y aqueménida. Las «alfombras-jardín» contemporáneas constituyen un testimonio de esta permanencia (cfr. A.M. Kervokian y J.P. Sicre.: Le jardin du désir, sept siècles de peinture persane, Phébus, París, 1983).

Jean Baptiste Tavernier (1605-1689) que viajó por Turquía, Palestina, India, Sumatra y Java, estuvo en la ciudad persa de Isfahán en 1664, y comprobó que tenía la misma extensión que París, pero era diez veces menos populosa, pues cada familia tenía su propia casa con jardín y había tantos árboles que *«más parecía un bosque que una ciudad»* (cfr. Le Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier, París, 1681).

EL JARDIN OTOMANO

En el Imperio otomano, los jardines combinaran la tradición persa con la de los jardines bizantinos, caracterizados por unas formas ornamentales en las que se utilizaban los mármoles de color, los mosaicos y los parterres de flores. En el palacio de Topkapi (hoy convertido en museo), erigido en Istanbul (de la expresión griega *is ten pólis* "hacia la ciudad" luego arabizada) a partir de la segunda mitad del siglo XV, se dispusieron numerosos jardines de mediana extensión, con surtidores hidráulicos, y entreverados de elegantes pabellones de mármol con los muros revestidos de estucos y de cerámicas policromas.

EL JARDÍN INDOMUSULMÁN

Los emperadores musulmanes mogoles de la India sobresalieron en la realización de jardines cuya geometría era aún tributaria de la de los parques persas «de los cuatro jardines»: altos muros rodeaban los parterres cuadrados o geométricos, acondicionados en forma de terrazas escalonadas, y una serie de estanques poco profundos, con fuentes y surtidores artificiales, animaban las cruces de rectilíneas alamedas.

Entre los más célebres jardines mogoles, destaca el de Nishat Bagh, realizado en 1625 en Cachemira, que se extiende sobre doce terrazas que, a su vez, representan los doce signos del zodíaco. Por su parte, el jardín Shalimar, de Lahore, realizado unos años más tarde, se extiende sobre tres terrazas (cfr. C.M. Villiers-Stuart: Gardens of the Great Mughals, Londres, 1913; S. Crowe y S. Haywood: The Gardens of Mughul India, Thames and Hudson, Londres, 1972; Elizabeth M. Moynihan: Paradise as a Garden in Persia and Mughal India, G. Brazillier, Nueva York, 1979).

No deben dejar de mencionarse los Jardines Botánicos de Lal Bagh en la ciudad de Bangalore (Karnataka, India), construidos por el sultán shií de *ÿazirah* Mysore Haidar Alí Bahadur (1722-1782) y ampliados y renovados por su hijo Tipu Sultán (1750-1799) con mil ochocientas especies traídas de Irán, Mauricio, Maldivas y Francia (plantas exóticas y medicinales). Tienen una extensión de cien hectáreas en las que el visitante más indiferente no deja de quedar conmocionado ante la incomparable y exquisita diversidad de aromas y colores (cfr. R.H. Shamsuddín Elía: La epopeya de Tipu Sultán, El Tigre de Mysore, revista "El Mensaje del Islam" Nº 12, Buenos Aires, mayo 1996, págs. 4 a 26).

INTRODUCCIÓN A LAS CRUZADAS

«El único deber que tenemos con la Historia es el de escribirla de nuevo»

Oscar Wilde (1854-1900)

No bien se profundiza un hecho histórico, se rasguña la superficie pulida artesanalmente por los historiadores «oficiales», comienzan a aparecer contradicciones, mitos y deformaciones. Las cruzadas no escapan a esta constante. Más bien lo patentizan. Esta gesta de casi dos siglos es, a la luz de los textos tradicionales, un movimiento de fe destinado a arrebatar el patrimonio de los Santos Lugares a los feroces musulmanes. Los turcos selÿukíes, los fatimíes, los ayubíes, los mamelucos, como en el teatro griego antiguo, tienen asignadas de antemano las caretas de villanos, y los caballeros cruzados, las delicadas máscaras de la bondad. Esta representación, sin embargo, es tan falsa que ni siquiera admite el desarrollo clásico donde los buenos le ganan a los malos.

Cuando Urbano II arengó en el Concilio de Clermont a los caballeros y siervos allí reunidos, los uniformó con cruces en las espaldas y les transmitió con pasión de activista la consigna «¡Dios lo quiere...!», probablemente no pensó que la empresa habría de írsele de las manos, no bien las huestes cruzaran sus propias fronteras. Sólo los inocentes —la plebe y los niños son los depositarios del candor— partieron tocados por la fe y, sin más armas que la ilusión que Dios estaba de su lado, fueron a encontrar la muerte en tierras ajenas. La mayoría ni siquiera pisó tierra musulmana. Era el fatalismo del que nada tiene, dadas las prerrogativas abyectas que les deparaba la sociedad feudal. Los otros, soberanos y caballeros, escondían bajo el sayo cruzado aspiraciones menos cristianas, aunque sería una inconsecuencia arrumarlos a todos en un mismo costal. Muchos de ellos vieron en estos movimientos masivos un escape para sus anhelos de aventura o procedieron movidos por voracidad conquistadora o colonialista.

Con excepción de Luis IX de Francia —canonizado después por la Iglesia—, no hubo caballero o soberano cruzado que pudiera parangonarse en nobleza y hombría de bien con el musulmán Saladino. En la suma de atrocidades cometidas durante los numerosos capítulos de la gesta, la crueldad de quienes ostentaban la enseña de la cristiandad superó en mucho a la de los musulmanes. La tesis islámica de que los europeos eran «salvajes» e «invasores» tiene una débil réplica occidental.

Los historiadores no han podido llegar a un acuerdo en cuanto a la significación de estas campañas. Los más optimistas las ubican como antesala del Renacimiento. Los menos, les atribuyen consecuencias apenas costumbristas. El espectro de la ponderaciones puede ser muy amplio, pero las cruzadas son el punto de partida de todas las persecuciones a aquellos que no profesan una misma fe, pasando por ese monumento a la intolerancia que fue la Inquisición, siguiendo con las depredaciones y genocidios a cargo de los españoles, portugueses, ingleses, franceses y holandeses en las Américas, Asia y África entre 1500-1900, y culminando con los holocaustos de Stalin y Hitler, Hiroshima y Vietnam, —sin olvidarnos de las masacres perpetradas contra los pueblos armenio (1915-1923) y argelino (1948-1960)—, que han desquiciado a nuestro siglo XX.

Sin embargo, las cruzadas son también un acontecimiento histórico apasionante, que permite estudiar y analizar la interacción de gentes de cultura y religión distintas con la perspectiva actual, a nueve siglos de los acontecimientos, con todo lo que eso significa.

Sinopsis

Las Cruzadas fueron expediciones militares emprendidas en los siglos XI-XIII contra los musulmanes por parte de la Europa cristiana y con el impulso del papado. En realidad se trató de la primera expansión europea de conquista después de la desaparición del imperio romano. Las Cruzadas establecieron los orígenes del colonialismo e imperialismo de Occidente sobre Oriente.

Según los distintos historiadores, las fechas propuestas que marcan su finalización van desde 1291 (toma de Acre por los musulmanes mamelucos) hasta incluso 1798, cuando Bonaparte conquistó Malta a los Caballeros Hospitalarios de San Juan de Jerusalén[8], una orden militar establecida durante las Cruzadas.

Algunos afirman también que el 11 de diciembre de 1917 es la fecha apropiada. Ese día, el general inglés Sir Edmund Allenby (1861-1936), comandante en jefe aliado contra Turquía y Alemania en el frente de Palestina durante la primera guerra mundial, entró con el Ejército británico en Jerusalén y proclamó: «*¡Hoy terminaron las cruzadas!*»: una frase solemne pero bastante fuera de lugar, ya que el gobierno turco de entonces era laico y partidario de la desislamización, y por el contrario, los que habían posibilitado la victoria de Allenby eran los irregulares musulmanes de Arabia, Palestina y Siria conducidos por el entonces mayor Thomas Edward Lawrence (1888-1935) —más conocido como Lawrence de Arabia—, a quienes se les había dado la vana promesa de independencia y soberanía que se esfumó con la Conferencia de Paz de París de 1919 (en realidad una simple ratificación del pacto secreto Sykes-Picot de 1916 por el cual Inglaterra y Francia decidieron repartirse la región al finalizar la contienda mundial).

El general Henri-Joseph-Eugène Gouraud (1867-1946), comandante en jefe francés y Alto Comisionado en Siria (1919-1923), hizo otro tanto al entrar a Damasco en julio de 1920. Cuando sus tropas ocuparon la milenaria ciudad se dirigió al mausoleo de Saladino, vecino a la mezquita de los Omeyas, y pronunció la famosa frase frente a su tumba: *«Ya volvimos... Saladino»*.

Contexto histórico

El nombre de cruzado y de cruzada nace a raíz de que los hombres que acudieron a la llamada del pontífice Urbano II en el concilio de Clermont Ferrand (1095) adoptaron el símbolo de la cruz en su expedición. El concepto de cruzada se aplicó también, especialmente en los siglos XIII-XIV, a las guerras contra los «herejes» cristianos del sur de Francia (cátaros), los paganos del Báltico (prusianos, lituanos, estonios, fineses) y contra los enemigos políticos del Papado como Federico II. Por extensión, el término se emplea en Occidente para describir cualquier guerra religiosa o política y, en ocasiones, cualquier movimiento político o moral.

[8] La Orden de los Caballeros de San Juan de Jerusalén, fue una orden militar cuyo nombre completo es Soberana Orden Militar del Hospital de San Juan de Jerusalén, de Rodas y de Malta. Su función inicial fue proteger un hospital construido en Jerusalén antes de las Cruzadas; durante un corto período, sus miembros fueron llamados Hospitalarios o Caballeros Hospitalarios. La Orden fue fundada después de la formación del reino latino de Jerusalén aprobado por el papa Pascual II en 1113 y confirmado por el papa Eugenio en 1153. Desde 1309, la Orden tuvo su sede central en la isla de Rodas, donde formaba un auténtico Estado territorial; su marina se encargaba de mantener libre de musulmanes el este del mar Mediterráneo, atacando y asesinando a los peregrinos que se dirigían a La Meca desde al-Ándalus, el Magreb o Siria. La Orden recibió las propiedades de los Caballeros Templarios en el 1312. Los Caballeros de Rodas crearon agrupaciones nacionales de la Orden en distintos lugares, en cada uno de los cuales eran llamados lenguas (del francés langues). Tras ser expulsados de la isla de Rodas en 1522 por el sultán otomano Solimán I el Magnífico, los Caballeros no encontraron un lugar donde radicarse hasta 1530, año en que les fue cedida la isla de Malta por Carlos V. Una vez convertidos en gobernantes de esa isla, los Caballeros de Malta, como comenzaron a ser llamados, dirigieron la defensa de la isla ante el ataque otomano de 1565. Durante la Reforma, los Caballeros de Malta perdieron sus propiedades en Inglaterra y en Alemania, y durante la Revolución Francesa, también sus bienes en Francia. Los franceses revolucionarios, bajo el comando de Napoleón Bonaparte, se apoderaron de Malta en 1798 y acabaron con 700 años de predominio de la orden.

Para los europeos, las Cruzadas constituyeron al mismo tiempo una epopeya religiosa, el comienzo de una toma de conciencia «europea» y la primera expansión económica y colonial de ultramar.

Para los musulmanes, en cambio, las Cruzadas fueron una serie de expediciones militares favorecidas por la anarquía política y religiosa del Oriente musulmán, que vinieron añadirse a las invasiones de los mongoles y a las campañas bizantinas. A los musulmanes les hicieron falta casi dos siglos (1099-1291) para poner fin a la presencia de los cruzados.

El síndrome del año mil

Era creencia generalizada entre los cristianos de la Alta Edad Media, que el mundo llegaría a su fin al cumplirse el Año Mil desde la Encarnación.

La llegada del año 1000 era el fin de todo para los portavoces del Apocalipsis, heraldos de las altas autoridades eclesiásticas que utilizaban el antiguo recurso del miedo para tener sometido al pueblo y al bajo clero a la servidumbre a través de la superstición disfrazada de dogma religioso. Así, se proclamaba que Europa moriría entre el siglo X y el XI. El mundo se acabaría. La frontera del bien y el mal sólo la cruzarían los santos, los demás se hundirían en las tinieblas del pecado y la culpa.

El célebre historiador y medievalista francés Georges Duby, en su obra *Año 1000. Año 2000. La huella de nuestros miedos*, codificó los miedos esenciales que acosaban a Europa en el año 1000, cuando el ignoto horizonte del nuevo milenio enfatizaba sus temores. Su análisis permite arribar a una conclusión que contradice la idea de progreso de Occidente: básicamente, los miedos de antaño son los mismos que hoy, en los albores del año 2000: el miedo a la miseria, el miedo al otro, el miedo a las epidemias, el miedo a la violencia y el miedo al más allá, son tan tangibles ahora como hace mil años.

Otro no menos famoso medievalista francés, Henri Focillon (1890-1950), amplía este concepto: *«...en el año 1000 llega el hombre de Occidente al colmo de las desventuras que le habían perseguido durante todo el siglo X; la proximidad de la fecha fatídica despierta la creencia en el fin del mundo, los prodigios lo estimulan; un pavor indescriptible se apodera de la humanidad; han llegado los tiempos predichos por el apóstol... pero pasa el año, el mundo no ha perecido, la humanidad respira, se tranquiliza, entra agradecida en nuevas vías. Todo cambia, todo mejora. En primer lugar la arquitectura religiosa. El monje Raúl Glaber escribe en su texto famoso: "Pasados unos tres años del año 1000, la tierra se cubría de una blanca túnica de iglesias."* (...) *Recapitulemos una vez más todos los elementos de la cuestión. El año 954, envía Adso a la reina Gerberga un tratado destinado a combatir la creencia en la próxima aparición del Anticristo, preludio del fin del mundo. En 960, el eremita Bernardo anuncia el fin del mundo: lo sabe por revelación. En 970 se extiende por Lorena el rumor de que se acerca el fin del mundo. En 1009 se manifiesta en Jerusalén esta misma creencia. En 1033 se cree en galia que la humanidad va a perecer.»* (H. Focillon: El año mil, Alianza, Madrid, 1987, págs. 56-57 y 91).

De igual modo, a través de esta exposición veremos que las causas y razones que se argumentaron para montar esa serie de invasiones armadas denominadas Cruzadas son muy parecidas, y en algunos casos idénticas, a las que se invocaron para justificar el ataque contra el Canal de Suez en 1956, el desembarco de los marines en el Líbano en 1983 o la gigantesca operación que se lanzó en la llamada «Guerra del Golfo» hace siete años, que el escritor español Juan Goytisolo bautizó con el nombre de «Petrocruzada».

Ahora volvamos al lejano siglo XI. Uno de los principales flagelos que padecía la población de la Europa medieval cristiana era el hambre. Los cronistas de la época dan una idea del hambre que había al citar frecuentes casos de canibalismo. Por ejemplo, el monje borgoñón Radulfus Glaber «El Calvo» (985-1050) en su *Historiarum Sui Temporis* (escrita entre 1030-1035), afirma que el canibalismo era una práctica común en muchas regiones de Francia en 1032. Dice: *«La gente devoraba carne humana. Los caminantes eran atacados por los más fuertes, que los descuartizaban y comían, después de haberlos asado... En muchos lugares sacaban los cadáveres de la tierra para calmar el hambre... Tanto se propagó*

el consumo de carne humana, que hasta se puso en venta en el mercado de Tournus[9] *como si fuera carne de vaca...»* (R. Glaber: Les cinq livres de ses histoires 900-1044, ed. M.Prou, París, 1886).

El historiador francés Dareste de la Chavanne (1820-1882) calculó que durante el siglo XI hubo casi treinta años de malas cosechas y que Europa Occidental padeció una terrible hambruna entre 1087-1095, que como veremos más adelante coincidió con el Concilio de Clermont y la proclamación de las Cruzadas.

El siervo, el campesino, aplastado por la miseria, oprimido por su dependencia personal del terrateniente y el señor feudal, era víctima de su propia ignorancia, fomentada por ciertos sectores de la Iglesia, que predicaban la sumisión, la resignación y el temor. Ignorante, obnubilado por fantásticas ideas que nada tenían que ver con el verdadero cristianismo monoteísta, el campesino interpretaba sus desgracias a través de la óptica de sus aleccionadores eclesiásticos. Las malas cosechas, el hambre, las pestes que se llevaban a sus hijos la sepultura, eran para el simple labriego una manifestación de la «ira divina», un castigo divino por sus pecados. Así tomaba cuerpo la ilusión de que para librarse de los sufrimientos de la vida diaria había que aplacar la ira de las fuerzas celestes demostrando su fidelidad con un acto extraordinario y heroico. Luego veremos cómo la Iglesia, al organizar las cruzadas, se valió de estos ánimos de los campesinos.

En ese siglo undécimo, en cuyas postrimerías se lanzó la Primera Cruzada, se mezclaron, como pocas veces en la historia, sentimientos opuestos de arrebato místico y de rapiña terrenal. Caballeros y campesinos luchaban tanto para dar alimento al espíritu torturado como al estómago vacío.

Uno de los tantos flagelos que asolaban las comarcas de aquella Europa tenebrosa eran los caballeros sin tierra que asaltaban los grandes latifundios y las grandes posesiones de la Iglesia y los monasterios. Esos caballeros, cuya supuesta piedad tanto ponderan los escribas de la historia oficial, no titubeaban, relata un documento de mediados del siglo XI, en *«atacar a los clérigos desarmados, a los frailes o a las monjas...»*. El Papa León IX, pontífice entre 1048 y 1054, escribió lo siguiente sobre estos caballeros: *«He visto a esa gente violenta, increíblemente feroz, que en impiedad supera a los paganos, que destruye por doquier los templos del Señor, que persigue a los cristianos... No tienen compasión ni de los niños, ni de los ancianos, ni de las mujeres»*.

El bandolerismo y el pillaje abundaban hasta niveles increíbles, ejercitado principalmente por bandas de caballeros empobrecidos. Regía entonces la injusta institución del mayorazgo, que impedía la división de las tierras familiares, debiendo éstas, a la muerte del padre, pasar en su integridad al hijo mayor. Los otros —«segundones»— quedaban sin nada. De allí los apelativos de «Sin Blanca», «Sin Tierra», «Sin Ropa», «Desnudo» o «Infortunado» que a menudo acompañan al nombre rimbombante de los nobles de la época.

En medio de este duro panorama se produjeron querellas político-religiosas, como la llamada «Guerra de las Investiduras», en que se enfrentaron inicialmente Enrique IV de Alemania, llamado «El Grande», y el Papa Gregorio VII (1020?-1085). Enrique IV rehusó aceptar la prohibición que el Pontífice impuso sobre la investidura de los feudales eclesiásticos por el emperador del Sacro Imperio Romano y los señores feudales, como hasta entonces había venido haciéndose. La Iglesia era, por aquel tiempo, dueña del tercio de las tierras agrícolas, y sus monjes eran eficaces administradores, de modo que obtenían mayor rendimiento que los señores. Sus arcas estaban siempre bien provistas. Interesaba a los señores y emperadores, por lo tanto, nombrar como autoridades eclesiásticas locales a quienes pudieran apoyarlos. Entregar estos nombramientos al Papa era entregarle también un poderoso elemento de control sobre sus regiones.

Ante la reconvención de Gregorio VII por su negativa a aceptar la investidura papal, Enrique IV le hizo deponer por el clero alemán en la Dieta de Worms y nombró un Antipapa. Gregorio respondió con la excomunión, a la vez que liberaba a los súbditos del juramento de lealtad al emperador. Los señores feudales aprovecharon la oportunidad y se rebelaron, proclamándose Rodolfo de Suavia separado de la

[9] Ciudad del actual departamento de Saône-et-Loire, sede de una hermosa abadía benedictina del siglo VIII.

corona del emperador. La situación obligó a Enrique IV a buscar arreglo. En enero de 1077, viajó en pleno invierno a Canosa (Emilia-Romagna), donde estaba Gregorio, y durante tres días, en medio de la nieve, con traje de penitente y descalzo esperó en el patio del castillo a que el Pontífice se dignara a recibirlo. Iba a pedirle perdón. Finalmente, el emperador consiguió la absolución. Desde entonces, la expresión «ir a Canosa» indica la rendición humillada de alguien.

Estas realidades acuciantes comenzaron a preocupar grandemente a la Iglesia y a los señores feudales y se trató de buscar una solución. La cuestión estaba cómo y por cuenta de quién hacerlo. ¿Hacia dónde orientar las miradas de los campesinos ansiosos de tierra y libertad, de modo que también se favoreciera la Iglesia y los demás feudales? ¿Hacia dónde encaminar a los caballeros ávidos de propiedades y riquezas, y a los nobles que anhelaban sus dominios?

Las Cruzadas, por tanto, se explican como el medio de encontrar un amplio espacio donde acomodar y distraer parte de esa población en crecimiento y hambrienta; y como el medio de dar salida a las ambiciones de nobles y caballeros, ávidos de tierras. Las expediciones ofrecían, como se ha señalado, ricas oportunidades comerciales a los mercaderes de las pujantes ciudades de occidente, particularmente a las ciudades italianas de Amalfi, Génova, Pisa y Venecia.

Las consecuencias de una conspiración

En 1073 fue elegido un nuevo papa hecho a la sombra de los claustros del monasterio benedictino de Cluny (al este de Francia central), el ya nombrado Gregorio VII. Rápidamente éste quiso instaurar las políticas formuladas por la orden cluniaciense. Estas consistían en establecer una teocracia, una especie de programa de dominio de los papas, según el cual los príncipes y los reyes eran meros vasallos del trono romano; el Papa dispondría de las coronas, designaría y sustituiría a los duques, reyes y emperadores igual que hacía con los obispos. De este modo, los papas surgidos del movimiento de Cluny actuaban como «césares investidos de sumo sacerdote», según la acertada expresión del historiador alemán W. Norden. Una parte esencial de ese programa «ecuménico» de Roma lo constituía el empeño de liquidar la independencia de la Iglesia oriental, greco-ortodoxa, y por consecuencia, adueñarse de las fabulosas riquezas del Imperio Bizantino guardadas en su capital, Constantinopla (cfr. Steven Runciman: La Civilización Bizantina, Ediciones Pegaso, Madrid, 1942; Fotios Malleros K.: El Imperio Bizantino 395-1204, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1987, págs. 101-102; Ofelia Manzi: Constantinopla ante propia y ajenos. Aproximación a un análisis documental, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1994).

El cisma de las Iglesias, es decir, la formación de la Iglesia católica romana y de la Iglesia ortodoxa griega, debido a los diferentes destinos políticos y sociales de los países que integraban los Imperios romanos, Oriental y Occidental, tuvo lugar en 1054. Las divergencias dogmáticas y rituales entre la Iglesia latina y la griega eran insignificantes si se las compara con las disputas de poder político.

Precisamente en relación con esos propósitos se perfilaron las primeras previsiones del plan para organizar una campaña de conquista del Oriental.

Pero para montar semejante operación no había que alertar a Bizancio. Por eso parece ser que algunos dirigentes papales sugirieron la idea de que la empresa debía promocionarse como una expedición en defensa de los cristianos de Oriente acosados por los musulmanes selÿukíes. En efecto, los selÿukíes habían conquistado gran parte del Asia Menor. En 1071 tomaron Jerusalén, bajo dominio del califato egipcio de los Fatimíes, y en los años siguientes quedó en su poder el resto de Palestina y Siria. Mucho tiempo después de las cruzadas, los cronistas occidentales inventaron distintas leyendas sobre la persecución que sufrían los cristianos en los países orientales por parte de los selÿukíes. Afirmaban que *«los paganos profanaban los santuarios cristianos y mostraban su hostilidad hacia los peregrinos que iban a Jerusalén»*. Así apareció la invención de que el Santo Sepulcro de Jerusalén, donde se suponía que se encontraban los restos de Jesús, el hijo de María (en realidad se trataba de un sepulcro vacío), estaba

en peligro de ser ultrajado y debía ser rescatado de las manos sacrílegas. Por lo tanto, los musulmanes selÿukíes *«amenazaban a la Cristiandad y ello obligó a intervenir a los católicos guiados por el papado»*.

Todavía hoy algunos señalan éstas como las causas inmediatas de las cruzadas. Las investigaciones han disipado poco a poco la fantástica mentira que durante siglos envolvió la prehistoria de las cruzadas. El islamólogo francés de origen judío Claude Cahen ha demostrado que los selÿukíes y sus antecesores musulmanes, como los fatimíes, carecían por completo de intolerancia o fanatismo religioso y que la situación de la población cristiana de Siria, Palestina y Asia Menor, conquistas por los selÿukíes era estable y armónica. Por el contrario, con la administración selÿukí cesaron las persecuciones religiosas y fiscales ejercidas por la Iglesia Bizantina contra la mayoría de la población cristiana monofisita, nestoriana y copta. (Claude Cahen: *Notes sur l'histoire des croisades et de l'Orient latin*. Bulletin de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1950, num. 2, pág. 121).

El ejército islámico del califa Omar Ibn al-Jattab (586-644) había entrado en Jerusalén en 637. Durante 461 años los musulmanes habían protegido los derechos de todos los cristianos y los judíos escrupulosamente. Incluso hasta hoy en día, la llave de la Iglesia del Santo Sepulcro permanece confiada a un musulmán. *«Su nombre es Museba y su familia ha sido responsable de abrir y cerrar sus puertas todos los días, desde que los musulmanes entraran en Jerusalén»* (cfr. Terry Jones y Alan Ereira: Crusades, Penguin Books/BBC Books, Londres, 1996, pág. 54). Jerusalén es considerada por el Islam la tercera ciudad santa, después de La Meca y Medina.

Es cierto que al-Hákim (985-1021), el califa loco fatimí[10], había destruido la iglesia del Santo Sepulcro en 1010, pero los mismos musulmanes, cuando lograron desembarazarse de semejante desviado, contribuyeron con sumas importantes a su restauración. En 1047, el viajero musulmán persa Nasir Josrou[11] la describía como *«un edificio muy espacioso, capaz de contener ocho mil personas y construído con la mayor habilidad. En su interior, la iglesia está en todas partes adornada con brocado bizantino... Y han representado a Jesús (la Paz sea con él) montado en un asno»* (Guy Le Strange: Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from AD 650-1500, Alexander P. Watt, para la Palestine Exploration Fund, Londres, 1890, pág. 202).

Sin embargo, cuando los francos tomaron Jerusalén en 1099, la situación cambió drásticamente. Los ortodoxos griegos, los coptos, los jacobitas, los armenios y los monofisitas fueron expulsados. Mientras que los musulmanes y los judíos fueron simplemente exterminados.

La Primera Cruzada

Las Cruzadas comenzaron formalmente el jueves 27 de noviembre de 1095, en un descampado a extramuros de la ciudad francesa de Clermont-Ferrand (Auvernia). Ese día, el papa Urbano II (1040-1099) predicó a una multitud de seglares y de clérigos que asistían a un concilio de la Iglesia en esa

[10] Aparentemente, el poder y la ambición provocaron en Abu Alí Mansur, al-Hákim Bi-Amr Allah de sobrenombre, un fuerte estado psicótico que lo llevó al asesinato de varios visires, la persecución de los cristianos y judíos, la quema de muchas iglesias y sinagogas y la demolición de una parte de la iglesia del Santo Sepulcro. Como para repetir las «proezas» de Calígula y Nerón, al-Hákim se proclamó dios y envió emisarios a establecer su culto entre el pueblo (muchos de estos predicadores fueron lapidados por los musulmanes). El historiador egipcio Ibn al-Taghribirdí (1530-1604), en su obra Kitab al-Nuÿúm al-zahira fi muluk Misr ua-l-qahira ("Estrellas refulgentes de los reyes de Egipto y el Cairo") dice que al-Hákim «hizo venir a los caides y jefes de tropa y les mandó que marcharan sobre Fustat (El Cairo) a prenderle fuego, entrar a saco en ella y matar a la gente que allí se había alzado con buena fortuna contra él». Al-Hákim gobernó durante veinticinco años y un mes y fue asesinado en la noche vigésima séptima del mes de Shawwal del año 411 H., a la edad de treinta y seis años y siete meses (cfr. Salem Himmieh: El loco del poder. Con presentación de Juan Goytisolo y traducción y epílogo de Federico Arbós, Libertarias/al-Quibla, Madrid, 1996).

[11] Nasir Josrou al-Marvazí al-Qubadiyaní (1004-1088) fue un poeta y teólogo persa que viajó hacia 1045 a La Meca, Palestina y Egipto. A su retorno al hogar, se vio obligado a exilarse en Badajshán (hoy Afganistán oriental), por ser adherente de la escuela shií de pensamiento. Es autor de un género llamado Safarnameh (poesía de viajes), un «Libro de la felicidad» (Sa'adat-nameh) y de composiciones filosóficas y teológicas como Raushana'i-nameh y Ÿami' al-hikmatain (cfr. Henry Corbin: Etude préliminaire pour le Livre rèunissant les deux sagesses de Nasir-e Khosraw, Teherán, 1953). Su Safarnameh fue traducido al francés y editado por Charles Schefer, París, 1881.

ciudad. En su sermón, el papa esbozó un plan para una Cruzada y llamó a sus oyentes para unirse a ella: *«Oh raza de los francos, raza amada y escogida por Dios... De los confines de Jerusalén y de Constantinopla llegan graves noticias de que una raza maldita, completamente alejada de Dios, ha invadido violentamente las tierras de esos cristianos y las ha despojado valiéndose del saqueo y el fuego.*

¿A quién corresponde, pues, la labor de vengar esos agravios y recuperar ese territorio más que a vosotros... No os detenga ninguna de vuestras posesiones ni la ansiedad por vuestros asuntos familiares. Pues este país que ahora habitáis, cerrado en todas partes por el mar y las cumbres montañosas, es demasiado pequeño para vuestra gran población; apenas da alimento bastante para los que lo cultivan. Por eso os asesináis y devoráis unos a otros, por eso hacéis la guerra y muchos de vosotros perecéis en la lucha civil.

Aléjese el odio de vosotros; terminen vuestras peleas. Emprended el camino que va al Santo Sepulcro; arrebatad esa tierra a una raza perversa y estableced allí vuestro dominio. Jerusalem es la tierra más fructífera, un paraíso de deleites. Esa ciudad real, situada en el centro de la tierra, os implora que acudáis en su ayuda...» (Ver F. Ogg: *Source of Medieval History*, Nueva York, 1907, págs. 282-288).

Por toda la muchedumbre corrió una excitada exclamación: *Dieu li volt*, «Dios lo quiere». Urbano la aprobó y les mandó que la tomaran por grito de batalla. Seguidamente ordenó a los que emprendieran la campaña que llevaran una cruz en la frente o el pecho. Las Cruzadas habían comenzado. Hoy día, en 1998, a menos de tres años para que comience el tercer milenio, por los alcances y derivaciones de ciertos conflictos que aún mantienen en vilo a las regiones del Cercano y Medio Oriente, estas expediciones parecerían que mantienen la vigencia de sus mejores épocas.

El llamado de Papa Urbano II a la Primera Cruzada pidiendo a los cristianos que rescataran el Santo Sepulcro, que se encontraba bajo custodia de los musulmanes desde el año 637, se produjo en un momento en que arreciaban las luchas entre los señores feudales y aumentaba la resistencia pasiva de los campesinos a la situación imperante. El «espíritu de ascetismo» señalado por los historiadores encontró una causa en que volcarse y precipitó a miles y miles de señores y vasallos a las lejanas y míticas tierras santas.

Urbano encargó a los obispos asistentes al concilio que regresaran a sus localidades y reclutaran más fieles para la Cruzada. También diseñó una estrategia básica según la cual distintos grupos de cruzados iniciarían el viaje en agosto del año 1096. Cada grupo se autofinanciaría y sería responsable ante su propio jefe. Los grupos harían el viaje por separado hasta la capital bizantina, Constantinopla (la actual Estambul, en Turquía), donde se reagruparían. Desde allí, lanzarían un contraataque, junto con el emperador bizantino y su ejército, contra los Selÿukíes[12], que habían conquistado Anatolia. Una vez que esa región estuviera bajo control cristiano, los cruzados realizarían una campaña contra los musulmanes de Siria y Palestina, siendo Jerusalén su objetivo fundamental.

La cruzada de Pedro el Ermitaño y Gualterio Sin Blanca

[12] La dinastía turca de los selÿúcidas o selÿukíes (1038-1194) reinó sobre vastos territorios de Transoxiana y su epónimo fue Selÿuk, miembro de una tribu de los uguz. Tugril Beg, el primero de los Grandes Selÿúcidas, era dueño del Irán oriental. De confesión sunni, declaró su voluntad de «liberar» al califa abbasí de la tutela de los emires de la dinastía buÿí (945-1055), que eran shiíes. En 1055, Tugril entró en Bagdad, y tres años más tarde, el califa le otorgó oficialmente el título de sultán, con lo que por primera vez en la historia del Islam el poder temporal y el poder espiritual quedaron netamente separados. En lo sucesivo, el califa dejó de ocuparse de las cuestiones políticas. El sultanato selÿukí evolucionó muy pronto hacia la forma de un Estado militar jerarquizado, según el modelo persa, con una burocracia irania en sus puestos de mando y un ejército pluriétnico comandado por jefes turcos. Los mismos selÿúcidas se iranizaron profundamente desde el punto de vista cultural y establecieron su capital en Isfahán. Los sucesores de Tugril, Alp Arslán y Malik e-Shah, secundados por el muy competente visir persa Nizam al-Mulk (1018-1092). A partir del siglo XII, el imperio de los Grandes selÿúcidas se dislocó a causa de las querellas dinásticas y bajo la presión de los guríes afganos y más tarde de los mongoles. Una rama disidente fundó entonces un nuevo sultanato en Anatolia, la de los selÿucidas de Rum (en árabe "Roma", es decir, la Anatolia bizantina), que duró entre 1077 y 1307, y que con Ertugrul Gazi (1190-1282) tendrá un protagonismo decisivo en la formación del Imperio otomano (1299-1909).

Dice el historiador norteamericano William James Durant (1885-1981) que *«toda la cristiandad, unida como nunca, se preparaba con ardor para la guerra santa. Extraordinarios alicientes inducían a multitudes a reunirse en torno a esa bandera. Se ofrecía una indulgencia plenaria de todos lo pecados al que muriera en la guerra. Se permitía a los siervos dejar la tierra a que estaban ligados; se eximía a los ciudadanos del pago de impuestos; se concedía a los deudores moratoria en el pago de intereses; se libertaba a presos y se conmutaban penas de muerte, por una osada extensión de la autoridad pontifica, a servicio perpetuo en Palestina. Millares de vagabundos se unieron a la caminata sagrada. Hombres cansados de una desesperada pobreza, aventureros dispuestos a frontar cualquier riesgo, segundones que esperaban crearse señoríos en Oriente, mercaderes que buscaban nuevos mercados para sus mercancías.* (...) *Propaganda de la clase usual en la guerra recalcaba las vejaciones que los cristianos sufrían en Palestina, las atrocidades de los musulmanes, las blasfemias de la fe mahometana; se decía que los musulmanes adoraban una estatua de Mahoma y la chismería piadosa relataba que el profeta, durante uno de sus ataques epilépticos, había sido devorado por cerdos. Surgían fabulosos relatos acerca de los tesoros de Oriente y de morenas bellezas que esperaban ser tomadas por los valientes. Tal variedad de móviles difícilmente podía atraer una masa homogénea capaz de organización militar. En muchos casos mujeres y niños insistían en acompañar a sus maridos o padres, quizá con razón, pues pronto se alistaron prostitutas para servir a los guerreros. Urbano había designado el mes de agosto de 1096 como tiempo de partida, pero los primeros reclutas, impacientes campesinos, no pudieron aguantar. Una hueste de los tales, en número de 12.000 personas (entre las cuales sólo había ocho caballeros), partió de Francia en marzo bajo el mando de Pedro el Ermitaño*[13] *y Gualterio Sin Blanca (Gautier Sans Avoir); otra, de unos cinco mil individuos, partió de Alemania dirigida por el monje Gottschalk; otra aún avanzaba desde las Provincias Renanas al mando del conde Emicón de Leiningen. Fueron principalmente estas bandas turbulentas las que atacaron a los judíos de Alemania y Bohemia, rechazaron los llamados a la cordura de eclesiásticos y ciudadanos y degeneraron por un tiempo en brutos que expresaban su piedad en sed de sangre* (...) *La población resistió violentamente; algunas ciudades les cerraron sus puertas, y otras los conminaron a partir sin demora. Llegados por fin, sin blanca, ante Constantinopla, diezmados por el hambre, la peste, la lepra, la fiebre y las luchas entabladas en su camino, Alejo les dio la bienvenida, pero no los alimentó satisfactoriamente; invadieron los suburbios y saquearon iglesias, casas y palacios. Para librar su capital de esa orante plaga de langostas, Alejo les dio naves con que cruzaron el Bósforo, les mandó provisiones y les ordenó que aguardaran la llegada de destacamentos mejor armados. Fuese hambre o simple impaciencia, los cruzados no hicieron caso de esas instrucciones y marcharon sobre Nicea. Un disciplinado destacamento de turcos, expertos arqueros todos ellos, salió de la ciudad y casi aniquiló a la primera división de la primera Cruzada. Gualterio Sin Blanca pereció en la lucha; Pedro el Ermitaño, fastidiado de su ingobernable hueste, había regresado a Constantinopla antes de la batalla y vivió sin peligro hasta 1115»* (W. Durant: La Edad de la Fe. 3 vols. Vol. II. Cap. XXII: "Las Cruzadas", Sudamericana, Buenos Aires, 1956, págs. 262-263).

La vanguardia de Godofredo

Mientras sucumbían las huestes de Pedro el Ermitaño, los duques, condes y barones de Occidente reclutaban verdaderos ejércitos de cruzados. Según testimonios de la época, el número de esos combatientes «era tan grande como las estrellas del cielo y las arenas del mar». Sin embargo, los investigadores contemporáneos limitan este número a sesenta mil, como máximo. Y de ellos, sólo diez mil armados convenientemente.

La idea de las cruzadas halló fervientes partidarios entre los normandos, siempre ávidos de lucha, hasta el punto de que Normandía y el sur de Italia proporcionaron tal cantidad de guerreros que la Primera Cruzada parecía una expedición de vikingos cristianos.

[13] Pedro el Ermitaño (1050-1115), nativo de Amiens (Francia), al parecer fue soldado y después se convirtió en ermitaño. En el año 1093 peregrinó a Palestina, aunque no pudo llegar a Jerusalén. En 1095, inspirado por el llamamiento del papa Urbano, inició una campaña predicando la Cruzada en todo el norte y centro de Francia. Condujo en 1096 un grupo de cruzados —campesinos y gente sin ningún tipo de preparación militar— a Constantinopla y Asia Menor, donde fueron diezmados por los selÿukíes. Más tarde se unió al ejército de Godofredo, que conquistó Jerusalén en el año 1099. Pedro el Ermitaño fue sólo uno más de los diversos líderes populares que predicaron la primera Cruzada; su relevancia fue ampliamente exagerada por muchos historiadores.

Los normandos italianos estaban dirigidos por Bohemundo de Tarento (1058-1111), hijo del aventurero Roberto Guiscardo (1015-1085), para quien la cruzada era ante todo una tentadora ocasión de ajustar cuentas con los aborrecidos bizantinos (su padre había muerto en campaña contra Bizancio en Kefaloniá) y crearse un reino en Oriente. Para la realización de sus planes halló un dócil instrumento en la persona de su joven sobrino Tancredo (1078-1112), conocido como «el Aquiles de la Cruzada».

De los caballeros francos que se alistaron para rescatar el Santo Sepulcro el más rico y capacitado era Raimundo de Saint-Gilles (1042-1105), conde de Tolosa. Pero el más piadoso y desinteresado fue Godofredo de Bouillon (1061-1110), duque de la Baja Lotaringia o Lorena (en alemán Lothringen y en francés Lorraine). Godofredo y su hermano Balduino (1058-1118) fueron los primeros dispuestos a encabezar un ejército compuesto por flamencos y valones, camino de Constantinopla, lugar de cita que se habían fijado los cruzados

Muy pronto estuvieron en marcha por distintas rutas cuatro grandes ejércitos de cruzados: el de los lorenenses, flamencos y alemanes a las órdenes de Godofredo de Bouillon y Balduino; el de los normandos de Italia, con Bohemundo de Tarento y su sobrino Tancredo; el de los languedocianos, conducido por el conde Raimundo de Tolosa y finalmente el de los francos y normandos, con Roberto de Normandía (1054-1134), hijo de Guillermo I el Conquistador (1027-1087). Eran, respectivamente, cuatro temperamentos: los más sinceros, los más astutos, los codiciosos y los más valientes. Cuatro itinerarios: el Danubio, los Balcanes, la Italia del Norte y Roma y el Adriático. Y un punto de cita común: Constantinopla.

El emperador bizantino Alexis o Alejo Commeno[14], al percatarse de la magnitud de las fuerzas que convergían sobre Constantinopla, se inquietó en grado sumo, y trató de sembrar rencillas entre los jefes cruzados antes de que las huestes pasaran al Asia Menor. En la primavera de 1097, luego de prolongados forcejeos políticos entre unos y otros, los ejércitos cruzados iniciaron su ruta a través del Asia Menor, hacia Siria. El 14 de mayo de aquel mismo año tuvo lugar la primera gran acción bélica con el sitio de Nicea (Iznik), que vino a rendirse un mes más tarde, el 19 de junio, quedando así expedito el camino para que los cruzados avanzaran hacia Antioquía, en el norte de Siria. El 1 de julio ganaron una batalla en Dorilea —antigua ciudad frigia y romana— (hoy Eskishehir, Turquía), y como los musulmanes estaban demasiado debilitados para arriesgarse a otro encuentro, Balduino inició la apropiación de territorios, estableciendo un Estado latino en Eufratesia (región de Marash) y nombrándose conde de Edesa (hoy Urfa).

Caníbales en Ma'arrat

El 11 de diciembre de 1097, un contingente de cruzados francos, los languedocianos liderados por Raimundo de Saint-Gilles, conde de Tolosa, luego de quince días de sitio, penetró en Ma'arrat an-Numán (a mitad de camino entre Alepo y Hamah, en el norte de Siria), pasando a cuchillo a todos sus habitantes, saqueando e incendiando todo a su paso. Y lo más revelador: los francos demostraron ser expertos caníbales, ya que la antropofagia era una práctica común en la Europa cristiana del siglo XI, asolada por el hambre y la falta de alimentos, como habíamos visto antes. El historiador musulmán Ibn al-Atir (1160-1234) hace esta denuncia: *«Durante tres días pasaron a la gente a cuchillo, matando a más*

[14] Alexis I Comneno (1048-1118), emperador bizantino (1081-1118), fue coronado en un momento en que el Imperio bizantino estaba amenazado por enemigos foráneos en todas sus fronteras, Alexis comenzó su reinado aliándose con los venecianos para resistir a los invasores normandos dirigidos por Roberto Guiscardo en Grecia. En 1091 derrotó a los pechenegos, una tribu turca que realizaba incursiones en el Imperio desde el norte; en el mismo año estabilizó la situación en el este firmando un tratado con los selÿukíes. En 1095 Alexis pidió ayuda al Papa Urbano II para recuperar Anatolia, en manos de los selÿukíes, al mismo tiempo que se producía la llegada de la primera Cruzada, a la cual ayudó activamente. Exigió un juramento de alianza a los líderes de la Cruzada, entre ellos, Bohemond (o Bohemundo) I, hijo de su viejo enemigo Roberto Guiscardo, cuando llegaron a Constantinopla al año siguiente. Con su ayuda, recuperó el control de Anatolia occidental, pero no pudo impedir que estos cruzados establecieran estados independientes en Siria y Palestina. Una disputa con Bohemond relativa al dominio de Antioquía, acabó cuando el normando reconoció a Alexis como su señor en 1108. La biografía de Alexis, la Alexiada, fue escrita por su hija Anna Comnena. Constituye una valiosa fuente de información histórica, aunque a veces presenta una exagerada tendencia probizantina.

de diez mil personas y tomando muchos prisioneros» (*Al-Kamil fil Tarij*). En cambio, el historiador cristiano Radulfus de Caen (1080-1120), no deja ninguna duda: *«En Ma'arrat, los nuestros cocían a paganos adultos en las cazuelas, ensartaban a los niños en espetones y se los comían asados»* (Radulfus de Caen: *Gesta Tancredi Siciliae Regis in Expeditione Hierosolymitana*). Igualmente, el cronista Alberto de Aquisgrán o Aachen (fl.1130), que participó personalmente de la refriega de Ma'arrat, confiesa: *«¡A los nuestros no les repugnaba comerse no sólo a los turcos y a los sarracenos que habían matado sino tampoco a los perros!»*. Véase Amín Maalouf, Las cruzadas vistas por los árabes, Alianza, Madrid, 1997, Cap.III: Los caníbales de Maarrat, págs. 57-60); Mijail Zaborov, Las cruzadas, Akal, Madrid, 1988, págs 15-16.

La toma de Jerusalén: un Hiroshima del siglo XI

Después de un descanso de seis meses en Antioquía (tomada el 3 de junio de 1098), el 13 de enero de 1099, Bohemundo, Tancredo y Roberto de Normandía partieron hacia Jerusalén. En Trípoli (Líbano) se les unió Godofredo de Bouillon y Roberto de Flandes, y desde allí, los cinco continuaron hacia el sur, acompañados de unos doce mil (algunos hablan de veinte mil) seguidores.

La mañana del 7 de junio de 1099 los cruzados vieron por primera vez brillar a la luz del alba las almenas y las torres de la Ciudad Santa de las tres religiones monoteístas.

La urbe estaba por aquel entonces bajo control de los musulmanes fatimíes; sus defensores eran numerosos y estaban bien preparados para resistir un sitio. Los cruzados atacaron con la ayuda de refuerzos llegados de Génova y con unas recién construidas máquinas de asedio.

El 15 de julio, al amanecer, todo estaba dispuesto para el asalto final a Jerusalén, luego de los infructuosos ataques de los días previos. Godofredo de Bouillon se encaramó sobre su imponente torre de asedio y la mandó trasladar junto a las murallas. La leyenda cristiana cuenta que cuando los francos y normandos intentaban en vano vencer la resistencia de los musulmanes, Godofredo vio en lo alto del cercano monte de los Olivos un caballero que agitaba un escudo brillante y anunció a todos su visión: *«Mirad, San Jorge ha venido en nuestra ayuda»*. Esto envalentonó notablemente a los cruzados que arremetieron con Godofredo, Tancredo y sus normandos a través de un boquete abierto en la muralla. La mortandad fue espantosa. Los jinetes europeos, al pasar por las calles, iban chapoteando sobre charcos de sangre. Los expedicionarios masacrarían a la mayor parte de los cien mil habitantes de Jerusalén. Según la concepción de los cruzados, la ciudad quedó purificada con la sangre de los infieles.

Efectivamente, luego de ser quebrada la tenaz resistencia de los defensores islámicos, la población sin respeto a la edad o al sexo, sufrió una horrible matanza. Sólo en la mezquita al-Aqsa fueron degollados cerca de diez mil musulmanes allí refugiados. Raimundo de Aguilers, canónigo de Puy y capellán de los invasores, escribió en sus memorias «*Maravillosos espectáculos alegraban nuestra vista. Algunos de nosotros, los más piadosos, cortaron las cabezas de los musulmanes; otros los hicieron blancos de sus flechas, haciéndoles caer de los tejados de las mezquitas; otros fueron más lejos y los arrastraron a las hogueras. En las calles y plazas de Jerusalén no se veía más que montones de cabezas, de pies y manos: y sin embargo esto no es nada comparado con lo otro... Se derramó tanta sangre en la mezquita edificada sobre el antiguo templo de Salomón, que los cadáveres de los fanáticos de Mahoma nadaban en ella arrastrados a uno y otro punto. Veíanse flotar manos y brazos cortados que iban a juntarse con cuerpos que no le correspondían; en muchos lugares la sangre nos llegaba a las rodillas, y los soldados que hacían esta carnicería apenas podían respirar debido al vapor que de ella se exhalaba. Cuando no hubo más musulmanes que matar, los jefes del ejército se dirigieron en procesión a la iglesia del Santo Sepulcro para la ceremonia de acción de gracias»* (Raimundo de Aguilers: Historia Francorum qui ceperunt Iherusalem, en R.H.C. Occ., vol. III, consultar también a Fulquerio de Chartres: Gesta Francorum Iherusalem Peregrinantium —ed. por H. Hagenmeyer, Heidelberg, 1913—).

La pequeña comunidad judía se había refugiado en la sinagoga central. Los cruzados, sospechando que habían ayudado a los musulmanes durante el asedio, incendiaron el templo y todos los judíos de

Jerusalén, cerca de dos mil (más del noventa por ciento de los que vivían en Palestina), murieron abrasados. A pesar de haber perpetrado tal monstruosidad, los cruzados no quedaron conformes y un consejo presidido por Godofredo decretó la exterminación de todos los musulmanes de Jerusalén, en total: setenta mil almas (el mismo número de muertos en los primeros diez segundos de la explosión atómica en Hiroshima, el 6 de agosto de 1945). La operación duró ocho días, a pesar del celo con la que la desempeñaron aquellos «nobles paladines». Pero nadie se salvó, quedando destripados mujeres, niños y ancianos.

A fin de descansar de las fatigas que causó esta tarea, los cruzados se entregaron a las más repugnantes orgías —violación de cadáveres y actos de canibalismo— de modo que los mismos cronistas, a pesar de toda su indulgencia, no pudieron menos que indignarse de la conducta bestial de estos asesinos que eran cualquier cosa menos cristianos; y el tesorero Bernardo los trata de locos; Balduino, arzobispo de Dole, los compara a burros que se refocilan en la basura: *computruerunt illi, tamquam jumenta in stercoribus*.

Luego de estos macabros episodios y de rechazar, cerca de Ascalón, un contraataque de los musulmanes fatimíes que venían en socorro desde Egipto, los barones francos fundaron solemnemente el «Reino Latino de Jerusalén», que duraría 88 años. Pero el interior de Palestina permaneció y permanecería en manos de los musulmanes. Igualmente los francos no tuvieron nunca fuerza suficiente para apoderarse de las ciudades de Alepo, Hamah, Homs o Damasco. Quedaron reducidos a una estrecha franja a lo largo de la costa, amenazados siempre de ser empujados al mar por un ataque musulmán venido del interior. En las décadas sucesivas, el reino franco pudo mantenerse gracias al desaliento y a la discordia imperantes en el mundo islámico; pero deberían haber contado con la posibilidad de una unión de los hermanos en la verdadera fe y el surgimiento de un líder carismático que los condujera a la victoria. En el momento en que apareciese este fenómeno, el reino latino se vería condenado a desaparecer, víctima de su propia naturaleza impostora.

Los resultados de la Primera Cruzada, con la conquista de Jerusalén y la fundación de otros reinos cruzados en el Oriente musulmán, produjeron un gran impacto en Europa y el deseo de muchos rezagados por plegarse a la aventura con sus perspectivas de gloria tanto material como celestial. Los historiadores comparan este estado de ánimo con el que más tarde se produjo en la misma Europa a raíz del descubrimiento de Nuevo Mundo y el enganche para acudir al saqueo de las riquezas de México y el Perú.

¿Cuál había sido la razón de que el éxito coronara la increíble empresa de los cruzados? A primera vista, esta victoria resulta simplemente sorprendente. Mueve a asombro cómo un ejército reducido de sesenta mil a menos de veinte mil caballeros e infantes, a tres mil kilómetros de sus bases, y en un país desconocido bajo un sol de fuego, se impuso al Islam, al que los turcos selÿukíes habían conferido nuevo vigor. Sin embargo, algunos hechos concretos ayudan a comprender el porqué de este aparente milagro, por cierto, sin contar la mística que en mayor o menor medida tocó a los combatientes europeos. El éxito occidental se debió ante todo a una superioridad técnica incuestionable en el arte de la guerra: la armadura transformó a los caballeros en verdaderas unidades blindadas y la cota de malla de sus auxiliares los hizo casi invulnerables a las flechas y el hierro de los musulmanes. Así, antiguos grabados muestran al capellán de Joinville habiéndoselas él solo contra ocho guerreros musulmanes, o a Gualterio de Chatillon, arracándose tranquilamente de su cota la lluvia de dardos que cae sobre ella.

La disensión entre los musulmanes y la secta de los asesinos

Pero por sobre esas facilidades, la obra de los cruzados se vio simplificada por la desunión del adversario. La muerte del sultán Malik e-Shah en 1092 había desorganizado al imperio selÿukí en vísperas de la ofensiva europea. Divisiones familiares, ambiciones personales y rivalidades de pensamiento y escuelas teológicas provocaron una lucha fratricida entre los turcos. Un sultán reinaba en Irán, otro en el Asia Menor; Alepo tenía su propio soberano y Damasco igualmente.

Como si todo esto fuera poco, los fanáticos bebedores de hashish, llamados por los francos «asesinos» (en árabe *hashashiyyín*; también denominados nizaríes, secta escindida del ismailismo), desmoralizaban y desunían a los musulmanes (cfr. M. Stanislaus Guyard: Un Gran Maître des Assassins au temps de Saladin, Imp. Nat., París, 1877; Marshall G.C. Hodgson: The Order of the Assassins. The Struggle of the Early Nizari Isma'ilis against the Islamic World, Mouton, La Haya, 1955; Josef von Hammer-Purgstall: The History of the Assassins, derived from Oriental Sources, Nueva York, 1968; Edward Burman: Los asesinos. La secta de los guerreros santos del islam, Martínez Roca, Barcelona, 1988).

Las diferencias entre los musulmanes contribuyó decisivamente para la victoria de la primera Cruzada. Por esa época, los fatimíes y los selÿukíes se llevaban tan mal como, siglos más tarde, lo harían los católicos y protestantes durante la guerra de los Treinta Años (1618-1648). Para los fatimíes, una secta desviada del shiísmo, los sunníes selÿukíes no eran tanto los hermanos de fe como los intrusos, los invasores, que sólo se diferenciaban de aquellos otros invasores, los cruzados europeos, por sus creencias religiosas. Para los cruzados, en cambio, tal distinción carecía de trascendencia, y llamaban a sus enemigos «sarracenos» (probablemente de una deformación del árabe *sharqiyyim*, "orientales"), sin hacer diferencias entre árabes y turcos, shiíes o sunníes.

La realidad es que si los cruzados pudieron llegar hasta Jerusalén fue precisamente gracias a la desunión y controversias entre los musulmanes. Si se hubieran unido todos los defensores del Islam para combatir a los francos, ya en las puertas de Antioquía habría sido eliminado todo el ejército cruzado y muy probablemente la amenaza de Occidente hubiera sido erradicada para siempre.

Pero sucedió todo lo contrario: mientras los cruzados asediaban a los selÿukíes de Antioquía, los fatimíes de El Cairo enviaron una delegación que propuso a los francos hacer causa común contra sus enemigos comunes, los selÿukíes. El califa fatimí al-Musta'lí (reinó entre 1094-1101) proponía a Godofredo un reparto del territorio selÿukí. Siria para los francos y Palestina para los fatimíes. Era evidente que en esta propuesta los musulmanes no habían entendido aún la naturaleza y los objetivos de la cruzada, ya que los cruzados habían venido a conquistar Palestina y someter a Jerusalén para siempre y tenerla como capital de un reino latino en Oriente, y no tenían la menor intención de entregar la ciudad santa a los musulmanes, fuesen éstos sunníes o shiíes. Aun así, la delegación fatimí fue recibida con gran cordialidad en Antioquía y en una de las visitas incluso recibieron el *«espléndido obsequio»* de trescientas cabezas de prisioneros selÿukíes. Vale acotar, que durante el sitio de Antioquía era una práctica común de los cruzados el bombardear la ciudadela catapultando cabezas y otros miembros cercenados de cautivos musulmanes para aterrorizar a los sitiados.

En vista que la respuesta de Godofredo se hizo esperar, los fatimíes se marcharon y en 1098 reconquistaron Palestina. En consecuencia, fueron ellos quienes echaron a los selÿukíes de Jerusalén, y llevaban un año de posesión de la ciudad cuando los doce o veinte mil cruzados hicieron por fin acto de presencia ante las murallas.

Estas desavenencias y desencuentros entre los musulmanes fue casi una constante a partir del siglo XI. Si no hubiera sido por los esfuerzos solitarios de Saladino primero, y el sultán mameluco Baibars después, las Cruzadas hubieran sido un éxito y el mundo islámico habría sido borrado del mapa. Otro ejemplo lamentable es el caso de la España musulmana. Cuando a partir del siglo XV se multiplican las cruzadas contra Granada y los sultanes nazaríes solicitan urgente socorro a sus hermanos magrebíes (hafsíes y mariníes) y orientales (mamelucos y otomanos), encontraran la misma falta de solidaridad e incomprensión.

La Segunda Cruzada

Tras la conclusión de la primera Cruzada los colonos europeos en el Levante establecieron cuatro estados, el más grande y poderoso de los cuales fue el reino latino de Jerusalén. Al norte de este reino, en la costa de Siria, se encontraba el pequeño condado de Trípoli. Más allá de Trípoli estaba el

principado de Antioquía, situado en el valle del Orontes. Más al este aparecía el condado de Edesa (ahora Urfa, Turquía), poblado en gran medida por cristianos armenios.

Los logros de la primera Cruzada se debieron en gran medida al aislamiento y relativa debilidad de los musulmanes. Sin embargo, la generación posterior a esta Cruzada contempló el inicio de la reunificación musulmana en el Próximo Oriente bajo el liderazgo de Imad al-Din Zanguí, gobernante de Al Mawsil y Halab o Alepo (actualmente en el norte de Siria). Bajo el mando de Zanguí, las tropas musulmanas obtuvieron su primera gran victoria contra los cruzados al tomar la ciudad de Edesa en 1144, tras lo cual desmantelaron sistemáticamente el Estado cruzado en la región.

La respuesta del Papado a estos sucesos fue proclamar la Segunda Cruzada a finales de 1145. La nueva convocatoria atrajo a numerosos expedicionarios, entre los cuales destacaron el rey de Francia Luis VII y el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Conrado III. El ejército germano de Conrado partió de Nuremberg (en la actual Alemania) en mayo de 1147 rumbo a Jerusalén. Las tropas francas marcharon un mes más tarde. Cerca de Dorilea las tropas germanas fueron puestas en fuga por una emboscada de los musulmanes selÿukíes. Desmoralizados y atemorizados, la mayor parte de los soldados y peregrinos regresó a Europa. El ejército franco permaneció más tiempo, pero su destino no fue mucho mejor y sólo una parte de la expedición original llegó a Jerusalén en 1148. Tras deliberar con el rey Balduino III de Jerusalén y sus nobles, los cruzados decidieron atacar Damasco en julio. La fuerza invasora no pudo tomar la ciudad y el rey franco y lo que quedaba de su tropa regresaron a su país junto al monje «milagrero» San Bernardo de Claraval (1090-1153), instigador de la cruzada.

Saladino, unificador del Islam

El fracaso de la Segunda Cruzada permitió la reunificación de las potencias musulmanas. Zanguí había muerto en 1146, pero su sucesor, Nuruddín, convirtió su principado en la gran potencia del Próximo Oriente. En 1169, sus tropas, bajo el mando de Saladino[15], obtuvieron el control de Egipto. Cuando Nuruddín falleció cinco años más tarde, Saladino le sucedió como gobernante del Estado islámico que se extendía desde el desierto de Libia hasta el valle del Tigris, y que rodeaba los estados cruzados que todavía existían por tres frentes.

[15] Saladino (1138-1193) fue sultán de Egipto (1171-1193) y de Siria (1174-1193). Nacido en Takrit, en el actual Irak, Saladino, según se le conoce en Occidente, era de origen kurdo; su nombre árabe es Salahuddín Yusuf Ibn Ayub. A los 14 años se unió a otros miembros de su familia (los ayubíes) al servicio del gobernante sirio Nuruddín. Entre 1164 y 1169 destacó en tres expediciones enviadas por Nuruddín para ayudar al decadente califato fatimí de Egipto frente los ataques de los cruzados cristianos establecidos en Palestina. En 1169 fue nombrado comandante en jefe del ejército sirio y visir de Egipto. Aunque nominalmente sujeto a la autoridad del califa fatimí de El Cairo, Saladino trató Egipto como base de poder ayubí, confiando sobre todo en su familia kurda y sus seguidores. Una vez revitalizada la economía de Egipto y reorganizada su fuerza terrestre y naval, Saladino repelió a los cruzados y dirigió la ofensiva contra ellos. En septiembre de 1171 suprimió al disidente régimen fatimí, reunificando Egipto bajo el califato abasí. Tras la muerte de Nur al-Din en 1174, Saladino expandió su poder a Siria y al norte de Mesopotamia. A partir de 1186, numerosos ejércitos musulmanes, aliados bajo el mando de Saladino, estaban preparados para combatir a los cruzados. En 1187 invadió el reino latino de Jerusalén derrotó a los cristianos en los Cuernos de Hattin (Galilea) el 4 de julio, y reconquistó Jerusalén el 2 de octubre. En 1189 las naciones de Europa occidental lanzaron la tercera Cruzada para recuperar la ciudad santa. A pesar de la implacabilidad militar y de los esfuerzos diplomáticos, el bloqueo terrestre y naval obligaron a la rendición del bastión palestino de Acre en 1191, aunque los cruzados fracasaron en la consecución de Jerusalén. En 1192 Saladino firmó un acuerdo de armisticio con el rey Ricardo I de Inglaterra que permitió a los cruzados reconstituir su reino a lo largo de la costa palestino-siria, aunque dejó Jerusalén en manos musulmanas. El 4 de marzo de 1193, Saladino murió en Damasco tras una breve enfermedad, a la edad de cincuenta y cinco años. Dejaba 17 hijos y una hija, y no se le halló más fortuna que 47 dirham y una moneda de oro. Toda la fortuna que disponía había sido invertida para frenar a los cruzados. La historiografía musulmana ha inmortalizado a Saladino como parangón de virtud principesca. Fascinó a los escritores occidentales, novelistas incluidos. Setecientos cinco años más tarde, en 1898, un alemán rendiría los últimos honores a Saladino construyendo un mausoleo para reemplazar la tumba semiderruida junto a la gran mezquita de Damasco y trasladando los restos a un sarcófago de mármol blanco. Encima hizo colgar una lámpara de plata que lleva inscrito el nombre de Saladino y el del donante, el kaiser Guillermo II de Hohenzollern (1859-1941).

Después de una serie de crisis en la década de 1180, Saladino finalmente invadió el reino de Jerusalén con 45 mil soldados en mayo de 1187. El 4 de julio derrotó de forma definitiva al ejército franco (23 mil) en Hattin (Galilea). Aunque el rey de Jerusalén, Guy de Lusignan, junto con alguno de sus nobles, se rindió y sobrevivió, todos los Caballeros Templarios[16] y los Caballeros Hospitalarios de San Juan de Jerusalén y el controvertido conde Reinaldo de Chatillon (asaltante y asesino de caravanas de peregrinos musulmanes) fueron degollados en el campo de batalla o en sus proximidades. Saladino, tras esta victoria, se apoderó de la mayor parte de las fortalezas de los cruzados en el reino de Jerusalén, incluida esta ciudad, que se rindió el 2 de octubre. En ese momento la única gran ciudad que todavía poseían los cruzados era Tiro, en el Líbano.

Es muy interesante la reflexión del escritor, estadista y diplomático indio Kavalam Madhava Panikkar (1895-1963): *«Desde la época de Saladino, quien arrebató nuevamente a Jerusalén a los Cruzados en 1187, la parte del Islam cuyo centro era Egipto se constituyó en una barrera de enorme poderío entre Asia y Europa. La extraordinaria explosión de energía, entusiasmo y celo que impulsó a la Cristiandad en las primeras tres cruzadas se había agotado y la victoria de Saladino, que fue una de las más decisivas del mundo si se la juzga por los acontecimientos posteriores, estableció la supremacía musulmana durante siglos en la vital región de las costas siria y egipcia. Que los estadistas europeos tenían conciencia de esto se demuestra por el hecho de que la quinta cruzada (1218-1219) se dirigió directamente contra el mismo Egipto. Muchos grandes monarcas de Europa se unieron, conducidos por San Luis, en un ataque final (la séptima cruzada), pero también fueron derrotados. Así, después de doscientos años de esfuerzos de las huestes unidas de la Cristiandad, Egipto y la vital línea costera*

[16] Los Caballeros Templarios fueron miembros de una orden medieval de carácter religioso y militar, cuya denominación oficial era Orden de los Pobres Caballeros de Cristo (también Orden del Temple). Fueron conocidos popularmente como los Caballeros del Templo de Salomón, o Caballeros Templarios, porque su primer palacio en Jerusalén era adyacente a un edificio conocido en esa época como el Templo de Salomón. La Orden se constituyó a partir de un pequeño grupo militar formado en Jerusalén en el año 1119 por dos caballeros francos, Hughes de Payns y Godofredo de Saint Omer. Su objetivo primario fue proteger a los peregrinos que visitaban Palestina tras la primera Cruzada. La Orden obtuvo la aprobación papal y en 1128, en el Concilio eclesiástico de Troyes, recibió unos preceptos austeros que seguían estrechamente las pautas de la orden monástica de los cisterciencies. La Orden Templaria estaba encabezada por un gran maestre (con rango de príncipe), por debajo del cual existían tres rangos: caballeros, capellanes y sargentos. Los primeros eran los miembros preponderantes y los únicos a los que se les permitía llevar la característica vestimenta de la Orden, formada por un manto blanco con una gran cruz latina de color rojo en su espalda. El cuartel general de los Caballeros Templarios permaneció en Jerusalén hasta la caída de la ciudad en manos de los musulmanes en el año 1187; más tarde se localizó, sucesivamente, en Antioquía, Acre, Cesárea y por último en Chipre. Como los Caballeros Templarios enviaban regularmente dinero y suministros desde Europa a Palestina, desarrollaron un eficiente sistema bancario en el que los gobernantes y la nobleza de Europa acabaron por confiar. Se convirtieron gradualmente en los banqueros de gran parte de Europa y lograron amasar una considerable fortuna. Después de que las últimas Cruzadas fracasaran y menguara el interés en una política agresiva contra los musulmanes, no fue preciso que los Caballeros Templarios defendieran Palestina. Su inmensa riqueza y su inmenso poder habían levantado la envidia tanto del poder secular como del eclesiástico. La Orden se estableció en el primer tercio del siglo XII en Aragón, Cataluña y Navarra, y posteriormente se extendió a Castilla y León. Su actividad en la península Ibérica se centró en la defensa fronteriza frente a los musulmanes, participando en destacadas acciones bélicas, como las empresas de Valencia y Mallorca junto a Jaime I de Aragón, la conquista de Cuenca, la batalla de las Navas de Tolosa (1212) o la toma de Sevilla (1238). Al igual que en Francia, acabaron por caer en desgracia y ser perseguidos. Sabido es que los templarios en dos siglos de contacto con los musulmanes en Tierra Santa asimilaron diversas prácticas y tradiciones del Islam. Por ejemplo, el blanco y el rojo, conocimiento y amor santo, son dos colores simbólicos del shiísmo. Entre otros los vestían los Buÿíes de Irán (945-1055) y los Fatimíes de Egipto (909-1171), y en Occidente los templarios (1119-1312). En el año 1307, el rey de Francia Felipe IV el Hermoso (1268-1314), con la colaboración del papa Clemente V (m. 1314), ordenó el arresto del gran maestre francés de la Orden del Temple, Jacques de Molay (1243-1314), acusado de sacrilegio y de prácticas satánicas, como ésa de rendirle culto a Mahomet o Bafumet (el Profeta Muhammad) —cfr. Alejandro Vignati: El enigma de los templarios, Círculo de Lectores, Bogotá, 1979, págs. 221-224—. Molay y los principales responsables de la Orden confesaron bajo tortura y todos ellos fueron posteriormente quemados en la hoguera. La Orden fue suprimida en 1312 por el papa, y sus propiedades asignadas a sus rivales, los Caballeros Hospitalarios, aunque la mayor parte de aquéllas se las apropiaron Felipe IV y el rey Eduardo II de Inglaterra, el cual desmanteló la Orden en este país. Pero los verdugos no sobrevivieron por mucho tiempo a sus víctimas. Pocas semanas después de la ejecución de Jacques de Molay y sus partidarios, murieron Felipe IV y Clemente V. Eduardo II (1284-1327), hijo de Eduardo I (1239-1307), el monarca que hizo descuartizar al héroe nacional escocés William Wallace (1270-1305), llamado Braveheart ("Corazón Valiente").

permanecían firmemente en manos de los musulmanes» (K.M. Panikkar: Asia y la dominación occidental. Un examen de la historia de Asia desde la llegada de Vasco de Gama 1498-1945, Eudeba, Buenos Aires, 1966, págs. 4 y 5).

La Tercera Cruzada

El 29 de octubre de 1187, el papa Gregorio VIII proclamó la Tercera Cruzada. El entusiasmo de los europeos occidentales fue grande y a sus filas se apuntaron tres grandes monarcas: el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico Federico I Barbarroja (1123-1190), el rey francés Felipe II Augusto (1165-1223) y el monarca de Inglaterra Ricardo I Corazón de León (1157-1199). Estos reyes y sus numerosos seguidores constituyeron la fuerza cruzada más grande que había tenido lugar desde 1095, pero el resultado de todo este esfuerzo fue pobre. Federico murió en Anatolia mientras viajaba a Tierra Santa y la mayor parte de su ejército regresó a Alemania de forma inmediata a su muerte. Aunque tanto Felipe II como Ricardo I Corazón de León llegaron a Palestina con sus ejércitos intactos, fueron incapaces de reconquistar Jerusalén o buena parte de los antiguos territorios del reino latino. Lograron, sin embargo, arrancar del control de Saladino una serie de ciudades, incluida Acre, a lo largo de la costa mediterránea. Allí el rey inglés —llamado por los cronistas musulmanes Malik al-Inkitar (rey de Inglaterra) — provocó un genocidio al hacer matar a sangre fría a los 3.000 musulmanes de la guarnición que se habían rendido bajo la vana promesa de que sus vidas serían respetadas.

Hacia el mes de octubre de 1192, cuando Ricardo I Corazón de León partió de Palestina, el reino latino había sido restablecido. Este segundo reino, mucho más reducido que el primero y considerablemente más débil tanto en lo militar como en lo político, perduró en condiciones precarias un siglo más.

La Cuarta Cruzada

Las posteriores expediciones no obtuvieron los éxitos militares que había tenido la Tercera Cruzada. La cuarta, que duró dos años, desde 1202 hasta 1204, estuvo plagada de dificultades financieras. En un esfuerzo para aliviarlas, los jefes cruzados acordaron atacar Constantinopla en concierto con los venecianos y aspirar al trono del Imperio bizantino. Los cruzados lograron tomar Constantinopla, que fue saqueada sin misericordia y donde miles de cristianos fueron asesinados por cristianos. La destrucción masiva de tesoros culturales acumulados durante siglos, cometido por eclesiásticos y caballeros cruzados, causó un enorme perjuicio a la civilización europea. El conocido medievalista y bizantinista inglés Steven Runciman (1903), en su monumental obra *Historia de las Cruzadas*, recientemente reeditada por Alianza en tres volúmenes, afirma rotundamente que *«nunca hasta entonces se había cometido un crimen de lesa humanidad como el de la cuarta cruzada»* (Tomo III).

El Imperio Latino de Constantinopla, creado así por esta Cruzada, sobrevivió hasta 1261, fecha en la que el emperador bizantino Miguel VIII Paleólogo (1224-1282) retomó Constantinopla. Todo ello no contribuyó en nada a la defensa de Tierra Santa.

La Cruzada contra los Cátaros

En 1208, en un contexto y en un territorio muy distintos, el papa Inocencio III proclamó una Cruzada contra los albigenses[17], un movimiento religioso, en el sur de Francia. *«Digamos, ante todo, que no se*

[17] Los Albigenses fueron considerados la herejía más importante dentro de la Iglesia católica durante la Edad Media. Su nombre se lo deben al pueblo de Albi, en el sur de Francia, el centro más importante de este movimiento. Los albigenses eran fervientes seguidores del sistema maniqueísta dualístico —originado en el antiguo Irán y difundido a través de las enseñanzas del sabio persa Mani (216-276), fundador del maniqueísmo—, que durante siglos floreció en la zona del Mediterráneo oriental. Los dualistas creían en la existencia independiente y separada de dos dioses: un dios del bien y otro del mal. Dentro de Europa occidental, los partidarios del dualismo, los cátaros (del griego katharos, que significa "puro"), como los bogomilos (originados en Bosnia) y los paulicianos (originados en Armenia, luego trasladados a Bulgaria), aparecieron por primera vez en el norte de Francia y en los Países Bajos a finales del

trata de una herejía, por lo menos en el sentido habitual del término, sino de una religión completamente diferente del cristianismo. Albigenses y cátaros utilizaron un vocabulario muy próximo al de los católicos; ésta es probablemente la causa de que se les haya tratado siempre de heréticos. (...) *En efecto, los orígenes del catarismo eran tan remotos en el tiempo como en el espacio, y no es absurdo pensar que hubiera podido llegar a ser una de las religiones del mundo.»* (Fernand Niel: Albigenses y cátaros, Los libros del mirasol, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1962, pág. 9).

La consiguiente Cruzada fue la primera que tuvo lugar en Europa occidental. Duró desde 1209 hasta 1229 y causó un gran derramamiento de sangre (más de sesenta mil albigenses fueron muertos solamente en 1209 cuando fue capturada la plaza fuerte de Béziers). *«La Cruzada de los Albigenses causó —según se dice— un millón de víctimas»* (Fernand Niel. O. cit., pág. 10).

La Cruzada de los Niños

Una descabellada empresa mística que finalizó en el más absoluto fracaso y, lo que es peor, con la muerte de miles de niños y niñas alentados del más extraordinario e inconsecuente fervor, se produjo hacia 1212. Decenas de miles de pequeños, provenientes de Francia y Alemania, participaron en las cruzadas infantiles. Luego de marchas interminables donde padecieron hambre, frío y violaciones de todo tipo, una parte importante de estos niños logró arribar al puerto de Marsella. Allí llegaron a un acuerdo con dos armadores que prometieron llevarlos a Siria. Miles de ellos se embarcaron en siete grandes bajeles. A los pocos días fueron sorprendidos por una furiosa tempestad y dos de las embarcaciones naufragaron cerca de la isla de Cerdeña. Todos los pasajeros se ahogaron. Los cincos navíos restantes llegaron a Alejandría (Egipto) y Bugía (Argelia) donde fueron capturados por los musulmanes (muchos de ellos se islamizaron y posteriormente integraron los destacamentos mamelucos). A los que quedaron en Marsella y otros que se desperdigaron durante la caminata, el Papa Inocencio III les ordenó que recibieran la cruz, pero que esperaran atravesar el mar y combatir contra los musulmanes cuando tuvieran la edad suficiente.

---

siglo XI y principios del XII. Perseguidos y expulsados del norte, los predicadores cátaros se trasladaron hacia el sur, logrando tener una gran aceptación en las provincias semi-independientes del Languedoc y las áreas próximas. Fue allí donde recibieron el nombre de albigenses. Los albigenses creían que toda la existencia se debatía entre dos dioses: el dios de la luz, la bondad y el espíritu, generalmente asociado con Jesucristo y con el Dios del Nuevo Testamento; y el dios del mal, la oscuridad y los problemas, al que identificaban con Satán y con el Dios del Antiguo Testamento. Temas sujetos a fuertes debates eran si las dos deidades ejercían el mismo poder o si las fuerzas del mal estaban subordinadas a las del bien. Por definición, cualquier asunto material, incluyendo la salud, la comida, y el mismo cuerpo humano, era perniciosa y aborrecible. Como Satán había hecho prisionera al alma en el cuerpo humano, la única esperanza para la salvación humana es la de llevar una vida buena y espiritual. Gozando de una vida buena, las personas podrían lograr liberarse de la existencia material después de su muerte. Si no se lograra llegar a la virtud durante el transcurso de la vida, el alma volvería a nacer convertida en ser humano o en animal. Los albigenses creían que Cristo era Dios, pero que durante su estancia en la tierra fue una especie de ángel con un cuerpo fantasma que adoptó la apariencia de un hombre. Sostenían que la Iglesia cristiana tradicional, con su gran cantidad de sacerdotes corruptos y su inmenso bienestar material, era la representación de Satán y que debía ser abolida. Los seguidores de la doctrina albigense estaban divididos en dos grupos: los simplemente creyentes y los «perfectos». Los perfectos se obligaban a sí mismos a llevar vidas de un ascetismo extremo. Renunciaban a todo lo que poseían, sobreviviendo sólo con las donaciones que hacían los otros miembros de la comunidad. Tenían prohibido prestar juramentos, tener relaciones sexuales y comer carne, huevos o queso. Sólo los perfectos se podían comunicar con Dios por medio de la oración. Los simples creyentes podían aspirar a convertirse en perfectos después de un largo periodo de iniciación, seguido por el rito del consolamentum, o bautismo del Espíritu Santo por medio de la imposición de las manos. Algunos recibían este bautismo sólo estando próxima la hora de su muerte, y como un modo para asegurar su salvación, se abstenían de comer y de beber; en cierto modo cometían suicidio. En un principio, la Iglesia católica trató de reconvertir a los albigenses por medios pacíficos, pero cuando fallaron todos los intentos, el papa Inocencio III lanzó la Cruzada albigense (1209-1229) que reprimió a los seguidores de este movimiento de una forma brutal y a su paso desoló gran parte del sur de Francia. Sólo pequeños grupos de albigenses sobrevivieron en zonas muy desoladas, aunque luego fueron perseguidos por la Inquisición entre 1240-1255. En el baluarte de Montsegur (Roussillon), en 1244, doscientos defensores cátaros y sus familias fueron quemados vivos por los cruzados.

Las Cruzadas del Norte

En el centro y norte de Europa otros cruzados arremetieron contra pueblos que se negaban a aceptar su autoritarismo (cfr. Eric Christiansen: The Northern Crusades, Penguin Books, 1997). Los Caballeros Teutónicos, —orden creada en Palestina, constituida primero como hospitalaria (1190) y luego como militar (1198)—, que utilizaban como símbolo una cruz que luego fue insignia de Alemania durante la primera y segunda guerra mundial, desencadenaron ofensivas contra los rusos, los prusianos y los lituano-polacos, siendo derrotados respectivamente en la batalla del lago Pepis (Estonia) en abril de 1242 por Alexander Nevski (1220-1263), y en Tannenberg el 15 de julio de 1410 por el general husita Jan Zizka (1376-1424). Precisamente, entre 1420 y 1431 se desarrollaron las infructuosas cinco cruzadas contra los husitas, los partidarios de Jan Hus[18].

La Quinta Cruzada

La primera ofensiva de la quinta Cruzada de Oriente (1217-1221) tenía como objetivo capturar el puerto egipcio de Damietta (Dumyat), lo cual consiguió en 1219. La estrategia posterior requería un ataque contra Egipto, la toma de El Cairo y otra campaña para asegurar el control de la península del Sinaí. Sin embargo, la ejecución de esta estrategia no obtuvo todos sus objetivos. El ataque contra El Cairo se abandonó cuando los refuerzos que había prometido el emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, Federico II, no se materializaron. En agosto de 1221 los cruzados se vieron obligados a rendir Damietta a los egipcios y en septiembre el ejército cristiano se dispersó (cfr. Powell, J.M.: The Anatomy of a Crusade 1213-21, Pennsylvania, 1986).

El español Pelayo, legado papal, el mismo que poco antes intentara la conversión al catolicismo de los griegos ortodoxos, intentó hacia 1220 una alianza con Gengis Jan (1167-1227) para que el ejército de los mongoles atacara por la espalda a los musulmanes. Pero este ataque no se produjo hasta 1260 y no

[18] Jan Hus (1372-1415) fue un reformador religioso de Bohemia, cuyos esfuerzos por reformar la Iglesia se anticiparon a la Reforma protestante. Hus nació en Husinec, al sur de Bohemia (hoy República Checa). Estudió en la Universidad de Praga y se licenció en ciencias y humanidades en 1396. Dos años después fue profesor de teología en esa universidad y en 1401 le nombraron decano de la facultad de filosofía. Al año siguiente de ordenarse sacerdote (1401) asumió nuevas obligaciones como predicador de la Bethlehem Chapel, donde los sermones se pronunciaban en checo en lugar del latín tradicional. El nacionalismo checo y el movimiento reformista iniciados por Jan Milíc, conocido predicador bohemio del siglo XV, estaban muy extendidos en la universidad y en la Bethlehem Chapel, y Hus se sintió inmediatamente atraído por ellos. Aunque menos radical que el reformador inglés John Wycliffe (1330-1384), Hus estuvo de acuerdo con él en muchos puntos. En el ámbito práctico, ambos condenaban los abusos de la Iglesia e intentaron, con la predicación, acercar ésta al pueblo; en el aspecto doctrinal ambos creían en la predestinación y consideraban la Biblia como la máxima autoridad religiosa; sostenían que Cristo, antes que ningún eclesiástico corrupto, era la verdadera cabeza de la Iglesia. En 1408 atacó en sus sermones al arzobispo y le prohibieron practicar sus funciones sacerdotales en la diócesis. Al año siguiente, Alejandro V, uno de los tres papas rivales que entonces luchaban por la autoridad de la Iglesia, promulgó una bula en la que condenaba las enseñanzas de Wycliffe y ordenaba que sus libros fueran quemados. Hus, que había enseñado sus doctrinas, fue excomulgado en 1410, pero para entonces había conseguido un gran apoyo popular, por lo que estallaron disturbios en Praga. Respaldado por las manifestaciones populares, continuó predicando, incluso después de que la ciudad quedara bajo el interdicto religioso, en 1412. Un año después, muchos de sus seguidores influyentes fueron apartados del poder y él tuvo que huir de Praga buscando refugio en los castillos de varios nobles amigos. Durante este tiempo escribió su principal obra, De Ecclesia. En 1414 fue convocado para participar en el Concilio de Constanza, que se reunió para resolver el cisma de la Iglesia y acabar con las herejías. Recibió un salvoconducto del emperador Segismundo y Hus creyó que podría defender sus opiniones con plena libertad, pero al llegar sus enemigos le encarcelaron y procesaron por hereje. Las acusaciones formuladas en su contra se basaron en una exposición falsa de la doctrina que él había predicado, y cuando fue conminado a retractarse y a dejar de predicar, se negó de forma categórica. El concilio le condenó y murió como un héroe en la hoguera. Su ejecución provocó el estallido de las Guerras Husitas en Bohemia.

prosperó. En 1401 Tamerlán Timur (1336-1405) ocupará Damasco, pero luego se convertirá al Islam y será un mecenas del arte y las ciencias.

La Sexta Cruzada

El emperador de Sicilia Federico II Hohenstaufen (1194-1250) hablaba seis idiomas, entre ellos el árabe, y había estudiado el Corán así como numerosos tratados de sabios musulmanes. Por sus simpatías hacia el Islam fue excomulgado tres veces (1227, 1239 y 1245) por los pontífices Gregorio IX e Inocencio IV bajo los cargos de «islamófilo y arabizante». En 1224 fundó la Universidad de Nápoles. Hizo traducir a Averroes y consultaba a los sabios musulmanes de Oriente y Occidente. *«La túnica con la cual fue sepultado, estaba bordada en oro con inscripciones arábigas»* (cfr. Emir Emin Arslan: Los Arabes, Sopena, Buenos Aires, 1943, pág. 102).

Al producirse la sexta cruzada, Federico marchó a Tierra Santa en junio de 1228. El sultán Malik al-Kamil (m. 1238), sobrino de Saladino, asombrado de hallar un monarca europeo que entendía el árabe y apreciaba la literatura, ciencia y filosofía islámicas, hizo una paz favorable con Federico, y el 18 de febrero de 1229 Jerusalén fue entregado al cuidado del emperador germánico.

Al mismo tiempo, el papa proclamó otra cruzada, esta vez contra Federico; reclutó un ejército y procedió a atacar las posesiones italianas del emperador. Federico regresó a Europa en mayo de 1229 para hacer frente a esta amenaza y derrotó al ejército papal.

Un contemporáneo de Federico y uno de los más célebres Minnesänger (trovadores) alemanes, el caballero Wolfram von Eschenbach (1165-1220), en su historia épica *Willehalm*, describe a los musulmanes que luchan contra los cruzados bajo el signo de una humanidad entendida generosamente (cfr. Pierre Ponsoye: El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenback, Olañeta, Palma de Mallorca, 1998).

Los mamelucos salvan el Islam: las hazañas de Baibars

Mamluk es una palabra árabe que significa «poseído», «gobernado», es decir esclavo de origen no-musulmán. Los mamelucos, que al principio constituían una milicia de esclavos provenientes de Turquía y Grecia (unos doce mil), fueron traídos a Egipto en el siglo XIII por el sultán ayubita As-Salih, que hizo de ellos una especie de guardia pretoriana, que ayudó a combatir eficazmente a los cruzados en Palestina[19].

[19] Los esclavos que componían la institución mameluca dominante habían llegado a Egipto y Siria en calidad de paganos, llevados por venecianos y genoveses y otros mercaderes para ser vendidos allí. El apodo del sultán Qala'ún al-Alfi (g. 1279-1290) suele interpretarse por el hecho de que había costado mil (alf) dinares, mientras que el gran Baibars, azote de cruzados y mongoles, sólo se pagaron cuarenta dinares, porque tenía un defecto en un ojo. Los jóvenes mamelucos que compraban los sultanes ayubíes recibían una concienzuda educación islámica y buena preparación militar en colegios especiales de El Cairo, y cuando, al cabo de de varios años, salían de ellos completamente transformados, se enrolaban en el cuerpo de los mamelucos reales y recibían la libertad, caballos y el equipamiento debido, además de una tenencia de tierra que les permitía vivir independientemente. En su mejor momento, el soldado mameluco de caballería era notable por su pericia ecuestre y por su habilidad en el manejo de las armas, en particular el arco y la lanza. Las tropas mamelucas mantenían su alto nivel de manejo de armas con prácticas, entrenamientos y ejercicios en varios terrenos especialmente acotados que había en torno a el Cairo, y la literatura que ha llegado hasta nosotros sobre estos «ejercicios caballerescos» (furusiyya) nos da descripciones detalladas de los procedimientos a seguir, junto con útiles ilustraciones del equipamiento a usar. Había ejercicios coordinados de caballería y juego de polo y esgrima, de lucha libre y de arquería. Conviene también mencionar en este punto la importancia que tuvieron los períodos ayubí y mameluco en el desarrollo de la heráldica. Durante estos períodos, los grandes emires usaban blasones que el sultán les había concedido a título individual. Las palabras árabes con que se designaban estos blasones eran rank (derivada de una palabra persa: rang, que significa "color" y que originó el término "rango" como expresión de jerarquía —en inglés se dice rank) y shi'ar, que quiere

El famoso héroe Ruknuddín Baibars (1223-1277), apodado al-Bundukdarí ("El Ballestero"), que luego sería sultán y derrotaría en repetidas ocasiones a los francos, sería el primer comandante y organizador de la formación militar de los mamelucos.

Su carrera militar no tiene igual en ninguna época islámica anterior o posterior. Solamente durante sus diecisiete años de sultanato (1260-1277) realizó treinta y ocho campañas durante las cuales recorrió cuarenta mil kilómetros (cfr Robert Irwin: The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382, Southern Illinois University Press, Illinois, 1986.

Nueve veces luchó contra los mongoles, cinco contra los armenios y tres contra los *hashashiyyín* ("los Asesinos"). Sólo contra los francos luchó en 21 ocasiones, y salió vencedor en todas. A los cruzados les logró capturar baluartes considerados inexpugnables, como los castillos de Safed (mar de Galilea), en 1266, Beaufort de los templarios (a orillas del Litani, sur del Líbano), en 1268, y el famoso Krak de los Caballeros (al oeste de Homs, en Siria), en 1271. Además conquistó las ciudades de Arsuf, Cesárea, Jaffa, Haifa,Torón y Antioquía. En 1270 envió a la flota mameluca a atacar el puerto chipriota de Limassol en represalia por la ayuda constante de la dinastía Lusignan (1191-1489) a los baluartes cruzados de Palestina y Siria. En 1273 destruyó el castillo de los Asesinos en Masyaf (cerca de Hamah, en Siria), donde residía Sinán (m. 1192), el llamado «Viejo de la Montaña» (*Sheij al-Ÿabal*), y su siniestra organización[20].

Su victoria más importante, sin embargo, fue en el oasis de dunas de Ain Ÿalut ("La fuente de Goliat"), en la actual localidad palestina de Ein Harod (a mitad de camino entre Afula y Bet She'an), el 3 de septiembre de 1260. Ese día, el general Baibars y el sultán Qutuz (g.1259-1260) derrotaron a un poderosísimo ejército mongol de cincuenta mil hombres y diez mil jinetes enviado por Hulagú (el nieto de Gengis Jan) al mando de Ketbogha. La estrategia de los mamelucos fue una copia casi exacta del ardid por el cual el general cartaginés Aníbal Barca venció a los romanos en Cannas (agosto, 216 a.C.). La infantería musulmana (unos veinte mil) al mando del sultán Qutuz Ibn Abdullah aguardó fuera de la vista del enemigo mientras Baibars y sus doce mil jinetes fingieron hacer un ataque masivo y luego retrocedieron. Los mongoles persiguieron a lo que se retiraban, sin percatarse por la rapidez de la acción y la polvareda reinante que eran conducidos al centro de una pinza que se cerró inexorablemente en el momento preciso, mientras la caballería mameluca giraba en redondo y contraatacaba. Ketbogha sucumbió en el combate. Esa finta de Baibars consiguió el triunfo.

Esta batalla fue una de las más importantes de la historia, comparable a la de Gaugamela (1 de octubre, 331 a.C.), por la que Alejandro conquistó el Imperio persa, a la de Hastings (14 de octubre, 1066), por la que Inglaterra pasó a manos de los normandos, a la de Waterloo (18 de junio, 1815), por la que Napoleón fue definitivamente vencido, o a la del Alamein (23 de octubre-4 de noviembre, 1942), por la que el Afrika Korps de Rommel fue frenado y desbandado a las puertas de El Cairo. Dice el medievalista

---

decir «emblema». Estas divisas parecen tener origen en los cargos de la casa o la administración del sultán que ostentaban esos emires; así, por ejemplo, el maestre de polo ostentaba palos de polo, etc. A mediados del siglo XIV, un monje irlandés viajero, émulo de San Brendan (486-578), presenció en El Cairo un gigantesco partido de polo jugado por seiscientos caballeros mamelucos (trescientos por bando) que era muy similar al (hurling) que «jugaban los pastores en los países cristianos con una bola y un palo curvo, excepto que el sultán y sus nobles nunca golpeaban la bola a menos que estuvieran montados a caballo... Esto provocaba que muchos caballos y caballeros quedasen incapacitados para el servicio activo en el futuro». El sultán Aibak (g. 1250-1257), esposo de Shaÿar ad-Durr (1217-1257), era un entusiasta y formidable jugador de polo.

[20] Los nizaríes fueron una rama de la secta ismailí. Partidarios de Nizar, uno de los hijos del califa fatimí al-Mustansir (g.1038-1094) se convirtieron en disidentes y enemigos de los fatimíes, ayubíes y mamelucos. Tuvieron cierto desarrollo en Egipto, Siria e Irán entre los siglos XI y XIII. De su seno surgió un movimiento conocido en Occidente como los «Asesinos» (en árabe hashashíyyín "drogados de hachís"), que tomarían dos fortalezas convirtiéndolas en sus bases operacionales, una en Alamut, en las montañas del norte de Irán, en 1090, y otra en Masyaf, cerca de Hamah, Siria, en el siglo XII. Su objetivo era eliminar a las principales personalidades religiosas, militares y políticas musulmanas o conseguir dinero de ellas a cambio de «protección». Esta verdadera maffia fue combatiza tenazmente por el sultán Saladino y sus sucesores. Alamut fue conquistada por los mongoles de Hulagú en 1256 quienes, paradójicamente, liberaron al gran sabio y astrónomo Nasiruddín at-Tusí (1201-1274) de la escuela shií que se hallaba prisionero en las mazmorras de esos criminales. No confundirlos con los nusairíes, otro grupo sincrético escindido del ismailismo, fundado en Irak por Muhammad Ibn Nusair en 859.

británico Steven Runciman: *«La victoria mameluca salvó al Islam de la amenaza más peligrosa con que se había enfrentado nunca. Si los mongoles hubieran penetrado en Egipto no habría quedado ningún estado musulmán importante en el mundo al este de Marruecos»* (S. Runciman: Historia de las cruzadas, Alianza, Madrid, 1997, vol. III: "El Reino de Acre y las últimas cruzadas", pág. 289).

Es lícito especular acerca de lo que pudo pasar en Ain Ÿalut si hubieran resultado los mongoles victoriosos, y sobre todo cómo habría cambiado la historia del Mediterráneo, y con ella la civilización del Islam, la cual hubiera prácticamente desaparecido. Recordemos que ya en ese año crucial de 1260, grandes ciudades musulmanas como Bujará, Samarcanda, Gazni, Herat, Merv, Nishabur, Hamadán, Tabriz, Mosul, Alepo, Damasco habían sido saqueadas, casi destruidas y sus habitantes pasados a cuchillo o violados.

Los sabios del Islam con sus universidades (madrasas). Bibliotecas, observatorios, laboratorios y miles de descubrimientos invalorables atesorados en seis siglos se perdieron para siempre y fueron barridos del mapa. Solamente en Bagdad (tomada el 10 de febrero de 1258), los mongoles mataron a no menos de un millón de musulmanes árabes y persas en cuarenta días, o sea la mitad de la población: *«Un mongol encontró en una calle lateral a cuarenta niños recién nacidos, cuyas madres estaban muertas. Como acto de clemencia, los mató, pues pensó que no podrían sobrevivir sin nadie que los amamantase»* (Steven Runciman, Historia de las Cruzadas. O. cit. Vol. III, págs. 280-281). *«Algunos mongoles —aseguran testigos oculares—, destripaban cadáveres, los llenaban hasta el tope con alhajas saqueadas y así desaparecían cabalgando, llevando delante suyo sobre la montura, atravesados, estos espantosos recipientes para el transporte...El conquistador recién se retiró un rato cuando se hizo insoportable el olor de los cadáveres al bajar el fresco invernal... Sólo quedaron intactos los cristianos y las iglesias cristianas. No únicamente porque las primeras mujeres de Hulagú eran cristianas. Hulagú había entrado en una gran coalición con los cruzados, por medio del rey (cristiano) de Armenia, que era suegro del príncipe cruzado Bohemond de Antioquía»* (Rolf Palm, Los árabes. La epopeya del Islam, Javier Vergara, Buenos Aires, 1980, pág. 331).

Paradójicamente, a partir del jan Mahmud Ghazán (g. 1295-1304) —restaurador del Islam en Irán—, los mongoles se harán paulatinamente musulmanes y tendrán sabios y científicos de la talla de Ulug Beg (1394-1449) —astrónomo, historiador, teólogo, poeta y mecenas de las artes—, y políticos y guerreros como Zahiruddín Muhammad Babur (1483-1530) —fundador de la dinastía mogol de la India musulmana (1526-1858), que revitalizarán y consolidarán el Islam en el Lejano Oriente.

Baibars también se destacó como renovador religioso y estadista. Prohibió la prostitución y las bebidas alcohólicas bajo pena de muerte. En el campamento de turno y en el palacio de El Cairo o Damasco denunciaba con su voz potente e imperturbable los males de la época y recomendaba las soluciones apropiadas. Hizo construir escuelas, hospitales, un estadio de tamaño olímpico, embalses y canales en el valle del Nilo, cocinas populares, distribución anual de diez mil bolsas de cereal para beneficencia, e implementó un servicio postal de cuatro días para una carta de El Cairo hasta Damasco; eficiencia que hoy día rara vez se alcanza. La lista de sus obras sociales es casi tan larga como aquélla de sus empresas militares.

Los mamelucos llevaban siempre encima dos o tres arcos con sus correspondientes cuerdas, y eran tan estupendos arqueros que cuando tiraban flechas de espaldas, es decir, al retirarse, éstas eran tan mortales como las que tiraban por delante (cfr.G. Rex Smith: Medieval Muslim Horsemanship, The British Library, 1979).

El famoso historiador musulmán tunecino Ibn Jaldún (1332-1406) describe con precisión uno de los secretos tácticos de estos guerreros temerarios: *«Oímos decir que la técnica de combate de las naciones turcas contemporáneas* [se refiere a potencias militares como los mamelucos egipcios y sirios, y los epígonos turcomanos de los mongoles en Irak y Persia] *se basa en disparar flechas. Su orden de batalla consiste en una formación en líneas sucesivas. Desmontan de sus caballos, vacían sus carcajs en tierra ante sus pies y van disparando las flechas arrodillados o a gachas. Cada línea protege a la delantera contra los ataques del enemigo, hasta que uno de los lados alcanza la victoria. Este tipo de orden de*

batalla es verdaderamente notable» (cfr. Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah, FCE, México, 1977).

Gracias a estas pericias y a una perfeccionada estrategia y disciplina militar, los mamelucos en menos de treinta años vencieron la doble y terrible amenaza de cruzados y mongoles. El sultán mameluco Qalawún al-Alfi, que gobernó entre 1279-90, emprendió una primera ofensiva contra los cristianos, tomando la fortaleza de Montreal (al-Shawbak). En 1289 logró reconquistar la importante plaza fuerte de Trípoli, donde perdieron la vida siete mil soldados francos. Qalawún fue un gran constructor y mandó restaurar las ciudades de Alepo, Damasco y Baalbak, dañadas por los cruzados. Su hijo y sucesor al-Jalil (que gobernó entre 1290-93) coronó la obra de sus antecesores con la toma de la fortaleza de Acre en 1291, después de un asedio de mes y medio, luchando a brazo partido con los caballeros templarios que la ocupaban. Guillermo de Clermont, gran maestre de la orden de San Juan, encontró la muerte cuando luchaba por su hospital. La gran torre de los templarios fue socavada y se desplomó, enterrando a los que la defendían. Los cuatro últimos puertos, Tiro, Sidón, Beirut y Tortosa, fueron evacuados sin combate por los francos, lo cual significó el fin de las cruzadas.

En 1300, los mongoles ocuparon Damasco y penetraron profundamente en Palestina. Cuando ya habían llegado a Gaza, puerto de la frontera egipcia, los mamelucos se recobraron, pasaron a la ofensiva, y en 1303 derrotaron a los invasores en dos batallas, en Marsh al-Suffar, al sur de la capital siria, y cerca de Homs, en el valle de Orontes.

Es justo y necesario reivindicar el papel que cupo a los mamelucos en salvaguardar el territorio de los musulmanes. Sin ellos, el avance de los mongoles (que ya había destruido el califato de Bagdad en 1258) hubiera sido incontenible y Egipto, Siria y Palestina hubieran sido totalmente arrasados. Por otra parte, los mamelucos fueron notables arquitectos. Sus mezquitas y santuarios embellecieron El Cairo y fijaron un estilo arquitectónico islámico con características originales que hoy sorprenden gratamente a los estudiosos (cfr. Henri y Ann Stierlin: Splendours of an Islamic Civilization. The Eventful Reign of the Mamluks, Tauris Parke Books, Londres/Nueva York, 1997; Henri Stierlin: Islam. Volume II: From the Mamluks of Cairo to the Nasrids of Granada, Taschen, Köln, 1998.

La Séptima Cruzada

Transcurrieron casi 20 años entre la Cruzada de Federico y la siguiente gran expedición al Próximo Oriente, organizada y financiada por el rey Luis IX de Francia y motivada por la reconquista de Jerusalén por parte de los musulmanes en 1244. Luis pasó cuatro años haciendo cuidadosos planes y preparativos para su ambiciosa expedición. A finales de agosto de 1248, Luis y su ejército marcharon hasta la isla de Chipre, donde permanecieron todo el invierno y continuaron los preparativos. Siguiendo la misma estrategia que la quinta Cruzada, Luis y sus seguidores desembarcaron en Egipto, el 5 de junio de 1249, y al día siguiente tomaron Damietta. El siguiente paso en su campaña, el ataque a El Cairo en la primavera de 1250, acabó siendo una catástrofe. Los cruzados no pudieron mantener sus flancos, por lo que los egipcios retuvieron el control de los depósitos de agua a lo largo del Nilo. Los musulmanes egipcios abrieron las esclusas, provocando inundaciones, que atraparon a todo el ejército cruzado, y Luis IX fue forzado a rendirse en abril de 1250. Tras pagar un enorme rescate y entregar Damietta, Luis marchó por mar a Palestina, donde pasó cuatro años edificando fortificaciones y consolidando las defensas del reino latino. En la primavera de 1254 regresó con su ejército a Francia.

La Octava Cruzada

El rey Luis IX también organizó la última gran Cruzada, en 1270. En esta ocasión la respuesta de la nobleza franca fue poco entusiasta y la expedición se dirigió contra la ciudad de Túnez y no contra Egipto. Acabó súbitamente cuando Luis murió en Túnez en el verano de 1270. Poco después fue canonizado, probablemente por las caritativas palabras de la consigna impartida a sus soldados: *«hacer*

entrar la espada en el vientre de los infieles tanto como quepa» (cfr. Jean de Joinville: The Life of St. Louis, trans. Shaw, M.R.B., Joinville and Villehardouin, Chronicles of the Crusade, Harmondsworth, 1963.

Mientras tanto, las fortificaciones fronterizas que todavía le quedaban al Imperio Latino en Siria y Palestina se vieron sometidas a una presión incesante por parte de las fuerzas egipcias. Una a una, las ciudades y castillos de los estados cruzados cayeron en manos de los potentes ejércitos mamelucos. La última plaza fuerte, la ciudad de Acre fue tomada el 18 de mayo de 1291 y los pobladores cruzados, junto con las órdenes militares de los Caballeros Templarios y los Caballeros Hospitalarios, buscaron refugio en Chipre. Alrededor de 1306, estos últimos se establecieron en la isla de Rodas, la cual administraron como un virtual Estado independiente y fue la última plaza fuerte en el Mediterráneo hasta su rendición a los otomanos en 1522. En 1570, Chipre, por aquel entonces bajo la soberanía de Venecia, también fue conquistada por los otomanos. Los otros estados latinos que se establecieron en Grecia como consecuencia de la cuarta Cruzada sobrevivieron hasta la mitad del siglo XV.

LAS CONSECUENCIAS DE LAS CRUZADAS

La expulsión de los latinos de Tierra Santa no puso fin a los esfuerzos de los cruzados, pero la respuesta de los reyes europeos y de la nobleza a nuevas convocatorias de Cruzadas fue débil, y las posteriores expediciones se llevaron a cabo sin ningún éxito. Dos siglos de Cruzadas habían dejado poca huella en Siria y Palestina, salvo numerosas iglesias, fortificaciones y una serie de impresionantes castillos (ciento dos en total), como los de Margat (al-Marqab), en la costa de Siria, Montreal, en la Transjordania, el *Krak* de los Caballeros, cerca de Trípoli (edificado sobre una primitiva fortaleza llamada en árabe Hons al-Akrad), y tal vez el más imponente, con capacidad para una guarnición de dos mil hombres, y Belfort, a orillas del río Litani (sur del Líbano).

Se calcula que las cruzadas que tuvieron lugar entre 1095 y 1291 debieron costar en total unos dos millones de vidas humanas, o sea un 7% del total de la población europea que, en la Edad Media oscilaba en los 28 millones de personas.

Pero Occidente no aprendió la lección de las cruzadas; la caída de Acre no fue más que un breve paréntesis, no un final definitivo. Las cruzadas continuaron, con sus derramamientos de sangre, sus muertes y sus saqueos. En octubre de 1365, el franco Pedro I de Chipre (1329-1369) de la dinastía Lusignan, asaltó Alejandría en Egipto por sorpresa, asesinando a veinte mil de sus habitantes y llevándose a cinco mil cautivos musulmanes y judíos.

Los efectos de las Cruzadas se dejaron sentir principalmente en Europa, no en el Cercano Oriente. Los cruzados habían apuntalado el comercio de las ciudades italianas, habían generado un interés por la exploración del Oriente y habían establecido mercados comerciales de duradera importancia.

Los experimentos del Papado y de los monarcas europeos para obtener los recursos monetarios para financiar las Cruzadas condujeron al desarrollo de sistemas de impuestos directos de tipo general, que tuvieron consecuencias a largo plazo para la estructura fiscal de los estados europeos. Aunque los estados latinos en el Oriente tuvieron una corta vida, la experiencia de los cruzados estableció unos mecanismos que generaciones posteriores de europeos usarían y mejorarían, al colonizar los territorios descubiertos por los exploradores de los siglos XV y XVI.

Sin duda alguna, el intercambio de valores materiales y espirituales entre el Islam y Occidente se inició mucho antes de las Cruzadas. Los aportes culturales y científicos de los musulmanes habían comenzado a fluir a la Europa cristiana en el siglo VIII y IX desde la España musulmana, Sicilia y a través de Bizancio. Sin embargo, las cruzadas aumentaron esto considerablemente. Por ejemplo, en los siglos XII y XIII plantas y frutas hasta entonces desconocidos en el continente europeo como el arroz, el trigo sarraceno, las sandías, los melones, las berenjenas, las naranjas, los limones, los damascos y los albaricoques, así como la caña de azúcar, comenzaron a sembrarse. En Italia comenzó a fabricarse por la misma época modelos musulmanes: aparecieron la muselina, la damasquina, el percal y los tapices.

«Sabemos mejor hoy día que, en la Edad Media, el Cristianismo y el Islam no tan sólo se enfrentaron, y que, enfrentándose, no tan sólo se combatieron. Señales concordantes y ciertas atestiguan que hubo, entre sus minorías responsables, más allá del anatema y el combate, no sólo intercambios, superficiales u ocasionales, sino una conjunción espiritual auténtica, en la que la intelectualidad islámica desempeñó, durante siglos, el papel inspirador y guía.» (Pierre Ponsoye: El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenback, José J. De Olañeta, Palma de Mallorca, 1998, pág. 13).

En otros rubros, la brújula y la pólvora fueron conocidas antes de terminar las Cruzadas y es evidente que provinieron del Oriente a través del Islam.

Historiadores como Guillermo de Tiro (1130-1185) hablaban de la civilización musulmana con un respeto, a veces con una admiración, que habría escandalizado a los monjes y guerreros de la primera cruzada.

Cuando, después de 1250, los monjes y templarios solicitaban fondos para nuevas Cruzadas, algunos oyentes, con amarga ironía, llamaban a los pobres y les daban limosna en nombre del Profeta Muhammad, pues Mahoma —decían— había probado ser más fuerte que la fe de los cruzados.

Los médicos cristianos aprendieron de los profesionales musulmanes y la cirugía occidental sacó un gran provecho de las cruzadas.

La influencia del Islam a través de las cruzadas llegó incluso a transformar los hábitos y la liturgia del cristianismo. Por ejemplo, el rosario (en árabe *masbaha* y *tasbih*), utilizado por los musulmanes para sus súplicas y la glorificación de los 99 nombres o atributos divinos, fue adoptado por Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), fundador de la orden de los dominicos, e incorporado a la práctica cristiana.

Seda, azúcar, especias como pimienta, jengibre, clavo, canela, cardamomo, raros lujos en la Europa del siglo XI, comenzaron a llegar en abundancia a la Europa del siglo XIII y XIV. Espejos de cristal azogado reemplazaron a los de bruñido cobre o hierro.

Las Cruzadas habían comenzado con un feudalismo agrario inspirado en los apetitos desmedidos del clero y los nobles, mezclado con el salvajismo germánico bajo el manto de sentimiento religioso. Gracias a su contacto con el Islam, los europeos terminaron doblemente beneficiados, con la ascensión de la industria y la expansión del comercio al Oriente, en una revolución económica que anunció y sostuvo el Renacimiento.

Sin embargo, para el Oriente musulmán, las cruzadas fueron una terrible calamidad. Los cruzados, durante muchas décadas, arruinaron los países musulmanes y sembraron la muerte y la desolación entre sus pueblos. Los crueles francos, ávidos buscadores de riquezas, se hicieron merecedores, por derecho propio, al odio y al desprecio del Islam. El término árabe y persa *franyi* o *farangi* (franco) quedó como sinónimo de extranjero perverso y ladrón hasta nuestros días.

La Enciclopedia Británica, obra de renombre universal, fundada en Escocia (Reino Unido) y desde hace unos años editada en Estados Unidos, es muy crítica sobre el resultado de las cruzadas: *«Un resultado trágico de las cruzadas* —dice— *fue la destrucción del Imperio Bizantino y de su civilización»*. Como se recordará, los integrantes de la Cuarta Cruzada, asaltaron la ciudad y la sometieron al pillaje.

Un segundo resultado de las cruzadas es para la Enciclopedia Británica el triunfo militar del Islam. No sólo fueron expulsados los cristianos del Medio Oriente, sino que el Islam fue llevado por los turcos otomanos a los Balcanes en los siglos XIV y XV, y hasta las puertas de la misma Viena en los siglos XVI y XVII. La misma Enciclopedia Británica culpa a los cruzados por su brutal tratamiento hacia los musulmanes, del endurecimiento de éstos hacia los cristianos siendo que antes se habían comportado con mucha tolerancia. Los cruzados además deben compartir con los mongoles la responsabilidad por la constante destrucción o aniquilamiento de las aristocracias musulmanas, que fueron reducidas

gradualmente desde su condición de grupos ilustrados y urbanos a un estrecho cónclave de religioso conservantismo en que el estudio científico y humanista declinó considerablemente.

Al término de las cruzadas el liderazgo intelectual había pasado de los musulmanes a la Europa Occidental, pero esto no fue tanto el resultado de las cruzadas, sino de la transferencia del saber islámico a través de España y Sicilia. Asimismo, estas influencias posibilitaron más tarde el Renacimiento.

La caballería islámica

Resta hablar brevemente sobre las influencias de la caballería islámica en la literatura caballeresca y libros de caballería en Europa. Al respecto, es famoso el «Libro de la orden de caballería» (Alianza, Madrid, 1986) del escritor y arabista catalán Ramon Llull (1235-1315). Pero, el ejemplo más evidente y comprobable es *El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*. Su autor, Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616), muy probablemente un criptomusulmán, confiesa en la propia obra que ésta en realidad se trata de un manuscrito árabe de un historiador moro llamado Cide Hamete Benengeli (cfr. Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha, 2 vols. Vol. 1. Capítulo IX: *Hallazgo del manuscrito de Cide Hamete*, RBA Editores, Barcelona, 1994, págs. 165-171). *«En tres capítulos casi consecutivos —el 27, el 44 y el 53 de la II parte del Quijote—, Cervantes perfila ese algo sutil y tal vez inquietante de un moro medio "católico cristiano" y "filósofo mahomético", con lo que su creación de Cide Hamete —"verdadero autor" frente al falso y pacato Avellaneda— se hace más compleja y dialéctica»* (Emilio Sola y José F. De la Peña: Cervantes y la Berbería. Cervantes, mundo turco-berberisco y servicios secretos en la época de Felipe II, FCE, México, 1995, pág. 208).

El filósofo, diplomático y periodista francés Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805-1895) afirma en un libro que escribió sobre el Corán: *«Con el trato de los árabes y con la imitación de éstos, los rudos señores de nuestra Edad Media suavizaron sus costumbres; de modo que los caballeros, sin perder nada de su valor, adquirieron sentimientos más delicados, nobles y humanos, que es muy dudoso hubiese logrado inspirarles el cristianismo solo, por más benéfico que fuese»*.

Por otra parte, el escritor escocés Sir Walter Scott (1771-1832) convirtió al sultán Saladino, el libertador de Jerusalén, en epítome de la caballería medieval en The Talisman (1825), —al respecto véase Charles J. Rosebault: Saladin. Prince of Chivalry, Robert M. McBride, Nueva York, 1930, y el film de David Butler, King Richard and the Crusaders, con Rex Harrison como Saladino, Hollywood, 1954, color, 114 minutos.

Un dicho de Saladino es lo sumamente gráfico y caballeresco que no podemos dejar de recordarlo: *«Mi silla de montar es mi Cámara del Consejo»* (véase Andrew Sinclair, Jerusalén. La cruzada interminable. La Lucha Religiosa por la Ciudad Sagrada desde su origen hasta nuestros días, Edaf, Madrid, 1997, pág. 113).

Usamah Ibn Munqidh, modelo de un caballero musulmán

Abu l-Mudaffar Usamah Ibn Munqidh nació el 25 de junio de 1095 wn Sháizar, una pequeña fortaleza en el valle del Orontes, en Siria. Residió largas temporadas en Damasco y en Egipto, donde se transformó en un consumado guerrero. Entre 1150 y 1153 combate a los cruzados en Ascalón (Palestina), En 1154 hace la santa peregrinación a La Meca. En 1162 acompaña a Nuruddín en su campaña contra los francos. Fallece en Damasco el 6 de noviembre de 1188. Autor de obras como el Kitab ul-Badí, es tal vez uno de los primeros escritores que cultivó el género de la autobiografía —véase Philiph K. Hitti (traductor): Memoires of Arab-Syrian Gentleman (Autobiografía de Usamah Ibn Munqidh), Beirut, 1924—.

La bizarría de su carácter se trasunta en el estilo simple y enérgico con el que narra sus aventuras. El profesor egipcio Mustafá El-Abbadi (El Cairo, 1928) catedrático emérito en la Universidad de Alejandría—, cita un episodio que involucró a Usamah y lo marcó de por vida: *«Otro acontecimiento de menor importancia indica lo que podía llegar a ocurrir en esos tiempos turbulentos* (de las Cruzadas). *Osama Ibn Munquiz, un célebre general y poeta musulmán, había conseguido un salvoconducto del rey de Jerusalén que le permitía a él y a su familia dirigirse por mar desde Egipto a Siria, pero ante San Juan de Acre unos cruzados, soldados del rey, detuvieron el barco y confiscaron todos sus bienes, incluida su biblioteca, compuesta por 4.000 magníficos libros, lo cual "dejó en mi corazón una herida que no cicatrizará mientras viva".»* (M. El Abbadi: La Antigua Biblioteca de Alejandría, Madrid, 1994.

Una reflexión de Usamah, que brinda un preciso perfil de su carácter, es rescatada por Michael Foss, especialista británico nacido en la India en 1937: *«... la experiencia del reino latino hizo que algunos se preguntaran qué hubiera pasado, al margen de la esfera de la religión, si este pequeño mundo no hubiese empezado con un arrogante invasión religiosa y continuado en una guerra de fes. Es apropiado que la última palabra la diga Usama ibn Munqidh, hombre de curiosidad abierta e inteligencia cordial que sabía más que la mayoría lo que hubiera podido ser y lamentaba que no se hubiera hecho realidad:* "Hice una visita a la tumba de Juan, llamado el Bautista, el hijo de Zacarías —¡Alá bendiga a los dos!— en el poblado de Sebastea, en la provincia de Nablus. Después de rezar mis oraciones, salí a la plaza que por un lado linda con el Sagrado Recinto. Encontré una puerta semicerrada, la abrí y entré en una iglesia. Dentro había unos diez hombres viejos con la cabeza descubierta y tan blanca como el algodón peinado. Estaban de cara al este y llevaban sobre el pecho unas rayas que terminaban en rayas transversales levantadas como la parte de atrás de una silla de montar. Prestaban juramento sobre este signo y daban hospitalidad a los que la necesitaban. La visión de su piedad conmovió mi corazón, pero al mismo tiempo me desagradó y entristeció, pues nunca había visto tanto celo y devoción entre los musulmanes. Durante un tiempo cavilé sobre esta experiencia. Luego, un día cuando Muin ed-Din y yo pasábamos por el monasterio de Dar-at-Tawawis (la Casa del Pavo Real), él me dijo: 'Quiero desmontar aquí y visitar a los ascetas, los ancianos'. Accedí de buen grado, de manera que desmontamos y entramos en un edificio largo que formaba ángulo con la calle. Durante un momento pensé que no había nadie allí. Luego vi alrededor un centenar de esterillas para rezar, y en cada una de ellas había un sufí cuyo rostro expresaba pacífica serenidad y su cuerpo, humilde devoción. El espectáculo era tranquilizador y di gracias a Alá el Grande al ver que entre los musulmanes había hombres cuya devoción era aún más celosa que la de aquellos sacerdotes cristianos."*» (M. Foss: Cruzados. La aventura de los soldados de Dios, Ediciones Martínez Roca —Colección Así vivían—, Barcelona, 1998, págs. 285-286).

Las raíces del antisemitismo

No es antojadiza la tesis del profesor Allan Harris Cutler, cuando en su obra erudita: The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism (University of Notre Dame Press, Indiana, 1986) afirma que la unidad política, económica, cultural y religiosa de judíos y musulmanes en al-Ándalus (711-1492), durante las Cruzadas (1099-1291) y a lo largo de la historia del Imperio otomano (1299-1909), hizo nacer las fobias antisemitas entre los europeos. El judío como aliado del musulmán era algo inconcebible para la paranoia que asolaba la Europa altomedieval.

El origen del éxito de Occidente

Paradójicamente, el éxito alcanzado por los cruzados no fue en el plano militar sino en el ideológico y ocurrió involuntariamente, sin que ellos mismos se lo propusieran o pensaran. Como señala muy acertadamente el escritor libanés Amín Maalouf: *«Los árabes padecían, desde antes de las cruzadas, determinadas "taras" que la presencia franca desveló y quizá agravó pero que no creó de la nada. El pueblo del Profeta había perdido, ya desde el siglo X, el control de su destino... Cuando llegan los francos, ya han dejado de progresar y se conforman con vivir de rentas del pasado, y, aunque es cierto*

que todavía iban claramente por delante de esos invasores en casi todos los aspectos, ya había empezado su ocaso... Para el invasor aprender la lengua del pueblo conquistado constituye una habilidad: para este último, aprender la lengua del conquistador supone un compromiso, incluso una traición. De hecho, muchos francos aprendieron el árabe mientras que los indígenas permanecieron impermeables a los idiomas de los occidentales. Se podrían multiplicar los ejemplos pues, en todos los terrenos, los europeos han aprendido de los musulmanes, tanto en Siria como en España o en Sicilia. Y lo que de ellos aprendieron era indispensable para su ulterior expansión. Si se transmitió la herencia de la civilización griega a Europa occidental fue a través de los musulmanes, traductores y continuadores. En medicina, astronomía, química, geografía, matemáticas y arquitectura, los europeos adquirieron sus conocimientos en los libros árabes que asimilaron, imitaron y luego superaron... Mientras que, para Europa occidental, la época de las cruzadas era el comienzo de una verdadera revolución, a la vez económica y cultural, en Oriente estas guerras santas iban a desembocar en largos siglos de decadencia y oscurantismo. Asediado por doquier, el mundo musulmán se encierra en sí mismo, se ha vuelto friolero, defensivo, intolerante, estéril, otras tantas actitudes que se agravan a medida que prosigue la evolución del planeta de la que se siente al margen. A partir de entonces, el progreso será algo ajeno, al igual que el modernismo» (A. Maalouf: Las cruzadas vistas por los árabes, O. cit., págs. 285-290).

Bibliografía esencial

Alomar, G.: Cátaros y occitanos en el reino de Mallorca, Lluís Ripoll, Barcelona, 1978.

Alphandéry, P.: Notes sur le Messianisme médieval latin, Imp. Nat., París, 1912.

Anónimo: Demanda del Santo Graal, edición de Carlos Alvar, Editora Nacional, Madrid, 1980.

Anónimo: Perlesvaus o el Alto Libro del Graal, trad. de Victoria Cirlot, Siruela, Madrid, 1986.

Bennett, Matthew: Medieval Warfare, en The Guinness Encyclopedia of Warfare. Robin Cross (General Editor), Guinness Publishing, Enfield (Middlesex), 1991, págs. 70-91.

—The Knight Unmasked (Medieval Europe), en MHQ —The Quarterly Journal of Military History—, Leesburg (Virginia), Summer 1995.

Benvenisti, Meron: The Crusaders in the Holy Land, Israel Universities Press, Jerusalén, 1970.

Borst, Arno: Les Cathares, Payot, París, 1988.

Bothoul, Madame B.: Le Grand Maitre des Assassins, Librairie Armand Colin, parís, 1936.

Burman, Edward: Los secretos de la Inquisición, Martínez Roca, Barcelona, 1988.

Cahen, Claude: Oriente et Occidente au temps des croisades. Aubier, París, 1983.

Cairns, Trevor: Caballeros medievales. Akal, Madrid, 1994.

Cardini, Franco: Europa año Mil. Las raíces de Occidente, Anaya, Madrid, 1995.

Chauvel, Genevieve: Saladino. El unificador del Islam. Sudamericana, Buenos Aires, 1991.

Chrétien de Troyes: Perceval o el Cuento del Grial, trad. de Martín de Ríquer, Espasa-Calpe, Madrid, 1991.

Demff, Alois: La concepción del mundo en la Edad Media, Gredos, Madrid, 1958.

Dore, Gustave: Las Cruzadas (ilustraciones). Perea, Madrid, 1992.

Duvernoy, Jean: Captura del cátaro Bélibaste, Muchnik, Barcelona, 1987.

Elisseeff, Nikita: Nur al Din: un Grand Prince Musulman de Syrie au Temps des Croisades. Damasco, 1967.

Evan, S.: In Quest of the Holy Grial, Dent, Londres, 1898.

Fossier, Robert: La Edad Media. Vol. II. El despertar de Europa 950-1250, y Vol. III. El tiempo de las crisis 1250-1520, Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

France, J.: Victory in the East. A Military History of the First Crusade, Cambridge, 1994.

Gabrieli, Francesco: Chronique arabes des croisades, Sinbad, París, 1977.

Godwin, Malcolm: El Santo Grial. Origen, significado y revelaciones de una leyenda, Emecé, Barcelona, 1994.

Grousset, René: Las cruzadas, Eudeba, Buenos Aires, 1972.

Heers, Jacques: La primera cruzada, Editorial Andres Bello, Santiago de Chile, 1997.

Hitti, Philiph K.: *Salah al-Din: Hero of The Anti-Crusades*, en Makers of Arab History, Macmillan, Londres, 1969, págs. 116-142.

Hooper, Nicholas y Bennett, Matthew: The Cambridge Illustrated Atlas of Warfare: the Middle Ages 768-1487, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Hopkins, Andrea: Knights. The Complete Story of the Age of Chivalry from Historical Fact to Tales of Romance and Poetry, Artabras, Nueva York, 1990.

Humphreys, R.S.: From Saladin to the Mongols. The Ayyubids of Damascus, 1193-1260, State University of New York Press, Nueva York, 1977.

Ibn Ÿubair: A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988.

Idinopulos, Thomas A.: Jerusalén. Historia de la más santa de las ciudades vista a través de las luchas de judíos, cristianos y musulmanes, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995.

Jones, Terry y Ereira, Alan: Crusades, Penguin/BBC Books, Londres, 1996, y el double video pack de la serie homónima de la BBC de 195 minutos (reproducido en capítulos doblados al castellano por el canal 44 People + Arts de Cablevisión de Buenos Aires, a fines de 1998).

Kotker, Norman: The First Crusade, en MHQ —The Quarterly Journal of Military History—, Leesburg (Virginia), Winter 1990.

Labal, Paul: Los cátaros. Herejía y crisis social, Crítica, Barcelona, 1984.

Lacoste, Yves: El Nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldún, Península, Barcelona, 1971.

Lamb, Harold: Historia de las Cruzadas, 2 vols., Editorial Juventud, Buenos Aires, 1954.

Lambert, Malcolm D.: La herejía medieval, Taurus, Madrid, 1986.

Lane-Poole, Stanley: Saladin, Londres, 1920.

Le Bon, Gustavo: La civilización de los árabes, Editorial Arábigo-Argentina "El Nilo", Buenos Aires, 1974.

Lehmann, Johannes: Las cruzadas. Los aventureros de Dios, Martínez Roca, Barcelona, 1989.

Le Roy Ladurie, Emmanuel: Montaillou, aldea occitana, Taurus, Madrid, 1981.

—Histoire du Languedoc, Presses Universitaires de France, París, 1990.

Le Strange, Guy: Palestine under the Moslems. A Description of Syria and the Holy Land from AD 650-1500, Alexander P. Watt, para la Palestine Exploration Found, Londres, 1890.

Lewis, Bernard: The Assassins. A Radical Sect in Islam, Weinfeld and Nicholson, Londres, 1967.

—El Oriente Próximo. Dos mil años de historia, Crítica, Barcelona, 1996.

Lizerand, G.: Le dossier de l'Affaire des Templiers, Champion, París, 1923.

Loste, María Antonia: Las cruzadas, Anaya, Madrid, 1990.

Lyons, M.C. y Jackson, D.E.P.: Saladin: The Politics of Holy War, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Macdonald, John: Grandes batallas del mundo. Arsuf/7 septiembre 1191. Folio, Barcelona, 1989, págs. 126-129.

Matthews, John: La tradición del Grial, Edaf, madrid, 1991.

—Los misterios de la tradición artúrica, Temas de Hoy, Madrid, 1992.

—El Santo Grial, Debate, Madrid, 1994.

Marshall, C.: Warfare in the Latin East 1192-1291, Cambridge, 1992.

Martínez Esteruelas, Cruz: Los caballeros del templo de Salomón, Planeta, Barcelona, 1994.

Mayer, H. E.: Kreuzüge und lateinischer Osten. Variorum Reprints, Londres, 1983.

Michelet, V.E.: Le secret de la Chevalerie, Didir et Richard, París, 1930.

Meistrich, Ira: The Battles for Jerusalem (996 B.C.-1967), MHQ —The Quarterly Journal of Military History—, Leesburg (Virginia), Summer 1996.

Melville, Marion: La vie des Templiers, Gallimard, París, 1951.

Mestre Campi, Jesús: Atlas de los cátaros, Península, Barcelona, 1997.

Mestre Godes, Jesús: Los cátaros. Problema religioso, pretexto político, Península, Barcelona, 1995.

Michaud, J.F.: Histoire des croisades, 4 vols., Editions de Saint-Clair, París, 1966-1967.

Milá, Ernesto: Guía de los cátaros. Ruta herética de España, Francia y Andorra, Martínez Roca, 1998.

Mieli, Aldo: El mundo islámico y el occidente medieval cristiano. Panorama genral de la historia de la ciencia, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, 1952.

Morizot, P.: The Templars, Anthroposophical Publishing Company, 1960.

Nicolle, David: The Crusades and the Crusader States, Osprey, Londres, 1988.

—The Mamluks 1250-1517. Osprey, Londres, 1993.

—Hattin 1187. La mayor victoria de Saladino, Osprey/Ediciones del Prado, Madrid, 1995.

—Medieval Warfare Source Book. Volume 2: Christian Europe and its Neighbors: *Christian-Muslim Confrontation (750-1050)*, págs. 49-88; *Crusade, Reconquista and Counter-Crusade (1050-1400)*, págs. 223-282; Arms and Armour Press, Londres, 1996.

Nelli, René: La vida cotidiana entre los cátaros, Argos Vergara, Barcelona, 1984.

—Los cátaros. ¿Herejía o democracia? El misterio de los herejes que conmovieron al mundo con su sabiduría y su martirio, Martínez Roca, Barcelona, 1989.

—Diccionario del catarismo y las herejías meridionales, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1997.

Oldenbourg, Zoé: Le bûcher de Montségur, 16 mars 1244, Éditions Gallimard, París, 1959. Folio Histoire, 1989.

Partner, Peter: The Murdered Magicians. The Templars and Their Myth, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Payne, Robert: El sueño y la tumba. Historia de las cruzadas, Penísnula, Barcelona, 1997.

Philiph, Craig: Last Stands. Famous battles against the odds. Acre 1191. Dorset Press, Greenwich, 1994, págs. 16-21.

Pognon, E.: L'an mille, París, 1947.

Prawer, Joshua: The Latin Kingdom of Jerusalem. European Colonisation in the Middle Ages, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1972.

Puiggrós, Rodolfo: La Cruz y el Feudo, Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969.

Rahn, Otto: Cruzada contra el Grial: la tragedia del catarismo, Hiperión, Madrid, 1992.

Richard, J.: Le Royaume latin de Palestine, Presses Universitaires, París, 1954.

Riley-Smith, Jonathan: Atlas des croisades, Editions Autrement, París, 1996 (The Atlas of the Crusades, Londres, 1991).

Riquer, M. de: Los trovadores, 3 vols., Ariel, Barcelona, 1983.

Riu Riu, Manuel: Lecciones de Historia Medieval, Editorial Teide, Barcelona, 1972.

Roquebert, Michel: L'epopée cathare. Tome 1, *L'invasion* (1977). Tome 2, *La dépossession* (1979). Tome 3, *Les lys et la croix* (1986). Privat, Toulouse.

Roshenthal, Erwin I.J.: Political Thought in Medieval Islam, Cambridge University Press, Cambridge, 1968.

Runciman, Steven: La Caída de Constantinopla, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

—Historia de las Cruzadas, 3 vols., Alianza, Madrid, 1997.

Sánchez Albornoz y Menduña, Claudio: En torno a los orígenes del feudalismo. TomoIII: Los árabes y el régimen prefeudal carolingio. La caballería musulmana y la caballería franca del siglo VIII, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

Setton, Kenneth M. (ed.): A History of the Crusades. Vol 1, *The First Hundred Years*. Vol. II, *The Later Crusades 1189-1311*, University of Wisconsin Press, 1969.

Smail, R.C.: Crusading Warfare 1097-1193, Oxford, 1994.

Southern, Richard William: Western Views of Islam in the Middle Ages, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1978.

—La formación de la Edad Media, Alianza, Madrid, 1984.

Sumption, J.: The Albigensian Crusade, Londres, 1978.

Tate, Georges: L'Orient des Croisades, Découvertes Gallimard, París, 1991.

Vernaux, Paul: El pensamiento en la Edad Media, FCE, México, 1954.

Vernet Ginés, Juan, Arribas, Mariano, Bosch Vilá, Jacinto y Martínez, Leonor: Saladino, Terror de los Cruzados, en Historia Nº 72, Madrid, abril 1982, págs. 61-89.

Vitry, Jacques de: Historia de las cruzadas, Introducción, selección y notas de Nilda Guglielmi, Eudeba, Buenos Aires, 1991.

Watt, William Montgomery: Muslim-Christian Encounters. Perceptions and Misperceptions, Routledge, Londres, 1991.

Willey, Peter: The Castles of the Assassins, George G. Harrap, Londres, 1963.

LOS MAMELUCOS

Guardianes del Islam

Los Mamelucos[21] fueron soldados esclavos convertidos al Islam y que constituyeron un sultanato en Egipto y regiones vecinas entre 1250 y 1517. De esta casta surgieron dos dinastías de regentes. Estos ex esclavos de origen no musulmán provenientes del sur de Rusia y el Cáucaso se constituyeron en una milicia (unos doce mil) que fue organizada por el sultán ayubí as-Salih Ayub (g. 1240-1249).

Notablemente experimentados en el arte de la guerra y dotados de un valor extraordinario, estos soldados del Islam frenaron el avance de los mongoles de Hulagú (1217-1265), el destructor de Bagdad en 1258, y de Ghazán (1271-1304), y, a la vez, lograron reconquistar en Siria y Palestina los enclaves cruzados, erradicando definitivamente esa amenaza occidental.

Hubo veintisiete sultanes mamelucos denominados bahríes (de *bahr*, "río", referido al Nilo, pues en su delta combatieron a la séptima cruzada), de origen turco, entre 1250-1382, y veintisiete burÿíes (de *burÿ*, "torre", ya que originalmente su cuartel estaba coronado por una torre de vigilancia), de origen circasiano o cherkés (procedentes del Cáucaso), entre 1382-1517. Entre los bahríes el más famoso fue el kipchak Baibars (ver segmento). Entre los burÿíes se destacó particularmente el circasiano al-Malik al-Ashraf Saifuddín Barsbai, apodado «la Pantera», gobernante entre 1422 y 1438, que lanzó una expedición contra Chipre en 1425 y que finalizó con la captura del rey isleño Janus, cuyo hijo Juan II (g. 1432-1458) se declaró vasallo del sultán.

[21] Mamluk (castellanizado mameluco) es una palabra árabe que significa «poseído», «gobernado», es decir esclavo de origen no-musulmán. Los esclavos que componían la institución mameluca dominante habían llegado a Egipto y Siria en calidad de paganos, llevados por venecianos y genoveses y otros mercaderes para ser vendidos allí. El apodo del sultán Qala'ún al-Alfi suele interpretarse por el hecho de que había costado mil (alf) dinares, mientras que el gran Baibars, azote de cruzados y mongoles, sólo se pagaron cuarenta dinares, porque tenía un defecto en un ojo. Los jóvenes mamelucos que compraban los sultanes ayubíes recibían una concienzuda educación islámica y buena preparación militar en colegios especiales de El Cairo, y cuando, al cabo de de varios años, salían de ellos completamente transformados, se enrolaban en el cuerpo de los mamelucos reales y recibían la libertad, caballos y el equipamiento debido, además de una tenencia de tierra que les permitía vivir independientemente. En su mejor momento, el soldado mameluco de caballería era notable por su pericia ecuestre y por su habilidad en el manejo de las armas, en particular el arco y la lanza. Las tropas mamelucas mantenían su alto nivel de manejo de armas con prácticas, entrenamientos y ejercicios en varios terrenos especialmente acotados que había en torno a el Cairo, y la literatura que ha llegado hasta nosotros sobre estos «ejercicios caballerescos» (furusiyya) nos da descripciones detalladas de los procedimientos a seguir, junto con útiles ilustraciones del equipamiento a usar. Había ejercicios coordinados de caballería y juego de polo y esgrima, de lucha libre y de arquería. Conviene también mencionar en este punto la importancia que tuvieron los períodos ayubí y mameluco en el desarrollo de la heráldica. Durante estos períodos, los grandes emires usaban blasones que el sultán les había concedido a título individual. Las palabras árabes con que se designaban estos blasones eran rank (derivada de una palabra persa: rang, que significa "color" y que originó el término "rango" como expresión de jerarquía —en inglés se dice rank) y shi'ar, que quiere decir «emblema». Estas divisas parecen tener origen en los cargos de la casa o la administración del sultán que ostentaban esos emires; así, por ejemplo, el maestre de polo ostentaba palos de polo, etc. A mediados del siglo XIV, un monje irlandés viajero, émulo de San Brendan, presenció en El Cairo un gigantesco partido de polo jugado por seiscientos caballeros mamelucos (trescientos por bando) que era muy similar al (hurling) que «jugaban los pastores en los países cristianos con una bola y un palo curvo, excepto que el sultán y sus nobles nunca golpeaban la bola a menos que estuvieran montados a caballo... Esto provocaba que muchos caballos y caballeros quedasen incapacitados para el servicio activo en el futuro». El sultán Aibak, esposo de Shaÿar ad-Durr, era un entusiasta y formidable jugador de polo.

El advenimiento de la dinastía Bahrí en 1250 inició una línea sucesoria que trajo consigo ganancias territoriales y gran prosperidad a Egipto y Palestina.

Después de 1341 el poder del sultán Bahrí gradualmente pasó a los jefes de tropa. Hacia 1382 el primer regente Burŷí pudo ocupar el trono. Su mandato y el de sus sucesores fue problemático debido a revueltas palaciegas, guerras civiles y conquistas extranjeras, culminando con la derrota de la dinastía en 1517 ante Selim I, sultán del Imperio otomano. Egipto entonces se sometió a la autoridad de un representante turco, el *pashá*, aunque el poder real continuaba estando en manos de los beys mamelucos, gobernadores de distritos o provincias menores.

Hacia mediados del siglo XVII los emires mamelucos, o beys, habían restablecido su supremacía. Cuando Bonaparte, al pretender avanzar hacia las posesiones británicas en la India, invadió Egipto, derrotó a los mamelucos en la batalla de las Pirámides el 21 de julio de 1798[22]. Después de que los franceses evacuaran Egipto en 1801, los mamelucos lucharon con los turcos por el poder, aunque fueron diezmados por Muhammad Alí[23] en la masacre de El Cairo en 1811. Los supervivientes huyeron a Nubia y a Zanzíbar. Los mamelucos tuvieron una trascendencia de casi 600 años en la historia del Egipto musulmán (640-1226 de la Hégira).

ANTECEDENTES

Los ayubíes fueron la dinastía fundada por Saladino en 1169, la cual gobernó Egipto, Palestina y Siria. Al producirse la séptima cruzada (1248-1254), el pueblo musulmán estaba cansado de los últimos sultanes ayubíes, tanto por su indecisión como por su ineficacia en enfrentar a los invasores europeos.

El 5 de junio de 1249 los francos desembarcan y al día siguiente toman Damieta. Luego de avanzar por el delta del Nilo, el poderoso ejército cruzado integrado por doce mil infantes y dos mil quinientos caballeros encabezados por el rey franco Luis IX (1214-1270)—más tarde canonizado— es derrotado en Mansurah (8 de febrero de 1250) y obligado a retroceder y a

[22] Hacia 1798 el Imperio otomano concertó una alianza con Inglaterra contra la Francia revolucionaria. Napoleón Bonaparte (1769-1821), inquieto general de la República, pensaba que la batalla contra los ingleses no debía ser librada en el Támesis sino en el Nilo. Los ingleses necesitaban de Egipto, Palestina y Siria para asegurarse la ruta a la India. Además el estratega corso soñaba con reabrir el antiguo canal de los faraones, pasar sus navíos al mar Rojo y socorrer con su ejército al sultán Tipu de Mysore (1750-1799) en el sur del subcontinente asediado por un contingente británico entre los que se encontraba Arthur Wellesley, futuro duque de Wellington.El 21 de julio de 1798, entre las pirámides y el Nilo, el ejército bonapartista derrotó a la columna egipcia (seis mil mamelucos y quince mil fellahín) de Murad Bey que representaban los intereses anglo-otomanos en la región. La carga de caballería de los mamelucos fue desbaratada por el nutrido fuego de fusilería de los granaderos franceses. La mayoría de los jerarcas mamelucos huyeron a Siria y luego ayudaron a los británicos en Acre (Palestina) contra el infructuoso sitio que realizó Bonaparte entre el 17 de marzo y el 21 de mayo de 1799. También participarían del ataque anglo-turco contra Abukir el 25 de julio de 1799 que terminó en un desastre.

[23] Muhammad Alí o Mehmet Alí (1769-1849), nacido en Kavala (Grecia), de padres albaneses, tuvo una formación militar. Desde 1799 hasta 1801 luchó en varias batallas en Egipto, entonces parte del Imperio otomano, contra las tropas francesas dirigidas por Bonaparte. En 1805 Muhammad Alí fue nombrado virrey de Egipto por los ulemas de El Cairo, con el título de pashá. Inspirándose en las enseñanzas de Bonaparte reorganizó el ejército. En 1807 derrotó una invasión británica. Cuatro años después aseguró su supremacía en Egipto al eliminar a los mamelucos, que conspiraron para arrebatarle el poder. Muhammad Alí fomentó las ciencias y las artes y creó nuevas industrias nacionales impulsando notablemente el desarrollo de Egipto. Ante los musulmanes apareció como el defensor de la doctrina del Profeta (BPD) contra la corrupción otomana y sus aliados británicos. Ideó un sistema de revolución agraria islámica, aboliendo la propiedad territorial privada, transformando de esta manera a los terratenientes en arrendatarios del Estado. Fue el fundador de la ciudad de Jartúm en 1823, hoy capital del Sudán.

rendirse en Sharamsah (6 de abril de 1250) ante los poderosos batallones mamelucos. Una nueva era había comenzado.

LA SEGUNDA SULTANA DEL ISLAM

De origen armenio, Shaÿar ad-Durr (literalmente " árbol de perlas") era una de las esposas del sultán as-Salih Ayub antes mencionado.

A poco de producirse la invasión franca a Damieta (6 de junio de 1249), el 23 de noviembre de ese mismo año falleció el sultán. Por esa época Shaÿar ad-Durr (1217-1257) contaba con treinta y dos años y era una mujer inteligente y hermosa. Dándose cuenta que la infausta noticia podría desmoralizar a los musulmanes, ocultó la muerte de su esposo y falsificó con su firma un documento que nombraba a Turán Shah (hijo de Ayub, virrey en el Ÿezireh, noroeste de Irak) heredero y comandante del ejército al experimentado Fajr al-Din, ex embajador ante la corte del emperador criptomusulmán Federico II de Sicilia (1194-1250). Pero luego de producirse la victoria sobre los francos y el asesinato de Turán Shah (acusado de cobardía y corrupción), los emires y comandantes mamelucos proclamaron sultana a Shaÿar ad-Durr el 5 de agosto de 1250.

El historiador Ibn Uasil fue testigo de ese singular acontecimiento: *«Tras el asesinato de Turán Shah, los emires y los mamelucos se reunieron cerca del pabellón del sultán y decidieron llevar al poder a Shaÿar ad-Durr, una esposa del sultán ayubí que se convirtió en reina y sultana. Se hizo cargo de los negocios de Estado, estableció un sello real con su nombre bajo la fórmula "Umm Jalil", la madre de Jalil, un hijo que había tenido y que había muerto muy joven. Se pronunció en todas las mezquitas el sermón (jutba) del viernes bajo el patrocinio de Umm Jalil, sultana de El Cairo y de todo Egipto. Fue éste un hecho sin precedentes en la historia del Islam».*

Por segunda vez en la historia del Islam, una mujer gobernaba un extenso territorio. La primera vez había sucedido muchos kilómetros al oriente, cuando ascendió al frente de la dinastía turca ilbarí, en el sultanato de Delhi en la India, Radiyya, la hija de Shamsuddín Iltutmish (éste la nombró su sucesora por encima de sus hijos varones), la cual gobernó entre 1236-1240.

El reinado de Shaÿar ad-Durr fue muy breve debido a que contrajo matrimonio con el comandante Izzuddín Abu al-Mansur Aibak, a quien hizo primer sultán de los mamelucos (1250-1257).

BAIBARS, PALADIN DE PALADINES

Tal vez el personaje más singular, más incomparable y más desconocido de la historia islámica es el sultán y héroe mameluco Ruknuddín Baibars al-Bundukdarí (el ballestero) Ibn Abdullah (la mayoría de los mamelucos adoptaban este nombre por ser conversos y desconocer la identidad de sus padres). Durante su mandato, Egipto se convirtió en el estado más poderoso del Islam oriental.

Nacido en 1223 en Crimea, a orillas del Mar Negro, pertenecía a la raza turca de los kipchaks. Baibars era alto, cabello castaño y ojos azules. Tenía una curiosa mancha blanca en un ojo, y una mirada penetrante que traslucía su carácter esforzado y severo. Vendido como esclavo por unos comerciantes en el mercado de Damasco, fue adquirido para revistar en la guardia de corps del sultán ayubí debido a su belleza y corpulencia. Su destreza con las armas y su coraje en los combates conquistó la admiración de sus compañeros y superiores.

Su carrera militar no tiene igual en ninguna época islámica anterior o posterior. Solamente durante sus diecisiete años de sultanato (1260-1277) realizó treinta y ocho campañas durante las cuales recorrió cuarenta mil kilómetros. Nueve veces luchó contra los mongoles, cinco contra los armenios y tres contra los *hashashiyyín* ("los Asesinos" o nizaríes, secta escindida del ismailismo). Sólo contra los francos luchó en 21 ocasiones, y salió vencedor en todas. A los cruzados les logró capturar baluartes considerados inexpugnables, como los castillos de Safed (mar de Galilea), en 1266, Beaufort de los templarios (a orillas del Litani, sur del Líbano), en 1268, y el famoso Krak de los Caballeros (al oeste de Homs, en Siria), en 1271. Además conquistó las ciudades de Arsuf, Cesárea, Jaffa, Haifa,Torón y Antioquía. En 1270 envió a la flota mameluca a atacar el puerto chipriota de Limassol en represalia por la ayuda constante de la dinastía Lusignan (1191-1489) a los baluartes cruzados de Palestina y Siria. En 1273 destruyó el castillo de los Asesinos en Masyaf (cerca de Hamah, en Siria), donde residía Sinán (m. 1192), el llamado «Viejo de la Montaña» (*Sheij al-Ÿabal*), y su siniestra organización[24].

Ain Ÿalut y la salvación del Islam

Su victoria más importante, sin embargo, fue en el oasis de dunas de Ain Ÿalut ("La fuente de Goliat"), en la actual localidad palestina de Ein Harod (a mitad de camino entre Afula y Bet She'an), el 3 de septiembre de 1260. Ese día, el general Baibars y el sultán Qutuz (g.1259-1260) derrotaron a un poderosísimo ejército mongol de cincuenta mil hombres y diez mil jinetes enviado por Hulagú (el nieto de Gengis Jan) al mando de Ketbogha. La estrategia de los mamelucos fue una copia casi exacta del ardid por el cual el general cartaginés Aníbal Barca venció a los romanos en Cannas (agosto, 216 a.C.). La infantería musulmana (unos veinte mil) al mando del sultán Qutuz Ibn Abdullah aguardó fuera de la vista del enemigo mientras Baibars y sus doce mil jinetes fingieron hacer un ataque masivo y luego retrocedieron. Los mongoles persiguieron a lo que se retiraban, sin percatarse por la rapidez de la acción y la polvareda reinante que eran conducidos al centro de una pinza que se cerró inexorablemente en el momento preciso, mientras la caballería mameluca giraba en redondo y contraatacaba. Ketbogha sucumbió en el combate. Esa finta de Baibars consiguió el triunfo.

Esta batalla fue una de las más importantes de la historia, comparable a la de Gaugamela (1 de octubre, 331 a.C.), por la que Alejandro conquistó el Imperio persa, a la de Hastings (14 de

[24] Los nizaríes fueron una rama de la secta ismailí. Partidarios de Nizar, uno de los hijos del califa fatimí al-Mustansir (g.1038-1094) se convirtieron en disidentes y enemigos de los fatimíes, ayubíes y mamelucos. Tuvieron cierto desarrollo en Egipto, Siria e Irán entre los siglos XI y XIII. De su seno surgió un movimiento conocido en Occidente como los «Asesinos» (en árabe hashashíyyín "drogados de hachís"), que tomarían dos fortalezas convirtiéndolas en sus bases operacionales, una en Alamut, en las montañas del norte de Irán, en 1090, y otra en Masyaf, cerca de Hamah, Siria, en el siglo XII. Su objetivo era eliminar a las principales personalidades religiosas, militares y políticas musulmanas o conseguir dinero de ellas a cambio de «protección». Esta verdadera maffia fue combatiza tenazmente por el sultán Saladino y sus sucesores. Alamut fue conquistada por los mongoles de Hulagú en 1256 quienes, paradójicamente, liberaron al gran sabio y astrónomo Nasiruddín at-Tusí (1201-1274) de la escuela shií que se hallaba prisionero en las mazmorras de esos criminales. No confundirlos con los nusairíes, otro grupo sincrético escindido del ismailismo, fundado en Irak por Muhammad Ibn Nusair en 859.

octubre, 1066), por la que Inglaterra pasó a manos de los normandos, a la de Waterloo (18 de junio, 1815), por la que Napoleón fue definitivamente vencido, o a la del Alamein (23 de octubre-4 de noviembre, 1942), por la que el Afrika Korps de Rommel fue frenado y desbandado a las puertas de El Cairo. Dice el medievalista británico Steven Runciman: *«La victoria mameluca salvó al Islam de la amenaza más peligrosa con que se había enfrentado nunca. Si los mongoles hubieran penetrado en Egipto no habría quedado ningún estado musulmán importante en el mundo al este de Marruecos»* (Historia de las cruzadas, Alianza, Madrid, 1997, vol. III: El Reino de Acre y las últimas cruzadas, pág. 289).

Es lícito especular acerca de lo que pudo pasar en Ain Ÿalut si hubieran resultado los mongoles victoriosos, y sobre todo cómo habría cambiado la historia del Mediterráneo, y con ella la civilización del Islam, la cual hubiera prácticamente desaparecido. Recordemos que ya en ese año crucial de 1260, grandes ciudades musulmanas como Bujará, Samarcanda, Gazni, Herat, Merv, Nishabur, Hamadán, Tabriz, Mosul, Alepo, Damasco habían sido saqueadas, casi destruidas y sus habitantes pasados a cuchillo o violados. Los sabios del Islam con sus universidades (madrasas). Bibliotecas, observatorios, laboratorios y miles de descubrimientos invalorables atesorados en seis siglos se perdieron para siempre y fueron barridos del mapa. Solamente en Bagdad (tomada el 10 de febrero de 1258), los mongoles mataron a no menos de un millón de musulmanes árabes y persas en cuarenta días, o sea la mitad de la población: *«Un mongol encontró en una calle lateral a cuarenta niños recién nacidos, cuyas madres estaban muertas. Como acto de clemencia, los mató, pues pensó que no podrían sobrevivir sin nadie que los amamantase»* (Steven Runciman, Historia de las Cruzadas. O. cit. Vol. III, págs. 280-281). *«Algunos mongoles —aseguran testigos oculares—, destripaban cadáveres, los llenaban hasta el tope con alhajas saqueadas y así desaparecían cabalgando, llevando delante suyo sobre la montura, atravesados, estos espantosos recipientes para el transporte...El conquistador recién se retiró un rato cuando se hizo insoportable el olor de los cadáveres al bajar el fresco invernal... Sólo quedaron intactos los cristianos y las iglesias cristianas. No únicamente porque las primeras mujeres de Hulagú eran cristianas. Hulagú había entrado en una gran coalición con los cruzados, por medio del rey (cristiano) de Armenia, que era suegro del príncipe cruzado Bohemond de Antioquía»* (Rolf Palm, Los árabes. La epopeya del Islam, Javier Vergara, Buenos Aires, 1980, pág. 331).

Paradójicamente, a partir del jan Mahmud Ghazán (g. 1295-1304) —restaurador del Islam en Irán—, los mongoles se harán paulatinamente musulmanes y tendrán sabios y científicos de la talla de Ulug Beg (1394-1449) —astrónomo, historiador, teólogo, poeta y mecenas de las artes—, y políticos y guerreros como Zahiruddín Muhammad Babur (1483-1530) —fundador de la dinastía mogol de la India musulmana (1526-1858), que revitalizarán y consolidarán el Islam en el Lejano Oriente.

Baibars también se destacó como renovador religioso y estadista. Prohibió la prostitución y las bebidas alcohólicas bajo pena de muerte. En el campamento de turno y en el palacio de El Cairo o Damasco denunciaba con su voz potente e imperturbable los males de la época y recomendaba las soluciones apropiadas. Hizo construir escuelas, hospitales, un estadio de tamaño olímpico, embalses y canales en el valle del Nilo, cocinas populares, distribución anual de diez mil bolsas de cereal para beneficencia, e implementó un servicio postal de cuatro días para una carta de El Cairo hasta Damasco; eficiencia que hoy día rara vez se alcanza. La lista de sus obras sociales es casi tan larga como aquélla de sus empresas militares.

Baibars murió en Damasco el 1 de julio de 1277. Su heredero político y militar fue el sultán Saifuddín Qala'ún al-Alfi (g. 1277-1290). Este hábil estratega logró rechazar un gigantesco ejército combinado mongol-armenio y sus aliados hospitalarios liderados por Mangu Timur y el

rey León de la Armenia ciliciana, que sumaban cerca de ciento cincuenta mil hombres. La batalla tuvo lugar en las afueras de Homs (Siria) el 30 de octubre de 1281, y los invasores luego de sufrir fuertes pérdidas (Mangu Timur resultó herido y murió poco más tarde) se retiraron del otro lado del Éufrates. También reconquistó la fortaleza al-Marqab o Margat de los hospitalarios —llamados en árabe *al-osbitar*— (25 de mayo, 1285), en Siria, y el puerto de Trípoli (26 de abril, 1289), en Líbano, donde perdieron la vida siete mil soldados francos. Cuando marchaba hacia Akka (San Juan de Acre), falleció el 10 de noviembre de 1290. Su hijo y sucesor al-Ashraf Jalil (g. 1290-1293) tomaría Akka, último baluarte de los cruzados en Tierra Santa, el 18 de mayo de 1291.

Sin embargo, una nueva e inesperada situación se iba a producir. En 1299 el líder mongol Mahmud Ghazán cruzó el Éufrates con un enorme contingente y se apoderó de Alepo. Su aceptación del Islam era incipiente y sus intereses de ambición y poder eran superiores a su nueva fe. Gazhán había realizado una muy elaborada alianza con el papa Bonifacio VIII (1240-1303) y el rey Hayton o Hethum II del dominio armenio de Cilicia, a quienes prometió los lugares santos de Palestina a cambio de ayuda. Gazhán rápidamente venció a los mamelucos en Salamia (cerca de Homs), el 23 de diciembre, y conquistó Damasco (enero de 1300). En 1303, los mongoles iniciaron una nueva campaña bajo el mando de Kutluk Sha, pero los mamelucos se recobraron y los derrotaron en Marÿ as-Saffar, cerca de Damasco.

La difusión del Islam en Oriente

Los mamelucos fueron grandes misioneros del Islam. Precisamente, la islamización del archipiélago indonesio comienza a finales del siglo XIII con la llegada de comerciantes musulmanes provenientes del Egipto mameluco, en su mayoría adherentes a la escuela shafií de pensamiento. Los mamelucos también tuvieron un fructífero intercambio cultural y comercial con la civilización islámica swahili de la costa oriental de África.

Las innovaciones militares y la llegada de los otomanos

La institución mameluca gobernante se basaba en el predominio de la caballería, es decir, de los jinetes o *faris*, con su soberbio dominio del caballo y su excelente pericia en el uso de las armas y de la táctica de la guerra en campo abierto. El uso de la artillería de campaña conlleva líneas de defensa estáticas, y el uso de armas de fuego manuales presuponía la importancia cada vez mayor del soldado de infantería armado de arcabuz. Los mamelucos se dieron cuenta muy pronto de que, excepto para su uso en sitios de fortalezas y ciudades, la adopción del arma de fuego conllevaría el desmantelamiento de todo su sistema militar.

Qansuh al-Gurí (g. 1501-1516), disponía en sus fuerzas armadas de gran cantidad de cañones, tanto para la defensa de El Cairo y de su costa mediterránea como para emplazar en sus flotas del mar Rojo y el océano Indico contra los portugueses y en ayuda de los sultanatos del sur de Arabia, el Zanÿ y la India. Qansuh fue uno de los primeros sultanes que trató de crear un cuerpo de arcabuceros y hubo de resistir presiones de la jerarquía mamlukí para que lo disolviera. Las versiones esgrimidas era que el arcabuz era un arma de cobardes... A pesar de todo, teniendo que hacer frente a la amenaza portuguesa en el sureste, y con la actitud cada vez más peligrosa de los otomanos en la fronteras sirias, las nuevas armas eran realmente indispensables para los mamelucos, que se enfrentaron con los otomanos en las batallas

decisivas de Marÿ Dabiq, en Siria, y Raydaniyya, en las afueras de El Cairo, con una capacidad de fuego palpablemente inferior a las de las tropas del sultán Selim; fue algo así como cuando los mahdistas sudaneses atacaron a los británicos de Kitchener en Omdurmán (2 de septiembre, 1898), o cuando la heroica caballería polaca hizo frente a las divisiones panzer alemanas en septiembre de 1939, pues en esos encuentros que resultaron fatales, los mamelucos vieron de forma palpable que el valor personal no era suficiente. Irónicamente, dos siglos después, los jenízaros —que tuvieron un origen similar a los mamelucos—, rechazaron los nuevos ingenios militares, como las formaciones en cuadros de fusileros y la bayoneta, y consecuentemente experimentaron derrotas que condujeron al desmembramiento del Imperio otomano.

LA ORGANIZACION JERÁRQUICA MAMELUCA

Los mamelucos establecieron un gobierno militar fuertemente centralizado debido a las amenazas permanentes de parte de cruzados y mongoles.

En primer lugar tenían una jefatura espiritual representado por el califato abbasí trasladado de Bagdad a El Cairo por recomendación de Baibars en 1261 y que duró hasta la llegada de los otomanos en 1517. Sin embargo, estos califas fueron meras figuras decorativas del régimen mameluco.

Seguidamente estaba el cargo del hombre fuerte del reino, el sultán, delegado ejecutivo del califa y gobernador de Egipto, Palestina y Siria.

Luego estaba el Consejo de los 24 Emires, todos ellos grandes comandantes militares (los *Ahl al-Saif*, Gente de la Espada), que recibían cada uno el nombre en árabe de *Amir mia wa muqaddam alf* e integraban una Asamblea llamada *Umara al-Mushara*.

El estado teocrático mameluco estaba regido por los jueces supremos musulmanes (*Qadi al-Qudat Madhab*) de las cuatro escuelas de pensamiento sunníes: shafií, malikí, hanafí y hanbalí. Con éstos magistrados colaboraban distintos funcionarios: el inspector general de pesos y medidas y de la moral y el orden público (*Muhtasib*), el Sheij responsable de los hospitales y monasterios de las órdenes sufíes, los Imames de las mezquitas y los predicadores y los Alfaquíes (*Fuqaha*), jurisperitos.

El sistema resultaba muy eficiente por la celosa y apropiada administración de las distintas secretarías que estaban bajo la dirección de un Ministro o Visir (*Wazir*), y sus funcionarios llamados la «Gente de la Pluma» (*Ahl al-Qalam*): Administrador estatal de la corona (*Nazir al-Jass*), Administrador civil de las finanzas del ejército (*Nazir al-Ÿaish*), Primer tesorero (*Sahib Bait al-Mal*), Canciller o «Secretario del secreto» (*Katib al-Sirr*), Administrador de terrenos reales (*Diwan al-Jass*), Administrador financiero (*Diwan al-Ÿaish*), Secretarios y Magistrados (*Kuttab al-Dast*) y Escribientes de manuscritos y secretarios adjuntos (*Kuttab al-Darÿ*).

Los mamelucos conquistaron Nubia —el Sudán actual— y dominaron el comercio en el mar Rojo, al tiempo que protegían los santos lugares del Hiÿaz (La Meca y Medina). Gracias a su excelente administración y habilidad comercial, El Cairo volvió a ser una metrópoli económica.

UNA ARQUITECTURA SOBRESALIENTE

El período mameluco fue una época de extraordinaria brillantez en las artes. También supuso un período de expansión comercial; los comerciantes de especias de Egipto, los *karimí,* disputaron con los emires en el patronazgo de las artes.

Los mamelucos, grandes mecenas, embellecieron El Cairo con suntuosos monumentos: la Mezquita de al-Zahir Baibars (1266-1269), Hospital, Mausoleo y Madrasa de al-Qala'ún (1284-1285), Madrasa y Mausoleo de al-Nasir Muhammad (1295-1303), Mausoleos de los emires Salar y Sanÿar al-Ÿawli (1303-1304), Mezquita de al-Nasir Muhammad (1318-1335), Mezquita del emir Altunbuga al-Maridaní (1339-1340), Mezquita-madrasa del sultán Hasan (1356-1359), Madrasa del emir Mitqal (1361-1374), Mausoleo de Yunus al-Dawadar (1382), Madrasa de Barquq (1384-1386), Janaqah y Mausoleo de Barquq (1399-1412), Mezquita de al-Mu'ayyad Sheij (1415-1421), Mausoleo y Janqah de al-Ashraf Barsbai (1432), Conjunto funerario del sultán Inal (1451-1460), Conjunto funerario del sultán Qayitbai (1472-1474), Mezquita-madrasa, Mausoleo del sultán Qansuh al-Gurí (1499-1505), Janqah de Qurqumaz (1506-1507), junto con diversos caravansares (hospedajes para viajeros, en general con intereses comerciales) y baños públicos (*hammamat*).

El Caravansar del sultán Qansul al-Gurí (g-1498-1505), construido entre 1504-1505, es un ejemplo del alto grado alcanzado por la arquitectura de los mamelucos. Es un edificio de varias plantas y almacenes, con balcones trabajados en madera vueltos hacia el típico patio interior de las construcciones islámicas, con su fuente para las abluciones. El estilo clásico mameluco, como el nasrí granadino o el indiomogol produjeron edificios que sorprenden por su eterna modernidad.

Otro clásico edificio mameluco era aquel que albergaba un convento o monasterio llamado *Janqah*, conocido en otras partes del mundo islámico como *zagüía* o *tekké*. Esta era una fundación dirigida por un sheij y provista de fondos donados para el mantenimiento de una orden sufí. Los sufíes gozaron de un período de gran protección y prosperidad bajo los mamelucos.

Por otra parte, los monumentos y edificios que enumeramos y que lamentamos no poder describir y detallar —el límite de este apunte no lo permite—, son a simple vista los más bellos e importantes de la capital egipcia. Se podría decir que los mamelucos fueron los mayores constructores entre todas las dinastías islámicas. Recomendamos consultar las obras especializadas sobre esta temática del islamólogo de origen ruso Oleg Grabar y las del arquitecto suizo nacido en Alejandría Henri Stierlin

GRANDES PERSONAJES DE LA EPOCA

Los datos que poseemos sobre la época mameluca son abundantes y precisos debido a la gran cantidad de científicos, geógrafos, médicos, secretarios e enciclopedistas que florecieron durante esa civilización. La vida intelectual de la época mameluca brilló con los historiadores y los cronistas. El famoso viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377) visitó El Cairo mameluco en 1326 y 1349 y en su diario de viajes no cesa de elogiar las cualidades de sus gobernantes y el orden imperante en ciudades y pueblos (cfr. Ibn Battuta, A través del Islam, Alianza, 1988, págs. 117-149 y 745-747).

Y fue en el Egipto mameluco donde culminó la redacción de «Las mil y una noches», que reflejan el grado de civilización alcanzado por las dos dinastías.

Ibn Jalikán

Shamsuddín Abu-l-Abbás Ahmad al-Barmakí Ibn Jalikán nació en Irbil, o Arbela (Irak), en 1211, y murió en El Cairo en 1282. Fue profesor en la madrasa Fajría de El Cairo, y aprovechó el tiempo que estuvo en este cargo para terminar su gran diccionario biográfico. Este se llama en árabe, *Uafiát al-a'ián ua-anba' abna az-zamán* ("Las perfecciones de los conspicuos y la información de los hijos de la época"), traducido por el irlandés William McGuckin de Slane, con el título: Ibn Khallikan: Biographical Dictionary, Londres, 1842-1871. Es un diccionario de los grandes hombres del Islam, excluyendo a los compañeros del Santo Profeta (BPD), a los cuatro primeros califas, y en general a los personajes del primer siglo de la Hégira. Comenzado en El Cairo en 1256, fue completado en la misma ciudad en 1274, después de haber sido interrumpido por la misión del autor como gran cadí de Siria, en la ciudad de Damasco. El manuscrito se encuentra en el Museo Británico (publicado por Dar al-Taqafa en 8 vols., Beirut, 1968). Véase Ibn Khallikan's Biographical Dictionary, Librairie du Liban, Beirut, 1970.

Ibn Uasil

El sirio Ÿamaluddín Muhammad Ibn Uasil (1207-1298), diplomático y jurista, dejó una crónica del período ayyubí y del comienzo de la era mameluca llamada *Mufarriÿ al-kurub fi ajbar bani Ayyub* (ed. H.M. Rabie, El Cairo, 1979). En 1261 fue enviado como embajador del sultán mameluco Baibars a la ciudad italiana de Barletta (al norte de Bari), a entablar una alianza con Manfredo (1232-1266), rey de Sicilia y Nápoles. Este era hijo de Federico II, y como su padre, fue excomulgado (1258) por el pontífice Alejandro IV, por su actitud favorable hacia los musulmanes. Ibn Uasil describe a Manfredo como *«un hombre distinguido, amante de las ciencias especulativas que conocía a fondo las diez proposiciones del Libro de Geometría de Euclides»*. Manfredo moriría peleando contra las fuerzas de Carlos de Anjou (1226-1285) en la batalla de Benevento. Aparentemente, su obra no se editó nunca, aunque en las obras de J.F. Michaud y Francesco Gabrieli hay citas y traducciones fragmentarias.

Un contemporáneo de Ibn Uasil fue el historiador egipcio Ibn Abd az-Zahir (1223-1293), secretario de los sultanes Baibars (1223-1277) y Qa'laûn (muerto en 1290), que tuvo la mala fortuna de ver su obra principal, la "Vida de Baibars", *Sirat Baibars*, resumida por un sobrino ignorante que no nos ha dejado sino un texto truncado e insulso. Los pocos fragmentos que nos han llegado de la obra original revelan un verdadero talento de escritor y de historiador.

Ibn Nafís

Sobre el médico musulmán de origen sirio llamado Ibn al-Nafís (1210-1288) se tienen pocos datos, ya que un contemporáneo suyo, el bibliógrafo y médico Ibn Abi Usaibí'a (1194-1270), no le menciona en su *'Uiún al-anba fi tabaqat al-atibba* ("Las fuentes esenciales de la clasificación de los médicos"), que contiene 380 biografías, comenzando por los griegos y finalizando con sus contemporáneos (ed. Muller, 2 vols., 1884.).

Ibn al-Nafís estudió, además de medicina, gramática, lógica y teología. Fue médico principal en Egipto y médico personal del sultán mameluco Baibars.

Asimismo, Ibn al Nafís desarrolló una destacable actividad literaria. Sin embargo, su más importante logro es el haber descubierto la circulación menor de la sangre. Esto ocurría tres siglos y medio antes de la época de William Harvey (1578-1657), el médico inglés a quien se atribuye el «descubrimiento». Lo que hace especialmente notable el descubrimiento de Ibn al-Nafís es el que llegó a él más por deducción que por disección. Se ha descrito a este científico del siglo XIII como «el que no receta una medicina cuando bastará con la dieta».

Ibn al-Quff

Ibn al-Quff (1233-1286) es un médico de origen sirio que utiliza las enseñanzas de Abulcasis y las aplica en los tratamientos de las heridas producidas en los combates mantenidos entre los musulmanes y los invasores cruzados. En tierras de Egipto y Palestina. Su obra principal, el *Kitab al-'umda fi sina'at al- ÿiraha* ("Libro del arte de la cirugía") ofrece un completo tratado sobre cirugía. Ibn al-Quff pretende mediante este trabajo que los cirujanos aprendan teoría médica, para de ese desempeñar correctamente la labor que tienen encomendada. Su obra, pese a no ser muy divulgada, es un importante eslabón en la cirugía medieval.

Abulfeda

Ismail Ibn Alí al-Malik al-Mu'ayyad Imaduddín, llamado Abu-l-Fida (latinizado Abulfeda), nació en 1273 y murió en 1331. Pertenecía a la familia de los ayubíes, como Saladino, y sus antepasados habían sido gobernadores de Hamah, en Siria. Recibió educación de guerrero y de letrado; a los doce años acompañó a su padre al sitio de la fortaleza de al-Marqab (sobre la costa, entre Tartús y Latakia), arrebatada a los Hospitalarios en 1285. Más tarde combatió nuevamente contra los cruzados en la toma de Trípoli (Líbano) y en el asedio de San Juan de Acre (Palestina) donde mandaba un pelotón de diez hombres. Experimentado historiador y geógrafo. *Mujtasar ta'rij al-bashar*, una historia universal desde la Creación al año 1329, y *Taqwím al-buldán* ("Localización de los países"), un tratado de geografía, son sus obras más conocidas.

Abu-l-Fida escribió alrededor del año 1300 que Arbuna (Narbona, en el Bajo Languedoc, Francia) fue un importante centro comercial bajo los musulmanes: por entonces los barcos podían remontar el curso del Aude hasta la ciudad, e incluso llegar más arriba. De ahí partían navíos hacia Alejandría, el mayor puerto del Oriente musulmán, cargados de cobre y estaño procedentes de Toulouse, donde previamente habían descendido la mercancía que traían de Inglaterra, pasando por Burdeos y el Garona (cfr. La Géographie d'Abu l-Fida. Traducción de J.T. Renaud, París, 1848, t. III, pág. 307; Mujtasar ta'rij al-bashar, Ed. al-Husainiyya al-Misriyya, El Cairo, 1905-1906). Abul-l-Fida fue hecho gobernador de Hamah en 1310 por los mamelucos, y en 1320 se le confirió el rango de sultán. Durante su mandato patrocinó la construcción de numerosos hospitales, madrasas (escuelas teológicas) y jankahs (monasterios sufíes).

An-Nuwairí

An-Nuwairí (1279-1332), nacido en el Alto Egipto, fue katib (secretario) de la administración mameluca. Es el autor de una monumental enciclopedia que encierra todo el saber de su época, en cuyo título destaca su predilección por la estética y el conocimiento: «El fin último en las técnicas de la literatura» (*Nihayat al-arab fi funun al-adab*), editada por Ahmad Zaki Pashá en 18 volúmenes en El Cairo, entre 1923-1944, reimpresa en 1963. An-Nuwairí, Ibn Fadl Allah al-Umarí y al-Qalqashandí son los tres más grandes representantes de la literatura y la historia enciclopédica islámica de la época mameluca.

Ibn Fadl Allah al-Umarí

Shihabuddín Ahmad Ibn Fadl Allah al-Umarí (1301-1349), nació en Damasco. Siendo muy joven, reemplazó a su padre en el cargo de canciller de la administración central en El Cairo. Es el autor de una vasta enciclopedia de más de veinte tomos intitulada «Los caminos de los perspicaces en los reinos de los confines» (*Masalik al-absar fi mamalik al-amsar*), de la cual sólo se publicó el primer volumen (El Cairo, 1924), y el islamólogo francés Maurice Gaudefroy-Demombynes (1862-1957) hizo una traducción parcial, editada en París (1927).

Ibn Jaldún

Abu Zaid Abdurrahman Ibn Jaldún al-Hadramí (1332-1406), llamado Abenjaldún por los latinos, es uno de los más importantes historiadores y el primer sociólogo del Islam. Nacido en Túnez, realizó toda su actividad principalmente en el Magreb y al-Ándalus. Su obra más conocida es el tratado de historia llamado *al-Muqaddimah* ("Los Prolegómenos"). Debido a diversas persecuciones, a partir de 1382 se vio obligado a refugiarse en Egipto, donde ocupará el cargo de Gran Cadí (Juez supremo) de la escuela maliki de pensamiento en la administración de los sultanes mamelucos burÿíes.

Posteriormente, residió un tiempo en Damasco (1399-1341) y durante el asedio de esta ciudad por los invasores mongoles (enero y febrero de 1401), salvó la vida gracias a la admiración que Timur Lang (1336-1405), llamado Tamerlán en Occidente, tenía por los sabios. Finalmente, se estableció como magistrado en El Cairo y fue profesor de la Universidad de Al-Azhar.

Al-Maqrizí

Taqiuddín Abu-l-Abbás Ahmad al-Maqrizí debe su apodo por el cual es conocido, a un suburbio de la ciudad libanesa de Baalbek, donde su abuelo había habitado antes de emigrar a Damasco; después su padre se estableció en El Cairo, donde nació nuestro autor en 1365. Tras ocupar funciones en la administración mameluca y en la enseñanza, decidió abandonar la carrera pública para consagrarse a la historia. escribió numerosas obras, entre ellas una historia de los fatimíes llamada *Itti'az al-hunafa' bi-ajbar al-a'imma al-fatimiyyín al-julafá* (publicada en El Cairo en tres vols., 1967), otra de los sultanes mamelucos con el título de

Suluk limaarifa Dúal-al-Muluk ("La marcha hacia el conocimiento de las dinastías reales"), de la cual el especialista francés Etienne-Marc Quatremère (1782-1857) tradujo dos volúmenes (Histoire des sultans Mamlouks, París, 1837-45).

En este último trabajo se detalla con abundantes referencias a la clase político-militar de los mamelucos. Al-Maqrizí es igualmente conocido por su trabajo *Kitab al-Maua'iz ua-l-i'tibar fi dikr al-jitat ua-l-atar* ("Libro de las exhortaciones y consideraciones"), también llamado *al-Jitat* ("El Catastro"), que es una historia y geografía del Egipto que trata especialmente de la topografía de El Cairo. Asimismo, tiene un inconcluso diccionario alfabético de biografías de todos los príncipes y hombres célebres del Egipto islámico; la obra completa debía constar de ochenta volúmenes; solamente dieciséis han sido debidamente identificados. Sus trabajos cubren la historia de Egipto entre 1181 y 1442. Al-Maqrizí falleció en 1442.

Al-Qalqashandí

Al-Qalqashandí (1335-1418), al igual que su antecesor Ibn Fadl Allah al-Umarí, fue canciller de los mamelucos, conocido con el título del «Secretario del secreto» (*katib al-sirr*). Su obra enciclopédica la terminó en 1412, a la edad de setenta y siete años. El nombre que le dio, un tanto extraño debido a las exigencias de estilo de la época, en la que los títulos debían tener una rima elegante, encierra una metáfora relativa a la búsqueda de la luz y la inspiración literaria: «La mañana del hemeralope en las artes de la redacción» (*Subh al-a'sha fi sina'at al-insha'*). Esta contiene una información valiosísima, muy precisa y detallada, sobre la historia y la civilización islámica en el Egipto y la Siria de los siglos IX a XV. Fue publicada en 14 volúmenes en El Cairo, entre 1913 y 1919.

Al-Qalqashandí, al igual que sus pares antes citados, demuestra tener una cultura y unas informaciones históricas, geográficas y científicas considerables, producto del riquísimo universo mameluco, tan poco estudiado hasta el presente.

Al-Suyutí

Ÿalaluddín Abu-l Fadl Abdurrahman al-Assuiutí, más conocido por la fonética de al-Suyutí (1445-1505), era oriundo de una familia persa establecida desde hacía más de tres siglos en Assuiut, en el Alto Egipto. Afamado polígrafo y enciclopedista, es autor de trescientos quince escritos sobre la Tradición del Profeta (*Sunna*), Narraciones y dichos (*Ahadith*), jurisprudencia (*fiqh*), lingüística, ciencias, historia y literatura. Su «Historia de los Califas» (*Tarij al-Julafa*) fue muy admirada por sus valiosos detalles (publicada por al-Sa'ada, El Cairo, 1959). Se extiende desde Abu Bakr hasta el año 1497. Su «Historia de Egipto y de El Cairo», llamada en árabe *Husn al-Muhadara*, es una compilación de veintiocho obras históricas. Su *Taqrir al-istihad fi tafsir al-iÿtihad* fue publicado por Dar al-Dawah, El Cairo, 1983.

Bibliografía esencial

Esin Atil: Renaissance of Islam. Art of the Mamluks, Smithsonian Institution Press, Washington, 1981.

Claude Cahen: Introduction a l'histoire du monde musulman médiéval XIIe-XVe Siècle, J. Maisonneuve, París, 1982.

Francesco Gabrieli: Chronique arabes des croisades, Sinbad, París, 1977.

R. Grousset: Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem, vol. VII y VIII, Tallander, París, 1981).

Robert Irwin: The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate, 1250-1382, Southern Illinois University Press, Illinois, 1986.

J.F. Michaud: Histoire des croisades, 4 vols., Editions de Saint-Clair, París, 1966-1967.

Nasser O. Rabbat: A New Interpretation of Royal Mamluk Architecture, E.J. Brill, Leyden, 1995.

Amín Maalouf: Las cruzadas vistas por los árabes, Alianza, Madrid, 1997.

David Nicolle: The Mamluks, 1250-1517, Osprey, Londres, 1993.

Robert Payne: El sueño y la tumba. Historia de las cruzadas, Península, Barcelona, 1997.

Henri y Ann Stierlin: Splendours of an Islamic Civilization. The Eventful Reign of the Mamluks, Tauris Parke Books, Londres/Nueva York, 1997.

Henri Stierlin: Islam. Volume II: From the Mamluks of Cairo to the Nasrids of Granada, Taschen, Köln, 1998.

LAS DINASTÍAS DE MUSULMANAS DEL ASIA CENTRAL:

tahiríes, saffaríes, samaníes,gaznavíes, buÿíes y guríes

Harún al-Rashíd (766-809), cuyo nombre se traduce como «Harún el Recto» fue el quinto califa (786-809) de la dinastía Abbasí de Bagdad (750-1258). Su reinado fue una extraña combinación de despotismo e ilustración. Harún fue hecho califa a los 23 años y entregó temporariamente el poder a Yahia Ibn Jalid al-Baramika y a los hijos de éste, Ÿafar y al-Fadl. Estos pertenecían a la distinguida familia persa de los barmacíes o barmácidas que gobernarían de hecho el califato durante diecisiete años.

Veamos que dijo Harún al confiar la administración a Yahia y poder así dedicarse full time a sus orgías y degeneramientos: *«Te invisto con el dominio sobre mis súbditos. Gobiérnalos como te plazca; destituye a quien quieras; nombra a quien quieras; conduce todos los asuntos como mejor te parezca»*; y para ratificar sus palabras entregó a Yahia su anillo (cfr. E.H. Palmer: The Caliph Haroun Alrasdchid, Nueva York, 1944, pág. 35; Nabia Abbott: Two Queens of Baghdad, University of Chicago Press, Chicago, 1946, pág. 113).

La razón de la primacía persa

Los nuevos grupos sociales surgidos a la sombra del poder abbasí estaban encabezados por los llamados secretarios (*katib*, pl. *Kuttâb*) de las cancillerías califales (divanes) que eran persas en su gran mayoría. Con el pasar del tiempo, los persas no sólo reemplazaron a los árabes en los puestos claves de la administración califal sino que se convirtieron en los intelectuales y científicos de mayor renombre y prestigio. Este fenómeno fue analizado y explicado por el gran historiador y sociólogo tunecino Ibn Jaldún (1332-1406): *«Ya habíamos señalado que la práctica de las artes no existe sino en la vida sedentaria, estado del cual los árabes se hallaban muy distantes. Dado que las ciencias se cultivan también en las ciudades, los árabes se mantuvieron alejados de ellas y de los lugares en donde florecían. Cuando la conquista musulmana, las poblaciones sedentarias (de los países dominados) se componían de no-árabes, de libertos igualmente no-árabes y de gentes educadas al estilo de vida sedentaria; seguían el ejemplo de los no-árabes en todo lo que se relaciona con dicho género de vida, la práctica de las artes y el ejercicio de los oficios. Aquellos pueblos eran perfectamente formados para ese tipo de civilización habiéndose arraigado entre ellos durante el prolongado dominio de los persas Los primeros maestros en el arte de la gramática fueron Sibawaih (m. 796-97) primero, luego az-Zaÿaÿ (m. 949) y después al-Farisí (m. 987). Los tres eran de origen persa, sin embargo habían pasado su juventud en la práctica de la lengua árabe, ventaja que debían a la educación que recibieron y al trato con los árabes del desierto. Redujeron a sistema las reglas de la lengua e hicieron de ella una rama de ciencia que habría de ser útil a la posteridad .igualmente fue el caso de los hombres que memorizaban las Tradiciones sacras (Ahadith) y las conservaban en su retentiva, en gran provecho de los musulmanes, pues la mayoría de ellos pertenecían a la nación persa o se habían asimilado a ella por la lengua y la educación. Todos los grandes sabios que han tratado los principios fundamentales de la jurisprudencia, todos los que se han distinguido en la teología dogmática, y la mayor parte de los que han cultivado la exégesis (Tafsir) coránica, eran persas, como es bien sabido. No hubo en aquel entonces más que hombres de esta nación para consagrarse a la conservación de los conocimientos y a la tarea de ponerlos por escrito. Hecho suficiente para demostrar la veracidad de la expresión atribuida al Profeta (BPD): "Si la ciencia estuviera suspendida en lo alto del cielo, algunos persas habría para alcanzarla"...La enseñanza de todas las ciencias quedó entonces definida como un arte especial de los persas, desatendiéndola enteramente los árabes. Estos desdeñaban ejercerla. Las únicas personas que se encargaron de ella fueron los persas asimilados a los árabes, cual el caso de todas las artes y oficios, como dejamos aclarado»* (Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah, FCE, México, 1977, págs. 1008-1014).

El padre jesuita Miguel Asín Palacios (1871-1944), célebre islamólogo y arabista español, cita una moraleja del asceta Ibn al-Samak (m. 799) cuando una vez éste visitó a Harún al-Rashíd en su palacio. En el instante que un sirviente trajo un vaso de agua pedido por el califa, Ibn Samak exclamó : *«¡Oh Príncipe de los Creyentes! Sí no te fuese posible ahora beber ese vaso de agua, ¿cuánto darías gustoso por conseguirlo?». A lo cual contestó al-Rashíd: «¡Todo mi imperio!». Insistió Ibn al-Samak: «Y si no pudieses evacuar de tu cuerpo esa agua, después de haberla bebido, ¿cuánto darías gustoso por librarte de ese mal?». Respondió al Rashíd: «¡Mi reino entero!». Entonces Ibn al-Samak dijo al califa: «¿Y estás tan ufano de poseer un reino que no vale una evacuación de orina, ni lo que vale un sorbo de agua?»* (Ibn al-Samak: Los caracteres y la conducta, trad. M. Asín Palacios, Madrid, 1916, pág. 115).

Bagdad, capital de Harún, fue la ciudad de las ambigüedades , en la cual la riqueza del califato permitió, por una parte, un gran despilfarro, y por otra, un florecimiento de las ciencias y las artes que conducirían a la consolidación de la civilización islámica y al apogeo de la llamada edad de oro del Islam clásico.

Desde el 791 hasta el 809 el imperio de Harún estuvo en guerra contra el Imperio Bizantino, y en el 807 sus fuerzas ocuparon la provincia bizantina de Chipre. A pesar del gobierno afable, generoso, juicioso e incansable de Yahia, al-Rashíd se cansó pronto de tanta nobleza: se adueñó de la fortuna barmácida e hizo decapitar a Ÿafar y encarceló a Yahia y a su otro hijo al-Fadl que murieron poco después. Sin embargo, este fue el comienzo del fin de al-Rashíd. Aunque Harún sólo tenía entonces cuarenta y dos años, sus hijos al-Mamún (786-833) y al-Amín (787-813) ya competían por la sucesión y aguardaban su muerte. Con la vana esperanza de aminorar esta disputa, Harún dispuso que al-Mamún heredaría las provincias situadas al este del Tigris, al-Amín el resto y que, a la muerte de uno de los hermanos, el otro gobernaría todo el reino. En el mismo año 806 estalló en el Jorasán (el "país del este" de los geógrafos árabes musulmanes, hoy provincia de Irán) una seria rebelión producida por los excesivos impuestos de los abbasíes sobre la empobrecida población. Harún marchó a reprimirla, acompañado de al-Amín y al-Mamún, aunque padecía severos dolores abdominales. Al llegar a Tus (cerca del actual Mashhad, Irán oriental), no podía tenerse en pie. Poco tiempo después murió a la edad de cuarenta y cinco años.

Los Tahiríes

Durante los siguientes cuatro años hubo una guerra fratricida hasta que Tahir Ibn Husain, general de al-Mamún, derrotó a los ejércitos de al-Amín y le cortó la cabeza al hijo menor de al-Rashíd enviándosela a su hermano al-Mamún que por esa época se encontraba establecido en Merv. Este al ser proclamado nuevo califa premió a su comandante con la administración del Jorasán, que quedó como territorio vasallo del califato bagdadí a partir de 821. Durante cincuenta y dos años (821-873) los sucesores de Tahir, los tahiríes o tahíridas gobernarían el Jorasán —y ocuparían el puesto de prefecto de policía en Bagdad— hasta que fueron desalojados temporalmente por los saffaríes y sucedidos por los samaníes.

Los Saffaríes

El imperio abbasí estuvo siempre constituido por un agregado de territorios con límites más o menos indefinidos, modificados en función de las revueltas locales y de las tentativas de secesión. No era raro que un gobernador extendiera su autoridad a regiones que no estaban oficialmente a su cargo. Asimismo, graves sublevaciones como las de los Zanÿ en el África oriental y la de los Cármatas conmoverían al califato y escaparían a su control.

Sin embargo, la amenaza más seria en el siglo IX contra Bagdad la constituyeron los saffaríes o saffáridas. Esta tuvo lugar en 867 y fue dirigida por Yaqub Ibn Lait as-Saffar, un antiguo artesano calderero que creó este movimiento de emancipación popular que rápidamente logró apoderarse del Sistán (su lugar de origen, hoy bajo Afganistán y parte del Irán actual) y el Jorasán y derrocar a los tahiríes, fijando su capital en Nishabur, a 112 kilómetros de la actual Mashhad (la capital del Jorasán iraní). Los califas abbasíes que se sucedieron entre 867 y 900 reconocerían el emirato autónomo de los saffaríes sobre el Tujaristán, Kermán, Sistán y Sind, y después sobre el Jorasán, Fars y Sisyistán, a la vez que procuraban que los samaníes les atacaran (éstos terminarían derrotándolos y adueñándose de sus dominios), y es que mientras los tahiríes y samaníes representaban de alguna forma los intereses del «Islam oficial abbasí» y el *status quo* en lo social, los saffaríes eran de origen popular y sus fuerzas

llegaron a incluir a muchos elementos opuestos a la ortodoxia, como shiíes, jariÿíes, ismailíes, etc. Yaqub y sus descendientes fueron gobernadores autónomos y extendieron su dominio sobre ciertas zonas del Jorasán hasta 1495. Los saffaríes lograron sobrevivir como élite intelectual y política, pese a las terribles invasiones de los mongoles de Gengis Jan y Tamerlán, durante más de 600 años.

Los Samaníes

En 874, los descendientes de Samán, noble mazdeísta, fundaron una dinastía islámica conocida como samaní o samánida que gobernó la Transoxiana (en árabe Ma wara al-Nahr) y el Jorasán como estado autónomo del califato bagdadí hasta 999. Bajo los reyes samánidas, Bujará y Samarcanda rivalizaban con Bagdad como centros de erudición y arte; allí revivió el idioma persa para convertirse en el vehículo de una gran literatura; ar-Razí (844-926) el más grande de los médicos del Islam clásico dedicó el *Kitab al-Mansurí* ("Libro para al-Mansur") su inmenso compendio de medicina de diez volúmenes, a un príncipe samánida, Mansur Ibn Ishaq (el italiano Gerardo de Cremona que vivió entre 1114 y 1187 tradujo al latín, el tomo noveno de esta obra, el *Nonus Almansoris*, que fue un texto popular en las universidades europeas hasta el siglo XVI); una Corte samánida concedió protección, y el uso de una riquísima biblioteca, a Ibn Sina (980-1037), el Avicena de los latinos, el más grande filósofo del Islam oriental y también notable facultativo, llamado «el príncipe de los médicos».

El poeta Rudakí (859-940) estuvo al servicio de Nasr Ibn Ahmad (g. 913-943), emir samaní de Bujará. A Rudakí se le ha considerado como el verdadero primer poeta del Irán islámico, y ha sido llamado, a veces, «el Chaucer de Irán»

Los samaníes (que se decían descendientes de los sasánidas) lograron administrar un territorio que se extendía desde los confines de la India hasta el Tabaristán (hoy encuadrado en la provincia de Mazandarán, Irán). Sin embargo, en 990 los turcos se apoderaron de Bujará y en 999 pusieron fin a la dinastía samánida.

Los Gaznavíes

La costumbre de utilizar regimientos de esclavos turcos (*gholam* en persa) por parte del califato abbasí fue imitado por los samánidas. Esto dio lugar a que estos turcos paganos se islamizaran y adquirieran cierto grado de civilización. En 961, a la muerte del emir samánida Abdulmalik Ibn Nuh, el *gholam* turco Alp-tegín se rebeló y capturó la ciudad de Gazna, a 145 kilómetros de Kabul (hoy capital de Afganistán), estableciendo allí la dinastía gaznaví o gaznávida. Sebuk-tigín, primero *gholam*, luego yerno y sucesor de Alp-tigín, entre 977-997 extendió su dominio sobre Peshawar y parte del Jorasán. Su hijo, el famoso sultán Mahmud de Gazna (971-1030) conquistó el Irán desde el Golfo Pérsico hasta hasta el Amur Dariá y, en diecisiete implacables campañas, añadió el Punjab a su imperio y una gran parte de la riqueza de la India septentrional. También arrebató a los buÿíes las ciudades de Rei (cerca del Teherán actual) y Hamadán en el Irán occidental. Pero aparentemente se sació de tantas guerras, botines y conquistas y gastó parte de sus riquezas en la construcción de importantes edificios islámicos en Gazna. Allí el otrora sanguinario conquistador se convirtió en un dudoso mecenas de científicos, artistas y poetas que fue de alguna manera lo que posibilitó el comienzo de la gran era de la cultura islámico-persa. Entre los que figuraron con bien ganada fama en la corte gaznávida, además de al-Biruní que veremos aparte, podremos nombrar a un poeta como Firdusí (940-1020), autor del mayor poema de la literatura persa, el «Libro de los Reyes» (*Shah Nameh*), quien le dedicó, no de su agrado, esa extraordinaria obra de sesenta mil dísticos, y que fue pagado por Mahmud con la más grosera de las ingratitudes.

Durante esta brillante generación, Mahmud de Gazna estuvo cerca de convertirse en el soberano musulmán más importante de su tiempo; pero siete años después de su muerte, el imperio gaznaví cayó en manos de los turcos selÿukíes.

Al-Biruní

Abu ar-Rayhan Muhammad Ibn Ahmad al-Biruní (973-1050), un sabio musulmán persa que era astrónomo, historiador, botánico, geólogo, poeta, filósofo, matemático, físico, padre de la farmacia

medieval y geógrafo, confirmó la esfericidad terrestre en su libro *al-Qanum al-Masudi fi al-hai'a wa al-nuÿum* ("Canon masúdico sobre el cielo y la tierra"), dedicado a Masud Ibn Mahmud (sultán de Gazna desde 1030 hasta 1040), utilizando mediciones con el astrolabio, y logra con asombrosa precisión las dimensiones de la tierra, de la determinación de las coordenadas geográficas y de las diversas proyecciones cartográficas.

Efectivamente, hacia el año 1000, cuando en la Europa cristiana se predecía el fin del mundo y la ignorancia y la superstición reinaban por doquier, al-Biruní calculó el radio de la Tierra y demostró que nuestro planeta giraba alrededor del Sol (cfr. Galileo Galilei: Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano, Alianza, Madrid, 1995). Recordemos que, 633 años después, el astrónomo italiano Galileo Galilei (1564-1642), a los setenta años de edad (1633), debió comparecer ante un tribunal de la Inquisición y pronunciar de rodillas la abjuración de su doctrina, (entre otras cuestiones, del movimiento de la Tierra), aunque añade la tradición que, al levantarse, exclamó: *«Eppur, si muove»* ("Y sin embargo, se mueve").

Hacia 1018 al-Biruní acompañó al sultán Mahmud de Gazna en una de sus campañas y descubre el mundo fascinante de la India. El resultado de casi más de doce años en el subcontinente se tradujo en la realización de su obra colosal llamada en árabe *Kitab al-Hind* ("Libro de la India"), que pasó a ser la principal fuente de información sobre ese enorme y antiquísimo país que los europeos desconocían absolutamente. En este tratado de historia, geografía, filosofía y moral, el sabio persa inserta la siguiente reflexión: *«Sólo es digno de alabanza aquél que se aparta de la mentira y adhiere siempre a la verdad, gozando de respeto incluso entre los mentirosos, por no mencionar a los demás».*

Al-Biruní escribió más de cien tratados de geografía, historia, astronomía, matemáticas y farmacia. Inventó el «método Biruní» para medir el radio. También inventó un método para medir el peso genérico de nueve metales y descubrió la naturaleza de la presión de los líquidos y un método para extraer la sal del mar.

En el Libro de la India hay también una temprana declaración sobre la libertad, la igualdad, y la fraternidad: *«En nuestro tiempo, los hindúes establecen muchas diferencias entre los seres humanos. En eso nos distinguimos de ellos, pues nosotros consideramos a todos los hombres como iguales excepto en la piedad. Esta es la principal barrera entre ellos y el Islam»* (de la traducción de E. Sachau, Alberuni's India, Londres, 1888, vol. 1, pág. 7). Véase M. Biruni: Kitab maqalid ilm al-hay'ah. La trigonométrie sphérique chez les Arabes de l'Est à la fin du Xe siècle, Instit. Franç., Damasco, 1986.

Los Buÿíes

Los buÿíes o buwaihidas fueron los tres hijos de Buÿeh o Buwaih, Alí, al-Hasan y Ahmad. Eran originarios de las montañas de Dailam, en el suroeste del Caspio. Su primer enfrentamiento fue contra las huestes de su vecino dailamita, Mardawiÿ Ibn Ziyar (m. 935), fundador de la dinastía de los ziyaríes o ziyaridas que gobernaron en Tabaristán y Gorgán o Ÿurÿán (Irán septentrional). Alí se hizo dueño de Isfahán, al-Hasan tomó la zona central iraní del Ÿibal que incluye una buena porción de la cordillera Zagrós, y Ahmad anexó las regiones de Kermán y el Juzistán.

En 945, Ahmad entró con su ejército en Bagdad y logró que el califa abbasí al-Mustakfí (g. 944-946) aceptara la tutela buÿí la cual se extendería durante ciento diez años hasta 1055, cuando fuera doblegada por los selÿukíes.

Los Buÿíes son los primeros soberanos iraníes que profesaron las doctrinas de la escuela imamita duodecimana y hicieron del Islam shií la creencia oficial del Irán.

El fenómeno de que durante la segunda mitad del siglo X una gran parte del territorio islámico estaba en manos de príncipes shiíes es algo bastante poco conocido, a pesar de la inobjetable realidad histórica. Los Fatimíes reinaron en Egipto, Libia y Palestina entre 909-1171, los Hamdaníes de Alepo (944-1003) en Siria y los Buÿíes en Irak e Irán entre 945-1055; sin embargo, no intentaron ningún tipo de alianza y se desvanecieron en la historia de la misma súbita manera como habían aparecido.

Los buÿíes incentivaron las ciencias y las artes. Así, establecieron en Bagdad un observatorio astronómico en 988 y una «casa de la ciencia» en 991 (cfr. Michel Serres: Historia de las Ciencias, *¿El intermediario árabe?* Por Paul Benoit y Françoise Micheau, Cátedra, Madrid, 1991, págs. 174-201; David Cosande: Le Secret de L'Occident. *Les mécanismes de l'evolution scientifique en Islam*, Arléa, París, 1997, págs. 151-183).

Adud al-Daula (Isfahán 936-Bagdad 983), emir Buÿí, fue un modelo de gobernante que se ocupó personalmente de los asuntos más insignificantes del reino. Fue, sin discusión, un príncipe tolerante que se esforzó en calmar las pasiones entre los sunníes y shiíes y entre los partidarios de la filosofía y la jurisprudencia rigorista, conformando a todos y ampliando las dimensiones del saber. Fue también constructor de hospitales y de mezquitas y madrasas.

Los buÿíes y fatimíes en el Oriente, y los andalusíes en Occidente hicieron del Dar al-Islam un verdadero paraíso terrenal. Eran los tiempos en que en un extremo enseñaba Avicena (980-1037) —visir de la corte buÿí—, e Ibn Hazm (994-1064) en el otro.

Los Guríes

Los guríes o gúridas fueron una dinastía de soberanos independientes originarios de la región de Gur, en el actual Afganistán, que reinó sobre el Jorasán oriental y ciertas regiones de la India septentrional entre 1000 a 1215. Algunos de sus soberanos residieron en Firuzkú (Ÿam), al este de Herat, lugar abandonado donde subsiste un minarete monumental, recientemente descubierto.

EL IMPACTO DE LOS MONGOLES EN ORIENTE Y OCCIDENTE

Y sus secuelas en el mundo islámico

La tierra natal de los mongoles, situada en la parte oriental de la estepa asiática, lindaba con las montañas Xingán al este, con las montañas Altai y Tien Shan al oeste, con el río Shilka y las cadenas montañosas junto al lago Baikal al norte y con la Gran Muralla de China al sur. Hoy en día esta región comprende aproximadamente la región autónoma china de Mongolia Interior, la república de Mongolia y las franjas meridionales de Siberia. Formada en su mayor parte por fértiles praderas y boscosas montañas en el norte, con el desierto de Gobi en la zona central y extensos prados al sur, toda la región se sitúa a unos 1.000 metros sobre el nivel del mar. Es un territorio muy árido, salvo en las zonas más septentrionales.

En este entorno las tribus de habla mongol desarrollaron una economía pastoril basada en el ganado lanar y en los caballos, que eran sustituidos por camellos en las zonas más áridas. Algunos productos como los cereales, los tejidos, el té y los metales se obtenían mediante el comercio con la civilización agrícola adyacente de China. El pastoreo y la caza eran su principal ocupación. Su modo de vida era nómada y su organización social tribal. La guerra tribal era endémica y los individuos valerosos alcanzaban fácilmente posiciones de liderazgo. La jerarquía político-militar de la tribu estaba basada en lazos personales de mutua protección y lealtad que debían respetar desde el jefe supremo a los jefes subordinados y los guerreros.

Gengis Jan y la fundación del imperio

El primer desarrollo del Imperio mongol tuvo lugar en el siglo XIII. Durante una reunión de tribus en 1206, el poderoso conquistador Timuÿín, entonces señor de casi toda Mongolia, fue proclamado dirigente universal con el título de Gengis Jan La ciudad de Karakoram (Karakorum) fue designada como capital. El ejército de Gengis, a pesar de no ser especialmente numeroso para su época, se distinguía por su magnífica caballería y sus expertos arqueros, la disciplina y el control de sus aristocráticos líderes y las peculiares tácticas y estrategias militares del jan. El vecino Imperio de China del norte y los estados de Asia central, militarmente débiles y fragmentados, se rindieron inevitablemente, como lo hizo la sociedad islámica turco-árabe de Oriente Próximo a las hordas mongoles que recorrían Asia. Todo lo cual constituyó una de las causas por las que el Imperio de Gengis pudo lograr un grado de centralización y un poder sin precedentes entre los primeros dominios de tribus de habla mongol. Gengis presidía en virtud de un derecho divino que él mismo se había adjudicado, reconociéndolo como única autoridad superior a la suya, el Gran Yasa, un código imperial que él mismo redactó y que se convirtió en base permanente del gobierno mongol. El vasto Imperio de Gengis se extendía desde el mar de la China hasta el río Dniéper y desde el golfo Pérsico hasta el océano Ártico.

Gengis Jan, es el apodo por el que es conocido Timuÿín (1167-1227), conquistador mongol. Nació cerca del lago Baikal (en la actual Rusia), hijo de Yesugei, jefe y dirigente mongol de una extensa región entre el río Amur y la Gran Muralla china. A la edad de trece años, Timuÿín sucedió a su padre como jefe tribal. Su temprano reinado se vio marcado por las sucesivas revueltas de sus tribus y por una intensa lucha por mantener su liderazgo, pero el dirigente mongol mostró muy pronto su capacidad militar y no sólo conquistó a sus indisciplinados súbditos sino también a sus hostiles vecinos, asesinando despiadadamente a todos los que se le oponían. En 1206 Timuÿín ya era el dueño de casi toda Mongolia.

Ese mismo año, la asamblea de las tribus dominadas le proclamaron Gengis Jan (*chêng-sze,* en chino 'guerrero valeroso' en turco *jan,* 'señor'), líder de las tribus mongoles y tártaras unidas, y la ciudad de Karakorum (Karakoram) fue designada como su capital.

Fue entonces cuando el jan inició la conquista de China, con el pretexto de buscar un lugar de pasto para sus caballos en los fértiles campos chinos. En 1208 ya había establecido un punto de apoyo dentro de la Gran Muralla, y en 1213 dirigió a sus ejércitos hacia el Sur y el Oeste y se adentró en el territorio dominado por la dinastía Chin (1122-1234), sin detenerse hasta alcanzar la península de Shandong. En 1215 sus ejércitos tomaron la ciudad de Yenking o Zhong-du (actual Beijing), la última fortaleza china al norte del país, y en 1218 la península coreana cayó en manos de los mongoles.

En 1219, en venganza por el asesinato de algunos comerciantes mongoles, Gengis Jan envió a sus ejércitos hacia el oeste, invadiendo el Juarizm, un extenso Imperio turco formado por los actuales países de Irak, Irán y parte del Turquestán occidental. Los mongoles arrasaron el Turquestán y saquearon las ciudades de Bujará y Samarcanda, adquiriendo con sus asesinatos fama de espantosa ferocidad. En lo que hoy en día es el norte de la India y Pakistán, los invasores conquistaron las ciudades de Peshawar y de Lahore así como sus territorios próximos. Al parecer, en aquellos años consejeros musulmanes habían enseñado a Gengis a apreciar el valor de las ciudades como fuentes de riqueza. En 1222 los mongoles entraron en lo que es en la actualidad Rusia y saquearon la región que se extendía entre los ríos Volga y Dniéper y desde el golfo Pérsico hasta casi el océano Ártico.

La grandeza del jan como líder militar no sólo se debió a sus conquistas sino también a la excelente organización, disciplina y maniobrabilidad de sus ejércitos. Además, el dirigente mongol fue un admirable hombre de Estado; su Imperio estaba tan bien organizado que, según se decía, los viajeros podían ir desde un extremo a otro de sus dominios sin ningún tipo de temor o peligro. Sin embargo, mostró un salvajismo sin límites hacia sus rivales y enemigos, y utilizó el asesinato como arma habitual en sus conquistas. A su muerte, ocurrida el 18 de agosto de 1227, el Imperio mongol quedó dividido entre sus tres hijos. Cuatro de sus nietos (especialmente Batu Jan y Kublai Jan) se convirtieron en grandes líderes mongoles por propio derecho. Las invasiones de Gengis Kan siguieron gozando de una gran importancia histórica mucho después de su muerte.

Tras la muerte de Gengis, su Imperio, de acuerdo con la costumbre tribal, fue dividido entre los hijos de su primera mujer y sus herederos. El janato de Asia oriental era regido directamente por su tercer hijo, Ogoday (1185-1241), quien sucedió a Gengis como gran kan. El janato estaba formado por lo que en la actualidad es Mongolia Exterior, Manchuria, Corea, gran parte de China, el Tíbet y franjas septentrionales de Indochina.

Aunque a Ogoday le sucedieron su hijo y su nieto, el gran líder que heredó el janato fue su sobrino, Mangú Jan (1208-1259). Junto a su hermano Kublai, Mangu Jan logró conquistar casi toda China.

Kublai Jan en China

En 1279 Kublai Jan (1215-1294), nieto de Gengis, derrotó a la dinastía Song del sur, logrando dominar lo que quedaba de China. Kublai trasladó la capital a Pekín, dándole el nombre de Janbalik ('Ciudad del jan', o Cambaluc). Allí gobernó como emperador de la dinastía Yuan y como gran jan de los mongoles. En lugar de tratar de amalgamar la sedentaria sociedad agrícola en unidades tribales, siguió con éxito el sistema burocrático utilizado por las dinastías chinas desde los Tang. Sin embargo, los mongoles preservaron cuidadosamente su identidad cultural y las prerrogativas de la clase dirigente; el talento chino era sistemáticamente excluido de los cargos de autoridad y se seguían códigos sociales y legales discriminatorios. Sus esfuerzos por extender el dominio mongol a Japón y Java fracasaron.

Los emperadores mongoles posteriores a Kublai sucumbieron ante la decadente vida de la corte china y comenzaron a sentirse intrigados por las supersticiones del lamaísmo. Cuando llegó el desastre con la inundación provocada por el río Huang He y la gran hambruna en China del norte a mediados del siglo

XIV, el líder mongol no supo encontrar una respuesta. En 1368, mientras que el Imperio asiático de los mongoles se desgarraba por las luchas internas, los grandes kanes de China eran sustituidos por los Ming, una dinastía nativa.

Yagatai y el janato de Turquestán

Tras la división del Imperio mongol a la muerte de Gengis (1227), el janato de Turquestán fue gobernado por Yagatai (m. 1241), su segundo hijo, y posteriormente por su sucesor. Este janato se extendía desde lo que hoy en día es la región autónoma china de Xinjiang hacia el oeste, al sur del lago Baljash, hasta la zona suroriental del mar de Aral, y lindaba al sur con el Tíbet y la región de Cachemira. Los territorios occidentales estaban habitados mayoritariamente por musulmanes sedentarios, pero el resto de los pobladores eran mongoles nómadas. Al ser una zona de comunicaciones estratégica dentro del Imperio asiático mongol, se convirtió en foco de rivalidades políticas entre los descendientes de Gengis, y mantenerla bajo control requirió la constante atención del gran jan Kublai.

En el siglo XIV la autoridad de los janes de Turquestán sobre sus súbditos musulmanes disminuyó bruscamente. Después de 1370 la parte occidental del janato pasó a formar parte del Imperio de Tamerlán, un líder mongol que al parecer no era descendiente de Gengis aunque se empeñara en proclamarlo. El dominio del jan quedó así limitado a la región oriental del janato original.

Hulagú y los iljanes de Irán

Antes de 1231 los ejércitos mongoles ya habían invadido Irán, Mesopotamia, Armenia y Georgia. En 1258 fue tomada Bagdad, sede del califato Abasí. El janato iraní fue establecido por Hulagú (1217-1265), nieto de Gengis y hermano de Mangú y Kublai. Hulagú gobernó los territorios que hoy forman Irán, el este de Irak, el oeste de Afganistán y Turkmenistán. Los iljanes de Irán aceptaron la fe islámica. Durante el reinado de Gazán Mahmud (g. 1295-1306), que comenzó en 1295, la casa gobernante se independizó del gran jan. Se aprobaron nuevos sistemas impositivos; las fuerzas armadas fueron reformadas y se reorganizaron las comunicaciones. Se estimuló la cultura iraní, aunque introduciendo nuevos elementos mongoles en los campos del arte y de la arquitectura. Junto con el idioma mongol se utilizaban el turco, el persa (farsí) y el árabe. Sin embargo, la administración de los últimos janes fue pobre y cuando murió el ilján Abu Sa'id sin un heredero varón en 1395, el janato se dividió en pequeños estados regidos en su mayor parte por iraníes.

La Horda de Oro

Mientras que Ogodai y sus sucesores completaban la conquista de Asia oriental, los mongoles a las órdenes de Batú Jan (m. 1255), nieto de Gengis Jan, se dirigían al oeste hacia Europa. Batu Jan creó la Horda de Oro (en turco *altun ordu,* 'ejército de oro') Con este nombre se hace referencia a un gran cuerpo de mongoles y turcos que durante el reinado de Batú Jan, invadió Europa oriental, y al imperio que la Horda estableció a orillas del río Volga. El ejército dirigido por Batú fue uno de los tres enviados a Rusia en 1235 por Ogodai, el sucesor de Gengis.

En 1237 la Horda cruzó el río Ural saqueando la mayoría de las ciudades de la región de Vladímir-Suzdal y tres años después hicieron lo propio con Kiev, y sus habitantes fueron brutalmente asesinados.

Desde Rusia, la Horda pasó a Polonia, Silesia y Hungría. Lublin y Cracovia fueron devastadas en 1240, y Breslau (hoy en día Woclaw) fue incendiada al año siguiente. En Liegnitz (actual Legnica), en el campo

conocido con el nombre de Wahlstatt, Batú derrotó a un ejército de silesios, polacos y guerreros de la Orden Teutónica en abril de 1241.

Así, los ejércitos de Batú Jan habían alcanzado la costa del mar Adriático, preparados para la invasión de Europa occidental. Desunida y mal preparada para resistir a la Horda de Oro. Sin embargo, debido al fracaso en el cerco a la ciudad de Neustadt y a la noticia de la muerte del gran jan Ogaday, en 1241 la Horda se dirigió al este. Europa se había salvado milagrosamente.

Después Batu Jan se retiró con sus fuerzas a Rusia del sur con el fin de participar en la elección de un sucesor. Entonces armó su tienda de seda espléndidamente bordada (a la que debe su apelativo de Horda de *Oro*) a orillas del río Volga. Desde allí, convocó a los principes rusos para que le rindieran homenaje. El asentamiento de Batu fue llamado *Sir Orda* ("Campamento de Oro"). La influencia turca e islámica dentro del janato fue aumentando, y la Horda floreció hasta que se produjo una gran mortandad causada por la Peste Negra (1346-1347).

Los mongoles impusieron un sistema burocrático y formas de recaudación de impuestos que mostraban la influencia de los métodos chinos. A finales del siglo XIV, los rusos parecían estar preparados para derrotar a la Horda de Oro. La victoria del gran príncipe de Moscú Dmitri Donskói (1350-1389) sobre los mongoles en 1380 marcó el fin del poder mongol, a pesar de que durante un tiempo la balanza se inclinó a favor de los mongoles por la intervención del conquistador Tamerlán. Sin embargo en 1395 éste inició la conquista de la Horda de Oro, que a su muerte quedó dividida en cuatro janatos independientes: Astracán, Kazán, Crimea y Siberia, eliminando así un gran obstáculo para el ascenso del principado moscovita. En 1480, al negarse a seguir pagando tributos a la Horda, Iván III el Grande (1462-1505), gran príncipe de Moscú, terminó con la dominación mongol de Rusia del sur en 1502.

Sociología del fenómeno mongol

El eminente historiador británico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975) nos detalla con justeza el efímero poder de los mongoles: *«Los imperios establecidos por los conquistadores nómadas han sufrido una decadencia rápida y una extinción prematura. El gran historiador magrebí Abendaldún pensaba en los imperios nómadas cuando afirmaba que la duración media de los imperios no es más que de tres generaciones o ciento veinte años. Una vez que se ha realizado la conquista, degenera el conquistador nómada, porque se ha salido de su propio elemento y se ha hecho económicamente superfluo... El dominio de los ávaros sobre los eslavos duró probablemente menos de cincuenta años y demostró la consistencia de los eslavos y la debilidad de los ávaros. El imperio de los hunos occidentales no duró más que la vida de un solo individuo, Atila. El imperio de los Il-Janes mongoles en Irán e Irak duró menos de ochenta años, y el imperio de los Grandes Janes en China Meridional no duró más que ello»* (A.J. Toynbee: Estudio de la Historia. Compendio de los volúmenes I-IV, Emecé, Buenos Aires, 1967, págs. 185-186).

El Imperio mongol hizo mucho por unir Asia oriental y Asia occidental. Se creó un sistema de correo a caballo que recorría las praderas y los desiertos de Asia central, comunicando la capital del gran jan en China con los remotos rincones del Imperio. Las rutas comerciales de Asia central se hicieron más seguras que nunca, por lo que aumentó notablemente el tráfico de comerciantes y misioneros, y China empezó a ser conocida en Occidente a través de los relatos de uno de estos viajeros, el comerciante veneciano Marco Polo. Aunque las comunicaciones ayudaron a los mongoles a mantener su extenso y variado Imperio, el linaje común también desempeñó un papel importante. El gran jan siempre era elegido por una junta de nobles de todo el Imperio y, en general, los cuatro janatos compartían los botines de cada uno.

No obstante, las buenas comunicaciones y los lazos de parentesco fueron insuficientes a la hora de contrarrestar las fuerzas centrífugas que sacudían al Imperio. Pronto aparecieron diferencias religiosas; los dirigentes mongoles de Asia occidental tendían a aceptar el Islam, al tiempo que los de China se convirtieron al budismo o al lamaísmo. En la vida política, los mongoles de China siguieron las

enseñanzas sociopolíticas del confucionismo, insistiendo en la universalidad de la autoridad de los gobernantes; los de Asia occidental se vieron absorbidos por las convulsiones políticas y las guerras en Europa oriental y en Oriente Próximo. China, Rusia e Irán disponían de su propio idioma, su propia cultura y su propio sistema de gobierno y cada una trataba de influir sobre sus jefes supremos mongoles. Tal vez lo más significativo fue que cada una de estas regiones era sede de una civilización agrícola sedentaria. En cada una de ellas la imposición del dominio mongol parece haber llevado a un restablecimiento de los regímenes burocráticos locales, más preocupados por los problemas internos y, por ello, menos vulnerables a la dominación mongol.

VIAJEROS EUROPEOS EN EL IMPERIO MONGOL

La aventura, la curiosidad, la búsqueda del conocimiento, la redención y la piedad fueron motores de numerosos europeos medievales para incursionar en el Oriente, cercano, medio y lejano.

El viaje de Jacobo de Ancona

El hasta ahora desconocido Jacobo Ben Salomón de Ancona (1221-1281?), fue un mercader judío italiano que realizó entre 1270 y 1273 un gigantesco itinerario desde su nativa Ancona (Italia), pasando por Ragusa (Dubrovnik), Creta, Rodas, Damasco, Bagdad, Basora, Cormosa (Ormuz, hoy Bandar Abbás, Irán), Cambay (Gujarat, India), Ceilán (Sri Lanka), Singapur, hasta la impensable Zaitún (hoy Chuan-chow o Quangzhou, más conocida como Cantón), el puerto más importante del Lejano Oriente en poder del mongol Kublai Jan, un soberano budista muy tolerante con todas las creencias y mecenas de la literatura y las artes. Jacobo hizo su trayecto de regreso volviendo sobre sus pasos hasta el Océano Indico pero desviándose luego hacia el suroeste, cruzando por Adén, el Mar Rojo, El Cairo, Alejandría hasta su Italia natal. Su epopeya es anterior a los viajes de Marco Polo (1271-1295), Oderico da Pordenone (1314-1330) y de Ibn Battuta (1325-1349), quienes también llegaron hasta la lejana Quanzhu (Chuan-chu) o Zaitún (en árabe significa olivo), llamada «La ciudad de la luz»: *«La rada de Zaitún es una de las mayores del mundo o —mejor dicho— la mayor. Allá vi cien enormes juncos, aparte de incontables embarcaciones menores. Es una inmensa bahía que penetra en tierra hasta confundirse con el gran río* (Sikiang, "río del oeste", 2.100 km)*. En este lugar, como en toda China, cada habitante dispone de un huerto en cuya mitad tiene la casa, lo mismo que, entre nosotros, sucede en Siÿilmasa. Por eso sus ciudades son tan extensas. Los musulmanes habitan en una ciudad separada»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 725-726). La historia de Jacobo de Ancona fue descubierta e investigada por el erudito judío británico David Selbourne y nos permite acceder a detalles poco conocidos del mundo islámico y mongol del siglo XIII (cfr. David Selbourne: The City of Light. Jacob d'Ancona, Little, Brown and Company, Londres, 1997).

El viaje de Oderico da Pordenone

Un caso excepcional es el misionero franciscano Oderico da Pordenone (1265-1331), nativo del Friul. Sus travesías por países musulmanes y el Oriente son tan fabulosos como reales. Viajero incansable durante casi dieciséis años (1314-1330) y contemporáneo de Ibn Battuta, con quien estuvo muy cerca de encontrarse, recorrió en su itinerario de ida desde Italia, Turquía, Irán (Sultaniyya, Kashán, Yazd, Shiraz y Ormuz), India (Malabar), Sumatra, Java, Borneo y China; volviendo a través del Tibet, el Jorasán y Armenia. Sus libro de viajes fue plagiado en gran parte por un aventurero de dudoso origen llamado Sir John Mandeville o Jean de Bourgogne (Saint Albans, 1300-Lieja, 1372) que escribió una crónica, aunque parece que fue un impostor y nunca viajó al Oriente (cfr. Oderico da Pordenone: Relación de Viaje, Introducción y notas de Nilda Guglielmi, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1987; The Travels of Sir John Mandeville, Penguin, Londres, 1983).

El viaje de Marco Polo

Marco Polo nació en Venecia hacia 1254 y murió en la misma ciudad en 1324. Su padre y su tío eran mercaderes venecianos y socios. En uno de los viajes que hicieron como mercaderes (1260) fueron, por tierra, desde Bujará, en Uzbekistán, a China. Allí permanecieron durante algunos años en Kaifeng, la capital oriental del emperador mongol Kublai Jan, y regresaron a Venecia en 1269. Dos años después, llevando con ellos a Marco Polo, emprendieron su segundo viaje a China. La ruta que siguieron los llevó en un viaje por tierra desde Acre (Palestina) a Ormuz, en la entrada del golfo Pérsico. Desde allí, hacia el norte, a través de Irán hasta el río Oxus (en la actualidad denominado Amu-Dariá), en Asia central. Después ascendieron por el Oxus, cruzaron Pamir y llegaron a la región de Lob Nor, en la provincia de Sinkiang (en la actualidad la región autónoma de Xinjiang Uigur), en China, y por último cruzaron el desierto de Gobi y llegaron a la corte de Kublai Jan, por aquel entonces en la ciudad de Shangdu (Shan-tung), China, en 1275. De esta forma, se convirtieron en los primeros europeos que visitaron Pamir y el desierto de Gobi.

Marco Polo entró a formar parte del cuerpo diplomático de Kublai Jan, para quien llevó a cabo misiones por todas partes del imperio, y además fue durante tres años gobernador de la ciudad china de Yangzhou (Yangchow). Por su parte, su padre y su tío estuvieron al servicio del emperador como consejeros militares. Permanecieron en China hasta el año 1292, cuando partieron como escoltas de una princesa china en un viaje por mar hasta Irán. A este país llegaron a través de Sumatra, el sur de la India, el océano Índico, y el golfo Pérsico (Ormuz). Continuaron después por tierra pasando por Kermán, Yazd, Qom, Qazvín hasta Tabriz, en el noroeste de Irán, y luego por la costa este del mar Negro hasta Constantinopla. Llegaron finalmente a su ciudad, Venecia, en 1295.

En 1298 Marco Polo era capitán de una galera veneciana en la batalla que enfrentaba a las flotas de Venecia y Génova, y fue apresado por los genoveses. Durante su encarcelamiento en Génova dictó a un compañero, el amanuense Rustichello de Pisa, el relato de sus viajes. En 1299 fue puesto en libertad y regresó a Venecia.

Su obra *Los viajes de Marco Polo* (publicada por primera vez en francés), es probablemente el libro de viaje más famoso e influyente de toda la historia occidental. La riqueza de sus intensas descripciones supuso para la Europa medieval la primera toma de contacto con la realidad de China, además de las primeras noticias sobre otros países como Siam (Tailandia), Japón, Java, Cochinchina (en la actualidad una parte de Vietnam), Ceilán (en la actualidad Sri Lanka), Tíbet, India y Birmania. Durante mucho tiempo, esta obra fue la única fuente de información de Europa sobre la geografía y el modo de vida en el Lejano Oriente. Además, sirvió de modelo para elaborar los primeros mapas fiables de Asia que se hicieron en Europa, y despertó en Cristóbal Colón el interés por el Oriente, que culminó con el descubrimiento de América en 1492, cuando pretendía llegar al Lejano Oriente que Marco Polo había descrito, navegando rumbo oeste desde Europa. También sugirió la posibilidad de abrir una ruta marítima completa al Lejano Oriente bordeando África, hecho que finalmente llevaría a cabo entre 1497-1498 el navegante portugués Vasco da Gama.

RASHID AL-DIN, EL HISTORIADOR

DE LOS MONGOLES

Rashíd al-Din (1247-1318) nació en el seno de una familia de médicos judíos de Hamadán (Irán) y se convirtió muy joven al Islam sunní. Fue ministro de los iljanes mongoles que reinaron en Irán durante la segunda mitad del siglo XIII y médico personal de uno de ellos, Ulÿaitú Jodabandah, que se convirtió al Islam shií al visitar el santuario de Alí Ibn ABi Talib (P) en Naÿaf, y gobernó entre 1304 y 1316. También promovió la construcción de hospitales e importantes edificios en Tabriz y Sultaniyya. Pero Rashíd al-Din sobresalió sobre todo por su labor de historiador. Siguiendo las instrucciones de Mahmud Gazán (g.

1295-1304), el primer jan mongol que adoptó el Islam, escribió una monumental «Historia universal» (*Ÿami at-tawarij*) que sería traducida por K. Jahn como Histoire universelle (E.J. Brill, Leiden, 1951). Su crónica parte desde Adán, aborda la historia de los profetas monoteístas —Abraham, Moisés, Jesús y Muhammad (BPD) —, de los reyes persas y de las dinastías musulmanas —con sus correspondientes genealogías—, hasta la destrucción de Bagdad por los mongoles en 1258.

En diversos capítulos examinó la historia de los árabes, los persas, los turcos, los indios, los chinos e incluso los francos, sobre los cuales estaba muy bien informado. Igualmente, investigó el judaísmo, el hinduismo y se encargó de redactar la primera historia de los mongoles, conocida como la «Historia secreta de los mongoles» (*Mongyol-un 'uca Tobca'an*), que hasta entonces se había transmitido en forma oral (cfr. Shagdaryn Bira: La Historia Secreta de los Mongoles, en la revista "El Correo de la UNESCO", París, Septiembre 1989, págs. 36-39).

Su discípulo, el historiador y geógrafo Hamdullah Mustawfí al-Qazviní (1281-1350) escribió la obra épica Safar Nameh ("Libro de viajes" en 1335, que continúa el Shah Nameh de Firdusí.

EL SINDROME DE LA PESTE NEGRA

Se conoce como «Peste o muerte negra» a la epidemia de peste bubónica que devastó Europa y amplias regiones del Asia y África del Norte a mediados del siglo XIV cobrándose las vidas de cien millones de personas entre 1346 y 1350, considerada la mayor catástrofe que registra la historia de la humanidad.

El eminente historiador norteamericano William H. McNeill, catedrático de la Universidad de Chicago ha realizado exhaustivas investigaciones sobre el particular y señala que fueron los invasores mongoles los encargados de transportar la terrible plaga desde el Lejano Oriente a través del Asia central hasta el continente europeo: *«En la segunda mitad del siglo XIII, jinetes mongoles penetraron en Yunnan y Birmania (a partir de 1252-1253) y entraron así en las regiones donde los roedores salvajes desempeñan hoy el papel de huéspedes crónicos del bacilo de la peste y donde una infección similar existía probablemente desde muchos siglos antes de la llegada de los mongoles... Una hipótesis es, por tanto, que poco después de 1253, cuando los ejércitos mongoles volvieron de sus incursiones por Yunnan y Birmania, la pasteurella pestis invadió las comunidades de roedores salvajes de Mongolia y se hizo endémica allí... Sólo en 1353-1354... la epidemia causó estragos en ocho lugares diferentes y distantes entre sí de China, y los cronistas dicen que murieron " dos tercios de la población"...debe suponerse, creo, que la peste que estalló de forma letal en Europa en 1346 se había manifestado en China no antes de 1331...Un escritor musulmán, Abu Hafs Umar Ibn al-Wardi, que sobrevivió al ataque inicial de la peste en Alepo* (pero luego murió víctima de la misma en 1349)*, señaló que la enfermedad procedía del "País de la Oscuridad" y se difundió por el norte de Asia antes de invadir el mundo civilizado, comenzando por China y siguiendo por la India y el reino del Islam"...Lo que probablemente pasó entre 1331 y 1346 fue, pues, que la peste pasó de un caravasar a otro, a través de Asia y Europa oriental...La enfermedad estalló en 1346 entre los ejércitos de un príncipe mongol que asediaba la ciudad comercial de Caffa, en Crimea* (la antigua Theodosia o Feodosiya, por entonces colonia genovesa que sería capturada por los otomanos 1475 y cedida a los rusos en 1774)*. Esto le obligó a retirarse, pero no antes de que la infección penetrara en la misma Caffa, de donde pasó por barco al Mediterráneo y de allí a Europa occidental y septentrional»* (W. McNeill: Plagas y Pueblos, Siglo XXI, Madrid, 1984, págs. 157-165

Los médicos hispanomusulmanes

El síndrome de la peste negra dio la oportunidad a los médicos hispanomusulmanes para emanciparse del prejuicio de ciertos teólogos y jurisperitos con escasos conocimientos científicos, que consideraban la peste como un castigo divino, y para determinar que se trataba de una plaga que se desarrollaba rápidamente por el contagio.

El profesor Ángel Blanco Rebollo del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona explica los pormenores del síndrome que conmocionó al mundo bajomedieval: *«La ciencia médica*

medieval, sorprendida ante una enfermedad que no se parecía en nada a cuanto conocía hasta entonces, buscó explicaciones de toda índole. Entre éstas, halló gran eco la que achacaba el mal a una alteración del aire, que se debía a una conjunción de los planetas. Así, el médico Guy de Chauliac (1300-1368) llegó a afirmar que la coincidencia de Saturno, Marte y Júpiter el 24 de marzo de 1345 había sido el factor principal para desencadenar la gran epidemia... Como cabe suponer, la época fue testigo de una notoria proliferación de tratados y remedios para combatir la peste. Entre ellos, debido a su carácter riguroso, merecen destacarse las obras de tres médicos hispanomusulmanes que describieron con todo lujo de detalles la epidemia de 1348 y los posibles remedios a seguir: "Descripción de la peste y medios para evitarla en lo sucesivo", de Ibn Játima, que por las respuestas que ofrece sobre la génesis, desarrollo y tratamiento de la enfermedad quizá puede considerarse como la obra más completa y acertada de su tiempo; "Información exacta acerca de la epidemia", de Al Saquri, de la cual se conserva un excelente resumen en El Escorial que lleva por título "El buen consejo"; y por último "El libro que satisface al que pregunta sobre la terrible enfermedad", de Ibn al-Jatib, tratado que versa acerca de la idea del contagio» (A. Blanco: La peste negra, Anaya, Madrid, 1990, pág. 36).

Efectivamente, el célebre estadista, historiador y médico Lisanuddín Ibn al-Jatib de Granada (1313-1375) describe en su famoso tratado de higiene algunas de las causas del contagio: «La existencia del contagio está determinada por la experiencia, el estudio y la evidencia de los sentidos, por la prueba fidedigna de propagación por medio de los vestidos, vasos, pendientes; se transmite por las personas de una casa determinada, por la contaminación producida en las aguas de un puerto a la llegada de personas procedentes de países infectados... por la inmunidad en que se hallan los individuos aislados y... las tribus nómadas beduinas de África. Debe sentarse el principio de que cualquier prueba originada por la tradición debe ser modificada cuando está en contradicción manifiesta con la evidencia percibida por los sentidos» (Ibn al-Jatib: *Kitab al-Wusul li-hifz al-sihha fi-l-fusul* "Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año", trad. Castellan de María Concepción Vázquez de Benito, edic. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984). Esta aguda observación de Ibn al-Jatib constituía una afirmación sensata y clarividente del Islam revolucionario en tiempos de intransigencia ortodoxa.

El médico andalusí Abu Ÿafar Muhammad Alí Ibn Játima (1323-1369?), amigo y corresponsal de Ibn al-Jatib, escribió un libro sobre la epidemia de peste bubónica que asoló la provincia de Almería entre los años 1348-1349. Este tratado es infinitamente superior a las numerosas obras sobre epidemias publicadas en Europa entre los siglos XIV y XVI. Dice Ibn Játima: *«El resultado de mi larga experiencia es que si una persona se pone en contacto con un paciente inmediatamente se ve atacada por la epidemia y experimenta los mismos síntomas. Si el primer paciente expectora sangre, el segundo le sucede igual... Si al primero se le presentan bubas, el segundo aparece con ellas en los mismos sitios. Si el primero tiene una úlcera, al segundo se le presenta también; y este segundo paciente a su vez transmite la enfermedad»*. Dice el profesor Blanco que Ibn Játima *«recomendaba asimismo no tocar la ropa ni los objetos cotidianos del paciente, ya que podrían estar apestados, recomendación que se veía fuertemente acreditada por su experiencia en el zoco almeriense, y en especial el barrio de compraventa de ropa usada, donde la mortalidad fue muy superior a la que soportaron otros lugares de la ciudad. Con esta observación, el médico musulmán se adelantaba en muchos años a las modernas teorías sobre el contagio de las enfermedades infecciosas»* (A. Blanco: La peste negra, O.cit., págs. 30-31).

Para preciar la capacidad de estos facultativos musulmanes hay que tener presente que la doctrina de las enfermedades infecciosas no fue tratada por los antiguos médicos griegos y romanos y pasó casi desapercibida para la mayoría de los escritores de medicina medieval.

El investigador Blanco coincide con William McNeill y nos confirma los orígenes de la plaga y otros detalles significativos: *«Hoy sabemos que la peste, enfermedad infecciosa que afecta al hombre y a los roedores, se transmite de roedor en roedor y de éstos al hombre por medio de la pulga. La rata negra, portadora de la enfermedad, llegó a Europa en el siglo XIV y desplazó a la rata común europea, que no la padecía. Así comenzó la tragedia... Hoy está comúnmente aceptado que la epidemia siguió el curso de las caravanas que recorrían el Asia central en dirección al Mar Negro. El origen podríamos localizarlo en el sureste de China, en la región de Yunnan, de donde los mongoles la importaron en 1253. Aproximadamente entre 1338-39 hizo su aparición en las proximidades del lago Issik-kul, en Rusia. A partir de aquí, y acompañando probablemente el desplazamiento de los ejércitos, la peste comenzó a*

moverse con gran rapidez. Entre 1346 y 47 estaba ya en Crimea, entrando en contacto con los circuitos económicos controlados por los genoveses e irrumpiendo bruscamente en la región mediterránea» (A. Blanco: La peste negra. O. Cit., págs. 87 y 81).

El flagelo de las vicisitudes que produjo la Peste Negra caló hondo en la cultura europea. El humanista italiano Giovanni Boccaccio (1313-1375) —vivió exactamente el mismo espacio de tiempo que Ibn al-Jatib— describe los efectos de la peste en Florencia en el principio de su obra máxima, el «Decamerón» (1353) y afirma que solamente en Florencia la epidemia causó cien mil muertos. Asimismo, los pintores flamencos Hieronymus Bosch «El Bosco» (1450-1516), Pieter Brueghel «El Viejo» (1528-1569) y su hijo, Pieter Brueghel «El Joven» (1564-1638), plasmaron con incomparable maestría una patética serie de pinturas que describen con gran realismo y objetividad las convulsiones sociales de la Baja Edad Media durante la época de la peste: como la relajación de costumbres, la hipocresía del clero, la superstición y la ignorancia de los laicos, los crímenes y los excesos de los poderosos, etc.

Sería recién a fines del siglo XIX cuando el misterio de lo que causa la peste bubónica (del griego *bubón*: bulto, tumor, que se produce en las zonas ganglionares del cuerpo) sería desvelado: simultáneamente, el microbiólogo suizo Alexandre-Emile Yersin (1863-1943) y el bacteriólogo japonés Shibasaburu Kitisato (1852-1931) descubrirían el bacilo que la produce, —llamado *Pasteurella pestis*— durante un brote epidémico en Hong Kong en 1894.

TAMERLAN TIMUR

Tamerlán (1336-1405) fue un conquistador mongol turcomano, que creó un imperio que se extendía desde la India hasta el mar Mediterráneo. Se le llamaba Tamerlán, versión europea de Timur Lang o Lenk (Timur el Cojo), porque padecía una discapacidad en el lado izquierdo de su cuerpo. Tamerlán nació el 10 de abril de 1336, en el seno de una tribu mongola establecida en Kesh (Transoxiana), actualmente Shakhrisyabz (Uzbekistán), y se hizo famoso al servicio del jan Cagatai Tughuq. Entre 1364 y 1370 logró el control de Transoxiana, aplastando a antiguos superiores y aliados, y en el último año declaró la restauración del imperio de Gengis Jan, de quien decía ser descendiente. Sometió a los janatos vecinos y antes de 1394 ya había conquistado Irán, Mesopotamia, Armenia y Georgia, e invadió repetidas veces Rusia y Lituania. Desde 1389 hasta 1395, combatió y debilitó al janato de la Horda de Oro; a su regreso exterminó a los elementos rebeldes de Irán. En 1398, Tamerlán invadió la India, donde tomó la ciudad de Delhi y asesinó a sus habitantes. En 1401 arrebató Siria a los mamelucos, arrasando Damasco, y mató brutalmente a los habitantes de Bagdad como lo había hecho Hulagú 243 años antes. Al año siguiente derrotó al sultán otomano Bayaceto I. Tamerlán murió el 18 de febrero de 1405, cerca de Shymkent (hoy en día en Kazajstán), cuando encabezaba una expedición contra China, y fue enterrado en Samarcanda, su capital. Su mausoleo, el Gur-i Mir, es uno de los grandes monumentos arquitectónicos de Samarcanda.

Aunque fue muy célebre por su crueldad en combate y por las numerosas atrocidades cometidas por sus ejércitos, Tamerlán también fue un gran amante de las letras y las artes. El famosos historiador y sociólogo musulmán Ibn Jaldún (1332-1406), residente en Damasco (1399-1341), durante el asedio de esta ciudad por los invasores mongoles (enero y febrero de 1401), salvó la vida en parte gracias a la admiración que Tamerlán tenía por los sabios, y en parte por un ardid con el cual engañó al implacable conquistador (cfr. David Nicolle: The Age of Tamerlane, Osprey, Londres, 1990). Su dinastía, la Timurí, que gobernó Transoxiana e Irán hasta principios del siglo XVI, fue famosa por su mecenazgo de la literatura islámica turca y persa. Uno de sus descendientes, Zahiruddín Babur, fundó la dinastía musulmana Mogol (*mughal* en persa) de la India en 1526.

Un carácter despiadado

Arnold J. Toynbee nos da una sobrecogedora síntesis de la personalidad criminal de Tamerlán como nadie lo ha hecho nunca: *«El autoembotamiento de Tamerlán es un ejemplo supremo de la tendencia suicida del militarismo... Puede reflexionarse con curiosidad en que si Tamerlán no hubiera vuelto sus*

espaldas a Eurasia y sus armas contra Irán en 1381, las relaciones entre Trasoxiana y Rusia podrían haber sido lo opuesto de lo que son actualmente. En tales circunstancias hipotéticas, la Rusia de hoy se podría haber encontrado incluída en un imperio de la misma extensión que el área de la actual Unión Soviética, pero con un centro de gravedad muy diferente: un Imperio Iránico en el que Samarcanda gobernaría a Moscú en lugar de que Moscú gobernara a Samarcanda... Para la gran mayoría de aquellos para quienes significa algo el nombre de Tamerlán o Timur Lenk, éste conmemora a un militarista que perpetró tantos horrores en el lapso de veinticuatro años como lo hicieron los últimos cinco reyes asirios en ciento veinte. Pensamos en el monstruo que destruyó totalmente a Isfaraín en 1381; convirtió a 2.000 prisioneros en un túmulo humano y después los muró y cubrió con ladrillos en Sabzevar (Jorasán, Irán) en 1383; transformó 5.000 cabezas humanas en minaretes en Zirih el mismo año, arrojó al precipicio a sus prisioneros Luríes en 1386; aniquiló a 70.000 personas y amontonó sus cabezas en forma de minaretes en Isfahán en 1387; aniquiló a 100.000 prisioneros en Delhi en 1398; enterró vivos a 4.000 soldados cristianos de la guarnición de Sivas después de su capitulación en 1400; y construyó veinte torres de cráneos en Siria, en 1400 y 1401» (A: Toynbee: Estudio de la Historia. O. Cit., págs. 353-354).

Sin embargo, a pesar de todo, una nueva civilización islámica, la Timúrida, estaba naciendo. Esta sería dirigida por polígrafos, místicos y científicos como Ulug Beg (1394-1449), nieto de Tamerlán, que desde Samarcanda irradiarían el saber y la cultura del Islam hacia los cuatro puntos cardinales.

AVEMPACE E IBN TUFAIL

Dos filósofos de la España musulmana

Antes que hubiera filósofos musulmanes propiamente dichos hubo buena copia de discusiones teológicas, así como de escuelas ascéticas y místicas que se preocuparon de cuestiones morales.

El tránsito de la exhortación a la reflexión moral teórica se halla ya en Hasan al-Basrí (642-728). Sobre Hasan al-Basrí existe la siguiente narración que es un exponente fiel de su pensamiento: «*Llegó Alí Ibn Abi Talib* (yerno del Santo Profeta y cuarto califa del Islam)*, Dios esté satisfecho de él, a la ciudad de Basra y entró en la mezquita. Allí se encontró con la gente que se dedica a la casuística religiosa, les mandó que se levantaran y se fuesen. Cuando llegó junto a Hasan al-Basrí le dijo: —"¡Joven! voy a plantearte una cuestión, si respondes correctamente, te puedes quedar, si no, te vas igual que tus compañeros". Esto se debía a que había visto en él un hombre de proceder correcto. Al-Hasan le dijo: —"Pregúntame lo que quieras". —"Responde", preguntó Alí, "¿cuál es el fundamento de la religión? —"La exigencia consigo mismo"* (*wara'* es el escrúpulo interior, traducido. También, por exigencia consigo mismo)*, respondió. —"¿Qué es lo que la echa a perder?" —"La codicia"* (*tama'*, el afán por conseguir lo que no se tiene). *—"Puedes seguir aquí. Gente como tú es la que debe hablar a los hombres", dijo Alí, Dios esté satisfecho de él»* (Ibn 'Ata' Allah de Alejandría: Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-Tanwir fi Isqat at-Tadbir, Tratado de sufismo shadilí, Hiperión, Madrid, 1994, págs. 143-144).

Hasan al-Basrí es el fundador del movimiento mu'tazilí. La mu'tazila (de una raíz árabe que significa "tomar distancias") es la primera escuela teológica islámica que superpuso a su profundo sentimiento religioso algunos de los supuestos de la filosofía griega con el objeto de situar a la religión en el marco de una visión racional del mundo. Esta operación intelectual discurrió en paralelo al desarrollo de las ciencias, con lo que los filósofos pasaron a ser al mismo tiempo científicos y sabios animados de un espíritu enciclopédico. El Islam entonces se convirtió a fines del siglo VIII en la primera civilización monoteísta.

Fálsafa, failasúf, falásifa

En sus orígenes, el Islam carecía de una tradición filosófica propia. Al no contar con una clase sacerdotal, la interpretación de los textos (hermenéutica) no constituyó una prioridad en la elucidación mediante el pensamiento de los caminos de la divinidad manifestados al hombre. Pero con las traducciones llevadas a cabo en la época abbasí, los métodos de la filosofía griega y helenística fueron adoptados por la mentalidad musulmana. Los musulmanes del segundo siglo Hégira (siglos VIII y IX de la era occidental) han demostrado ser más criteriosos, más aperturistas y más revolucionarios que aquéllos de los siglos XI y XII (siglos XVII y XVIII) embargados absolutamente por el quietismo, la apatía y el anquilosamiento. Para demostrar esta aseveración basta con citar que esos musulmanes adelantados llegaron a los antiguos griegos y alejandrinos, o sea al pensamiento aristotélico y neoplatónico, recurriendo a sus hermanos cristianos contemporáneos.

Se debe tal trasmisión a lo que se ha llamado la filosofía siria o, mejor dicho, la versión siria del helenismo. Ya a fines del siglo III se fundó en Antioquía (Antakya, territorio sirio cedido a Turquía en 1939) una escuela teológico-filosófica. Otra escuela se fundó un poco después en Nusaybin (actualmente situada en la provincia turca de Mardin, frente a la fronteriza ciudad siria de Al-Qamishlí), en una comunidad de lenguaje sirio.

El Concilio de Efeso (431) condenó al nestorianismo. La polémica empezó cuando Nestorio (muerto hacia el año 451), patriarca de Constantinopla, rechazó otorgar el título de «madre de Dios» a María, la

madre de Jesucristo. Los defensores de esta idea subrayaron la separación de lo humano y lo divino en Cristo, afirmando que en realidad eran dos personas distintas, una divina y humana la otra, pero ambas actuaban de común acuerdo. Por tanto, María era considerada la madre de Jesús hombre, no del Jesús divino. Esto se oponía a la doctrina aceptada de que Jesús era una sola persona, a la vez Dios y hombre. Bajo el mandato de san Cirilo (376-444), patriarca de Alejandría, el concilio depuso a Nestorio y condenó su doctrina. Declaró que Jesucristo es Dios verdadero y hombre verdadero, que tiene dos naturalezas (humana y divina) fundidas en una sola persona. Como extensión lógica de esta idea, el concilio aprobó el título de «madre de Dios» (en griego *theotokos,* 'portadora de Dios') para María.

. Los nestorianos buscaron refugio en Persia, India, China y Mongolia. Algunos de ellos recibieron protección en la antigua escuela de Nusaybin, pero poco tiempo después la escuela fue cerrada. Entonces los nestorianos se trasladaron a Persia, donde desarrollaron gran actividad religiosa y filosófica. Las relaciones entre nestorianos y musulmanes se intensificaron con el resultado de que estos últimos tradujeron al árabe previas versiones siríacas de obras filosóficas griegas.

A ello se agregaron las influencias ejercidas por los teólogos monofisitas, numerosos en la Iglesia egipcia. El monofisismo es un movimiento cristiano de los siglos V y VI (considerada herética) que mantenía que Cristo poseía una única naturaleza (divina), en oposición por lo tanto a la doctrina ortodoxa que proclamaba las dos, divina y humana. Los monofisitas quedaron confinados sobre todo a la Iglesia oriental aunque tuvieron alguna relevancia en Occidente. Siguiendo instrucciones del papa León I, el Concilio de Calcedonia en el año 451 intentó seguir un camino intermedio entre los puntos de vista ortodoxo y monofisita. El edicto resultante no satisfizo a estos últimos y la polémica continuó cuando los coptos y la secta eutiquiana apoyaron las tesis monofisitas. La Iglesia de Oriente Próximo, en un intento de eliminar la herejía, excomulgó a los monofisitas en la primera mitad del siglo VI, que de inmediato se separaron de la ortodoxia cristiana.

Según el especialista De Lacy O'Leary, el «paso al helenismo» en la cultura islámica se efectuó a través de cinco vías: los nestorianos, primeros maestros de los musulmanes y trasmisores de las obras griegas, tanto filosóficas como médicas; los monofisitas, que introdujeron cuestiones místicas y la especulación neoplatónica; los zoroastrianos persas; los sabeos de Harrán y los judíos que desarrollaron temas filosóficos platónicos (cfr. De Lacy O'Leary: Arabic Thought and Its Place in History, Londres, 1929).

Cuando entre 637 y 651 derribaron el Imperio persa de los sasánidas, los musulmanes árabes se apoderaron de Gundishapur, ciudad del sudoeste de Irán, sobre el río Karún. Hallándose en todo su apogeo, esta ciudad, que había sido fundada por los sasánidas a finales del siglo III, constituía a la sazón el principal centro científico y médico del Asia central. La escuela de medicina de Gundishapur había recibido las aportaciones de científicos y de filósofos cristianos expulsados de Edesa (actual Urfa, en Turquía) por los bizantinos en el siglo V, o llegados después de que Justiniano cerrara la Academia de Atenas (529). La escuela de Gundishapur entonces se encontró en la confluencia de las tradiciones médicas y filosóficas griegas y helenísticas, así como de las experiencias y teorías persas e hindúes (tanto en medicina como en filosofía), y con los inmensos conocimientos que atesoraba se dispuso a fecundar la investigación médica ya en el seno del Islam.

Verdaderas «dinastías» de médicos nestorianos participaron en el Bagdad de los abbasíes en la construcción de hospitales y, sobre todo, en las traducciones, en primer lugar del griego, pero también del siríaco, del pahlaví persa y del sánscrito. Una empresa impulsada por los califas, quienes enviaron sendas misiones a Bizancio, comandadas por sabios cristianos y judíos, con el objeto de adquirir manuscritos, entre los cuales las obras médicas ocupaban un lugar primordial. El sabio cristiano de al-Hira, Hunain Ibn Ishaq (808-872), el más grande estos traductores, conocía el griego, el siríaco, el persa y el árabe, lengua en la cual tradujo, entre otros, los principales textos médicos de los griegos -un centenar de obras de Galeno, Hipócrates y Dioscórides-. Asimismo, escribió unas «Cuestiones de medicina» (bajo la forma de preguntas y respuestas), el «Tratado del ojo» y el «Libro de las drogas simples». Su hijo, Ishaq Ibn Hunain (m. 910) fue también médico y traductor.

No es casual que la filosofía ("amor por la sabiduría") pasara a designarse entonces mediante una transcripción al árabe del término griego: *fálsafa*.

Las características de esta primera *fálsafa* podrían centrarse en los siguientes puntos: primero, tiene un marcado carácter religioso puesto que lo que se intenta es vivir y pensar la fe con las categorías filosóficas. Segundo, se parte del principio de que sólo hay una verdad, la del Dios único, y de que, por tanto, filosofía y religión coinciden, pues ambos saberes buscan conocer la verdad última de todo. Tercero, se centra el ideal del hombre, del filósofo (*failasúf* en árabe) y del sabio en el conocimiento; lo más importante y fundamental del ser humano es el conocer. Cuarto, la *fálsafa* islámica no se limita al ideal del sabio griego, al de la vida contemplativa y teórica, sino que busca de forma directa e inmediata la dimensión práctica del pensamiento; de ahí la íntima relación de la filosofía con la ciencia y con la moral y política. Ello explica dos hechos que también se repetirán en al-Ándalus, a saber: por un lado, el que casi todos los filósofos sean a la vez astrónomos, médicos, matemáticos, científicos en general,; y, por otro, habida cuenta de dicho sentido práctico de la sabiduría islámica, a la cual hay que añadir la identidad que profesa el Islam entre religión y sociedad civil, se viesen los *falásifa* (plural de *failasúf*) en la necesidad desde el primer momento de crear una teoría política, lo cual se vio reforzado al entrar en la órbita de su cultura la *República* de Platón y la *Ética* de Aristóteles. Con ello, el Islam elaboró mucho antes que la Europa cristiana una auténtica teoría del Estado y de la política, con caracteres sumamente originales. Quinto, todo este proceso racional lo culmina el intelectual musulmán n estadios místicos que sobrepasan el conocimiento estrictamente lógico, integrando finalmente todos estos niveles en el ideal de sabiduría y filosofía, de *híkma* y *fálsafa*.

Así, surgen en Oriente los primeros grandes filósofos del Islam: al-Kindí (796-h. 873), al-Farabí (h. 870-950), Ibn Sina o Avicena (980-1037), los cuales no vieron en ningún momento contradicción alguna entre la verdad religiosa y la científico-filosófica desde el punto de vista racional. Por otra parte, todos ellos, animados por su ideal de sabiduría o híkma, hicieron culminar su sistema filosófico racional con algún tipo de mística o de unión amorosa con la verdad suprema. Era el fruto de la unión del racionalismo y metarracionalismo, de filosofía y religión.

Sin embargo, pronto aparecen los primeros avisos del peligro que entrañaba la racionalización de la fe y de la religión. Y, así, surge la figura de al-Gazzalí (1058-1111) que escribe su obra *Tahafut al-falásifa* ("La destrucción de los filósofos") cuya intención es clara por el mismo título de la obra, aunque él, por su parte, instituya una filosofía junto a la mística sufí que propugna. Lamentablemente, esta incomprensión por parte de cierto sector de los llamados *mutakallimún*, o sea los doctores en la ciencia del *kalám* (en árabe *'Ilm al-kalám*, la Ciencia de la justificación o apología de la fe) produciría con el tiempo un grave estancamiento en la civilización islámica y un irreversible proceso de decadencia, anquilosamiento y quietismo entre los musulmanes que duraría hasta fines del siglo XIX. Entre los *mutakallimún* que más intentaron entorpecer la labor de los filósofos y científicos islámicos cabe mencionar a Abu l-Hasan al-Asharí (873-935), Fajr al-Din ar-Razí (1149-1209) y Taqiuddín Ahmad Ibn Taimiyya (1263-1338). De una forma muy parecida a la intransigencia eclesiástica de la Cristiandad que consideraba herejes y desviados a relevantes científicos y pensadores religiosos como Siger de Brabante (¿1235?-1281-84), Girolamo Savonarola (1452-1498), Miguel Servet (1511-1553), Giordano Bruno (1548-1600) y Galileo Galilei (1564-1642), en el Islam, especialmente en el seno de la escuela hanbali, surgen ciertos predicadores aquejados de esclerosis que consideran *bid'a* ("innovación reprobable", "novedad perniciosa") a todo aquello que, según ellos, es nuevo o extraislámico: la filosofía, la política, las ciencias exactas, y más adelante, evolución mediante, la imprenta, el teléfono, la fotografía, el cine, la televisión, etc.

A partir de este momento (siglos XII y XIII), y debido a estos condicionamientos, el pensamiento y la sabiduría islámica marchan por los derroteros de un pensamiento primera y fundamentalmente religioso y místico sin que con ello se descarte el uso de la razón. Figura eminente en este sentido es el persa Sihabuddín al-Suhrauardí (1154-1191) que, sin embargo, no podrá evitar ser asesinado por sus ideas «innovadoras». Su filosofía de la iluminación o Teosofía de la Luz» (*Híkmat al-Ishraq*) tiene su origen en la escuela shií y el pensamiento de Avicena, y será desarrollada posteriormente por otros sabios *ishraqiyún* como Muhammad Baqir Astarabadí, llamado Mir Damad (m. 1632), Mullá Sadrá (1571-1640), Abul Qasim Mir al-Findiriskí (m. 1641) y Mullah Hadi Sabzavarí (1797-1878)

Pero la filosofía no se queda sólo en Oriente. En al-Ándalus, desde el primer momento, surge también la pasión por el conocer científico y filosófico. Y así, el primer filósofo que aparece en escena es el místico

cordobés Ibn Masarra (883-931), cuyo pensamiento es continuado por una nutrida y eminente lista de figuras entre las que destaca la del almeriense Ibn al-'Arif (1088-1141), para culminar, al final, como veremos, en Ibn 'Arabi de Murcia. Tras Ibn Masarra, otra figura de primer orden es el escritor y pensador enciclopédico Ibn Hazm o Abenhazam de Córdoba (994-1063).

Pero muy pronto el ideal de Aristóteles y de su racionalismo y metodología científica empiezan a arrastrar también en al-Ándalus a los intelectuales. Y ello, tanto en los mismos textos del Estagirita como a través de los comentarios orientales, sobre todo de al-Farabí. Y, lo primero que se conoce es el *Organon*. Ibn Hazm lo había empleado ya, pero, sobre todo, es Abu Salt de Denia (1067-1134) el que lleva a cabo una labor lógica importante, en particular a través de su libro *Taqwim al-dihn* ("Rectificación de la mente").

Aparte de esta temática aristotélica se tienen noticias de ciertos filósofos que parece conocieron algo más del pensamiento del Estagirita, seguramente de segunda mano, y cuyas obras no se conservan. Por ejemplo, el zaragozano Ibn Fathun al-Himar, de los siglos X-XI e Ibn Wahaib (1061-1130). Sin embargo, el primero que da a conocer de una manera más global y que comenta ciertas obras fundamentales de Aristóteles, hasta entonces no estudiadas por ningún filósofo andalusí (e incluso occidental cristiano), es Avempace.

A partir de él, Aristóteles empieza a ocupar el primer plano del pensamiento occidental, ante todo musulmán y luego cristiano. Después, el granadino Ibn Tufail (1110-1185), como veremos, pone en texto novelado ciertas tesis de Avempace, en concreto la figura central expuesta en *El régimen del solitario* y, sobre todo, el cordobés Ibn Rushd o Averroes (1126-1198) pasará a la historia como «El Comentador» de Aristóteles. Dirá Dante Alighieri en su Divina Comedia:

Averrois, che 'l gran commento feo

(Averroes, el que hizo el gran comentario)

Infierno IV, 144

Averroes será el que de verdad depurará de casi toda adherencia neoplatónica al Estagirita mostrándolo tal cual es en sus propios textos y logrando así lo que no hicieron los filósofos orientales. No sólo eso sino que, a través de las traducciones del árabe al latín de los comentarios de Averroes, será conocido, introducido e interpretado el Estagirita y su racionalismo en la Europa cristiana, configurándose así una nueva teología y filosofía en el Occidente, sustituyendo a la anterior y tradicional neoplatónica. De este modo, Averroes será el que implantará un nuevo modo de filosofar, estrictamente racional, basado en las propias humanas. Sintómatico del nuevo estilo de filosofar de Averroes es el título de una de sus obras, contestación a la de al-Gazzalí: *Tahafut al-tahafut* ("Destrucción de la destrucción"), traducido como «La incoherencia de la incoherencia» por el erudito holandés M. Simon van den Berg en la obra titulada Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Unesco Collection of Great Works-Arabic Series, 2 vols., Oxford, 1954.

Y este es el lugar y papel preciso de Avempace: el de haber iniciado en Occidente el estudio del Estagirita. El aristotelismo medieval tiene así los siguientes hitos: en Oriente, al-Farabí y Avicena; en al-Ándalus, Avempace y Averroes; en el judaísmo, Maimónides, que sigue en la línea de estos dos últimos y, finalmente, en la Europa cristiana, todas las corrientes derivadas de Avempace y Averroes, a saber, los aristotelismos y averroísmos de todo tipo y color, desde el de Tomás de Aquino hasta el llamado «averroísmo latino».

Después de esto, en el interior del Islam andalusí, tras Avempace y Averroes, las cosas ocurrirán de modo similar a como hemos visto en Oriente: no se seguirá el aristotelismo recién inaugurado, sino que será el pensamiento místico el que triunfe. De este modo, aparece el gran maestro del misticismo islámico y universal, el murciano Ibn 'Arabi (1165-1240), Ibn al-'Abbad de Ronda (1332-1398) y otros más que empalman con la gran mística cristiana del Siglo de Oro español y del centro de Europa.

ALGUNOS CONCEPTOS BASICOS DE LA FILOSOFIA GRIEGA

El espíritu científico nació entre los primeros filósofos griegos en las colonias jonias del siglo VI a.C. En el problema del origen de las cosas sustituyeron los mitos de procedencia oriental por la noción de una sustancia permanente y de una ley del devenir. Tal sustancia era para unos el agua (Tales de Mileto, 625-546), para otros el aire (Anaxímenes de Mileto, 570-500), o el fuego (Heráclito de Efeso, 540-475), o el indefinido (Anaximandro de Mileto, 611-547).

En el siglo siguiente, Demócrito de Abdera (460-370) dio a estas dos ideas una formulación nueva: el atomismo, que reduce todos los cuerpos a partículas indestructibles, que los constituyen o los disuelven con sus encuentros o choques. En el otro extremo del mundo griego, en Sicilia y en la Italia meridional, los pitagóricos, de la escuela fundada por Pitágoras de Samos (582-500) en la ciudad de Crotona, en el golfo de Tarento, aportaron a la civilización occidental uno de los caracteres más decisivos: el desarrollo de las matemáticas, y la idea de aplicarlas al conocimiento de la naturaleza.

En el siglo transcurrido desde el término de las guerras médicas (449 a.C.) y la muerte de Alejandro (323 a.C.) se introdujo la filosofía en la Grecia metropolitana y más especialmente en Atenas, Sócrates, Platón y Aristóteles vivieron en esta época y su aportación a la tradición filosófica de Occidente fue particularmente importante.

Las nuevas aportaciones de las escuelas de sabiduría del estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo produjeron un impacto fortísimo. Coincidían en la búsqueda de una felicidad estable e indefectible, independiente de las circunstancias externas de la fortuna o de salud, de la comunidad política y de sus revoluciones.

El estoicismo, fundado por Zenón de Citio (fl. finales del siglo IV y principios del III A.C, trata de conseguir la felicidad incorporando el hombre al mundo de que forma parte. La felicidad para los epicúreos, que se basaban en las enseñanzas de Epicuro de Samos (341-270), es el placer, o mejor dicho, un estado permanente, sin perturbaciones, que consiste principalmente, en la ausencia del dolor.

El escepticismo trataba de llegar a la tranquilidad del alma con una visión del mundo que no resultara opresiva, sino que permitiera la liberación interior; dejaban al hombre en el mundo, pero le liberaban de él. Todo el escepticismo filosófico, al final, tiene que ver con la epistemología; es decir, que está basado en las ideas sobre el ámbito y la validez del conocimiento humano.

El mundo romano se iba sumergiendo en supersticiones orientales, contrariamente a las enseñanzas de los estoicos y epicúreos. En tales circunstancias, la sabiduría helénica experimentó su último sobresalto e, invocando a Platón a fin de poner orden a un mundo insensato, creó el neoplatonismo. Con Plotino (203-270) nace así una metafísica complicada pero que puede considerarse como fuente de todas las metafísicas medievales y aun modernas de Occidente.

Platonismo

Las principales motivaciones del pensamiento de Platón (Atenas, 427 o 428-347 o 348) se encuentran en la *epísteme* (conocimiento cierto, universal), la *pediá* (educación, formación del hombre ideal) y la totalización religiosa. El problema central de Platón es el del conocimiento verdadero, en tanto que apresa el verdadero ser y produce verdad. El conocimiento de ideas difiere radicalmente del sensible y en su última, y quizá más importante obra, las *Leyes*, muestra su oposición a la escuela jónica de la ciencia de la naturaleza y desarrolla una visión espiritual de la constitución del universo: las ideas son la verdadera realidad, constituyen un reino aparte, eterno e inmutable. En cuanto a la educación, Platón se propuso constituir la teoría de un estado perfecto, porque sólo en él podría alcanzar el hombre la

perfección intelectual y moral. El alma no es sólo razón, y en Fedro expone míticamente su concepción plural del alma. El alma es como un carro guiado por un auriga (la razón), de él tiran dos caballos (los impulsos); uno (el ánimo) tiende a secundar al auriga; el otro (apetito) amenaza con despeñar el carro. Para completar su doctrina, en la República diseña el estado justo que convierte a las almas justas. Por último, el motivo religioso es más patente en los temas de la preexistencia e inmortalidad del alma (Fedón, Fedro) y su escatología (Gorgias).

Aristotelismo

El realismo de Aristóteles (Estagira, Macedonia, 384-Calcis, Eubea, 322 a.C.) es lo contrario del «realismo de las Ideas» de Platón; es un realismo del mundo sensible. Criticando a su antiguo maestro, observó que *«decir que las ideas son los prototipos, y que todo lo demás participa de ellas, es hablar por no callar y por usar metáforas poéticas»*. Para Aristóteles, el mundo es uno, es la unidad de una diversidad múltiple experimentada por el hombre de distintas maneras. Su lógica. Cuyo contenido está sistematizado en el *Organon*, consiste primordialmente en el análisis de los diferentes modos del ser, y postula un método de conocimiento verificable, al que distingue de los procedimientos habituales en el lenguaje. Hay una correspondencia entre el pensar lógico y la estructura ontológica. El conocimiento del ser empieza, en la *Metafísica* (que es un conjunto de tratados sobre el ser y sus principios), con la distinción entre materia y forma; la materia es el ser en potencia, que deviene «ser en acto» después de recibir la forma. Estos dos principios de actividad intrínseca, junto con los otros principios extrínsecos, el de eficiencia y el de finalidad, articulan la teoría aristotélica de la causalidad, condición de la inteligibilidad del mundo real. En su afán totalizador, Aristóteles estudió todas aquellas disciplinas que habían despertado la curiosidad de los griegos. Así, por ejemplo, investigó los problemas de la biología y la zoología en *De las partes de los animales* y *De la generación de los animales*, y en *Sobre el alma* incursionó en el campo de la psicología.

La teoría platónica de las ideas, de la cual ciertamente parte Aristóteles, corresponde acaso a una realidad del ser, pero no a toda la realidad. En las ideas se alcanza una visión de la verdad a condición de sacrificar una porción de esta verdad que ninguna ciencia debe eliminar a sabiendas. La crítica a Platón, como culminación de la crítica de los anteriores sistemas filosóficos, comprende así, sobre todo, una crítica de la oscura noción de participación, idéntica, según Aristóteles, a la imitación pitagórica; una acusación de introducir innecesariamente un número infinito de conceptos para la explicación de las semejanzas entre las cosas y sus ideas; la indicación de que debe de haber también ideas de lo negativo y, ante todo, una interrogación acerca de cómo las ideas situadas en un lugar supraceleste, trascendentes al mundo, pueden explicar el mundo. Esta última objeción, enlazada con la crítica de la participación y de la imitación, es el verdadero punto de partida de la solución aristotélica, que si bien acepta las ideas platónicas, las trae, como se dice comúnmente, del cielo a la tierra. Entender las cosas es, así, ver lo que las cosas son.

Para Aristóteles, la teología, que es la ciencia de la causa absolutamente primera, del primer motor, culmina en la afirmación de la forma pura, de aquello que es necesario por sí mismo y no, como en las demás cosas, dependiente y contingente. Lo absolutamente necesario es justamente aquello que no cambia, lo inmóvil, lo que mueve sin ser movido, lo que encuentra en sí mismo su razón de ser. Esta absoluta existencia es el acto puro, la forma de las formas, el pensar del pensar, o, como Aristóteles dice, la vida teórica, el ser que no se mueve ni desea o aspira como las cosas imperfectas, sino que permanece siempre constantemente igual a sí mismo. El ensimismamiento del Dios aristotélico, el pensar sólo en sí mismo, no es para Aristóteles, empero, una manifestación de un egoísmo, sino de su absoluta subsistencia; Dios piensa sólo en sí mismo, porque no puede tener otro objeto superior en qué pensar. La filosofía de Aristóteles, que se inicia con el hallazgo de un instrumento para la ciencia y que culmina en una metafísica a la cual se subordina la teología, la teoría del mundo físico y la doctrina del alma como entelequia del cuerpo, se redondea con una doctrina ética y política cuyo intelectualismo no representa, sin embargo, el imperio de la razón, sino de lo razonable.

Los filósofos musulmanes llamaron a Aristóteles «el primer maestro» (*al-muallim al-auual*), así como a al-Farabí se le denominó el «segundo maestro» (*al-muallim az-zani*) y a Avicena «el tercer maestro» (*al-muallim az-zalit*).

Neoplatonismo

Nacido en Alejandría, el neoplatonismo constituye una síntesis de elementos muy distintos; las doctrinas filosóficas de Pitágoras, de Aristóteles, de Zenón y, sobre todo, de Platón, unidas a las aspiraciones místicas de origen hindú y judío. Su representante más destacado fue Plotino (205-270), cuyas lecciones fueron redactadas y publicadas por su discípulo Porfirio. Según los neoplatónicos, el principio de todo lo existente es la unidad absoluta, de la que surgen todas las demás realidades por emanación. El primer ser emanado del Uno es el *Logos* o Verbo, también llamado Inteligencia, que contiene las ideas de las coas posibles. Después, la Inteligencia engendra el Alma, principio del movimiento de la materia. El Uno, la Inteligencia y el Alma son las tres hipóstasis de la trinidad neoplatónica. El ser engendrado se esfuerza en ascender hacia la perfección de que emana. Todo procede del Bien y tiende al Bien. Para que el Alma se una al primer principio es preciso que supere al pensamiento y que, por el éxtasis, se confunda con Dios y pierda toda consciencia de sí misma. El neoplatonismo, con Porfirio (232/233-304), y su discípulo Jámblico (250-330), luchó contra el cristianismo, y atribuyó cada vez más importancia a los procedimientos prácticos destinados a provocar el éxtasis.

El neoplatonismo era también un movimiento político. Plotino hablaba sobre el saber pitagórico y platónico así como sobre el ascetismo; fue tal la impresión que causó sobre sus oyentes que algunos de ellos dieron sus fortunas a los pobres, libertaron a sus esclavos, y dedicaron sus vidas al estudio y a la piedad ascética. A la edad de 60 años, con el permiso del emperador romano Galieno (218-268), intentó fundar una comunidad de naciones basada en el modelo de *La República* de Platón, pero el proyecto fracasó a causa de la oposición de los consejeros de Galieno.

EL PENSAMIENTO DE AVEMPACE

El nombre completo de Avempace es el de Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya al-Sa'ig Ibn Baÿÿa, siendo conocido simplemente como Ibn Baÿÿa o con su nombre latinizado, Avempace.

Se sabe que nació en Zaragoza, la Saraqusta musulmana, a finales del siglo XI en fecha desconocida, probablemente hacia 1070, en el seno de una familia humilde ajena a la vida intelectual y, al parecer, dedicada desde antiguo al oficio de la platería como su propio nombre lo indica (al-Sa'ig significa platero, orfebre, joyero).

Avempace músico y poeta

No son muchos los datos que se tienen de su vida y de sus estudios en Zaragoza, pero, seguramente, dado el intenso ambiente intelectual de la ciudad, se puede deducir que su primera y fundamental formación debió adquirirla en ella. Se sabe, por otro lado que, ya desde su juventud, en su ciudad natal, comenzó dedicándose, como otro Rousseau, a la música, tal como él mismo confiesa: *«En cuanto al arte de la música me dediqué a ella hasta que logré, según mi criterio, un punto satisfactorio»* (Avempace: Carta a Abu Ÿa'far Yusuf Ibn Hasday, en 'Alawi Rasa'il falsafiyya, Rabat, 1983, págs. 78-79).

Por otro lado, todos lo autores, como el bibliógrafo y médico Ibn Abi Usaibí'a (1194-1270), en su *'Uiún al-anba fi tabaqat al-atibba* ("Las fuentes esenciales de la clasificación de los médicos"), que contiene

380 biografías, comenzando por los griegos y acabando con sus contemporáneos (ed. Muller, 2 vols., 1884.), coinciden en que tenía unas especiales dotes para el canto y para la música (tanto para la composición como para la ejecución) y que escribió un extenso tratado titulado *Fi-l-'alhan* ("Sobre las melodías musicales"), hoy perdido (el que se conserva se reduce a una breve carta), además de un comentario al tratado sobre la música de al-Farabí, que, en opinión del historiador argelino al-Maqqarí (1591-1634), hacían inútiles todos los libros que se habían escrito sobre el tema con anterioridad, incluido el famoso *Kitab al-musiqa al-kabir* ("El gran libro de la música"). Y no solamente trabajó en la música como teoría y como práctica sino que, como hicieran Platón, Aristóteles, Arístides Quintiliano y el propio al-Farabí, estableció las correlaciones entre las diversas clases de melodías y el temperamento humano, planteando así una interesante temática estética, moral, psicológica y educativa dentro de la música. Incluso se conservan algunos poemas y anécdotas, en que mezclaba su ingenio, conocimientos científicos y dotes poéticas (cfr. Miguel Asín Palacios: El filósofo zaragozano Avempace, en Revista de Aragón, 7, Zaragoza, 1900, pág. 280).

A propósito de la música y poesía de Avempace hay que aludir a la tesis del islamólogo español Emilio García Gómez (1905-1995), según la cual Avempace hizo el gran descubrimiento de unir la música de estilo cristiano con la árabe. El resultado de esta mezcla fue, según el mismo García Gómez, la forma de muwashshaha (castellanizada moaxa) llamada zéjel, el cual, al estar compuesto en árabe dialectal (no en árabe clásico) —carente de vocales largas y breves—, facilitaba la adaptación a la música cristiana (cfr. E. García Gómez: Todo Ben Quzmán, Madrid, 1972, III, pág. 35 y María Jesús Rubiera: Literatura hispanoárabe, Madrid, 1992, págs. 164-165).

Avempace político

La llegada de los almorávides parece que supuso un cambio en la vida de Avempace, pues fue acogido enseguida como íntimo de la corte. Nombrándolo visir Ibn Tifilwit, el gobernador almorávide de Zaragoza, cargo que desempeñó probablemente entre 1110 y 1113. Durante este tiempo parece que fue también enviado en misión diplomática por Ibn Tifilwit cerca de los Banu Hud (anteriores reyes de la taifa zaragozana), a Rueda, cerca de Zaragoza, los cuales le encerraron en prisión durante algunos meses, como piensa Dunlop (cfr. D.M. Dunlop: Remarks on the Life and work of Ibn Bajjah «Avempace», en Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists, Leiden, II, 1957, pág. 193).

Las razones de este éxito ante la corte almorávide no se conocen, pero puede suponerse, a modo de hipótesis. Que fueron de dos tipos. Uno, la propia valía de Avempace. Probablemente aquellos rudos gobernantes africanos quedarían seducidos por la educación, exquisitez y arte de este poeta y músico zaragozano que, además les halagaba los oídos con sus ingeniosas recitaciones. A esta faceta musical habría que añadir la amplia educación científica y filosófica de que hacía gala Avempace y que enseguida veremos. El otro tipo de razones de su éxito estaría conectado con su propia filosofía social y política. Como tendremos de considerar, Avempace añora en su pensamiento político y metafísico un tipo de estado ideal que contrasta vivamente con lo que él llama estados degenerados e imperfectos de su tiempo. En varios lugares de su obra, y muy concreto en *El régimen del solitario*, ataca las costumbres excesivamente licenciosas que le rodeaban, abogando por una vida de perfección tan depurada que, según Avempace, sólo se podía conseguir en soledad: la vida política y social de aquel entonces lo único que hacía era servir de impedimento a este ideal de perfección. Con estos precedentes, es muy probable que Avempace viera a los almorávides como a los salvadores de aquel caos social de los últimos momentos de los Reinos de Taifas a los que habrían de imponer, de una vez por todas, la más estricta ortodoxia religiosa y la unidad política de al-Ándalus, frente al fraccionamiento que habían traído esos Reinos de Taifas:

«Con semejantes actos en la mayoría de los casos se extingue el poder (...) Y esto se da con mucha frecuencia en este tiempo en que escribimos el presente tratado, y más aun en la manera de conducirse socialmente (la gente) en este país de los Reinos de Taifas. A estos se les conoce con el nombre de "cortesanos", y su manera de vivir, "pomposa"» (Ibn Baÿÿa: El régimen del solitario Editorial Trotta, Madrid, 1997, pág. 133).

Se ha hablado de la formación poética y musical que Avempace tenía en Zaragoza. Pero a ella hay que añadir su preparación como médico, matemático, astrónomo, lógico y filósofo. De su profesión como médico son buen testimonio los varios tratados que compuso sobre esta materia y las continuas alusiones en su obra, concretamente en *El régimen del solitario*, a ejemplos médicos de que echa mano.

En 1117 muere su protector Ibn Tifilwit y, al año siguiente, en diciembre de 1118, ocupan la ciudad los cristianos. Como tantos otros, Avempace emigra y parece que marcha a Játiva. Luego marcha a Almería y Granada, de donde pasó a Orán y Fez.

Durante este período traba íntima amistad con Abu l-Hasan Alí Ibn Abd al-'Aziz Ibn al-Imam, conocido simplemente como Ibn al-Imam, que ocupa el cargo de visir y que fue su biógrafo personal, gracia al cual tenemos ciertas noticias de su vida y una lista de la obras que escribió. En un momento dado proyecta un viaje a Egipto, al cual corresponde su *Carta del adiós* o *de la despedida* (*Risalat al-wada*) y su *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* (*Risalat ittisal al-aql bi-l-insan*) dirigidas y dedicadas a su amigo Ibn al-Imam. Pero el viaje no llegó a realizarse nunca.

Durante este período postzaragozano, parece que abandonó la vida política y se dedicó en exclusiva al estudio y al ejercicio de la medicina y a la enseñanza.

Avempace murió en Fez, probablemente asesinado, en el mes de Ramadán del año 533 de la Hégira, fecha que corresponde en el calendario cristiano al período comprendido entre el martes 2 de junio y el miércoles 31 del mismo mes de 1139. La muerte parece que se la produjo una berenjena envenenada que le suministraron los médicos y secretarios del gobierno, posiblemente movidos por intrigas y envidias. Incluso se habla de un tal Ibn Mayub como autor material del crimen, que era criado del médico sevillano Ibn Zuhr (1092-1161), el Avenzoar de los cristianos, que le profesaba un especial odio. Fue enterrado en la misma ciudad de Fez y su sepultura todavía se conservaba en el siglo XIII.

La personalidad de Avempace

La personalidad de Avempace debió ser fuerte y vigorosa, a la vez que controvertida, pues levantó en su torno las más dispares opiniones. Desde las más encendidas alabanzas, hasta los más insultantes desprecios. Lo cierto es que su obra nos descubre un pensamiento altamente original, compacto, sólido y unitario que demuestra una nada común inteligencia y un muy amplio conocimiento de la filosofía aristotélica y de la de su tiempo. Pero por otra parte, esa misma obra presenta aspectos susceptibles de una posible acusación de heterodoxia, sobre todo en unos momentos como los de la administración almorávide de al-Ándalus, en que tanto se defendió la ortodoxia y se persiguió a los intelectuales.

Efectivamente, hay puntos en el pensamiento de Avempace, como veremos más en concreto, que podrían dar pie a una acusación de heterodoxia. Ahora bien, esta supuesta heterodoxia hay que interpretarla en su contexto. Por un lado, para ser un buen musulmán basta con mantener la creencia en un solo Dios y en la misión profética de su Enviado, el Profeta Muhammad (BPD), y con practicar las obras de culto (individuales y sociales) mandadas por el Sagrado Corán y por la *Shari'a*, o Ley Divina. Y estos requisitos ciertamente que los cumplía Avempace (así como los demás *falásifa*, o filósofos, tanto orientales como occidentales), el cual no duda un solo momento en citar los textos sagrados, en aludir a la creencia en un solo Dios y en solicitar el testimonio del Sagrado Corán en defensa de su propias convicciones. Pero por otra parte, la ortodoxia teológica y jurídica de la escuela maliki al servicio del poder de entonces, no quería saber nada de las libertades que se tomaban las especulaciones racionales de la filosofía, queriendo aferrarse sólo al texto coránico y a los hadices o tradiciones que más le convenía. Es evidente, por ejemplo, que firmes narraciones del Santo Profeta del Islam, como aquéllas que recomiendan expresamente: *«¡Id en busca de la ciencia a todas partes, hasta en la China!»*; *«¡Echad mano de la sabiduría y no mires el recipiente que la encierra!»*; *«Buscad la ciencia desde la cuna hasta la tumba»* y *«Conócete a ti mismo y conocerás a tu Creador»* fueron sacrificadas en aras de justificar lo injustificable.

De manera idéntica y echando mano de los mismos argumentos esgrimidos por la Inquisición trescientos años después, para los jurisperitos ortodoxos de los siglos XII, XIII o XIV, cualquier elucubración al margen del literalismo les parecía heterodoxa, sobre todo si se ponía en peligro, como ellos aseguraban, «la pura letra de la Revelación». Avempace y los filósofos en general no es que quisieran negar la Revelación y su contenido, sino que simplemente daban una interpretación racional, alegórica, a los contenidos de la fe. Por eso, las acusaciones de ateísmo y de heterodoxia —particularmente a todos aquéllos como Avempace que recurrían a los postulados de dos filósofos shiíes como al-Farabí y Avicena— que se volcaron sobre Avempace y otros intelectuales hay que leerlas desde el contexto del que salieron (la estricta ortodoxia teológica y jurídica de una escuela digitada por el poder turno), no desde la intención y religiosidad del propio Avempace (que fue como la de los otros filósofos, místicos y científicos, absolutamente recta y dentro de la fe del Islam).

A estas acusaciones de heterodoxia hay que añadir las envidias suscitadas entre las clases médica, política y poética, especialmente sensibles a cualquier valía que se saliese de lo normal, a cualquier palabra dirigida con doble sentido. Y éste fue el caso de Avempace, hombre de prestigio, como médico y filósofo, a la vez que sincero a la hora de dar opiniones. Como confirmación de lo dicho, hay que recordar un testimonio particularmente significativo relacionado con el poeta Ibn Jaqan (m. 1137). Ibn Jaqan era el arquetipo del poeta adulón de la corte, en este caso almorávide, y los motivos de la animadversión son claros. Nos los cuenta Ibn al-Jatib (1313-1375), el gran polígrafo granadino que tendría un final parecido al del pensador zaragozano: cierto día Avempace se cansó de oír el autopanegírico que se dedicaba Ibn Jaqan y las alabanzas sin medida que se atribuía. Y, observando que, mientras esto hacía, le asomaba una gota verde de mucosidad por el bigote, le dijo Avempace: *«Y esa esmeralda que ostenta en el bigote, ¿es también regalo de algún príncipe?»* (M. Asín Palacios: El filósofo zaragozano... O. cit., pág. 129). Ibn Jaqan, enfurecido por este suceso, puso a Avempace en último lugar en su antología de poetas hispanomusulmanes titulada *Collares de oro puro*.

La importancia de Avempace

La importancia de Avempace es grande, entre otros, por siete motivos principales. Primero, por ser el que, comentando algunas de las obras de Aristóteles (sobre todo la *Física*, *Sobre el alma*, *Sobre la generación y corrupción*, aparte de varios tratados de Lógica), es el primero que las da a conocer en el Occidente tanto musulmán como cristiano. Por otra lado, en su labor de comentarista, Avempace se aparta en ocasiones de las doctrinas del Estagirita, siguiendo, entre otras, ciertas tesis sobre todo neoplatónicas, aparte de otros elementos estoicos, del sufismo y de la magna obra shií conocida como la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, que conocería en Zaragoza, ciudad a la que la llevó desde Oriente el médico persa al-Kermaní (m. 1066) hacia el año 1060.

Los *Ijuán al-Safa* (en árabe: "Hermanos de la Pureza") fueron una sociedad de filósofos y científicos musulmanes de la escuela shií que se establecieron en la ciudad de Basora hacia 983. Su obra conocida son las 52 Rasâ'il ("Epístolas"), de las cuales 14 tratan de matemáticas y de lógica, 17 de ciencias naturales y de psicología, 10 de metafísica, y 11 de alquimia, mística, astrología y música. A diferencia de los escritos de otros pensadores musulmanes, como Ÿabir Ibn Hayyán (721-815), que están llenos de frases herméticas y significados ocultos, las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, verdadera enciclopedia, siempre tratan de ser comprensibles al lector no iniciado.

En un texto, muy influyente en los ámbitos intelectuales de la Zaragoza musulmana de principios del siglo XI, se decía de ellos: *«No se satisfacen con la ignorancia y no descansan sino después de haber hecho el esfuerzo por abrazar la totalidad de las ciencias...; de esta manera logran conseguir la facultad humana por excelencia y, por ello, les hemos llamado Hermanos Virtuosos»* (Joaquín Lomba Fuentes: La filosofía islámica en Zaragoza, D.G.A., Zaragoza, 1987). Véase R. Netton: Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Londres, 1942; Yves Marquet: La Philosophie des Ihwan as-Safa, thèse soutenue en juin 1971, S.N.E.D., Argel, 1975; Alessandro Bausani: L'Enciclopedia dei Fratelli della purita. Riassunto, con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwan as-Safa, Nápoles, 1978.

Segundo, porque junto con Aristóteles da también a conocer a al-Farabí, cuyos comentarios del Estagirita sigue, aunque con frecuencia, también se sale de su magisterio, para dar su propia versión.

Tercero, porque, en su labor de comentarista del Estagirita, es el precedente inmediato de Averroes, el cual sigue con mucha frecuencia y gran admiración, por cierto, al maestro zaragozano.

Cuarto, porque es el primer filósofo que hace su propia filosofía de modo muy personal, aunque, lo mismo que en sus comentarios a Aristóteles, todavía muy influida por el neoplatonismo.

Quinto, por sus valiosas aportaciones científicas, algunas de ellas en buena medida originales, como podremos ver en los apartados de botánica y astronomía.

Sexto, por los múltiples testimonios de sus contemporáneos, que lo tuvieron por el más grande los filósofos de al-Ándalus, entre ellos los de Ibn Tufail y Averroes.

Y séptimo, porque Avempace es un exponente de la gran cultura científica y filosófica de la región norte de al-Ándalus, llamada la Frontera Superior (*al-taÿr al-a'ala*), y su capital, Madinat Saraqusta, Zaragoza. Siempre se ha considerado la historia de al-Ándalus como si únicamente se hubiera extendido éste por el sur de la Península Ibérica y su vida se hubiera circunscrito a las ciudades de Córdoba, Sevilla y Granada, olvidando casi por completo el Norte, excepto en ocasiones Toledo. Y, sin embargo, nada más lejos de la realidad histórica: esta zona norteña floreció de una manera espectacular en el panorama general de al-Ándalus y del Islam. La historia del Islam peninsular, de al-Ándalus, abarca con igual fuerza y profundidad desde las cercanías de los Pirineos y Cantabria hasta Tarifa, desde Barcelona, Tortosa y Levante hasta las costas del Atlántico.

Sin embargo, sorprende el olvido en que ha dormido Avempace hasta el año 1900, en que empezó a interesarse por él Miguel Asín Palacios (1871-1944), padre jesuita, islamólogo y zaragozano.

Avempace botánico

Avempace escribió, en colaboración con Abu-l-Hasan Sufián al-Andalusí, un *Libro de las experiencias*, con el que se quería completar el libro sobre medicamentos simples del toledano Ibn Wafid (m. 1075), el Abenguefiz de los farmacólogos latinos medievales. Pero este libro de Avempace se perdió, aunque se sabe de él por las más de doscientas alusiones y citas que de él hace el malagueño Ibn al-Baitar (h. 1190-1248) que testimonian el gran saber botánico de Avempace.

Sin embargo, se conservan dos breves tratados. Uno tiene el título de *Kalam 'ala ba'd kitab al-nabat* (Tratado o discurso acerca de algunos libros "Sobre las plantas") y fue editado y traducido por Asín Palacios (cfr. M. Asín Palacios: Avempace botánico, Revista Al-Andalus, V, Madrid/Granada, 1940, págs. 255-299).

El otro se titula *Kalamu-hu fi-l-nilufar* (Su tratado o su discurso sobre el nenúfar) o, como aparece en el manuscrito de Oxford, *Wa-mi qawli-hi fi-l-nilufar* y que se ha sido traducido por el especialista Joaquín Lomba Fuentes: Tratado sobre el nenúfar, en Homenaje al prof. Horacio Santiago, CSIC, Madrid, 1998.

El primer tratado tiene una gran importancia porque gracias a él podemos decir que Avempace, junto con Averroes e Ibn Zuhr o Avenzoar, resulta ser el eslabón entre los dos grandes botánicos andalusíes: al-Bakrí (1040 1094) y al-Gafiqí (m. 1166). Por otro lado, parece ser que esta obra influyó directa o indirectamente en el *De vegetalibus* (Sobre los vegetales) de san Alberto Magno (1206-1280).

Sobre las plantas parásitas y acuáticas que viven sin raíz en la tierra, Avempace se plantea el problema de si existe una línea divisoria clara entre lo animal y lo vegetal, así como entre lo mineral y lo vegetal e

incluso entre el animal y el hombre. Uno de los ejemplos típicos es el del nenúfar, el cual ocupa un lugar intermedio entre las plantas marinas y las terrestres e incluso el animal y el vegetal.

Avempace señala otra característica del reino vegetal: la de la reproducción, la cual le acerca al mundo animal. Con este motivo pasa al problema del sexo de las plantas. Aristóteles había rechazado de plano la sexualidad vegetal, atribuyendo la reproducción a la nutrición y el crecimiento, cosa que, según el historiador de la ciencia, el belga naturalizado estadounidense George Alfred Leon Sarton (1884-1956), retrasó el descubrimiento de la sexualidad vegetal hasta el alemán Rudolf Jaqob Camerarius (1665-1721) en 1694. Avempace se plantea el tema pero no lo soluciona, aunque tampoco se cierra, como Aristóteles, a la posibilidad de que haya tal sexualidad en el reino vegetal.

La Física de Avempace

Desde el siglo XII se empieza a apreciar en al-Ándalus un especial interés por la física, sobre todo por la teórica más que por la experimental. Y este interés está teñido por el afán en contrastar la física aristotélica seguida por Averroes con la neoplatónica defendida precisamente y sobre todo por Avempace.

La física de Avempace se conocía solamente a través de los testimonios de Averroes, a través de los cuales E. A. Moody (Galileo and Avempace: Dinamics of the Leaning Tower Experiment) empezó a ocuparse del tema de una manera más detallada en 1951. Luego S. Pines (La dynamique d'Ibn Bajja, París), en 1964, descubrió en el mansucrito de Oxford un tratado que contenía el comentario de Avempace a la *Física* de Aristóteles y una carta suya dirigida a su amigo Abu Ÿa'far Ibn Hasdai, un judío convertido al Islam que emigró de al-Andalus a Egipto y con el que mantuvo abundante correspondencia Avempace. Posteriormente, M. Fakhry (Ibn Bajjah, Avempace, Paraphrase of Aristotle's Physic, Beirut)en 1977 publicó el texto árabe de dicho manuscrito y en 1978 y 1989 M. Ziyada (The theory of Motion in Ibn Bajjah's Philosophy, Montréal)se volvió a ocupar de dichos comentarios, hasta que, por fin, hace muy poco, en 1994, Paul Lettinck (Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajjah's Commentary on the Physics, Brill, Leyden) publicó el comentario de Avempace a la Física de Aristóteles teniendo a la vista los dos manuscritos, el de Oxford y el de Berlín.

Las fuentes que emplea Avempace para esta física, además del Estagirita, parecen ser el comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisias (siglo III) y las ideas neoplatónicas de Juan Filopón (siglo VI).

Avempace astrónomo

De sus conocimientos y teorías astronómicas sabemos por el pequeño tratado que escribió, titulado *Nubad yasira 'ala al-handasa wa-l-hay'a* ("Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía") y por una cita de Maimónides.

Avempace, una vez más, se apartó de Aristóteles, al concebir un sistema astronómico sin epiciclos pero con esferas excéntricas, al modo de Ptolomeo. Además conocemos una carta dirigida a su amigo Ibn Hasdai, ya citado antes. En ella, entre otras cosas, parece deducirse o que contempló una ocultación de Júpiter por Marte o que confundió con una ocultación una posición muy próxima a ambos planetas.

Por otra parte, sabemos por el científico persa Qutbuddín al-Shirazí (1236-1311) que observó Avempace dos manchas en el sol las cuales interpretó como el paso de Mercurio y Venus sobre el disco solar. Y, finalmente, tenemos constancia de que predijo un eclipse de luna, tal como lo cuenta al-Maqqarí.

La filosofía de Avempace

Para Avempace, la ciencia primera y el primer conocimiento es el de la propia alma como dice en su *Fi-l-Nafs* ("Sobre el alma"):

La ciencia del alma precede a todas las demás ciencias físicas y matemáticas en todo tipo de dignidad. Además, todas las ciencias exigen la ciencia del alma, no siendo posible conocer los principios de las ciencias si no se conoce el alma y lo que ella es por definición, de acuerdo con lo que se demostró en otros lugares. Más todavía, es cosa sabida que el que no está seguro de conocer el estado de su alma no merece estar cierto de los otros conocimientos que tenga. Así, pues, si no conocemos nosotros la condición de nuestras almas y qué son y si no nos resulta claro si lo que de ellas se dice es cierto o no es fiable, no podremos confiar de otras cosas que nos resultan obvias (M.H.S.Ma'sumi,: Kitab fi-l-nafs, Beirut, 1992, Capítulo I, folio 140a)

En esto se asemeja a Platón, quien, siguiendo el mandamiento délfico del *gnozi seaftón* ("conócete a ti mismo"), le añadió el imperativo de «cuidarse de sí mismo» o «cuidarse de la propia alma». Pero, por sobre todo, este razonamiento de Avempace es eminentemente islámico y tiene su origen en el hadiz profético ya expuesto: *«Conócete a ti mismo y conocerás a tu Creador».*

Para conseguir este ideal, medio imprescindible y necesario es, según Avempace, el despojar a ese «yo» interior, alma e Intelecto de todo contagio corporal. El mundo de la materia, con su dispersión espacial y temporal, trae consigo la multiplicidad y el cambio, la variación e inestabilidad, que es lo contrario de lo que es más esencial del alma y del yo, la unidad, como dice en *El régimen del solitario*: «lo múltiple es ajeno al alma». De este modo, la meta última, la sabiduría, lleva necesariamente a la unidad absoluta y total de todas las cosas, a la eterna e intemporal inmovilidad, a la cima de la espiritualidad, porque como dice en *El régimen del solitario*:

«Todo el que prefiera su materialidad a cualquier otra cosa de su espiritualidad no podrá alcanzar el fin último. Por tanto, no habrá ni un solo hombre material que sea feliz, mientras que todo hombre feliz será puramente espiritual» (pág. 113).

El tema del «régimen del solitario»

El régimen del solitario (*Tadbir al-mutawahhid*) es la obra más conocida de Avempace. En ella describe un estado ideal y utópico, en el que todo debería estar regido por la verdad, la virtud y el amor entre los hombres. Es, al mismo tiempo, la gran apología del sabio solitario, al que invita a consagrarse a la sabiduría, a la virtud, y a la pura contemplación de la verdad.

Para Avempace, el estado más perfecto del hombre es viviendo en comunidad con otros seres semejantes, a condición de que esa comunidad sea perfecta, es decir, que en ella todos sus miembros tengan opiniones rectas, sin ningún error, y practiquen el bien y la virtud sin que haya nadie extraviado o vicioso de tal forma que en ella sobren los médicos que curen de los excesos de los vicios y los jueces que implanten la justicia violada por los malvados. Esta es la utopía política que se plantea Avempace en *El régimen del solitario*:

«La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente a sus habitantes los cuales, en consecuencia, no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros de esa ciudad y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez. Más aun: todos los actos de la ciudad perfecta son rectos, pues esta cualidad es un concomitante suyo necesario» (pág. 98).

Este es el estado ideal y utópico de Avempace en el que todo estaría regido por la verdad, la virtud y el amor entre los hombres. Lo que ocurre es que su planteamiento lo único que le trae es el dolor, por un lado, de ver que la realidad política de su tiempo está totalmente lejos de este ideal y que de momento es por completo irrealizable y, por otro, de sentirse en la necesidad de ir contra su naturaleza al renunciar a la vida social corrupta y refugiarse en la soledad.

Yendo al detalle del análisis de la sociedad de su tiempo Avempace parte en *El régimen del solitario* de la distinción teórica que hicieron Platón y al-Farabí de cuatro regímenes políticos degenerados, a saber: tiranía, oligarquía, democracia y timocracia. Y a aplicarlos a su propia época concluye que todos los estados existentes pertenecen a alguna de estas clases o a la mezcla de varias de ellas, siendo, por tanto, todos ellos viciosos y corruptos.

Y la conclusión que saca Avempace de tal visión de la vida política, es que, en tales circunstancias de degeneración social, el hombre que quiere ser sabio debe huir de la comunidad y aislarse, puesto que ésta no sólo no le ayuda, como debería, a conseguir su ideal, sino que le estorba y se lo impide. Por tanto, aunque el ser humano sea social por naturaleza, no duda Avempace en defender que, excepcionalmente y de forma accidental, renuncie a esa tendencia.

De este modo, Avempace, dedica *El régimen del solitario* a la gran apología del solitario (*mutawahhid*) enseñando al hombre sabio a vivir solo, a consagrarse a la sabiduría, a la virtud y a la contemplación de la verdad, como solitario.

Sin embargo, hay que advertir que Avempace no está defendiendo al individuo que ha sacrificado por completo su sociabilidad apartándose del todo de la comunidad humana para aislarse en no sé qué clase de desiertos o monasterios en los cuales solamente se las haya consigo mismo rompiendo con todo tipo de lazo humano. La soledad que propugna es la del que, consciente de su vocación radical, vive entre los demás pero no entregado al entorno alienante que le podía arrebatar su propia libertad interior. Es la soledad del hombre superior que vive con los otros la cotidianidad material de cada día, pero albergando como el tesoro más precioso en su interior el don de la libertad y de sus más queridas aspiraciones. Más aun, este solitario de Avempace vive su soledad con tal fuerza que, a la hora de la verdad, busca en todo momento la compañía de los que son como él o incluso anhela el posible traslado a otras ciudades donde haya sabios, si es que tales comunidades existen.

Pero queda otro término del título de su libro *El régimen del solitario*: el de *tadbir*, «régimen» y dice:

La palabra «régimen» se dice en la lengua de los árabes en muchos sentidos que los lingüistas han estudiado. Pero el significado más conocido es, en resumidas cuentas, el que se refiere a la ordenación de unos actos con vistas a un fin propuesto (pág. 93).

Sigue entonces aclarando que el régimen sólo se puede dar en los seres racionales e intelectuales, que son los únicos capaces de proponerse un fin para ordenar, dirigir, gobernar sus acciones de cara al mismo. Por eso, el régimen por excelencia, dice Avempace, es el de Dios al crear y gobernar el mundo, del cual régimen divino el del hombre es sólo una derivación y copia defectuosa. Y, dentro del régimen humano, concluye Avempace, el que se entiende como tal y por excelencia, es el político, a saber, el del gobierno de la ciudad por parte del gobernante el cual encamina las acciones de todos sus súbditos racionales hacia el fin supremo de la perfección total y felicidad plena de los mismos y del cuerpo social.

Avempace y los sabios

Ya se ha aludido al papel fundamental de precursor de Avempace con respecto a Averroes (1126-1198) en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. En este sentido, Averroes no hace sino continuar y consumar la labor iniciada por Avempace, llevando a cabo una labor hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera completa y exhaustiva. Y en este punto las coincidencias entre Averroes y

Avempace son manifiestas, puesto que aquél sigue en general la interpretación de éste y, cuando discrepa en algún punto, lo hace con gran respeto y cuidado, cosa que no ocurre cuando se opone a otros autores musulmanes andalusíes u orientales.

Por lo que respecta al judío cordobés Maimónides (1135-1204), lo primero que hay que advertir es que, al igual que Averroes, profesó una profunda admiración por el filósofo zaragozano, como lo demuestra al citarlo de una manera sumamente elogiosa en numerosas ocasiones, sobre todo en su obra originalmente escrita en árabe *Dalalat al-ha'irim* (Guía de perplejos, Trotta, Madrid, 1994), en la cual se hallan reproducidos numerosos pasajes de Avempace.

Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274) aluden muchas veces a Avempace en sus obras, aunque lo hagan para rebatirlo.

El místico y dominico alemán Eckhart von Hochheim (1260-1327), buen conocedor de Maimónides, que sufrió persecución por estudiar el pensamiento islámico, sostiene en sus sermones latinos y alemanes algunas tesis muy parecidas a las de Avempace.

Otro filósofo que recibió las influencias de Avempace a través de Maimónides es el célebre judío holandés Baruj Spinoza (1632-1677).

Según el especialista francés Georges Zainaty estas influencias pueden ser vistas incluso en la obra del sabio jesuita Teilhard de Chardin (1881-1955), como lo demuestra en su estudio (cfr. G. Zainaty: La moral d'Avempace, J. Vrin, París, 1979).

EL PENSAMIENTO DE IBN TUFAIL

Ibn Tufail es una de las figuras más representativas de la cultura de al-Ándalus, en el siglo XII, verdadero siglo de oro de la filosofía hispanomusulmana. Abu Bakr Muhammad Ibn Abd al-Malik Ibn Tufail al-Qaisí (hacia 1110-1185), latinizado Abentofail, nació en Guadix (la antigua Acci romana), en la región de Granada. Junto con Avempace y Averroes, Ibn Tufail es uno de los tres más importantes filósofos-médicos andalusíes del siglo XII.

Ibn Tufail ejerció la medicina en Granada, donde también fue secretario (*katib*) del gobernador de esta ciudad. Hacia 1154 pasó a ser médico y secretario de Sid Abu Sa'id, hijo del califa almohade Abd al-Mu'min (1095-1163), y a la sazón gobernador de Ceuta y Tánger. Posteriormente, en el año 1163, se convirtió en médico de cámara del califa Abu Ya'qub Yusuf (que reinó entre los años 1163 a 1184), puesto que ocupó hasta 1182 y que, suponemos que por razones de edad y de salud, cedió a Averroes (1126-1198). Tres años después, en 1185, falleció en Marrakesh.

La vida de Ibn Tufail, pues, se extiende a lo largo de casi todo el siglo XII, siglo en el que señorean en el Magreb y en al-Ándalus los almorávides primero, hasta 1147, y los almohades después.

El fenómeno de esta época que más nos interesa destacar para enmarcar la obra de *El filósofo autodidacto* es el del sufismo y el de la recepción de la obra de al-Gazzalí (1058-1111), el Algazel de los latinos.

Un gran avance en la progresiva aceptación de la vía mística lo supuso al-Gazzalí, quien con sus obras —especialmente aquélla llamada *Ihiá 'Ulum al-Din* «La vivificación de las ciencias de la fe»—, y con el ejemplo mismo de su vida, como es patente en sus *Confesiones* (cfr. Algazel: Confesiones: El salvador de error, trad. de Emilio Tornero, Alianza, Madrid, 1989), trató de incorporar el sufismo a la ortodoxia, donde fue poco a poco considerándose, en general como un bien inapreciable y genuino de la comunidad islámica.

En el siglo XII, el sufismo constituía en el Magreb y en al-Ándalus un fenómeno social ya considerablemente extendido y arraigado, muy unido a la introducción de las obras de al-Gazzalí, y dio origen incluso a importantes movimientos de oposición encabezados por determinados líderes carismáticos que asumían el papel mesiánico de *mahdí*, o bien guiado, para dirigir y gobernar los destinos de la comunidad islámica.

En la época almorávide el sufismo fue mirado, en general, con muchas prevenciones y recelos, llegando a ser condenadas y quemadas las obras de al-Gazzalí y prohibida su lectura.

Con los almohades, en cambio, la figura de al-Gazzalí fue totalmente rehabilitada, pues se hablaba hasta de un pretendido encuentro de Ibn Tumart (1080-1130), el fundador del movimiento almohade, con al-Gazzalí, y la política hacia el sufismo fue evolucionando desde el rechazo al encauzamiento de las *turuq* (singular *taríqa*), o comunidades sufíes, hacia los intereses de los almohades.

Todo esto hay que tenerlo en cuenta a la hora de leer *El filósofo audidacto*, pues en el Prólogo que Ibn Tufail mismo puso a esta obra dice que uno de sus puntos de partida es al-Gazzalí y, por otro lado, tenemos la noticia que el propio Ibn Tufail formaba parte de una taríqa cuyo maestro era un tal Abu-l-Hasan Ibn Abbad, médico que abandonó su cargo para dedicarse al ascetismo.

Las obras de Ibn Tufail que han perdurado son escasas. Hay algunas obras filosóficas como un tratado *Sobre el alma* del que nada sabemos, y algunos libros de Astronomía, que tampoco se han conservado. Respecto a sus doctrinas astronómicas, sólo tenemos el dato de que su discípulo Abu Ishaq Nuruddín al-Bitruÿí al-Isbilí (m. 1204), el Alpetragio de los latinos, dice de él que ideó un sistema sin epiciclos ni excéntricas, alejándose así de la cosmología ptolemaica y acercándose a la aristotélica.

El filósofo autodidacto

El título original de esta obra es el de *Risala Hayy Ibn Yaqzán fi asrar al-híkma al-mashriqiyya* (Epístola o tratado de "El Vivo Hijo del Despierto" sobre los secretos de la filosofía oriental). Se la suele titular, sin embargo, *El filósofo autodidacto*, siguiendo el título que le dio su primer traductor al inglés Edward Pococke. Pero su valor no es sólo filosófico sino también literario, ya que está considerada como una de las obras maestras de la prosa andalusí.

Representa *El filósofo autodidacto* la culminación, en el Occidente musulmán, de las preocupaciones del pensamiento ilustrado islámico por el sufismo, pues éste, a medida que fue arraigando en el Islam, planteó, tanto desde un punto de vista intelectual como existencial, el problema de la validez de la experiencia mística.

Fue Avicena (980-1037) el primer filósofo musulmán que verdaderamente se preocupó del sufismo, aunque no parece que él tuviese una experiencia personal. Lo que sí se puede probar es que Avicena desarrolla una filosofía esotérica que expone en un *Libro sobre la filosofía oriental*, que no se ha conservado. Sobre esta filosofía, que Avicena llama «oriental» y que atribuye a los «orientales», discuten todavía los estudiosos acerca de su significado e intención (cfr. D. Gutas: Avicenna and the Aristotelian Tradition, E.j. Brill, Leyden, 1988; Miguel Cruz Hernández: El problema de la "auténtica" filosofía de Avicena y su idea del "destino" del hombre, Revista de Filosofía, 5, Universidad Complutense, Madrid, 1992).

Sea lo que sea de esta cuestión, lo importante es que para Ibn Tufail sí hay una filosofía esotérica en Avicena. Así lo entiende él y por eso titula su obra *«... sobre los secretos de la sabiduría oriental»* siguiendo a Avicena, a cuya sabiduría o filosofía, pues ambos términos son sinónimos, declara junto con la de Algazel como un punto de partida.

El resumen de esta novela de filosofía y mística es el siguiente:

En una isla desierta de la India, situada bajo el Ecuador, por medio de condiciones particularmente favorables, nace un niño, sin padre ni madre, por generación espontánea. Según otra versión, ha sido llevado a esta isla por una corriente marina, en un cofre que la madre, princesa perseguida que habitaba en una isla vecina, ha confiado a las olas para sustraer a su hijo de la muerte.

Este niño es Hayy Ibn Yaqzán ("El Vivo Hijo del Despierto"). Adoptado por una gacela, que el amamanta y le sirve de madre, crece, observa, reflexiona. Dotado de una gran inteligencia, no sólo sabe proveer ingeniosamente a todas sus necesidades, sino que por el uso combinado de la observación y el razonamiento, llega pronto a descubrir por sí mismo las más altas verdades físicas y metafísicas.

Por fin llega a darse cuenta de que en el hombre hay un alma, incorruptible e inmortal, y sobre el hombre un Dios, Omnisciente y Omnisapiente. Moraleja: *«incluso privado del beneficio de parientes y maestros, uno puede por medio de la razón y el sentido común llegar al conocimiento de la verdad última, que es el Islam, o sea la aceptación de la voluntad de Dios y su naturaleza perfecta»*.

El sistema filosófico a que llega, que es, naturalmente, el de los *falásifa*, le conduce a buscar en el éxtasis místico la unión íntima con Dios, que constituye a la vez la plenitud de la ciencia y la felicidad soberana, continua y eterna. Retirado en una caverna, donde llega a ayunar durante cuarenta días consecutivos, se esfuerza en separar su intelecto del mundo exterior y de su propio cuerpo, mediante la exclusiva contemplación de Dios, con objeto de unirse a su Señor, lo cual logra por fin. En este punto entra en relación con Absal, piadoso personaje venido de la isla vecina para dedicarse en paz a la vida ascética en esta pequeña isla, que él cree inhabitada. Absal enseña el lenguaje a este compañero, tan singular como inesperado, y encuentra con sorpresa en el sistema filosófico de Hayy Ibn Yaqzán una interpretación trascendente de la religión que él mismo profesa (el Islam), y de todas las religiones reveladas. Le conduce entonces a la isla vecina, gobernada por el piadoso rey Salmán, comprometiéndole a descubrir las sublimes verdades que ha descubierto. Pero esta tentativa fracasa. Nuestros dos sabios se ven obligados, finalmente, a reconocer que la verdad pura no conviene al vulgo, encadenado en la servidumbre de los sentidos, y que para penetrar en estas inteligencias groseras y obrar sobre estas rebeldes voluntades, tiene que revestirse de los símbolos que constituyen las religiones reveladas. Por consiguiente, abandonan para siempre a estas pobres gentes, recomendándoles que observen fielmente la religión de sus padres, y vuelven a su isla desierta, a vivir esta vida superior y verdaderamente divina, cuyo privilegio tienen bien pocos hombres.

Esta es la original síntesis de filosofía y mística que hace Ibn Tufail. Observamos entonces que, tras Avicena, también en el Occidente musulmán se ha producido el mismo fenómeno que en el Oriente, esa fusión de filosofía y mística que tanto ha estudiado el islamólogo francés Henry Corbin (1903-1978) en la filosofía irania y el shiísmo. Sólo que esta línea inaugurada en al-Ándalus por Ibn Tufail no ha tenido continuadores, pues las dos grandes figuras posteriores a él ahondarán por separado las dos direcciones, la de la mística por un lado, como es el caso del murciano Ibn 'Arabi, y la de la filosofía, por otro, como es el caso del cordobés Averroes.

Avempace e Ibn Tufail

Ibn Tufail pone en forma de novela filosófica el solitario de Avempace encarnándolo en la persona de Hayy Ibn Yaqzán, un joven que, a la manera de un Robinson Crusoe, se encuentra desde niño en una isla totalmente solo.

El niño fue creciendo y, conforme pasaban los años, con las fuerzas de su sola razón e intelecto fue ascendiendo del conocimiento empírico al científico y de éste al místico, por un itinerario espiritual muy similar al de Avempace. Sólo hay una diferencia; y es que, mientras Avempace construye su sistema a partir de la filosofía de al-Farabí, Ibn Tufail lo hace desde la de Avicena, lo cual se manifiesta, entre otras cosas, en que Ibn Tufail insiste mucho más en el carácter gratuito del don místico y en el contenido más iluminativo del mismo, aparte de que la msima figura de Hayy Ibn Yaqzán esta extraída de la literatura mística del propio Avicena (cfr. Avicena: *Risala Hayy Ibn Yaqzán*, trad. de A.M. Goichon como Le Récit de

Hayy ibn Yaqzan, París,, 1959; Henry Corbin: Avicena y el relato visionario, Paidós Orientalia, Barcelona/Buenos Aires, 1995).

La vida de Hayy Ibn Yaqzán y de su soledad se complica luego cuando encuentra casualmente a dos persoanjes, Absal y Salmán, con cuyas conductas religiosas (el primero de interiorización y el segundo de reducción al simple culto externo) queda más patente la validez del hallazgo místico del solitario de Ibn Tufail.

Las influencias del relato de Ibn Tufail en la literatura universal

La originalidad y encanto de la narración de Ibn Tufail causó gran impacto en Europa y Asia. Tal vez la primera traducción que se conoce es una traducción anónima al hebreo sobre la que el filósofo y médico judío francés Moisés de Narbona (m. 1362) hizo un Comentario, en hebreo también, en el año 1349. Parece que de esta traducción hizo, a su vez, una traducción al latín el humanista italiano Pico de la Mirándola (1463-1494).

En 1671 fue publicada en árabe y latín (*Philosophus autodidactus sive Epistula Abi ebn Tophail de Hai ebn Yoddhan*) por el arabista inglés Edward Pococke (1604-1691), el primer profesor de árabe de la Universidad de Oxford, la narración se convirtió en un éxito de venta. En 1672 apareció una traducción holandesa y dos años después una inglesa, obra de un cuáquero. Los cuáqueros encontraron en ella base para su ciencia en la "luz interior".

El polígrafo alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) habló de *«el excelente libro de "El filósofo autodidacto" que Pococke ha traducido del árabe»*. En 1708 hubo otra traducción inglesa a cargo de Simon Ockley, discípulo de Pococke, y en 1761 se hizo una versión alemana. El interés por el libro de Ibn Tufail no cesó. En 1920 se tradujo en ruso y en 1934 al castellano en Madrid por Angel González Palencia (1889-1949) con el título «El filósofo autodidacto».

El tema inspiró otros libros y novelas. Hayy Ibn Yaqzán es indiscutiblemente predecesor del *Robinson Crusoe* (1719) del inglés Daniel Defoe (1660-1731) y del *Emilio* (1762) del francés Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Véase L. Gauthier: Ibn Thofaïl, sa vie, ses oeuvres, París, 1909; Ibn Tufail: El Filósofo Autodidacto, trad. de Angel González Palencia, Trotta, Madrid, 1995; Lawrence I. Conrad: The World of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Studies on Hayy ibn Yaqzan, E.J. Brill, Leiden, 1996.

En tal caso, si realmente hubo influencias de Ibn Tufail en Defoe, así como en el resto de los robinsones europeos que luego circularon, podemos decir que Avempace tuvo el mérito de haber sido el primero en plantear la figura del solitario, que luego, ciertamente, recogió Ibn Tufail.

Ibn Hazm e Ibn Arabi de Murcia

Amor sagrado y amor profano en el Islam

Son numerosos los estudios publicados sobre el Neoplatonismo del Renacimiento italiano y sus teorías sobre la imaginación, el amor y la memoria, pero que se sepa aún no se ha escrito y publicado en lengua castellana ningún trabajo que demuestre cómo el Neoplatonismo amoroso, tal como se manifestó en Italia, había sido desarrollado en Persia, en Siria y en España entre los siglos IX y XIII por sabios musulmanes.

Este estudio analiza la relación entre la mística de Ibn Hazm y de Ibn Arabi y sus doctrinas espirituales neoplatónicas sobre el amor y la imaginación, doctrinas paralelas en ambos pensadores, aunque con diferentes puntos de partidas.

El eje central de esta temática gira en torno a la íntima relación entre el amor humano y el amor divino; o quizás, debiéramos decir, las diversas formas que toma el amor divino, ya que, tanto para Ibn Hazm como para Ibn Arabi, el amor humano es sólo una expresión del amor divino.

Ibn Hazm

Abu Muhammad Alí Ibn Hazm fue un jurista, teólogo, genealogista y poeta nacido en Córdoba en 994 y fallecido en Casa Montija, Huelva, en 1064.

Gracias a su familia de origen muladí (hispanogodos conversos) que formaba parte de la alta burocracia cordobesa, Ibn Hazm recibió una excelente educación. Siendo aún joven, se vio involucrado en las turbulencias que pusieron fin al califato de los omeyas. Después de emigrar a Almería y Játiva, regresó a Córdoba y, desengañado de la política, se retiró a sus tierras. Allí, en una especie de exilio interior, se consagró al estudio de la ciencia jurídico-teológica.

Ibn Hazm escribió una de las obras cumbre de la literatura hispanomusulmana: «El collar de la paloma» (*Tauq al-hamamah*). Traducido en 1967 al castellano por el islamólogo Emilio García Gómez (1905-1995), este «tratado sobre el amor y los amantes» de raíz neoplatónica constituye una reflexión poética, y en parte autobiográfica, sobre las formas del amor profano y divino en la civilización musulmana. Escrita en una elegante prosa que se combina con el verso, esta célebre obra influyó considerablemente en las literaturas oriental y europea del Medioevo.

Ibn Arabi

Abu Bakr Muhammad Ibn Alí Ibn Muhammad al-Hatimí al-Ta'i Ibn al-Arabi , llamado Muhiiuddín ("vivificador de la fe") y as-Sheij al-Akbar ("Gran Maestro"), conocido en Occidente por Abenarabí, nació en Murcia, al-Andalus, el 28 de julio de 1165. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron en la campiña andalusí de Lora del Río y Carmona. Con el tiempo Ibn Arabi se convertiría en un sabio piadoso, un asceta admirable y un poseedor de carismas innumerables.

El ansia de saber condujo a Ibn Arabi a una prolongada vida peregrina a lo largo y a lo ancho de al-Ándalus primero, del Norte de África (Marruecos y Tunicia) después, y a El Cairo y Jerusalem más tarde.

Después de haber permanecido dos años de emociones espirituales en La Meca, plasmadas en su máxima obra, las «Revelaciones de La Meca» (*Futuhat al-Makkiyya*) visitó Anatolia, a Jerusalem y a El Cairo, otra vez La Meca, Anatolia, Bagdad, y retornando a Anatolia. Luego se trasladó a Damasco, donde en 1229 compuso «Los engarces de la sabiduría» (*Fusús al-Híkam*). Allí residiría hasta su deceso, ocurrido el 10 de noviembre de 1240. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aún se conserva y recibe veneración. Sobre ella los musulmanes otomanos edificaron una madrasa en la que se guarda su sepulcro.

El pensamiento filosófico de Ibn Arabi es una suma de corrientes neoplatónicas y las tradiciones místicas andalusíes. La labor literaria de Ibn Arabi es vastísima, comprendiendo más de 400 manuscritos. Su *Risalat al-Quds* ("Tratado de la santidad") es una de las grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán que encierra un valor histórico excepcional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del filósofo y místico murciano. Muchas de estas obras han sido traducidas al castellano: La Alquimia de la Felicidad Perfecta, Editorial Sirio, Málaga, 1985; Viaje al Señor del Poder, Introducción del Sheikh Muzaffer Ozak Al-Jerrahi, Editorial Sirio, Málaga, 1986; Tratado de la Unidad, Editorial Sirio, Málaga, 1987; Guía espiritual: Plegaria de la Salvación-Lo Imprescindible-Terminología Sufi, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1992; Los engarces de la sabiduría, Hiperión, Madrid, 1994; El secreto de los nombres de Dios, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996; Las iluminaciones de La Meca, Siruela, Madrid, 1997. Véase muy especialmente: Miguel Asín Palacios: Vida de santones andaluces. La Epístola de la santidad de Ibn Arabi de Murcia, Hiperión, Madrid, 1984; Claude Addas, Michel Chodkiewicz, Miguel Cruz Hernández, Roger Garaudy y otros: Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabi, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1992; Michel Chodkiewicz: Un océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi, Seuil, París, 1992; Claude Addas: Ibn ‘Arabi o la búsqueda del azufre rojo, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996.

EL AMOR EN EL ISLAM

Siempre se ha hablado y se habla mucho de la doctrina del Amor en el Cristianismo y algunos escritores superficiales se han animado a decir que «el Amor no existe en el Islam». Nada más erróneo y alejado de la verdad. Por el contrario, el Islam posee una tradición riquísima sobre el Amor y que, como veremos, en realidad fue fuente de inspiración de corrientes cristianas de pensamiento en ese sentido en el Renacimiento italiano y en el llamado Siglo de Oro español.

Para el misticismo musulmán, todo amor en este mundo —hablando en términos metafísicos— es esencialmente divino; y esto es cierto tanto para el amor que una leona tiene por sus crías como para el de un oso por su pareja, sin mencionar objetos menos animados, tales como el amor de un árbol por la tierra que lo alimenta o el amor de cósmico que mantiene a los planetas en sus órbitas o hace que el sol brille con luz resplandeciente sobre todos los seres de este mundo nuestro. Lo que es verdad sobre el amor en este mundo también lo es para la Sabiduría y aun el Poder; todos emanan de sus raíces divinas en Dios, el Amor, la Sabiduría y el Poder Divino.

Para el contemplativo, el amor humano tal como se expresa en el acto conyugal no puede sino ser un reflejo del Amor Divino. Es más: el amante, la bienamada y el amor entre ellos —una vez reducidos a sus esencias ontológicas— son en realidad representaciones terrenas de principios celestes. ¿No es Dios el Amante Verdadero y Último? ¿No es Dios el Bienamado por excelencia? ¿Y no es el Amor Divino la raíz del amor humano? El ver las cosas a otra luz no es sino el resultado del velo de ilusión con el que la Omnipotencia de Allah (Dios) ha cubierto la creación entera.

Ahora bien, existe una tradición islámica que se remonta al Sexto Imam de la escuela shií, Ÿa’far as-Sadiq (702-765), la Paz sea con él, —citada en la colección *Al-Kafi fi'ilm ad-din*, de Abu Ÿa'far Muhammad Ibn Yaqub al-Kulaini (m. 939), compuesta de 16.099 hadices—, y que expresa que hay tres clases de fe: la del temeroso, la del comerciante y la del amante.

La primera está supeditada al castigo, la segunda supeditada a la recompensa y la tercera al amor. Se considera a la primera la más débil.

A propósito de la segunda, es famoso el silogismo del filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662), entre creer y no creer. Según Pascal es preferible creer en la existencia de Dios y obedecerlo, porque si uno no cree, y Dios existe, será finalmente castigado y perderá las recompensas; y si Dios no existe, de todos modos se evita la angustia de no creer y vive una vida sujeta a normas morales. Este razonamiento, como lo ha demostrado Asín Palacios en su obra, fue tomado por Pascal de un pensamiento de al-Gazzalí. A su vez, el místico persa lo extrajo de una enseñanza del sexto imam Ÿa'far as-Sadiq (P) cuando éste tuvo una conversación con un ateo.

Por último, la tercera fe o la del amante es la más fuerte y desinteresada, pues actúa sin ningún condicionamiento sino por el exclusivo amor a Dios.

Numerosos sabios musulmanes han desarrollado esta temática que se ha extendido al campo cristiano.

Rabi'a de Basora o Rabi'a al-'Adawiyya (713?-801) nació en Basora (Irak) en el seno de una familia pobre. Fue una mujer piadosa que a pesar de su belleza inusitada se despreocupó de la vida mundanal, dedicándose exclusivamente al ascetismo y gnosticismo del Islam. Poetisa, una de sus súplicas expresa su profundo pensamiento relacionado con la fe del amante:

«¡Oh mi Señor!, si Te adoro por miedo del Infierno,

quémame en el Infierno,

y si te adoro por la esperanza del Paraíso,

exclúyeme de él,

pero si te adoro por Ti mismo

no me apartes de Tu belleza eterna»

(Margaret Smith: **Rabi'a the mystic and her Fellow-Saints in Islam**, Cambridge, 1928, pág. 30).

El teólogo y místico iraní al-Gazzalí (1058-1111), en su *Ihiá 'Ulum al-Din* ("Vivificación de las ciencias de la fe") concuerda con este pensamiento de Rabi'a y agrega: *«... el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan solo de los beneficios que de El reciba, los cuales pueden ser muchos o pocos, y además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de El reciba»*.

La islamóloga Luce López-Baralt de la Universidad de Puerto Rico dedica un capítulo entero de su obra erudita Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo (Hiperión, Madrid, 1985, Cap. V, págs. 99-117), para demostrar con múltiples análisis que la oración de Rabi'a es la fuente directa o indirecta del famoso soneto anónimo de fines del siglo XVI, o principios del XVII, atribuido indistintamente a San Ignacio de Loyola (1491-1556), a San Francisco Javier (1506-1552), a Santa Teresa de Ávila (1515-1582), a Fray Luis de León (1527-1591), a San Juan de la Cruz (1542-1591) o a Lope de Vega y Carpio (1562-1635), y que comienza con el verso: «No me mueve, mi Dios, para quererte...».

El islamólogo español Miguel Asín Palacios (1871-1944) confirma su origen islámico en El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Ibn 'Arabi de Murcia, Hiperión, Madrid, 1981.

Otra conocida súplica de Rabi'a expresa lo siguiente:

«¡Oh, Dios! Sea cual fuere la parte

de este mundo que me hayas asignado,

concédesela a tus enemigos; y sea

cual fuere la parte

del otro mundo que me hayas asignado,

concédesela a tus amigos. Tú ya eres

bastante para mí».

Igualmente, Ibn Arabi escribe:

«Tu deleitable paraíso o Tu suplicio

infernal es para mí cosa igual, pues

mi amor no cambia ni aumenta»

Ibn Hazm dice también: «*Antes, por vuestro amor, ardía en mis entrañas un infierno; pero ahora empieza a parecerme un fuego de Abraham*».

Rabi'a plantea este razonamiento: *«¿Ofendes a Dios y aparentas amarle? ¡Esta es, por vida mía, una singular manera de argumentar! Si tu amor fuese sincero no le ofenderías, pues el amante siempre a su amado se somete»*.

Amor sagrado y profano

En el Islam las relaciones entre un hombre y una mujer son inseparables del amor a Dios, y están prescritas y son gobernadas por la Ley Divina. Los musulmanes, a diferencia de los puritanos modernos, no moralizan sobre «las partes y funciones naturales del cuerpo humano». La castidad es ante todo una disciplina de salvación, un *Ÿihad*, que corresponde a un modo de percepción que tiene poco o nada que ver con visiones negativas de la naturaleza o del cuerpo humano. En todo caso, con relación a la historia medieval española, sería interesante investigar hasta qué punto el Islam influenció y ayudó a desarrollar las tendencias eróticas dentro del judaísmo y del cristianismo. Los musulmanes andalusíes tienen tratados en que el «placer sexual» era visualizado como un deber religioso que hacía feliz a la Identidad Suprema que velaba por esta unión conyugal.

Uno de estos libros que tratan de la «ciencia o sabiduría del matrimonio» (*'ilm al-nikah*) ha sido traducido y comentado por Luce López-Baralt con el título de Un Kama Sutra español. El primer tratado erótico de nuestra lengua, Libertarias, Madrid, 1995.

Hay suficientes evidencias para creer que, aunque la poesía

de muchos poetas hispanomusulmanes no era considerada «sagrada», todavía retenía su valor ritual de conmover y transmitir un mensaje iniciático a su lector. La comprensión de una metáfora o de un símbolo involucrado mucho más que la mera habilidad de poder leer y escribir. El texto, en un sentido,

debía convertirse en el lector. Ben Ammar de Silves (m. 1068), visir de Muhammad Ibn Abbad al-Mutamid de Sevilla (1039-1095), dice sobre la lectura:

«Mi pupila rescata lo que está en la página:

lo blanco a lo blanco y lo negro a lo negro».

Así, el motivo poético de una paloma portadora de un collar alude a una doctrina mística islámica: si bien es cierto que la paloma del alma tiene y es controlada por un «Amo Divino» que dispone de ella (Predestinación), ella será juzgada según sus propios actos (Libre Albedrío). El alma es libre de tejer su propio collar, su propio destino, pero ella no puede alterar la naturaleza misma del Ser que la engendró; si el destino de una gota es retornar al océano, el alma puede renunciar a ser gota para convertirse en océano, pero no puede disponer del océano. Dice Ibn Hazm: *«las cosas todas son dádivas suyas* (de Dios)*, ya que nosotros ni siquiera de nosotros mismos disponemos: somos suyos y a El nos encaminamos, pues toda cosa prestada ha de volver a quien la prestó»*.

Dentro del mismo clima espiritual, Ibn Arabi, siguiéndole los pasos a Ibn Hazm, en su poema místico *Tarÿumán al-Ashwaq* ("El Intérprete de los deseos ardientes"; cfr. The Tarjumân al-ashwaq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddîn ibn al-'Arabî, editado y traducido por Reynold A. Nicholson, Oriental Translation Fund, New Series, Londres, 1911; véase también *Kitab Dhakhâ'ir al-a'lâq, Sharh tarjumân al-ashwâq*, Beirut, 1312 H.), revela el significado oculto del collar de la paloma. La paloma, dice, es «el espíritu universal, nacido de Dios y soplado en el hombre. Ella es descrita como portadora de un collar con referencia al convenio que El (Dios) depositó sobre ella». Dentro de un contexto islámico, el Ascenso Celestial (*Mi'raÿ*) del Profeta Muhammad (BPD), conocido como su Viaje Nocturno (*al-Isra'*), había establecido su importancia Transhistórica y Ejemplar de toda alma a su Verdad interior. Así, para que el alma fuera «colmada de todo bien» tenía que aprender el «lenguaje de los pájaros», o el lenguaje de los ángeles (Sagrado Corán, Sura 27, Aleya 16), que había sido la lengua del hombre primordial, el Profeta Adán (P) y que David le había enseñando a Salomón, la Paz sea con ellos.

Un tema fundamental en este drama es la tristeza: la enfermedad que padece la paloma del alma en exilio. Tanto la ciencia, la teología, la filosofía y la mística medieval ofrecen diversas perspectivas para comprender la tristeza, todas las vinculan con el amor: tristeza y amor van emparentados, son como dos flores mellizas —dijo una vez un poeta— que han nacido de un mismo tallo. Y si la religión de Muhammad (BPD) supo desarrollar una metafísica de la pena fue, probablemente, como diría Ibn Hazm, porque es sólo mediante la práctica del Islam (o de la Sumisión) que el género humano puede encontrar el Camino de la Unión y gozar de una vida renovada:

«Uno de los aspectos del amor es la unión amorosa, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, un alto escalafón, un feliz augurio; más aun: la vida renovada (*al-haiá al-muÿaddada*)*, la existencia perfecta, la alegría perpetua, una gran misericordia de Dios. Si no fuese porque este mundo es una mansión pasajera, llena de congojas y sinsabores, y el paraíso, en cambio, la sede de la recompensa y el seguro de toda malaventura, todavía diríamos que la unión con el amado es la serenidad imperturbable, el gozo sin tacha que lo empañe ni tristeza que lo enturbie, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas»* (Ibn Hazm: El collar de la paloma, O. cit., pág. 181).

La mujer puede ser fuente de concuspicencia o teatro donde el amante contempla los rostros de la Divinidad; el melancólico casto trata de ver más allá de las apariencias y de las envolturas existenciales.

Mientras todo melancólico amoroso es hechizado por la Imagen Bella (Avicena) de una mujer, sólo aquél que tiene conocimiento de causa «*se une con ella, y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en el apetito carnal»* (El collar, pág. 105). Cuando el alma se alimenta de la Imagen Ejemplar de la Belleza, el cuerpo debe ayunar porque, como recordaba Ibn Hazm, *«El que, estaba ayunando, mira a una mujer hasta el punto de percibir los contornos de su anatomía, rompe el ayuno»* (El collar, pág. 271).

Ayuno es abstinencia: castidad de ojos, circuncisión del corazón. *«Mi amor»* —dice Ibn Hazm— *«es como un huésped que hizo alto en mi espíritu: mi carne es su alimento, mi sangre su bebida»* (El collar, pág. 226).

El amante pasional que enferma de melancolía. Como un sediento en un desierto, suele ser esclavo del espejismo de la forma y suele terminar confundiendo las apariencias con la realidad. El sediento ve el brillo, pero no todo lo que brilla en el desierto del corazón es el agua que da la vida. Así, para Ibn Arabi, la sed eternamente insatisfecha del melancólico inspirado es, en el fondo, una parábola del deseo ardiente del Dios Incognoscible dentro del hombre:

«Esa imagen, el sediento cree que es agua. Ese juicio se debe a la sed que experimenta: si no tuviese sed no la tomaría por agua, pues el agua es objeto de su necesidad, hacia la cual se siente impelido, por ser lo que encierra el misterio de la vida. Mas cuando el sediento llega donde estaba la imagen, se encuentra que era nada, y al encontrar que era nada, encuentra en sí mismo a Dios, en lugar de agua. De modo que el sediento tendía, movido por los sentidos, al agua, mientras que Dios le hacía dirigirse, mediante el agua, hacia El, sin darse cuenta. Por tanto, astutamente Dios engaña a su siervo... privándole de los auxilios terrenos, para que sólo en El ponga su confianza... y encuentre en sí mismo a Dios, al sentirse privado del agua que se imaginó ver en espejismo puesto que , al faltarle la ayuda de las criaturas, al cerrársele las puertas de sus deseos, se vuelve hacia Dios... Así obra Dios con sus amigos: los retorna hacia el, de grado y por fuerza» (Ibn Arabi: *Fusus al-Hikam*, The Wisdom of the Prophets, trad. Titus Burckhardt, Beshara Publications, 1975).

A pesar de los espejismos, sugiere Ibn Arabi, nadie ama más que a su Creador, porque, como decía Ibn Hazm, no hay sitio en el corazón para dos amados, y en asuntos de amor el que tiene dos religiones es infiel:

«Miente de juro quien pretende amar a dos,

como mintió Manes en sus principios.

No hay sitio en el corazón para dos amados,

ni lo que sigue a lo primero es siempre lo segundo.

Igual que la razón es una, y no conoce

otro Creador que el Unico, el Clemente,

uno es también el corazón y no ama

más que a uno, esté lejos o esté cerca.

Quien no es así, es suspecto en ley de amor

y está distante de la verdadera fe.

La religión no es más que una, la recta

y el que tiene dos religiones es infiel»

(El collar, pág. 130).

Las concepciones místicas y filosóficas neoplatónicas de Ibn Hazm e Ibn Arabi produjeron el fenómeno del «amor cortés» y «el amor platónico» en la literatura medieval cristiana. Ibn Arabi, por ejemplo, al llegar a la santa ciudad de La Meca en 598/1202 quedó prendado de la belleza y sabiduría de una joven

persa llamada Nizam ("Armonía"), la hija del imam Abu Suÿa Zahir Ibn Rostem al-Isfahaní, que le producirá la inspiración para escribir años más tarde el poema místico *Tarÿumán al-aswâq* ("El Intérprete de los deseos ardientes").

El islamólogo francés especializado en sufismo y shiísmo Henry Corbin (1903-1978), dice sobre el particular: *«Ibn Arabi se vio obligado a escribir él mismo una largo comentario a su Diwan para mostrar que la imaginería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, "a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentes de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas". Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercrítica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de apercepción teofánica, tan característico de la conciencia de los "Fieles de amor" que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría... Cuando Ibn Arabi explica una referencia a la joven Nezâm, según sus propios términos, como alusión a "una Sabiduría (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó visiblemente al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento"»* (Henry Corbin: La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, pág. 166).

La islamóloga francesa Claude Addas en su biografía del sabio andalusí, coincide plenamente: *«"Consuelo", "Fuente de sol", éstos son algunos de los nombres que el Sheij al-Akbar da a la que fue para él lo que Beatriz para Dante»* (Claude Addas: Ibn Arabí o la búsqueda del azufre rojo, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, pág. 215).

Sin embargo, existen antecedentes similares en el al-Ándalus del siglo X. Por ejemplo, el poeta Ibn Darrach al-Qastallí hablando de lo que su Dama le revela, dice:

«Ella es como una orquídea de donde yo sólo tomo la

Belleza y el Perfume, porque yo no soy como las bestias

del campo, para quienes un jardin es sólo un lugar de comida»

(Citado por Robert S. Briffault: **The Troubadours**, Bloomington, Indiana University Press, 1965, pág. 28).

El poeta español Ruiz, Juan (c. 1283-c. 1350), también llamado Arcipreste de Hita, que escribió en la cárcel su «Libro del Buen Amor» (cfr. Luce López-Baralt: Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo, O.cit., págs. 43-58) y el humanista italiano Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494) con su «Comentario a un poema de amor platónico» son algunos de los cultores cristianos de la obra iniciada por Ibn Hazm e Ibn Arabi.

Pero será Dante Alighieri (1265-1321) el máximo cultor de este dulce estilo nuevo (*dolce stil nuovo*). Veamos la simbología de la Bella Dama transformada en la Filosofía: *«Como suele acontecer al hombre que va buscando plata que, sin pretenderlo, topa algunas veces con oro..., así yo, que buscaba mi consolación, encontré, además de remedio a mis lágrimas, palabras de hombres, de ciencias y de libros, con cuya consideración juzgaba en verdad que la filosofía, que era la dama de estos autores, de estas ciencias y de estos libros, era una cosa muy grande. Y me la imaginaba como una bella dama, y no podía imaginármela más que haciendo misericordia, por lo cual tan espontáneamente la contemplaba mi sentido de la verdad, que a duras penas podía apartarlo de ella. Y con esta imaginación comencé a andar hacia allá donde ella aparecía en toda su verdad, es decir, en las escuelas de los religiosos y en las disputas de los consagrados a la filosofía; de tal manera, que en el breve espacio de unos treinta meses comencé a experimentar su dulzura tan intensamente que su amor ahuyentaba y destruía en mí cualquier otro pensamiento»* (El Convivio: II, XII).

Algunas versiones sobre la muerte de Ibn Arabi y su tumba

En Damasco se transmite desde hace varias generaciones y hasta nuestros días una leyenda que todo damasceno se cree en la obligación de contar cuando se menciona el nombre de Ibn Arabi. Sidi Muhiiddín, se cuenta, fue asesinado por un grupo de hombres pseudorreligiosos, a quienes habría declarado imprudentemente en el transcurso de una reunión: «El Señor que adoráis está bajo mis pies».

Los criminales, se dice, fueron severamente castigados y se decidió enterrar al Sheij al-Akbar en el lugar mismo en que había acaecido tan trágico suceso. Mas, cuando cavaron su tumba, se descubrió, en el lugar donde él había estado durante la reunión (es decir "bajo mis pies") un cofre lleno de oro. El Sheij había querido decir, pues, que esos santurrones hipócritas y corrompidos no adoraban en realidad más que los bienes de este mundo.

Tiempo después, se perdió la ubicación de su tumba. Sin embargo, el Sheij al-Akbar había pronunciado una vez ciertas palabras misteriosas que serían interpretadas en el siglo XVI cuando la ciudad de Damasco fue conquistada por el sultán otomano Selim I (g. 1512-1520) en 1517:

Idha dajala sin fi shin

zahara qabru Muhiiddín

«cuando penetre la *sin* (Selim) en la *shin* (Sham, nombre antiguo de Siria y de Damasco)

se manifestará la tumba de Muhiiddín»

El sultán Selim, impresionado por semejante tradición, hizo cavar en varios puntos de la ciudad hasta que se descubrió la tumba del sabio andalusí. Sobre ella se erigió un hermoso santuario y madrasa.

AVERROES Y EL AVERROÍSMO

«No existe peor mal en el gobierno social que aquella política que hace de una sola sociedad varias, al igual que no hay mayor bien en las comunidades que aquello que las reúne y unifica (...) *Por esto se dice que la unión de los hombres tiene sus ventajas y que nada hay que produzca mayores males y confusión en la sociedad que cuando un individuo dice algo concreto: esto es mío y eso no lo es»* (Averroes: Exposición de la «República» de Platón).

La vida de Averroes (según Miguel Cruz Hernández, profesor emérito del departamento de Islam y Arabismo y catedrático de Semíticas de la Universidad Autónoma de Madrid)

El abuelo de Averroes, Abu-l-Walid Muhammad Ibn Rushd, llamado *al-Ÿidd* ("el Abuelo"), fue un importante jurista maliki. Nació el año 450/1058-9; entre 511-515/1117-1121 fue *qadi al-ÿama'* de Córdoba, cargo que luego ocuparían también su hijo, su nieto y uno de sus biznietos. Dicho puesto de juez mayor revestía una cierta notoriedad debido a su triple carácter: visirial, religioso y jurídico; tenía, pues, rango honorífico de ministro y miembro del consejo real y podía dirigir la plegaria solemne de los viernes.

Hacia 1120 fue destituido del cargo, pero esta deposición fue muy breve, ya que pronto recuperó su influencia e intervino en favor de Ibn Baÿÿa o Avempace (1070?-1139), cuando éste fue encarcelado en Sevilla. El 20 de safar de 520/17 de marzo de 1126, se trasladó a Marrakesh para advertir al sultán almorávide Alí Ibn Yusuf Ibn Tashufín de la peligrosa situación creada por la famosa aceifa de Alfonso VII, que llegó hasta Almería, y de la ayuda que le habían prestado los mozárabes andalusíes. Murió el 21 de dhu-l-qa'da del 520/8 de diciembre de 1126, miércoles, al parecer cuando ya había nacido su nieto.

Su hijo, padre de Averroes, Abu-l-Qasim Ahmad Ibn Rushd, nació el año 487/1094 y murió el 564/1168. También fue *qadi al-ÿama'* de Córdoba.

Abu-l-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rushd *al-Hafid* ("el Nieto") nació el año 520/1126. Recibió la tradicional formación alcoránica, la jurídica y la médica. Entre sus maestros se citan a los alfaquíes Abu Muhammad Ibn Razak y Abu Marwán Ibn Murra, y los médicos Abu Ÿa'far Ibn Harún de Trujillo y Abu Marwán al-Balansí ("el Valenciano"). En cuanto a la filosofía, el único maestro posible fue su amigo y protector Ibn Tufail (1110-1185). La *iÿaza* (*licentia docendi*) debió recibirla hacia 1141, casándose entre 1146 y 1153.

El año 558/1163 subió al trono Abu Ya'qub Yusuf Ibn Abd al-Mu'min, hombre culto y que, según al-Marrakushí se rodeó de una corte de letrados, científicos y pensadores, entre ellos Ibn Tufail, cuya influencia fue muy importante y duró hasta su muerte. A finales de 1168 o principios de 1169, Ibn Tufail presentó a Ibn Rushd ante el sultán almohade. El historiador Abd al-Wahid al-Marrakushí (1185-1224) en su crónica *al-Muÿib fi taljís ajbar al-Magrib* (ed. Dozy y otros, Leyden, 1968, págs. 174-175), escribe lo siguiente:

Abu Bakr Ibn Tufail no cesó de congraciarse con los sabios y de atraer sobre ellos la atención, los favores y los elogios del soberano almohade. Fue él quien recomendó a Abu-l-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rushd, que desde este momento fue ya conocido y apreciado. Su discípulo Abu Bakr Bundud Ibn Yahya al-Qurtubí me ha dicho haber oído muchas veces al sabio Abu-l-Walid Ibn Rushd contar lo siguiente: *Cuando fui introducido delante del Príncipe de los Creyentes Abu Ya'qub, lo encontré acompañado tan sólo de Abu Bakr Ibn Tufail. Abu Bakr se dedicó a hacerme el elogio, hablando de mi familia y de mis antepasados y añadiendo benévolamente elogios de mí, que yo*

no merecía desde luego. El Príncipe de los creyentes, después de haberme preguntado mi nombre, el nombre de mi padre y el de mi linaje, trabó conmigo conversación haciéndome la siguiente pregunta:

—¿Qué opinan del cielo? (los filósofos, quería decir); ¿lo creen eterno o engendrado?

Lleno de confusión y de temor traté de soslayar la respuesta, y negué el que me dedicara a la filosofía, ya que ignoraba lo que Ibn Tufail había tratado con él. El Príncipe de los creyentes advirtió mi temor y mi confusión, y volviéndose hacia Ibn Tufail se puso a hablar de la cuestión que me había planteado, recordando lo que habían dicho Aristóteles, Platón y todos los filósofos, y citó también los argumentos opuestos por los musulmanes contra ellos. Así pude comprobar en él una erudición que jamás hubiera sospechado ni aun en ninguno de los que ordinariamente se ocupan de estas materias. E hizo tanto y tan bien para tranquilizarme, que acabé por hablar; y así pude saber lo que yo tenía que decir. Cuando me retiré, hizo enviarme un regalo en dinero, un magnífico vestido de honor y una cabalgadura (...) Este mismo discípulo me refirió de Rushd las palabras siguientes: *Abu Bakr Ibn Tufail me mandó llamar un día y me dijo:*

—He oído al Príncipe de los creyentes quejarse hoy de la oscuridad del estilo de Aristóteles, o del de sus traductores, y de la dificultad para comprender sus doctrinas. Si estos libros —decía el califa— encontrasen alguien que los comentase y expusiese su sentido tras haberlo comprendido perfectamente, entonces se podría uno consagrar a su estudio. Si tienes fuerza para un trabajo de este tipo —me dijo entonces Ibn Tufail—, debes emprenderlo, y sé que podrás rematarlo, ya que conozco tu inteligencia, tu lucidez mental y tu gran afición para el estudio. Lo que impide encargarme de esta empresa yo mismo, es la mucha edad que ya ves que tengo y, además, las ocupaciones propias de mi cargo de visir y médico de la cámara del sultán y mis cuidados, eso sin contar con otras ocupaciones más graves.

Ved, pues, —añadió Ibn Rushd—, lo que me llevó a escribir mis comentarios a los diversos libros del filósofo Aristóteles.

Las consecuencias de la presentación fueron decisivas: el aprecio por parte del califa, su nombramiento como *qadi al-ÿama'* de Sevilla (565/1169), como médico principal de cámara y *qadi al-ÿama'* de Córdoba (578-1182), como había sido su abuelo y su padre, y finalmente la confirmación de estos cargos por su sucesor Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur (580-1184). Siendo cadí de Sevilla escribió, o al menos terminó, los *Ÿawami'* o exposiciones compendiadas de la fálsafa sobre los *De generatione animalium* y *De partibus animalium* de Aristóteles; pero durante su período sevillano, del que dejó grato recuerdo en aquella, hizo frecuentes viajes a Córdoba, donde al parecer tenía su biblioteca de trabajo, y a Marrakesh. En esta última ciudad redactó una parte del tratado *De substantia orbis* (574/1178); y antes de esa fecha había escrito todos los Taljisat, excepto dos: sobre la República de Platón y De las fiebres de Galeno. A partir del 580/1184 sus contactos con al corte son muy frecuentes, tanto en Marrakesh como en Córdoba, ya que Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur pasó a la Península para frenar las constantes aceifas de los castellanos. En estas ocasiones Ibn Rusd reside en palacio, conversa a menudo con el califa de temas científicos, y, según los biógrafos la intimidad entre ambos era tal que el pensador cordobés llamaba a su soberano *áji* ("hermano mío").

El domingo 18 de junio de 1195/8 de raÿab de 591, Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur derrotó completamente a Alfonso VIII de Castilla en la batalla de la fortaleza de Alarcos (cerca de la actual Ciudad Real, en la comunidad autónoma de Castilla-La Mancha). Poco después, a fines del referido año, se abre un proceso a Ibn Rushd que terminaría con la condena de sus escritos y el destierro a Lucena (cerca de Córdoba), ciudad famosa por albergar la más importante de las comunidades judías, que duraría algo más de dos años, pues a comienzos del 594/1198 le es levantado, regresando a Marrakesh. Ibn Rushd murió en esta ciudad del sur marroquí el 9 de safar del año 595/jueves 10 de diciembre de 1198, a la edad de 72 años solares.

El cadáver de Ibn Rushd fue depositado durante tres meses en el cementerio de la puerta de Tangazut, para ser más tarde trasladado, donde fue enterrado junto a las tumbas familiares en el cementerio de Ibn Abbás. El gran sabio y místico murciano Ibn Arabi (1165-1240), testigo personal de su entierro,

escribió:

«Y ya no volví a encontrarme con él hasta que murió Ibn Rushd.. Sucedió esto en el año 595, en la ciudad de Marrakesh, y fue trasladado a córdoba donde está su sepultura. Cuando fue colocado sobre una acemila el ataúd que encerraba su cuerpo, pusiéronse sus obras en el costado para que le sirvieran de contrapeso. Estaba yo allí parado y dije para mis adentros: A un lado va el maestro y a otro van sus libros. Mas dime: sus anhelos, ¿viéronse cumplidos?» (*Futuhat al-Makiyya*)

Tuvo Ibn Rushd varios hijos, cuando menos cuatro, pues los biógrafos citan los nombres de dos y agregan que otros fueron cadíes en distintos lugares de al-Ándalus. El más famoso fue Abu Muhammad Abdallah Ibn Abu-l-Walid Ibn Rushd, jurista y médico, siéndolo de cámara del sucesor de Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur (g. 1184-1199), llamado Abu Abdallah Muhammad al-Nasir (g. 1199-1214). El otro hijo del que nos ha sido conservado el nombre es Abu-l-Qasim Muhammad Ibn Abu-l-Walid Ibn Rushd; fue cadí y murió en 622/1225. Los biógrafos citan el nombre de un nieto del gran pensador cordobés, llamado Yahya Ibn Muhammad Ibn Rushd, que también fue jurista.

La fama de Ibn Rushd sólo alcanzó al occidente islámico o latino. Ibn Arabi nos ha conservado el testimonio del interés de Ibn Rushd por la observación directa. De creer al famoso místico, el pensador cordobés habría conseguido que el padre de Ibn Arabi mandase a éste a casa del filósofo para conocerle:

«Cierto día en Córdoba entré en casa de Abu-l-Walid Ibn Rushd, qadi de la ciudad, que había mostrado deseos de conocerme personalmente, porque le había maravillado mucho lo que había oído decir de mí, por eso mi padre, que era uno de sus íntimos amigos, me envió a su casa para dar ocasión a que Ibn Rushd pudiese conversar conmigo. Así que hube entrado cuando, levantóse del lugar donde estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó».

El gran bardo cordobés Muhammad Ibn Abdulmalik Ibn Quzmán (1078-1160), que cultivó la poesía y perfeccionó el género del zéjel inventado por Avempace (1070?-1139), ha dedicado a Ibn Rushd el zéjel 106 de su Cancionero (cfr. Emilio García Gómez: Todo Ben Quzmán, 3 vols., Madrid, 1972):

«Cuando de generosidad se trata, pensad en Abu-l-Walid Ibn Rushd, hombre de aspiraciones muy altas y de intenciones puras; todo el que no sabe acude a él. Las buenas cualidades de su familia arraigaron en él, que parecerse a los suyos no es afrenta; bien inmediata es la herencia de las virtudes de su antepasado. No basta que fuese ilustre su abuelo, el gran cadí, ¿no ves cómo se continúa la alcurnia? También el nombre es Muhammad, y la pérdida del abuelo se ha compensado con el nieto».

En 586/1190 las obras de Ibn Rushd habían llegado a Egipto, pues Maimónides (1135-1204) dice haberlas visto allí, aunque no influyeron en el pensamiento del gran rabí judío, fuertemente neoplatónico e inclinado por las posiciones ideológicas de al-Farabí y de Ibn Baÿÿa. De todos modos Ibn Rushd no tuvo eco en el Islam sunní. Muchos de los manuscritos orientales del pensador cordobés que han llegado hasta nuestros días son persas e indios, ya que el Islam shií fue mucho más receptivo para el pensamiento. La fama de Ibn Rushd —ya convertido en Averroes— en el pensamiento medieval y renacentista, fue extraordinaria. La llegada de sus escritos a París a principios del siglo XIII cambiaron el rumbo de toda la Escolástica, se trate de santo Tomás de Aquino o de los averroístas latinos. El averroísmo político es uno de los hechos capitales para la estructuración del espíritu laico que culminará con el Renacimiento. No debe extrañar el elogio del Dante (1265-1321) y su conocimiento del pensamiento averroísta:

Averroís, che 'l gran commento feo

«Averroes, el que hizo el gran comentario»

(Infierno IV, 121-144).

Un andalusí de pura cepa

El texto del edicto del califa Yusuf Ya'qub al-Mansur condenandi la filosofía y la ciencia, y concretamente a Ibn Rushd, fue redactado por Abu Abdallah Ibn Ayyas y, como en otros casos, se trata de un farragoso y barroco texto lleno de los habituales cargos de impiedad religiosa. Sólo un alfaquí, el cadí Abu Abdallah al-Usulí, se atrevió a defender con valor a Ibn Rushd, por lo cual acabó siendo incluido en la condena y anatemizado con aquel en la mezquita aljama. Ya en el destierro, los alfaquíes y ulemas se encarnizaron con el gran pensador musulmán cordobés, y los poetas le dirigieron los dardos de sus sátiras.

En realidad la persecución a Averroes tuvo un origen político. El islamólogo holandés Reinhart Pieter Anne Dozy (1820-1883), autor del pormenorizado trabajo Historia de los musulmanes en España (Ediciones Turner, Madrid, 1984, 4 vols.), con su habitual agudeza, demuestra el origen andalusí de los Banu Rushd. El simple análisis de los textos de Ibn Rushd demuestran su origen andalusí. Así, según Abu-l-Fadl at-Tifasí, Ibn Rushd e Ibn Zuhr disputaron ante Yusuf Yaqub al-Mansur sobre las excelencias de sus respectivas ciudades natales. La discusión la finaliza así nuetsro filósofo:

«Muere un sabio en Sevilla, y, si su familia ha de vender sus libros, tiene que llevarlos a Córdoba, donde hallará venta segura; por el contrario, cuando muere un músico en Córdoba hay que ir a Sevilla para enajenar sus instrumentos» (Al-Maqqarí).

Es el mejor modo que el pensador tenía para alabar su patria chica sin ofender a los sevillanos, pues Ibn Rushd gustaba mucho de la música, al decir de sus biógrafos. Agréguense los piropos que dedica al cabello de los andalusíes, ni tan hirsuto y rubio como los nórdicos, ni tan rizado y oscuro como el de los africanos. Hasta la lana de las ovejas de al-Ándalus es más fina que la de otras regiones. Y todo ello en razón de las excelencias de la situación geográfica de al-Ándalus. Así, frente a las opiniones de sus maestros griegos y a los elogios de los literatos árabes, ni hay tierras mejores que las de al-Ándalus, ni hombres más inteligentes que los andalusíes (*Taljís* sobre "De los temperamentos de Galeno", Ms. B. Escorial, 884, ff. 50). Mientras los historiadores y los literatos árabes alaban hasta el empalago las virtudes raciales y la belleza de los árabes puros, Ibn Rushd los ve muy por debajo de los andalusíes capaces de asimilar e integrar a árabes y bereberes, de darles sus buenas cualidades y prestancia y hasta de capacitarles para el quehacer intelectual. El desarrollo de las ciencias entre los árabes y bereberes no procedía del hecho de social de haber pasado de guerreros y beduinos a hombres urbanizados y sedentarios, sino a su asimilación natural a los andalusíes. Ibn Rushd se precia de la vida urbana de Córdoba; la vida pública como cadí de Sevilla, que no rechaza, le preocupa en cuanto que puede ocasionar deficiencias en sus obras, debido a la falta de libros y de tiempo, y escasez y poca habilidad de los copistas. Que procuró servir se sabe por sus expresiones y más aun por el esfuerzo de los sevillanos para conseguir la vindicación y el perdón de Ibn Rushd.

Cocinando con Averroes

Una lectura un poco cuidadosa de los textos médicos de Ibn Rushd muestra enseguida el peso del andalucismo del filósofo cordobés. Así, al tratar del aceite de oliva, escribe:

«Cuando procede de aceitunas maduras y sanas, y sus propiedades no han sido alteradas artificialmente, puede ser asimilado perfectamente por la constitución humana (...) *Los alimentos condimentados con aceite son nutritivos, con tal que el aceite sea fresco y poco ácido* (...) *Por lo general es adecuada para el hombre toda la sustancia del aceite, por lo cual en nuestra tierra sólo se condimenta la carne con él, ya que éste es el mejor modo de atemperarla, al que llamamos, rehogo. He aquí como se hace: se toma el aceite y se vierte en cazuela, colocándose enseguida la carne y*

añadiéndole agua caliente poco a poco, pero sin que llegue a hervir» (*Kulliyat*).

También señala las propiedades alimenticias del arroz con leche; y su predilección por las berenjenas:

«Con las berenjenas se hacen en nuestro país muchos platos delicados. Después que sueltan la primera agua de cocción y se cuecen con su abundante carne, son muy deliciosas» (Kulliyat).

Habla de las propiedades de las calabazas andalusíes, que exigen una cochura prolongada; de cómo en el campo se comen los cañamones. Alaba las propiedades de las espinacas, y prefiere los higos y las uvas a los restantes frutos, aunque también resalte las propiedades de las granadas. Pero sus elogios culminan al referirse a los huevos que lo curan todo, desde los dolores oculares a las almorranas, descubriendo el popular plato de los huevos fritos:

«Cuando se fríen en aceite de oliva son muy buenos, ya que las cosas que se condimentan con aceite son muy nutritivas; pero el aceite debe ser nuevo, con poca acidez y de aceitunas. Por lo general, es un alimento muy adecuado para el hombre» (*Kulliyat*). Véase Inés Eléxpuru: La cocina de al-Ándalus, Alianza, Madrid 1994.

El máximo pensador del Islam occidental

Abu-l-Walid Ibn Rushd es el más grande de los pensadores andalusíes; su obra representa la culminación de la dialéctica del pensamiento de los *falásifa* islámicos, continuadores en árabe y persa de la sabiduría helénica y de la ciencia antigua en el Islam medieval. Además, es la más alta cima del aristotelismo del Medioevo, el único que realmente ha existido, pues los continuadores de Aristóteles en el Liceo o en Alejandría marcharon por rumbos muy diferentes. En el sentido «escolar» del término, fue un espíritu original, empecinado observador de la naturaleza y hasta aficionado a las verificaciones empíricas.

Auténtico creyente islámico, padeció las sospechas de los alfaquíes y ulemas de su tierra, que lograron que, casi al final de su vida, fuese desterrado a Lucena; luego en París sería condenado como ateo y blasfemo. Pero la intransigencia religioso-social de los alfaquíes y ulemas malikíes no era otra cosa que la esencia misma de la sociedad norafricana almorávide, almohade o mariní, reaccionaria y quietista. Las exigencias intrínsecas de la línea dialéctica revolucionaria de Ibn Rushd postulaba un tipo de estructura social muy diferente, más próxima a una república islámica del siglo XX que a la de un reino bereber del siglo XII. La mejor prueba de la ineficacia de la administración almohade es la estadística a detallar: en 609/1212, a los catorce años de la muerte de Ibn Rushd, el Islam andalusí fue aplastado por los Reinos Cristianos en la batalla de las Navas de Tolosa; treinta y ocho años después (634/1236) los castellanos ocupan Córdoba; en 646/ 1248 entran en Sevilla; a partir de la segunda mitad del siglo XIII la Iberia musulmana queda reducida al reino nasrí de Granada, cuya larga pervivencia (1232-1492) debe más a las desavenencias y luchas intestinas de los cristianos castellanos y aragoneses, que al espíritu de resistencia del reducido bastión musulmán. Por eso, la continuación de la *fálsafa*, tras el esfuerzo hermenéutico crítico de Ibn Rushd, sólo podía tener cabida en la Europa de los siglos XIII al XV, con el orto del espíritu laico, el desarrollo de las Universidades (París, Oxford, Padua, Bolonia) y el nacimiento de la protoburguesía. Guste o no, la línea dialéctica de los *falásifa* islámicos había evolucionado mucho más rápido que las sociedades musulmanas de Oriente y Occidente, enquistadas en esquemas monárquicos retrógrados, y pasaría a la escolástica latina de dicho período renovando el pensamiento europeo, e incluso forjaría las raíces del movimiento renacentista. Este fenómeno es un caso único en la historia, de que un movimiento intelectual tenga éxito en renovar y catapultar considerablemente una sociedad extranjera en lugar de la propia.

Frente a las actitudes de Ibn Baÿÿa e Ibn Tufail que creían más fácil alcanzar la verdad y la felicidad por medio de la vida solitaria, apartados de la sociedad corrupta e indiferente, Ibn Rushd piensa en futuro basándose en la cosmovisión aristotélica que considera que el hombre es un *animal ciudadano*, por lo

cual la comunidad social multiplica las experiencias, aumenta la amplitud del saber, hace crecer la inquietud por la ciencia y facilita los hallazgos de la mente humana. El hombre ha sido creado para saber y se perfecciona por el saber. La felicidad humana, por tanto, consiste también en la sabiduría, cuya última y definitiva significación es el salto de la materia al espíritu, y cuya coronación es la identidad del conocimiento con la forma de la cosa conocida. Al utilizar la *República de Platón*, Ibn Rushd puede acomodar mejor la herencia neoplatónica que oponía microcosmos y cosmos, y que se adecuaba con la tradición religiosa revelada que contrapone el alma y el mundo.

Ibn Rushd fue un implacable crítico de los gobiernos tiránicos musulmanes o no. Sus escritos trasuntan duras críticas a los reyes omeyas, abbasíes, taifas, almorávides y almohades, incluso a las oligarquías andalusíes. Pero llamar por esto liberal a Ibn Rushd resultaría tan extemporáneo como creerlo ateo, al estilo de los enemigos latinos averroísmo, o librepensador como supuso el orientalista francés Ernest Renan (1823-1892). Fue algo más sencillo, pero más importante para la historia del pensamiento: un tenaz buscador de la realidad de las cosas y de los hechos.

Un defensor de los derechos de la mujer (según Mahmud Alí Makki, catedrático de la Universidad de El Cairo)

Dentro de la contribución de Ibn Rushd a la ciencia jurídica musulmana, es interesante el conjunto de opiniones respecto a la mujer. Sus puntos de vista lo muestran como un pensador progresista y defensor de los derechos de la mujer. Este aspecto de pensamiento puede ilustrarse con los siguientes ejemplos contenidos en su monumental *Bidayat al-muÿtahid wa-nihayat al-muqtasid fi-l-fiqh* ("El punto de partida del doctor autorizado y término supremo del doctor moderado sobre la jurisprudencia", editado en El Cairo en 1353/1935):

Ibn Rushd aprueba la opinión que exige al desposado comprometerse a cumplir las condiciones que le impone la esposa, como el que no se case con otra mujer. Cabe puntualizar que esta opinión es contraria a lo que impone el derecho maliki.

También sigue el criterio de Abu Hanifa de que los parientes de la mujer adulta no tienen derecho a impedirle que se case con quien quiera.

En contra de las opiniones de Malik y al-Shafi'i, Ibn Rushd sigue las de Abu Hanifa, al-Tawri y al-Awza'i, que exigen el consentimiento de la mujer adulta, incluyendo la huérfana, para su matrimonio.

Si el marido se niega a conceder el divorcio a la mujer que se queja de sus malos tratos, ¿tiene el cadí la autoridad de divorciarlos? Malik opina que sí. Ibn Rushd aprueba el criterio de Malik, que aplica a este caso el principio llamado de analogía libre (*al-qiyas al-mursal*). La mayoría de los alfaquíes sunníes se oponen al criterio maliki.

Con respecto al velo (hiÿab), Ibn Rushd recomienda el recato, pero no tiene inconveniente en que la mujer salga con la cara destapada.

En lo que nuestro filósofo parece más revolucionario es en el capítulo de los juicios. Ibn Rushd cita una opinión del imam persa at-Tabarí. Consiste en que no ve inconveniente en que la mujer pueda ejercer el cargo de juez. Ibn Rushd aprueba este criterio resistido por la mayoría de los alfaquíes. Hoy día, en 1998, 800 años después de la muerte de Averroes, hay 91 magistradas en el sistema judicial de la República Islámica del Irán, el único gobierno que dispone de jueces mujeres en el mundo musulmán.

Respecto de la condición de la mujer en la sociedad modelo o ciudad ideal, Averroes dice lo siguiente:

«Sabemos que la mujer, en tanto que es semejante al varón, debe participar necesariamente del fin último del hombre, aunque existan diferencias en más o menos (...) Si la naturaleza del varón y de la mujer es la misma, y toda constitución que es de un mismo tipo debe dirigirse a una concreta actividad social, resulta evidente que en dicha sociedad modelo la mujer debe realizar las mismas labores que el

varón (...) Cuando algunas mujeres han sido muy bien educadas y poseían disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofos y gobernantes» (Averroes: Exposición de la «República» de Platón. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1996, págs. 57-59).

Sobre la filosofía de Averroes (según Andrés Martínez Lorca, Salvador Gómez Nogales y Rafael Ramón Guerrero, historiadores e islamólogos de Madrid)

Para el filósofo marxista alemán Ernst Bloch (1885-1977), en su obra titulada «Avicena y la izquierda aristotélica» (Berlín , 1952) los filósofos del mundo islámico fueron hombres que pensaron la realidad en términos científico-naturales. Según Bloch, lo que les impulsó a estudiar la realidad que les rodeaba con ojos científicos y naturalistas fue la invitación coránica a usar la razón, puesto que el Corán propicia una investigación racional de la naturaleza, como ya reconoció el propio Averroes cuando afirmó:

«Que la revelación invite a considerar por la razón (bi-l-aql) los seres existentes y a buscar por medio de ella su conocimiento, es cosa bien manifiesta en más de una aleya del Libro de Dios. Así, por ejemplo, dice: "Considerad, ¡oh vosotros, los que tenéis entendimiento" (Corán, 59-2). Este es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual (al-qiyas al-'aqlí), o el racional y el religioso a la vez (al-'aqlí wa-l-shar'í ma'an). Asimismo, dice en otro lugar: "Y porqué no ponen su atención en el reino de los cielos y de la tierra y en lo que Dios creó" (Corán, 7-184). Este es también un texto que exhorta al estudio reflexivo sobre todos los seres» (*Fasl al-Maqal*, "Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia"; trad, castellana por M. Alonso: La teología de Averroes, CSIC, Madrid, 1947, págs. 150-151).

Esta invitación coránica a hacer uso del entendimiento y del razonamiento con el fin de ampliar el conocimiento dado por la revelación, mediante la observación y la contemplación del universo, se convirtió en uno de los fundamentos de la investigación científica en el mundo islámico. La importancia que el Corán concede a la razón ha sido subrayado por el profesor iraní Seyyed Hossein Nasr (cfr. S. H. Nasr: An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conceptions of Nature and Methods used for its study by The Ikhwan al-Safa, al-Biruni and Avicena, State University of New York Press, Albany, 1993; Rafael Ramón Guerrero: De la Razón en el Islam clásico, Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1982-1983), quien ha mostrado que el papel asignado al intelecto en el Islam es uno de los puntos en que se distingue del cristianismo, pues mientras que éste es esencialmente un camino de amor, el Islam es una cierta forma de gnosticismo, que tiene como propósito guiar al creyente hacia las realidades espirituales.

De aquí que en el sistema educativo islámico las artes y las ciencias tiendan a mostrar la interdependencia de todo cuanto existe, de manera que de la contemplación del universo se reconozca la unidad que le da fundamento. Esto es lo que proporcionó justificación entre los musulmanes el estudio de la naturaleza y lo que dio ese carácter científico propio del sistema educativo islámico. Pero es que, además, como el mismo Seyyed Hossein Nasr ha puesto de relieve, hay una relación entre la concepción del universo presidida por la idea de la unidad del principio y el profundo significado de raíz filosófica que tiene la Shahada o profesión de fe islámica: *LA ILAHA ILLAL-LAH no quiere decir sino: «No hay más que una sola realidad absoluta»*.

Frente al concepto teológico-místico de la naturaleza y su carácter simbólico, establecido por los padres de la iglesia, que predominó en el mundo cristiano hasta mediados del siglo XII, los musulmanes, inspirados por la obras de los filósofos y científicos griegos, erigieron una visión del universo que pretendía dar una explicación científica y racional de él. Las teorías aristotélicas de la naturaleza, aceptadas por los musulmanes, despertaron en ellos un espíritu científico que les llevó a investigaciones fructuosas en el ámbito de la ciencia. No olvidemos que estos filósofos descollaron en distintos campos del saber científico, en los que realizaron importantes contribuciones. Al-Kindí fue un notable matemático, que, al igual que Platón, estaba convencido de la necesidad de este saber para acceder a la filosofía como expone en su obra *Sobre los libros de Aristóteles* (*Risala fi kammiyya kutub Aristú*). Al-Farabí, además de haber estudiado medicina y haber efectuado investigaciones sobre geometría y mecánica, fue uno de los más importantes teóricos de la música y un virtuoso músico. De Avicena

sabemos que realizó estudios sobre geología, zoología y botánica y que fue una autoridad en medicina. Y lo mismo puede decirse de Averroes, quien, además de un gran observador de la naturaleza, fue una de las más renombradas figuras en el campo de la medicina.

Sin embargo, esto no quiere decir que ellos se hubieran puesto al margen de la religión, como parece deducirse de las palabras de Bloch, cuando afirma:

Lástima que la ortodoxia islámica, que persiguió a Avicena lo mismo que a Averroes, quemando sus libros, no creyera asimismo en tal fidelidad al Corán, por el contrario, cada vez que era manifestada, la entendía como de labios para afuera solamente» (Ernst Bloch: Avicena und die aristotelische Linke, Berlín, 1952, pág. 492; traducción castellana por J. Deike Robles, publicada en Ciencia Nueva, Madrid, 1966, pág. 27-28).

Averroes era un pensador de horizontes amplios y racionales como se puede deducir del siguiente texto:

«Puesto que estos preceptos religiosos son verdaderos e invitan a la reflexión que conduce al conocimiento de la verdad, nosotros, la comunidad de musulmanes (ma'shar al-muslimín), sabemos sin duda que la reflexión fundada en la demostración no conduce a contradecir lo que nos da la Ley divina, pues la verdad no es contraria a la verdad, sino que está de acuerdo con ella y da testimonio de ella» (*Fasl al-Maqal*).

Averroes médico (según María Concepción Vázquez de Benito, catedrática de Lenguas y Literaturas Árabes en la Universidad de Salamanca)

La obra médica más importante de Averroes es la enciclopedia *Kitab al-kulliyat fi al-tibb* ("Libro sobre las generalidades de la Medicina"), que se compone de siete volúmenes que tratan respectivamente de anatomía, diagnosis, fisiología, higiene, materia médica, patología y terapéutica, y fue extensamente usada como libro de texto en las universidades cristianas, como Oxford, París, Lovaina, Montpellier y Roma hasta el siglo XVII.

Las ediciones que existen del *Kitab al-Killuyat fi-l-tibb* son las siguientes: la edición facsímil de Larache de 1939, la edición fototípica de Tetuán de 1942, la edición mecanografiada de Madrid de 1987, basada en tres manuscritos, el de la Abadía del Sacromonte de Granada, el de la Biblioteca Nacional de Madrid y el de la Publichnaya Biblioteca de Leningrado (hoy San Petersburgo), la edición de imprenta de Argel de 1978, basada en cuatro manuscritos, es decir, además de utilizar los tres manuscritos de la edición de Madrid, añade el manuscrito de Estambul, y una edición latina de Venecia de 1560, además de traducciones parciales en lenguas modernas.

El *Kitab al-Kulliyat fi-l-tibb* ha sido estudiado, entre otros, por Esteban Torres (Averroes y la ciencia médica, Madrid, 1974), el padre F. X. Rodríguez Molero (Originalidad y estilo de la anatomía de Averroes, Revista Al-Ándalus, vol. XV, Madrid/Granada, 1950, págs. 47-63), por el ya fallecido Helmut Gätje (Probleme des Colliget Forschung, Zurich, 1980), y por el profesor Miguel Cruz Hernández en conjunto con María Concepción Vázquez de Benito (La medicina de Averroes: Comentario a Galeno, Colegio Universitario de Zamora, Zamora, 1987).

Del conjunto de sus textos originales redactados sobre materia médica se puede llegar a las siguientes conclusiones:

1. Primeramente, que Ibn Rushd tocó todos los temas que sobre medicina redactaron los restantes médicos árabes más afamados, Así, redactó un tratado sistemático y escolástico que es el Kulliyat fi-l-tibb, como hicieron también otros autores, entre otros, por ejemplo, Avicena, Razi o Alí Abbás.

2. Acaso lo más importante a destacar de los escritos médicos de Ibn Rushd sea el hecho de que a través de ellos se puede conocer mejor los datos extraídos de la obra galénica y aristotélica, de suerte que nos

los presenta con un mayor ordenamiento y esquematización que en las mismas fuentes originales.

3. Ibn Rushd sostiene también la teoría de que el primer paso del tratamiento es la dietética con fundamento antropológico-religioso en el concepto coránico de la *Sharí'a*, o Recta Vía, como afirma el profesor P. Laín Entralgo (Historia de la Medicina, Barcelona, 1978, pág. 169), es decir, la adopción de un modo de vivir adecuado a la total perfección de la persona. La dietética es como una higiene cuyas reglas se ordenan según la peculiaridad biológica del individuo, profesión, época del año, vivienda, etc., estando íntimamente unidos a ella la defecación y el baño. La dieta es, pues, la base del tratamiento, o incluso todo el tratamiento, para Averroes.

4. Digamos por último, que el lenguaje empleado por Ibn Rushd no es difícil sino, por el contrario, directo, claro y fluido, comparable al empleado por Razi e Ibn Sina en sus escritos médicos, y muy distante del de Lisanuddín Ibn al-Jatib, mucho más alambicado, complicado y florido (cfr. M. C. Vázquez de Benito: El Libro de la Higiene de Muhammad Ibn Abdallah Ibn al-Jatib, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984).

Hay que señalar, en cambio, la mención que Ibn Rushd hace de ciertos términos empleados en su época, lo cual supone un nuevo enriquecimiento para la lexicografía. Así, por ejemplo, en su opúsculo «Sobre la conservación de la salud» (*Fi Hifz al-Sihha,* Manuscrito de El Escorial 884), al enumerar las distintas clases de pan que resulta aconsejable ingerir para conservar el buen estado de salud, dice:

«El pan fermentado, bien cocido y elaborado con trigo macerado en agua, es decir, lo que nosotros llamamos madhún, que es término medio entre los que denominamos al-ahmar wa-l-darmak, es decir, el rojo y el de adárgama».

El legado de Averroes

En una de sus obras el polígrafo cordobés revela un importante aspecto de su pensamiento: *«La religión particular de los filósofos consiste en profundizar el estudio de todo lo que existe; pues no se sabría rendir a Dios un culto más sublime que el del conocimiento de sus obras, que nos conduce a conocerlo en toda su realidad. Esta es a sus ojos la más noble de las acciones, mientras que la acción más vil consiste en tachar de error y de vana presunción a quien consagra este culto, más noble que todos los demás»* (*Tafsir* de la "Metafísica", libro A, capítulo I, parágrafo 2, citado en Salomon Munk (1803-1867), Mélanges de philosophie juive et arabe, J. Vrin, París, 1955, pág. 456. Este islamólogo judeofrancés, que califica a todo el pasaje de extraordinario, hace notar que lo traduce directamente del hebreo, pues fue suprimido por la censura en la versión latina. Sobre el particular, es interesante citar la opinión del destacado islamólogo francés contemporáneo Roger Arnaldez: *«Atacar a la teología, no es atacar a la fe.* (...) *Averroes no buscó liberar al espíritu humano del dominio de la fe; quiso liberar al pensamiento musulmán de un doble dominio: del juridicismo estrecho nacido de un malikismo petrificado, y de una teología falsamente especulativa cuya argumentación no es a sus ojos sino dialéctica o retórica, y que perjudica más que beneficia a la fe verdadera* (...) *Si se considera la actitud que tomó Averroes a este respecto, se verá que se asemeja curiosamente a la de Kant»* (R. Arnaldez: "Averroès" en Multiple Averroès, París, 1978, pág. 14). Igualmente, señala el filósofo francés y profesor de la Sorbona Etienne-Henry Gilson (1884-1978): *«Averroes dice que, en el Profeta, fe y razón, religión y filosofía coinciden»* (E. Gilson: La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, (Gredos, Madrid, 1997, Capítulo VI: La filosofía árabe, pág. 355).

Averroes mantenía que las verdades metafísicas pueden expresarse por dos caminos: a través de la filosofía (según pensaba Aristóteles y los neoplatónicos de la antigüedad tardía) y a través de la fe (como se refleja en la idea simplificada y alegórica de los libros de la revelación). Aunque en realidad Averroes no propuso la existencia de dos tipos de verdades, filosófica y religiosa, sus ideas fueron interpretadas por los pensadores cristianos, que las clasificaron de "teoría de la doble verdad". Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en el París del siglo XIII que lo repetidos

ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En 1269 condenaba como herejías trece proposiciones enseñadas por ciertos profesores de la Universidad. A pesar de todo, los averroístas continuaron enseñando como si nada hubiese pasado, pues el 7 de marzo de 1277, el obispo publicó una lista de 219 proposiciones, que condenó oficialmente como herejías. Esas, según el obispo, eran doctrinas enseñadas por Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Roger Bacon, u otros profesores parisienses, incluso el mismo santo Tomás de Aquino. Las 219 comprendían las condenadas en 1269 y otras, de las que brindamos el ejemplo siguiente: *«La verdadera sabiduría es la de los filósofos y no existe estado superior al del ejercicio de la filosofía»* (E. Gilson: O. cit., pág. 546). Las enseñanzas de Averroes no sólo influenciaron a los pensadores alto y bajomedievales —incluso al judío barcelonés Hasday Crescas (1340-1412), sino también a humanistas renacentistas como Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y a los filósofos racionalistas del siglo XVII, como el francés René Descartes (1596-1650), el judío holandés Baruch Spinoza (1632-1677), el inglés John Locke (1632-1704) y el alemán Immanuel Kant (1724-1804).

Siger de Brabante, un mártir del averroísmo

El filósofo belga Siger de Brabante (¿1235?-1281/84), sacerdote secular, era un hombre muy sabio. Los fragmentos subsistentes de sus obras citan a al-Kindí, al-Farabí, al-Gazalí, Avicena, Avempace, Ibn Gabirol, Averroes y Maimónides. En una serie de comentarios sobre Aristóteles y en un opúsculo de controversia llamado «Contra esos hombres famosos en filosofía, Alberto y Tomás», Siger sostenía que san Alberto Magno (1200-1280) y santo Tomás de Aquino (1224-1274) interpretaban falsamente al filósofo griego y que Averroes lo hacía correctamente. Que Siger tenía muchos seguidores en la Universidad de París se deduce de la presentación de su candidatura al rectorado en 1271, aunque no prosperó. Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en París que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En octubre de 1277 Siger fue condenado por la Inquisición. Sus últimos días transcurrieron en Italia como preso de la curia romana. Entre 1281 y 1284 fue apuñalado en Orvieto (Umbría) por su amanuense, calificado como un monje «medio loco» por la versión eclesiástica. Hay razones para creer las opiniones de diversos historiadores que señalan la complicidad de la curia en la muerte de Siger.

Sólo por simpatía a lo musulmán puede comprenderse el juicio benévolo, injustificable dentro de la teología católica, que a Dante le merece un hombre como Siger de Brabante, profesor de la Universidad de París, condenado por hereje averroísta, y asesinado por instigación papal. ¡Cuánta sorpresa al hallar en pleno paraíso y entre el coro de los sabios cristianos ortodoxos, junto al español San Isidoro (570-636), al inglés Beda el Venerable (673-735) y al escocés Ricardo de San Víctor (m. 1173), *«la eterna luz de Siger, que enseñando en el Vico de li strami* —en frase de Dante— (la actual Rue de Fuarre, la calle donde se encuentra la Universidad de París, en el barrio latino) *demostró con silogismos verdades capaces de suscitar el odio de los adversarios envidiosos»* (Paraíso, X, 136-138).

«La símpatía de Dante hacia la ciencia islámica en general, y en particular hacia Averroes, explica también otro enigma, todavía más oscuro, que ha conseguido resolver la sagaz erudición de Bruno Nardi en uno de sus estudios (cfr. Bruno Nardi: Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia ái Dante, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911-1912, San Giuseppe, Florencia, 1912; Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri, «Giornale dantesco», XXII, 5º, Olschki, Florencia, 1914). *Aludimos a la inexplicable presencia en el paraíso dantesco, de un profesor de la Universidad de París, Siger de Brabante, condenado como hereje averroísta en 1277 y muerto en Italia hacia 1284. Dante, a pesar de todo, lo coloca en la esfera celestial del sol, en la morada de los teólogos, junto a Santo Tomás de Aquino, Alberto Magno, San Isidoro de Sevilla, Dionisio Areopagita, Pedro Lombardo, Beda, Boecio, San Agustín, etc. ¿Cómo justificar tamaña audacia? Los dantistas han agotado todas las hipótesis del ingenio para dejar a salvo la sinceridad cristiana y la seriedad del poeta florentino, que no sólo exime de las penas infernales a un hereje como Siger, patriarca del averroísmo, muerto fuera de la comunión de la Iglesia, sino que lo exalta además hasta la mansión de los santos teólogos y doctores de la ortodoxia y, para colmo de osadía que toca los lindes del sarcasmo, pone en boca de Santo Tomás, adversario irreconciliable de Siger en el problema de las dos verdades y en el de la unidad del intelecto,*

un elogio que equivale a una rehabilitación de su memoria (Paraíso, X, 82 y ss.). *Nardi ha dado la clave de este enigma, planteando de nuevo la cuestión de las fuentes de la filosofía dantesca. Hasta ahora se había creído que Dante fue un filósofo exclusivamente tomista; pero Nardi, merced a una escrupulosa revisión de los textos dantescos, cotejados con los de otros escolásticos de filiación neoplatónica y con los sistemas de Avicena y Averroes, ha demostrado que Dante, en el conflicto entre la filosofía árabe-neoplatónica de estos pensadores y la teología cristiana, adoptó una aptitud fideística o mística, recurriendo a las enseñanzas de la fe para evitar las dudas nacidas de aquel conflicto. Gracias a esta actitud, Dante, lejos de ser un tomista incondicional, es un escolástico, pero ecléctico, que, sin seguir a ningún maestro en particular, acepta de todos los pensadores, antiguos y medievales, cristianos y musulmanes, ideas y teorías, para fundirlas en un sistema personal que, ocupando un término medio entre el tomismo y el avicenismo-averroísta, se aproxima a este último más que aquél en un gran número de problemas. Las principales tesis dantescas de filiación arábiga que Nardi ha puesto relieve atañen a la cosmología, a la teodicea y a la psicología: Dios es luz, cuyos rayos se difunden y atenúan a medida que se alejan del foco. Las inteligencias de las esferas celestes reflejan como espejos aquellos rayos e imprimen así las formas de la materia... Y Nardi hace ver cómo estas ideas dantescas, aunque puedan tener precedentes en la tradición agustiniana, derivan mejor de la filosofía arábigo-platónica y, más concretamente, de los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes»* (M. Asín Palacios: La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica, Hiperión, Madrid, 1984, págs. 397-398).

La prueba indubitable de la firme presencia de las letras árabes en la Europa prerrenacentista y el auge del fenómeno averroísta, es el testimonio de indignación del gran humanista italiano Francesco Petrarca de Arezzo (1304-1374): *«Te suplico por Dios* —dice a su amigo Giovanni Dondi— *que en todo lo que me atañe no tengas en cuenta para nada a los árabes, como si no existiesen. Odio esa raza* (...) *¡Cómo! Cicerón pudo ser orador después de Demóstenes; Virgilio pudo ser poeta después de Homero; y ahora, después de los árabes, no deberíamos atrevernos a escribir. ¡Decís que quizá habremos sobrepujado a veces a los griegos, y por consiguiente a todas las naciones; pero que no hemos sobrepujado a los árabes! ¡Oh, locura! ¡Oh, vértigo! ¡Oh, genio de Italia, adormecido, si no extinguido!»* (cfr. Gustavo Le Bon: La civilización de los árabes, Editorial Arabigo-Argentina "El Nilo", Buenos Aires, 1974, págs. 498-499).

El orientalista francés Ernest Renan, que no era precisamente un defensor de los árabes y los musulmanes (cfr. Edward Said: Orientalismo, Libertarias, Madrid, 1990, pág. 186 y ss), confiesa: *«Averroes y los árabes no eran en esta época para los librepensadores del Norte de Italia más que un santo y seña.No podía aspirarse al título de filósofo, a menos de jurar por Averroes»* (E. Renan: Averroes y el averroísmo, Hiperión, Madrid, 1992, pág. 225).

Para tener una idea de la intensidad de la disputa que se había dado en la Italia del trecento entre los partidarios del averroísmo (que englobaban a todos aquellos que adherían de uno u otro modo al pensamiento y las ciencias del Islam para justificar su racionalismo ante la estrechez y prepotencia eclesiástica) y los defensores a ultranza de los doctores de la Iglesia, nos remitiremos a un diálogo que tuvo Petrarca en Venecia con un averroísta, el cual cita el erudito italiano Girolamo Tiraboschi (1731-1794). Cuando en cierto momento de la discusión, Petrarca recurrió a un dicho de un apóstol de la Iglesia, el averroísta le dijo con desdén: *«Guarda para ti los doctores de esa clase. Por mi parte tengo mi maestro y sé en quien creo»*. Ante la indignación de Petrarca y sus refutaciones, el averroísta agregó: *«Vamos, sigue siendo un buen cristiano: por mi parte, no creo una palabra de todas esas fábulas... ¡Ah, si fueses capaz de leer a Averroes!* (...) *¡Qué lástima que un genio tan grande se haya dejado engañar por fábulas tan pueriles. Pero tengo en ti más esperanza y un día serás, sin duda, de los nuestros»* (G: Tiraboschi: Storia della letteratura italiana, 13 vols., Módena, 1772-1782, vol. V, pág. 190 y ss.). Renan cita también esta conversación y añade que *«Petrarca estuvo expuesto a las atracciones de los averroístas. Su tratado "De sui ipsius et multorum ignorantia" no es más que el relato de las conversaciones que tuvo en Venecia con cuatro averroístas amigos suyos, que pusieron todo su empeño en atraerle a su partido»* (E. Renan: O. cit., pág. 226).

Conclusión

Para finalizar, quisiéramos citar un pensamiento de Averroes, según el cual «sólo el más alto saber proporciona la felicidad»:

«Así como el hambre y la sed son señales del cuerpo y muestran lo que le falta, así también la ignorancia y escasez de conocimientos es una señal del alma y de sus creencias. Así las cosas, tenemos aquí dos tipos determinados, a saber: los que sólo buscan sus mantenimientos y los que procuran el saber. Pero la verdadera plenitud sólo se alcanza mediante el objeto que posee el más noble modo de ser. (...) Ahora bien, si por lo común la plenitud de la aprehensión es gozosa, cuando lo que se alcanza es por esencia noble y mayor en verdad y permanencia, forzosamente será la dicha más digna de ser elegida. Tal sucede con la felicidad intelectual respecto de los otros gozos» (Averroes: Exposición de la «República» de Platón. Traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1996, págs. 146-147).

Bibliografía recomendable

Arkoun, Cruz Hernández y otros: Averroes y Maimónides. Dos grandes espíritus del siglo XII, revista El Correo de la Unesco, París, Septiembre 1986.

Cruz Hernández, Miguel: Historia del pensamiento en el mundo islámico (Alianza Editorial, tres tomos, Madrid, 1996).

Makki, Martínez Lorca y otros: Al encuentro de Averroes, Trotta, Madrid, 1993.

Mendizábal, Allende R.: Averroes: Un andaluz para Europa, Madrid, 1971.

IBN JALDÚN: EL PRIMER SOCIÓLOGO DE LA HISTORIA

«El futuro y el pasado se parecen como dos gotas de agua»

Ibn Jaldún (Introducción a la historia universal,

Al-Muqaddimah. Traducción de Juan Feres. Estudio preliminar, revisión y apéndices de Elías Trabulse, Fondo de Cultura económica, México, 1977, pág. 101).

Hace seiscientos años se manifestaba por primera vez una concepción científica y sociológica de la historia aunada con un profundo pensamiento teológico. El hecho ocurrió en el mundo islámico y el honor recayó sobre el polígrafo tunecino Ibn Jaldún, del que ofrecemos un perfil sumario junto con varias citas de su obra máxima, «Los prolegómenos a la historia universal», llamada en árabe *al-Muqaddimah*.

Uno de los más grandes historiadores de todos los tiempos y el primer sociólogo que registra la historia, Abu Zaid Abdurrahman Ibn Jaldún al-Hadramí, llamado Abenjaldún por los latinos, nació el 27 de mayo de 1332 en Túnez (por entonces capital de la Ifriqiyya) en el seno de una familia proveniente del Hadramaut, que vivió mucho tiempo en la Sevilla musulmana y cuyos miembros fueron prominentes funcionarios de las administraciones omeya, almorávide y almohade hasta 1228, año que emigraron a Ceuta.

Uno de sus antepasados fue el geómetra, astrónomo y médico sevillano Abu Muslim Ibn Jaldún (m.1057). El historiador cordobés Ibn Hayyán (987-1076) dice: «*La familia Jaldún es hasta el presente una de las más ilustres de Sevilla. Ha brillado siempre por el elevado rango que ocupan sus miembros en los mandos militares y en las ciencias*».

Ibn Jaldún tuvo una existencia bastante agitada. Cuando tenía quince años, la epidemia de peste bubónica conocida como «La peste negra» de 1347-1348, que se cobró más de cien millones de vidas solamente en Europa, se llevó a sus padres y causó estragos en Túnez.

Como consecuencia de una conspiración en la que participó contra el sultán mariní Abu 'Inán (gobernó entre 1348-1358), fue encarcelado durante dos años (758-759 H./1357-1358). Estuvo al servicio de varios príncipes del Magreb y de al-Ándalus. Entre 1363 y 1374 conoció numerosas tribulaciones con altibajos en Fez, en Sevilla (embajador musulmán ante la corte de Pedro el Justiciero), en Granada, en Bugía y en Biskra (Constantina, Argelia), pasando sin cesar de una función política efímera a sus amados estudios. De este modo descubrió sobre el terreno el desmembramiento social y político del Occidente musulmán, lo que reforzaba su gusto por el estudio y la reflexión.

Muy impresionado por la muerte de su gran amigo y colega, el médico, historiador y místico granadino de la escuela shií, Lisanuddín Ibn al-Jatib (1333-1375), estrangulado en la cárcel de Fez (cfr. Emilio de Santiago: El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo, Diputación Provincial de Historia del Islam, Granada, 1986), se refugió durante cuatro años (776-780 H./1375-1379) en el castillo de Qalat-Ibn-Salama, en el sudoeste de Frendah (46 kms. al oeste de Tiaret, Orán, Argelia). Terminó entonces la primera redacción de su *Muqaddimah*. Regresó a la ciudad de Túnez, pero para enseñar y acabar la

primera redacción de la llamada «Historia Universal» (en árabe *Kitab al-'ibar*: "Libro de los bereberes").

Una intriga tramada por los celosos enemigos de su éxito, le obliga esta vez a marchar a Egipto, donde ocupará —también con numerosas vicisitudes— el cargo de Gran Cadí (Juez supremo) en la administración de los sultanes mamelucos burÿíes (1382-1517) de origen circasiano.

Posteriormente, residió un tiempo en Damasco (1399-1401) y durante el asedio de esta ciudad por los invasores mongoles (enero y febrero de 1401), salvó la vida gracias a la admiración que Timur Lang (1336-1405), llamado Tamerlán en Occidente, tenía por los sabios pero también a su sagacidad para tratar con semejante conquistador (cfr. David Nicolle: The Age of Tamerlane, Osprey, Londres, 1990). Finalmente, se estableció como magistrado en El Cairo y fue profesor de la Universidad de Al-Azhar. Falleció el 17 de marzo de 1406 y fue sepultado en el cementerio de los sufíes de esta ciudad.

La Muqaddimah

Su obra cumbre es el *Kitab al-'ibar* ("Libro o Historia de los bereberes"). La misma se divide en tres partes, y una es su propia autobiografía (*al-Ta'rif bi-Ibn Jaldún*). La más famosa es *al-Muqaddimah* ("Los prolegómenos"), que ha sido traducida a todos los idiomas. En esta introducción a su «Historia de los bereberes», también conocida como «Historia universal», Ibn Jaldún comienza por establecer las reglas de la crítica histórica que permiten fijar con certeza los hechos; entra el tema de su materia estableciendo la gran división entre pueblos de tribus nómadas y sedentarias; describe la formación de las ciudades, la influencia que ellas ejercen sobre sus habitantes, el nacimiento de todo poder por el espíritu del seno de la familia, la fundación de imperios y las causas de su decadencia; la naturaleza de los diferentes especies de reinos, del califato y del imamato, es decir, del poder temporal y del poder espiritual del califa.

La Muqaddimah fue redescubierta por los eruditos franceses Barthèlemy d'Herbelot (1625-1695), Antoine Isaac Barón Sylvestre de Sacy (1758-1838) y el austríaco Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856), antes que otro galo, el académico Etienne-Marc Quatremère (1782-1857), hiciera la primera traducción completa en 1858 (el mismo año apareció en El Cairo otra edición por Nasr al-Hurini).

El barón irlandés William McGuckin de Slane (m. 1875) realizó una traducción que aun no ha sido superada (París, 1863-1868) y que respeta el estilo y las intenciones semánticas del autor tunecino mucho más que las recientes del islamólogo francés convertido al Islam Vincent Mansour Monteil (Ibn Khaldun: Discours sur l'histoire universelle, 3 vols., Beirut-París, 1967-1968) y de Franz Rosenthal en inglés (Ibn Khaldun: The Muqaddimah, an introduction to History, 3 vols., Princeton, 1958 y 1967).

La literatura acumulada desde el siglo XIX sobre esta Muqaddimah permite hablar de un fenómeno Ibn Jaldún. En el clima del Renacimiento árabe-islámico (*Nahda*), y especiamente a partir de la revolución nacionalista egipcia —23 de julio de 1952, derrocamiento del rey Faruk I (1920-1965)—, en los países musulmanes se recurre a Ibn Jaldún para ilustrar los recursos e ingenios de la civilización árabe-islámica frente a la agresión y colonización cultural (*ghazw fikri*) de Occidente. Es muy interesante al respecto la tesis de Aziz al-Azmeh presentada en Oxford: Ibn Khaldun in modern scholarship. A study in Orientalism (Londres, 1981).

Ibn Jaldún es tal vez uno de los primeros en analizar la historia desde un punto de vista sociológico y por eso su vida y su obra han sido objeto de numerosos estudios y han dado lugar a diversas interpretaciones. Sin embargo, el hecho de que hasta el momento presente no se cuente con una edición verdaderamente crítica de la *Muqaddimah* y del *Kitab al-'ibar* es suficiente para probar la inconsecuencia de cuantos han multiplicado las disertaciones y las teorizaciones con fines más personales (ensayos e incluso tesis) o políticos (múltiples congresos y seminarios), que verdaderamente científicos. Lo que equivale a decir que queda un gran trabajo a realizar para que Ibn Jaldún sea citado por la historia para interpretar e incluso juzgar la historia del Magreb y del Islam. Con mucha razón los

autores serios e investigadores lo consideran «el padre de la sociología», «el fundador de la economía política» y «un hombres sin época».

Sobre el particular, la bibliografía asequible es vastísima (no menos de 854 títulos). Algunos trabajos recomendables son: P. Casanova: Un sociologue arabe au XIV siècle: Ibn Khaldoun (leçon de rentrée), París, 1910; N. Schmidt: Ibn Khaldun, Historien, Sociologist and Philosopher, Nueva York, 1930; José Ortega y Gasset:Abenjaldún nos revela un secreto, *El Espectador*, 8, Madrid, 1934; G.A. Astre: Un précurseur de la sociologie au XIV siècle: Ibn Khaldoun. Pub. en «L'Islam et l'Occident», París, 1947, págs. 131-150; J. Chaix-Ruy: Sociología y psicología de la vida social en la obra de Ibn Jaldún. Pub. En "Revista Mexicana de Sociología", XXI, México, 1955, págs. 7-14; M. Mahdi: Ibn Khadun's philosophy of history, Londres, 1957; G.C. Anawati: Ibn Khaldoun, un Montesquieu Arabe. Pub. En "Revue du Caire, num. 223, págs. 175-191, y núm. 226, págs. 303-319, El Cairo, 1959; M. Rabic: The political theory of Ibn Khaldoun, Leiden, 1967; Nassif an-Nassar: El pensamiento de Ibn Jaldún, FCE, México, 1980; Ibn Khaldun: Le voyage d'Occident et d'Orient, trad. del árabe presentada por Abd al-Salam Saddadi, Sindbad, París, 1980.

Sobre la educación

El Islam siempre fue y es equilibrio y armonía. Por eso, en el Sagrado Corán podemos leer: *«No cabe coacción (imposición) en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío»* (Sura, 2, Aleya 256). Esto constituye una declaración de la libertad religiosa y del pensamiento emitida hace más de catorce siglos. Según este y otros apotegmas islámicos, la educación y la enseñanza deben ser impartidas con amor hacia los semejantes, apelando permanentemente a la pedagogía, a la idoneidad y a la comprensión, nunca a la arbitrariedad y a la compulsión.

Sobre cuál es la educación más apropiada y sus métodos, Ibn Jaldún tiene mucho que decir: *«El uso de un excesivo rigor en la enseñanza es muy nocivo para los educandos, sobre todo si están todavía en la infancia, porque eso produce en su espíritu una mala disposición, pues los niños que se han educado con severidad... se hallan tan abatidos que su alma se contrae y pierde su elasticidad. Tal circunstancia los dispone a la pereza, los induce a mentir y a valerse de la hipocresía, con el fin de evitar un castigo. De este modo aprenden la simulación y el engaño, vicios que se vuelven en ellos habituales y como una segunda naturaleza... He aquí el por qué los pueblos sometidos a un régimen opresivo caen en la degradación»* (Ibn Jaldún: Al-Muqaddimah, O. cit., pág. 1003).

Sobre higiene y ecología

En el siguiente párrafo se puede comprobar el grado de conocimiento y percepción alcanzado por nuestro polímata y sus reflexiones sobre la calidad de vida, más propias de un científico de fines del siglo que de alguien de las postrimerías del siglo XIV: *«Para que una ciudad esté preservada contra las influencias deletéreas de la atmósfera, es necesario levantarla en un lugar donde el aire es puro y no propenso a las enfermedades. Si el aire es inmóvil y de mala calidad, o sí la ciudad está situada en las inmediaciones de aguas corrompidas, de exhalaciones fétidas o de pantanos insalubres, la infección de las cercanías se introducirá allí prontamente y propagará las enfermedades entre todos los seres vivientes que esa ciudad encierra»* (Al-Muqaddimah, pág. 617).

Sobre los sabios musulmanes

Algo conocido por muchos pero rara vez mencionado es que la mayor parte de los sabios entre los musulmanes han sido de origen persa, turco y bereber (de al-Ándalus y el Magreb), incluso cristianos y

judíos conversos. Basta con citar algunas especialidades y sus cultores principales para convalidar lo que afirmamos: en alquimia Ÿabir Ibn Hayyán (721-815) y Aidamur Ÿaldakí (m. entre 1349-1361); en arquitectura Mimar Sinán (1495-1588); en astronomía al-Farganí o Alfraganus (813-882), Nasiruddín at-Tusí (1201-1274) y Ulug Beg (1394-1449); en filosofía y medicina al-Farabí (870-950), Ibn Masarra (883-931), Haly Abbás (m. 994) e Ibn Sina o Avicena (980-1037); en geografía e historia Ibn Rustih (m. 910), at-Tabarí (839-923), al-Biruní (973-1050), Yakut ar-Rumí (1179-1229), al-Qazviní (1203-1283), Rashíd al-Din (1247-1318), Piri Reis (1465-1554) y Katib Çelebi (1609-1657); en matemáticas al-Juarizmí (m. 863) y Omar Jaiám (1048-1125); en mística y gnoticismo al-Suhrauardí (1154-1191) y Mullá Sadrá (1571-1640); en música Ziriab (789-857) y Qutbuddín al-Shirazí (1237-1311); en poesía Firdusí (940-1020), Attar, (1142-1225), Ÿalaluddín ar-Rumí (1207-1273), Sa'adi (1213-1283) y Yunus Emré (1238-1320); en teología al-Gazalí o Algacel (1058-1111); en crónicas de viaje Ibn Battuta (1304-1377) y Evliya Çelebi (1611-1684).

Este fenómeno es ampliamente certificado con lujo de detalles por nuestro inefable filósofo: *«Es un hecho muy notable que la mayor parte de los sabios que se han distinguido entre los musulmanes por su talento en las ciencias, sean religiosos, sean racionales, eran extranjeros* (no árabes)*. Los ejemplos inversos son sumamente raros, pues incluso los que de ellos son de extracción árabe difieren de este pueblo por la lengua que hablan, por el país en que fueron educados y por los maestros bajo la dirección de los cuales habían hecho sus estudios... He aquí la causa de este fenómeno. Los muslimes de los primeros tiempos desconocían totalmente las ciencias y las artes porque su civilización simple y basta se había formado en el desierto. Se conformaban en aquella época con aprender de memoria las máximas de la ley divina, es decir los mandatos y prohibiciones de Dios... Cuando la conquista musulmana, las poblaciones sedentarias se componían de no árabes... y de gentes educadas al estilo de la vida sedentaria; seguían el ejemplo de los no árabes en todo lo que se relaciona con dicho género de vida, la práctica de las artes y el ejercicio de los oficios. Aquellos pueblos eran perfectamente formados para ese tipo de civilización, habiéndose arraigado entre ellos durante el prolongado dominio de los persas. Los primeros maestros en el arte de la gramática fueron Sibawaih* (m. 796)*, primero, luego al-Farisí (m. 987) y después az-Zadÿayÿ* (m. 949)*. Los tres eran de origen persa, sin embargo, habían pasado su juventud en la práctica de la lengua árabe, ventaja que debían a la educación que recibieron y al trato con los árabes del desierto. Redujeron a sistema las reglas de esta lengua e hicieron de ella una rama de ciencia que habría de ser útil a la posteridad. Igualmente fue el caso de los hombres que memorizaban las Tradiciones (hadices) sacras y las conservaban en su retentiva, en gran provecho de los musulmanes, pues la mayoría de ellos pertenecían a la nación persa o se habían asimilado a ella por la lengua y la educación. Todos los grandes sabios que han tratado los principios fundamentales de la jurisprudencia, todos los que se han distinguido en la teología dogmática, y la mayor parte de los que han cultivado la exégesis coránica, eran persas, como es bien sabido. No hubo en aquel entonces más que hombres de esta nación para consagrarse a la conservación de los conocimientos y a la tarea de ponerlos por escrito. Hecho suficiente para demostrar la veracidad de la expresión atribuida al Profeta (BPD): "Si la ciencia estuviera suspendida en lo alto del cielo, algunos persas habría para alcanzarla". Los árabes, al salir de la vida nómada y convertirse en espectadores de aquella civilización y sus actividades, se hallaban bastante ocupados en el ejercicio de los mandos militares y en la administración, para recoger conocimientos científicos, y aun para darles la menor atención... Por lo tanto, encargaron ese ramo a los persas y los mestizos* (es decir, las personas nacidas de padres árabes y madres no árabes, o viceversa)*. Pues jamás dejaron de reconocerles el derecho a ejercerlo, puesto que eran de religión musulmana y les incumbían los conocimientos que se relacionan con ella... Lo que acabamos de exponer aquí muestra el por qué los hombres más versados en el conocimiento de la ley eran casi todos persas»* (Ibn Jaldún: Al-Muqaddimah. O. cit., págs. 1008-1010).

Paradójicamente, *«... de una familia de vieja ascendencia árabe emigrada a España y de allí al Magreb, Ibn Jaldún es uno de los escasos sabios árabes que disfrutan de una notoriedad universal»* (Ahmed Abdesselem. Ibn Jaldún y sus lectores, FCE, México, 1987, pág. 9).

La esencia del pensamiento jalduní

El profesor emérito del departamento de Islam de la Universidad Autónoma de Madrid, Miguel Cruz Hernández (Málaga, 1920), nos brinda esta síntesis del pensamiento de nuestro sabio: *«Ibn Jaldún es partidario de la vida ascética, un tanto forzada, de las tribus nómadas, que debe ser aplicada a todas las clases sociales. Así elogia a unos estudiantes inteligentes y virtuosos que sólo tomaban de alimento leche, ya que, por muy buenas condiciones que tenga un hombre, la buena vida, el lujo y la molicie, las hacen desaparecer; y ni siquiera basta la religiosidad para conservar al hombre en el camino recto. Ibn Jaldún distingue, además, entre la sumisión a una autoridad exterior y la obediencia a un ideal que se ha adoptado espontáneamente, como es el religioso. La tiranía hace perder el espíritu de independencia, pero el acatamiento de la ley divina no; por eso los árabes que hicieron las grandes conquistas pudieron aceptar la disciplina religiosa sin perder su espíritu de independencia. Su unión les venía de adentro, del entusiasmo y sumisión a la ley religiosa, y no del temor a una autoridad. Pero posteriormente este poder moderador de la religión fue reemplazado por la fuerza de un partido determinado, lo que ocasionó la debilitación y caída del califato, que fue reemplazado por la monarquía. Con una gran agudeza Ibn Jaldún observa que el progreso, a pesar de ser deseable, trae consigo la corrupción y el despotismo; y al tener que elegir entre la servidumbre o la barbarie, se encuentra ante un grave dilema, ya que la independencia y la dignidad no son compatibles con la vida y el bienestar de las ciudades. Para entender la postura de Ibn Jaldún hay que tener en cuenta su personalidad. A pesar de su cultura y vasta erudición, Ibn Jaldún no fue un hombre de estudio encerrado en su despacho, sino un hombre de acción que durante gran parte de su vida intervino en luchas y conspiraciones... Era temerario y su carácter duro lo conservó hasta su vejez; siendo qadí maliki en Egipto, más de una vez fue destituido del cargo debido a este carácter inflexible. Esta fuerte personalidad se refleja en su obra, sobre todo en la objetividad con que enjuicia los hechos... que le llevará a decir que "la experiencia es una linterna que ilumina el camino recorrido"... La unidad histórica no la forman los individuos ni los estados, sino los grupos sociales homogéneos; los individuos concretos "protagonistas" de la historia no son conductores individuales de la masa, sino un "producto" engendrado por dichos grupos. No es la herencia, sino el medio social —dice Ibn Jaldún antes que Marx—, quien condiciona al individuo y los grupos sociales»* (Miguel Cruz Hernández: Historia del pensamiento en el mundo islámico, Vol. 3: *Del pensamiento de Ibn Jaldún a nuestros días*. Alianza Editorial, Madrid, 1996, págs. 663-702).

El fenómeno social mejor estudiado por Ibn Jaldún es aquel que el propio historiador denominó *assabiyya*, o sea el espíritu de agnación y coligación de las tribus árabes y bereberes del desierto para permanecer íntegros, puros, sanos de mente y cuerpo, — alejados de la corrupción de las metrópolis—, en estado pleno de soberanía e independencia, que es uno de los principios fundamentales del Islam (veáse Al-Muqaddimah. O. cit., págs. 275-329).

Cronológicamente, Ibn Jaldún fue contemporáneo del viajero Ibn Battuta (1304-1377), de los humanistas Francesco Petrarca (1304-1374) y Giovanni Bocaccio (1313-1375), del poeta Hafiz (1325-1389), de Eduardo el Príncipe Negro (1330-1376) —modelo inglés de caballero—, de los místicos al-Naqshbandí (1318-1388) y Ni'matullah al-Walí (1331-1431), del poeta Geoffrey Chaucer (1340-1400), de los historiadores al-Qalqashandí (1335-1418), Jean Froissart (1337-1410) y al-Maqrizí (1365-1442), del fraile franciscano converso al Islam Anselmo Turmeda llamado Abdallah al-Tarÿumán (1352-1432), y de acontecimientos como la Guerra de los Cien Años entre Inglaterra y Francia (1338-1453) y el surgimiento del imperio timúrida (1380-1497).

LOS JUDÍOS DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

AL-ÁNDALUS Y SEFARAD

Ocho siglos de civilización

en España y Portugal (711-1492)

El Doctor en Filosofía y Filología Semítica de la Universidad de Zaragoza, especializado en el pensamiento musulmán andalusí, Joaquín Lomba Fuentes, dice en su reciente libro La raíz semítica de lo europeo (Ediciones Akal, Madrid, 1997):

«Si se quiere entender en profundidad el ser de Europa, no basta con volver la mirada a Grecia y Roma para encontrar en ellas sus raíces. El mundo semita, en su vertiente musulmana y judía, constituye una de las bases fundamentales de nuestra historia y cultura. No en vano "Europa", en la mitología griega, era de ascendencia fenicia. Esas raíces semíticas de lo europeo se detectan especialmente en la Edad Media. Durante ese período el desnivel cultural entre Europa y el mundo árabe fue patente. Europa estaba sumida en los restos empobrecidos de una tardía latinidad mientras el Islam y el Judaísmo recuperaban lo mejor del legado griego, lo asimilaban y lo perfeccionaban. Tanto, que empieza un ingente flujo de trasvase cultural hacia Europa, gracias al cual ésta rejuvenece, adopta nuevas formas de hacer ciencia, filosofía y literatura, aprende estilos nuevos de comportarse, de vivir la religión, de sumirse en los abismos misteriosos de la mística, de practicar la ascética, de amar, de disfrutar de la belleza. Reconocer esta deuda, agradecer a la Historia este regalo, es ser europeos auténticamente». (...) *Ante todo, Europa pudo leer por primera vez la ciencia y filosofía griega no sólo tal como en su día fue sino reinterpretada, elaborada y perfeccionada por musulmanes y judíos. (...)*

Con ello y, como consecuencia, aparece emparejado el tema, de procedencia semita, árabe y judía, cual es el de las relaciones entre fe y filosofía, o razón, entre religión y fe, entre pensamiento humano y revelación. (...)

Para Averroes y Maimónides, la filosofía y la religión no se pueden contradecir a pesar de que son autónomas, porque apuntan y llevan a la misma Verdad».

En la Edad Media (según la historia de Europa), la civilización musulmana —que entonces brillaba por el dinamismo y el prestigio de su filosofía, su literatura y sus ciencias— ejerció una gran influencia sobre la cultura judía.

En aquella época, sabios, eruditos, poetas y literatos judíos escribieron en árabe la mayoría de sus obras. También adaptaron en hebreo los modelos literarios árabes, muy especialmente en al-Ándalus —la España islámica—, que conoció el florecimiento de una espléndida cultura judeomusulmana a lo largo de ocho centurias.

La Sefarad bíblica

Pese a su poética resonancia oriental, la palabra hebrea «Sefarad» no se refiere a Asia: designa a la Península Ibérica, y «sefaradí» quiere decir judío oriundo de España o Portugal.

Sefarad es un toponímico bíblico. La Biblia Hebrea se conoce por las siglas de *Tanaj* —la suma de la *Torá* o Pentateuco, *Neviím Rishoním* o Primeros Profetas, *Neviím Aharoním* o Profetas Posteriores y *Ketuvím* o Escrituras—. En el Libro de Abdías (en hebreo *Ovadiau*), podemos leer: *«... y los cautivos de Jerusalem que están en Sefarad»* (Abdías: 1-20). Aunque, en realidad, este profeta menor parece aludir a la región de Sardes, en Asia Menor, la tradición la identificó posteriormente con la Península Ibérica.

Jonatán Ben Uzziel (s. I a.C.-s. I d.C.), autor del *Targum* (pl. *targumím*: traducción parafrástica al arameo de los libros de la Biblia) y el más distinguido discípulo de Hillel el Sabio o el Viejo (Babilonia 70 a.C-Jerusalem 10 d.C.), identifica a Sefarad como Ispamia o Ipamia. En la *Peshitta* (II siglo d.C.), la primera traducción siríaca de la Biblia, se vincula a Sefarad con la Hispania romana. Desde fines del siglo VIII, Sefarad se convirtió en la usual apelación hebrea de la Península Ibérica (cfr. Enciclopaedia Judaica, 17 vols., Keter Publishing House Jerusalem Ltd., Jerusalem, 1972, Vol. 14, Sepharad, pág. 1163).

El arribo y asentamiento de los judíos a la Península Ibérica están envueltos en la leyenda, remontándose las fechas hasta la época del Profeta Suleiman Ibn Daud (970-931 a.C.) —en hebreo Shlomó Ben David—, cuando las naves fenicias de Hiram de Tiro comerciaban con el mítico país de Tarsis o Tartessos —probablemente localizado en algún lugar entre Huelva y Ronda, en Andalucía, España (cfr. Libro I de los Reyes, 10-22).

La Sefarad de la época visigótica

Cuando se produjo la destrucción de Jerusalem (en hebreo, *Ierushalaiím;* en árabe, *al-Quds*) por las legiones romanas —crónica narrada vívidamente por el historiador judío romanizado Flavio Josefo (37 d.C.-c.101)[25], núcleos de judíos fugitivos se establecieron en África del Norte y de allí se unieron a los vándalos de Genserico (400-477), pasando luego a la Península Ibérica.

Los primeros asentamientos judíos se establecieron en la costa mediterránea (Ampurias, Mataró, Tarragona y Málaga) y desde allí se extendieron al interior de la Península. En el siglo IV, estas comunidades debían de ser tan importantes que un concilio celebrado en Elvira (cerca del antiguo

[25] Historiador judío, nacido en Jerusalem, de linaje real y sacerdotal. Su nombre original fue Iosef Ben Matatiau Ha-Cohen. Un hombre a la vez instruido y mundano, fue miembro del partido de los fariseos, y también una figura pública que, antes de la sublevación judía contra Roma (66), tuvo buenas relaciones en la corte del emperador Nerón (37-68). El papel que desempeñaron los zelotes en la sublevación, así como sus oponentes los fariseos, quienes la consideraron inútil, llevó a Flavio a mantener una posición ambigua en el conflicto. Sus propios escritos exponen dos informes contradictorios sobre su misión en la provincia de Galilea (hoy Palestina ocupada). Según uno de ellos, tomó el mando de las fuerzas judías para dirigir la fase galilea de la sublevación, pero en el otro, más tardío, sostiene que intentó reprimir la sublevación, más que dirigirla. Cualquiera de las dos historias puede ser verdadera. Parece ser que preparó a los galileos para la revuelta, y en el 67 rechazó con valentía el avance de Vespasiano (9-79), el general romano que poco después se convirtió en emperador, defendiendo la fortaleza de Jotapata durante 47 días antes de rendirse. Pudo haber sido enviado como prisionero a Nerón, si no hubiera tenido la agudeza de profetizar que su captor, Vespasiano, algún día sería emperador. Esta profecía satisfizo las ambiciones de Vespasiano, quien le hizo permanecer a su lado. Cuando la predicción se cumplió, Vespasiano liberó a Flavio y éste adoptó el apellido del emperador, pasándose a llamar Flavio Josefo. Acompañó al futuro emperador Tito (39-81), el hijo de Vespasiano, en el asedio de Jerusalén, en el 70. Más tarde, disfrutó del mecenazgo imperial bajo Tito y su sucesor, su hermano Domiciano (51-96). Vivió en Roma hasta su muerte, dedicándose a sus escritos. Sus obras más destacadas, escritas en griego, son La guerra de los judíos (en siete libros), creada para disuadir a su pueblo y otras naciones de exponerse a la aniquilación con otras sublevaciones contra la todopoderosa Roma; Antigüedades judaicas (en veinte libros), la historia del pueblo hebreo desde sus orígenes hasta el 66 d.C., que con elocuencia demuestra cómo su pueblo había prosperado bajo la ley de Dios; una autobiografía, Vida, y Contra Apión, una refutación de acusaciones contra los judíos, hechas en el siglo I por el antisemítico gramático griego Apión, y otros escritores de la misma opinión. La Editorial Acervo Cultural de Buenos Aires publicó las Obras Completas de Flavio Josefo en cuatro volúmenes en 1961, 1688 págs.

asentamiento romano de Ilíberis, distante unos diez kilómetros al noroeste de la futura Granada musulmana)[26] dictó una serie de cánones antijudíos (entre ellos, las prohibiciones de compartir mesa con un judío y casarse con él) para evitar el contacto de los cristianos con ellos.

Con los reyes del período arriano[27], como Teodorico II (m. 466), Eurico (m. 484) y Atanagildo (m. 567) los judíos vivieron un período de tranquilidad y bonanza en la España visigoda. Leovigildo (m. 586), que fue un hábil guerrero, asoció en el gobierno a sus dos hijos Hermenegildo (m. 585) y Recaredo (m. 601); el primero, aconsejado por su tío y maestro san Leandro de Sevilla (m. 600), se convirtió al catolicismo y fue decapitado por orden de su padre, por negarse a apostatar; el segundo heredó el trono.

Recaredo I, que abjuró el arrianismo en el tercer concilio toledano (587) y abrazó para sí y para el Estado la religión católica, y sus sucesores, como Sisebuto (m. 621), Chintila (m. 639), Recesvinto (m. 672), Wamba (m. 688) —destronado en 680—, y Ervigio (m. 687), fueron feroces e intolerantes con arrianos y judíos por igual.

A partir de Égica (m. 702) — enterado de las maquinaciones de los judíos para liberarse y su contubernio con los musulmanes recién llegados al Magreb—, Witiza (m. 710) y Rodrigo (m. 711), la situación empeoró y los judíos perdieron los pocos derechos que tenían y fueron reducidos a la esclavitud.

SEFARAD EN AL-ÁNDALUS

El historiador español Ignacio Olagüe explica en su obra La Revolución Islámica en Occidente (Fundación Juan March, Barcelona, 1974), como los arrianos y judíos solicitaron la ayuda y el auxilio de los musulmanes para liberarse del yugo de la monarquía visigoda con sede en Toledo. Éstos habían consolidado su dominio en la Ifriqiya (Tunicia) hacia el 670; en 701 alcanzaron el extremo occidental del Magreb y en 708 entraron en Tánger.

La llegada de los musulmanes

La historia de la España musulmana comienza en el año 711/92, a finales de abril en que Tariq Ibn Ziad (m. 720), a la cabeza de un ejército de siete mil hombres en el que domina la etnia bereber de la que él forma parte (los árabes eran menos de 300), cruza el estrecho que llevará a partir de entonces su nombre para desembarcar en la Península Ibérica. El contingente islamo-bereber hizo la travesía a bordo de la flota del conde Don Julián, el antiguo gobernador bizantino de Ceuta (Septum: por sus siete colinas) que se había puesto al servicio del gobernador o *walf* musulmán de la provincia de Ifriqiya, Musa Ibn Nusair (640-714), con sede en Qairauán.

Respecto a Musa Ibn Nusair, el historiador musulmán almohade Ibn al-Kardabús, del siglo XII, nos dice

[26] Cfr. Leopoldo Eguílaz y Yanguas: Del lugar donde fue Ilíberis, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1987.
[27] Llamado así por la fe cristiana instaurada por los visigodos, originada en las predicaciones del obispo griego Arrio de Libia (256-336), nacido en Libia, defensor de un acendrado monoteísmo que rechazaba la divinidad de Jesús. La doctrina de la Trinidad, recordemos, fue instaurada en la Iglesia Católica recién a partir del Primer Concilio de Nicea, en 325, y produjo un gran cisma entre los cristianos de oriente, partidarios del monoteísmo, y los obispos occidentales liderados por Osio (257-358) que a través del llamado "pacto constantiniano" monopolizaron desde entonces la orientación y el poder de la Iglesia.

que pertenecía a la escuela de pensamiento shií[28]. Su padre había sido Nusair al-Bakrí, a quien el fundador de la dinastía omeya, Mu'awiya ibn Abu Sufián había conferido el mando de su guardia, pero él se negó a combatir contra el cuarto califa, Alí ibn Abi Talib (600-661). Musa Ibn Nusair haría la alianza con el arriano conde Don Julián, señor de Tánger y Ceuta. Así, en 710/91 envió a su lugarteniente Tarif con 500 hombres a ocupar el saliente sur de la Península donde la ciudad de Tarifa lleva su nombre y a la cual impuso un pesado tributo, o sea "la tarifa", para castigar los excesos de la gobernación visigoda contra los cristianos arrianos de la región. El profesor Olagüe en la obra ya citada, muy recomendable por cierto, brinda pormenorizados detalles de este asunto.

Volviendo a nuestro tema anterior del cruce de Tariq, éste al frente de sus hombres desembarcó en las cercanías del famoso peñón al que se dio su nombre: *Ÿábal al-Tariq*, "Monte de Tariq", es decir, Gibraltar. El 19 de julio de ese mismo año, por las orillas del río Guadalete, logró una victoria decisiva sobre el rey visigodo Don Rodrigo. Un mes más tarde, su lugarteniente Mughit ar-Rumí cercó la ciudad de Córdoba.

Dice el erudito judeomarroquí y profesor emérito de la Universidad de París, Haim Zafrani (Essaouira, 1922): *«Durante el asedio, los judíos se encierran en sus hogares esperando impacientemente el desenlace. Contrariamente a lo que sienten por los godos y su clero, no temen en absoluto la llegada de los musulmanes en los que tienen puestas todas sus esperanzas, pues no olvidan que los reyes visigodos los han oprimido despiadadamente. Sirviéndose de estratagemas, los judíos —según narran los historiadores musulmanes y cristianos— contribuyeron a facilitar la entrada del ejército islámico a la ciudad, celebrando su victoria. Mughit los tomó a su servicio, confiándoles la guardia de la ciudad. Lo mismo ocurrió en Toledo, y en Sevilla, donde Musa Ibn Nusair dejó una guarnición judía para mantener el orden»* (Haim Zafrani: Los Judíos del Occidente Musulmán. Al-Ándalus y el Magreb, Editorial Mapfre, Madrid, 1994, pág. 21).

A partir de entonces, España entró en el seno de *Dar al-Islam*, "la Casa del Islam", y los cristianos arrianos y judíos se integraron armoniosamente en el estado musulmán que se fue forjando. Así, los judíos españoles, al convertirse en miembros de un dominio que se extendía desde el Atlántico hasta la China, se reencontraron con sus hermanos de las demás comunidades judías de Oriente y de África del Norte, reanudando sus lazos socioculturales y económicos. Por otra parte, los cristianos unitarios visigodos e hispanorromanos consolidaron y reafirmaron su identidad monoteísta junto con sus hermanos en la fe, musulmanes y judíos.

Las raíces del antisemitismo

No es antojadiza la tesis del profesor Allan Harris Cutler, cuando en su obra erudita: The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism (University of Notre Dame Press, Indiana, 1986) afirma que la unidad política, económica, cultural y religiosa de judíos y musulmanes en al-Ándalus, durante las Cruzadas (1099-1291) y a lo largo de la historia del Imperio otomano (1299-1909), hizo nacer las fobias antisemitas entre los europeos. «El judío como aliado del musulmán» era algo inconcebible para la paranoia que asolaba la Europa altomedieval.

[28] Aunque muy poco es lo que sabemos sobre el alfaquí e historiador andalusí Abu Marwán Abd al-Malik al-Tawzari Ibn al-Kardabús (vivió entre la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII), podemos precisar que estudió en Alejandría y su vida transcurrió prácticamente en la ciudad de Tawzar (Tozeur) en Ifriqiyya (Tunicia meridional). Su Kitab al-iktifá fi ajbar al-julafá ("Libro de lo suficiente relativo a la historia de los califas"), es una historia general del Islam, desde los tiempos del Profeta (BPD) hasta la época del califa almohade Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur (que gobernó entre 1184-1199), el constructor de la torre minarete de la Giralda de Sevilla. Esta obra fue traducida por el profesor Felipe Maíllo Salgado de la Universidad de Salamanca con el título Historia de al-Ándalus (Akal, Madrid, 1993), y en ella encontramos datos interesantes, como el origen shií del general Musa Ibn Nusair, el primer gobernador de al-Ándalus (ver págs. 56 y 57).

El esplendor del califato de Córdoba

En 863, el emir cordobés Muhammad I (g. 852-886) convoca un congreso para la unión y fraternidad de judíos, cristianos y musulmanes. El erudito español Felipe Torroba Bernaldo de Quirós nos confirma esta crónica, bastante poco conocida pero históricamente fidedigna: *«... tras la ruina del estado visigodo, los israelitas irrumpen nuevamente en España de la mano de los musulmanes. Comenzó entonces la época dorada de los judíos españoles... Se instalaron por doquier y prosperaron por todas partes. Encontraron un ambiente de tolerancia —característica de los árabes en sus conquistas—... A la sombra de la Media Luna, los israelitas lograron el poderío, el saber, y las riquezas, que convergían en sus manos... Los hebreos, aparentemente identificados con los vencedores árabes, ven llegado el momento del renacer de su raza, en adoptar sus costumbres y su lenguaje. Los omnipotentes califas de Córdoba presenciaron el apogeo de una cultura —complementaria de la suya— que irradiará un resplandor cegador frente a las incipientes civilizaciones europeas»* (F. Torroba Bernaldo de Quirós: Historia de los sefarditas, Eudeba, Buenos Aires, 1968, págs. 14-15).

«Desde el primer momento los judíos se pusieron del lado de los invasores, quienes reforzaron las colonias judías establecidas en ciudades como Córdoba, Granada, Sevilla, Toledo y otras, con los contingentes judíos que durante los siglos VIII y IX inmigraron desde el norte de Africa. En el siglo IX se tenía a Lucena por ciudad judía y con tal denominación designaron los geógrafos árabes de los siglos X al XII a ciudades como Granada y Zaragoza... Los árabes toleraban a los judíos como " gentes del Libro", es decir, de la Biblia., y al servicio de los nuevos señores se convirtieron en eficaces auxiliares para el comercio y la administración. La época más gloriosa del judaísmo en tierras europeas de todos los tiempos comenzó con el reinado de Abderrahmán III (912-961) y se prolongó hasta el siglo XII. En la corte de Abderrahmán ocupó un lugar de preeminencia el judío Hasday ibn Shaprut, quien ejerció las funciones de médico real y diplomático en las relaciones del califato con los reyes cristianos peninsulares, y con los emisarios del emperador alemán Otón I y del de Bizancio; es notable también su carta a José, último rey de los jazares. El alto cortesano ejerció el mecenazgo con los suyos, favoreciendo la poesía y la gramática hebreas así como las traducciones de obras científicas del griego al árabe. El fue el primer impulsor de la cultura hebrea en la Península y del renacer del hebreo como lengua literaria; en su tiempo recibieron también decisivo impulso los estudios rabínicos, fundándose academias en Córdoba y Lucena. Al-Ándalus había de convertirse en el centro espiritual del pueblo judío, arrebatándole a Babilonia su preponderancia.

Con la caída a comienzos del siglo XI del califato cordobés y su desmembración en los llamados reinos de taifas no decayó sino que por el contrario aun alcanzó mayor esplendor la cultura hebrea, destacando sobre todo las comunidades de Granada y Zaragoza. La gran figura del reino de Granada fue Samuel ibn Nagrela, llamado Hanaguid, visir del rey Badís y hábil político que durante muchos años fue el organizador de la política granadina y general de sus ejércitos, a la vez que extraordinario poeta y erudito rabino. A su muerte en 1056 le sucedió en el cargo su hijo Yosef, quien como su padre se rodeó de judíos en los altos puestos de la administración del reino... En el reino de Zaragoza varios personajes judíos ocuparon destacados puestos en la corte, al amparo de cuyo patronazgo alentaron poetas como Salomón ibn Gabirol y moralistas como Bahiá ibn Paquda.

El tipo de judío andalusí que se plasma en la poesía hebrea de la época es la del cortesano culto y refinado, que siendo amante de los placeres del mundo, de las letras y de las ciencias, se esfuerza en aunar con todo ello la religiosidad tradicional judía. Los jóvenes estudiaban junto con el Talmud otras materias, como poética, filosofía, medicina, astronomía, etc.» (Elena Romero Castelló y Uriel Macía Capón: Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años. "Al-Ándalus", Anaya, Madrid, 1997, págs. 26-29).

La intolerancia bereber

La irrupción de los musulmanes bereberes almorávides (1090-1147) y almohades (1147-1232) en al-Ándalus no sólo no solucionó la amenaza castellano-aragonesa—vigente desde la disolución del califato

de Córdoba—, sino que se constituyeron en estados bastantes retrasados si se los compara con el brillante califato cordobés y, por sobre todo, estuvieron en las antípodas de ese espíritu de generosidad, tolerancia y convivencia que caracterizó al gobierno musulmán de la ciudad a orillas del Guadalquivir. Los almorávides no fueron capaces siquiera de reconquistar Toledo (perdida en 1085), y ellos mismos cedieron a los cristianos Zaragoza y otros importantes enclaves andalusíes.

Luego de la derrota del ejército del califa Muhammad an-Nasir en la batalla de las Navas de Tolosa (16 de julio de 1212), la España almohade se quebró en las llamadas «terceras taifas» que fueron conquistadas por los cristianos una a una: Córdoba en 1236, Valencia en 1238, Sevilla en 1248. La negligencia y quietismo almohades estuvo a punto de hacer perder al Islam la totalidad de al-Ándalus.

Las inadmisibles arbitrariedades y persecuciones almohades contra los judíos y mozárabes a partir de mediados del siglo XII, se extendieron a los musulmanes andalusíes. El gran médico, filósofo y jurisprudente Ibn Rushd (1126-1198), el Averroes de los escolásticos latinos —máximo exponente del pensamiento musulmán andalusí—, fue censurado y padeció confinamiento hasta el fin de sus días; sus libros fueron quemados y su nombre execrado.

Su compatriota y colega Maimónides se vio obligado a buscar refugio en otras regiones del Islam (Marruecos y Egipto), debido a la práctica evidentemente anti-profética y anti-islámica instaurada por los almohades de exigir a judíos y cristianos la conversión a su credo: *«Cuando por el avance de las conquistas de los reinos cristianos del norte, los reinos de taifas se derrumbaron, ocupó su lugar el imperio de los almorávides venidos del norte de Africa, más intransigentes en materia religiosa. Muchos judíos huyeron entonces de sus ciudades hacia los reinos cristianos; sin embargo, poco después volvieron las aguas a remansarse y es ahora cuando llega a su máximo esplendor la academia rabínica de Lucena. El golpe de gracia a la esplendorosa cultura judía de Al-Ándalus se lo dieron los almohades, fanáticos religiosos norteafricanos, que llegados a la Península para ayudar a sus hermanos en su lucha contra los reyes cristianos, exigieron de todos sus súbditos la conversión al Islam. La inmensa mayoría de los judíos andalusíes huyó entonces de sus tradicionales lugares de asentamiento. Unos escaparon a tierras musulmanas, como es el caso de la familia de Maimónides, que recaló finalmente en Egipto. Otro nutrido grupo emigró a Provenza, adonde se llevaron su rico bagaje cultural ayudando decisivamente al desarrollo intelectual de las comunidades allí asentadas; tal fue el caso, por ejemplo, de los miembros de las familias andalusíes de los Qimhí y los Ibn Tibbon que desarrollaron en Provenza una intensa actividad en diversos campos del saber judío. Pero la gran mayoría de los judíos andalusíes se establecieron en los reinos de Castilla y Aragón, que vieron así aumentar considerablemente su población judía»* (Elena Romero Castelló y Uriel Macía Capón: Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años. O. cit., pág. 28).

Sin embargo, debemos ser objetivos en la evaluación de estas dos dinastías africanas. Su autoritarismo más se debía a su rudeza tradicional e incapacidad para gobernar un territorio tan complejo como al-Ándalus que a una deliberada mala intención. Nunca consumaron matanzas ni represiones generalizadas contra los judíos ni contra ninguna otra minoría. Su grave equivocación fue tratar de convertir compulsivamente al Islam a éstos y a los mozárabes.

Sin lugar a dudas, almorávides y almohades estuvieron en las antípodas de los Reyes Católicos Isabel I (1451-1504) y Fernando II (1452-1516) y sus sucesores, los Habsburgo Carlos V (1500-1558), Felipe II (1527-1598) y Felipe III (1578-1621). Estos monarcas reaccionarios trataron de erradicar definitivamente el Islam y el Judaísmo de la Península mediante una sistemática campaña de asesinatos masivos e individuales, la desaparición de personas, la institucionalización de la delación y la tortura, y la destrucción del patrimonio cultural y religioso de judíos y musulmanes.

Contaron para ello con los recursos de una organización terrorista como el Santo Ofici[29] —que lo único

[29] La Inquisición se constituyó en Roma en 1231, con los estatutos Excommunicamus de Gregorio IX (papa entre 1227-1241). La razón argumentada por la Iglesia fue que había que combatir la herejía de los albigenses o cátaros en el sur de Francia a través de una organización jurídico-religiosa con plenos poderes. En 1252 Inocencio IV (papa

que tenía de santo era el nombre—, y luego con la Inquisición española (fundada en 1478), encabezada por expertos verdugos como el fraile dominico Tomás de Torquemada (Valladolid 1420-Ávila 1498) —confesor de los Reyes Católicos— y su sucesor, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), Inquisidor General, el mismo que el 18 de diciembre de 1499 hizo quemar en la puerta de Bib Rambla en Granada las librerías de los moriscos; más de ochenta mil manuscritos árabes de la España musulmana se perdieron para siempre.

Más de treinta mil judíos y moriscos fueron asesinados entre 1498 y 1568. Muchos miles más fueron torturados y encarcelados. La Inquisición española sería abolida por Napoleón Bonaparte en diciembre de 1808 (cfr. Thomas Hope: Torquemada, Losada, Buenos Aires, 1944; A.S. Turberville: La Inquisición española, FCE, México, 1971, pág. 126).

Los judíos de Castilla y Aragón: entre los mecenazgos y las persecuciones

En el siglo XII justamente, en esa ciudad a orillas del Tajo (bajo dominio cristiano desde 1085), comenzó a funcionar la célebre escuela de traductores, fundada por el arzobispo don Raimundo de Toledo (1125-1252), que alcanzará su fama mayor con el mecenazgo de Alfonso X el Sabio, rey de Castilla y de León (1252-1284). Por primera vez los cristianos, musulmanes y judíos constituyeron un lugar destinado a las traducciones de los autores clásicos grecolatinos, que durante 600 años se habían conservado en Oriente y fueron rescatadas y llevadas por los árabes a España.

Cabe mencionar que esta escuela de traducciones atrajo el peregrinaje de numerosos sabios y estudiosos del mundo cristiano altomedieval como el inglés Roberto de Chester, llamado «el Ketenense», que por encargo del abad de Cluny Pedro el Venerable (1094-1156) hizo la primera traducción del Corán al latín hacia 1143 con la ayuda de un erudito musulmán. Un año después, Platón Tiburtino de Tívoli (vivió en España entre 1134-1145), tradujo del hebreo al latín el famoso tratado *Hibbur ha-Meshihah* del matemático y filósofo judío barcelonés Abraham Bar Hiyyá Hanassi (1035-1136).

El lombardo Gerardo de Cremona (1114-1187), miembro de la escuela de traductores a partir de 1134, tradujo el "Libro sobre el cálculo, álgebra y reducción" (*Kitab al-muhtasar fi hisab al-ÿabr ua-l-muqabala*) del matemático persa al-Juarizmi (m. 863). Hacia 1150, el ya citado Abraham Ibn Daud y el clérigo Domingo Gundisalvo tradujeron la obra principal del filósofo y poeta judío malagueño Salomón Ibn Gabirol (1021-1153/70) escrita en árabe, *Yanbu al-hayat* «La fuente de la vida» (en hebreo *Mekor jáim*), traducida al latín con el título de *Fons vitae*, que influenció en los cabalistas e inspiró al filósofo holandés descendiente de judíos andalusíes, Baruj Spinoza (1632-1677).

«Mientras los reinos cristianos continuaron su guerra contra los musulmanes, los judíos siguieron siendo imprescindibles para la repoblación de las zonas conquistadas y para la organización de la vida ciudadana, el comercio y la administración; de ese modo fueron ocupando cargos públicos en Castilla, Aragón y Cataluña. Su presencia en la corte vino también favorecida por su conocimiento del árabe —lo que les hacía útiles para tareas diplomáticas—, y por su saber en medicina y en otras ciencias. Alfonso VI tuvo a su lado como médico y consejero a Yosef ibn Ferruziel (Cidiello), quien sería el precursor de los grandes magnates que irían apareciendo en los reinos cristianos hasta el momento mismo de la expulsión. En el siglo XIII reyes como Alfonso X y Sancho IV en Castilla y Jaime I y Pedro III en Aragón contaban con judíos en sus cortes como consejeros, médicos, diplomáticos y financieros» (Elena Romero Castelló y Uriel Macía Capón: Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años. O. cit., págs. 41-42)

Sin embargo, el asalto de las juderías de Toledo y León, en esa misma época, delata que la tolerancia no era un concepto extendido en los reinos cristianos.

La Iglesia católica acusaba a los judíos de haber asesinado a Jesús, el hijo de María (la Paz sea con él) y les obligaba a la conversión. La era de los *anusím* (en hebreo: "conversos forzados") se había

entre 1243-1254), bajo la influencia del renacimiento del Derecho romano, autorizó la práctica de la tortura para extraer la verdad de los sospechosos. Hasta entonces este procedimiento había sido ajeno a la tradición canónica.

inaugurado. En este contexto se produjeron en julio de 1263 los enfrentamientos teológicos de Barcelona entre el apóstata de origen judío Pablo Cristiano y el gran filósofo judío Moisés Ben Nahmán (1195-1270), llamado Nahmánides por los latinos, ante la presencia de Jaime I el Conquistador, rey de Aragón (1213-1276). Dos años después Nahmánides fue acusado de blasfemo por los dominicos, orden que ejercía poderes inquisitoriales, y el sabio gerundense optó por exilarse en Palestina.

En el siglo XIV se quebró la inestable convivencia entre judíos y cristianos con un violento antisemitismo. En 1348, los judíos fueron acusados de los desastres de la peste negra y perseguidos. La guerra civil castellana de 1366-1368, entre los partidarios de Pedro I el Justiciero —protector y benefactor de judíos y musulmanes— y su hermanastro Enrique de Trastámara, y la posterior victoria de este último trajeron graves consecuencias para los judíos castellanos.

«Hacia 1320 empezó asimismo a difundirse por los reinos hispanos las acusaciones de que los judíos envenenaban aguas y profanaban hostias, las cuales crecieron considerablemente durante los años de la peste negra que asoló a Europa (1348-1350); tales acusaciones tuvieron mayor virulencia en el reino de Aragón, en donde se produjeron numerosos alborotos populares contra las juderías» (Elena Romero Castelló y Uriel Macía Capón: Los Judíos de Europa. Un legado de 2000 años. O. cit., págs. 44-45)

En 1391, las fanáticas prédicas en Sevilla del arcediano de Écija, Ferrant Martínez, desencadenaron terribles matanzas: las aljamas de Castilla y Aragón fueron asaltadas y miles de judíos perdieron la vida en medio de una violencia indiscriminada. El final de los sefaradím, los judíos españoles, había comenzado.

En el siglo XV (1412-1418) comenzaron los sermones del misionero valenciano san Vicente Ferrer (1350-1419), que produjeron masivas conversiones instigadas por el miedo. Se aconsejaba a los conversos llevar distintivos en la ropa y encerrarse en los barrios prefijados para no ser víctimas de ataques. Algunos judíos se dedicaban al préstamo, por lo que muchos asaltos a juderías tenían el propósito de condonar la deuda o recuperar los documentos de préstamo. Esta ola de de violencia y desatino tuvo en realidad su origen en la bula de Benedicto XIII (antipapa entre 1394-1423) contra los judíos en 1415.

La subida al trono de los Reyes Católicos en 1474 puso en marcha la solución final para judíos y musulmanes. La nueva monarquía estableció la identidad entre el poder político y el credo. El equilibrio se lograría cuando todos los súbditos profesasen la misma religión. Planteado así, el Judaísmo y el Islam eran un delito contra el Estado, que debía defender la fe de la mayoría cristiana y la unidad civil y política.

La Inquisición no sólo era un tribunal religioso sino también un instrumento del poder estatal que convenció a los monarcas de la necesidad de expulsar a los judíos y musulmanes para erradicar los males de la sociedad. El 31 de marzo de 1492, a tres meses de la caída del último baluarte musulmán en la Península, Isabel y Fernando firmaron el Edicto de de Expulsión, según el cual los judíos que no se convirtiesen deberían abandonar España en cuatro meses dejando todos sus bienes.

Cerca de trescientos mil judíos (el 5% de la población total del país) se vieron obligados a emigrar a regiones más seguras: al Mundo Islámico (Norte de África, Imperio otomano, Egipto y Palestina), y a la Europa cristiana (Sur de Francia, Países Bajos, Italia, y Alemania). Unos ciento veinte mil cruzaron el Tajo y se refugiaron en Portugal bajo la especulativa protección del rey Juan II el Perfecto (1455-1495), quien la concedía temporalmente a cambio de gruesas sumas de dinero.

El ladino

El ladino fue el dialecto castellano del siglo XV escrito tanto en grafía latina como hebrea por los judíos sefaradíes expulsados de España en 1492. Distintas comunidades sefaradíes actuales hablan el ladino,

cantan canciones y editan periódicos y revistas en ese idioma.

El paraíso de la Granada nazarí (1232-1492)

«En los tiempos del Reino de Granada los judíos convivían con los árabes en perfecta armonía. Era la Granada exquisita y tolerante de los reyes Nazaríes que supieron engalanarla como a una joya prodigiosa con los torreones espléndidos y las primorosas taraceas, que tienen por verde marco los jardines maravillosos, esos jardines árabes cautivos entre patios, muros y arcadas. Cúpulas y yeserías, columnas y arcos, mosaicos y artesonados, bordaron la belleza incomparable del Mirador de Daraxa, de la Torre de Comares, del Patio de los Leones. Y por doquier, el regalo cristalino del agua. El agua de la Alhambra, se deshilacha en hilos tenues. Los surtidores brotan entre las qasidas de Ibn Zamrak (1333-1393)*, que ornamentan los muros y circundan las tazas marmóreas de las fuentes. En Granada el sonido del agua es tenue, susurrante; se diría el desgranar melódico de un prodigioso collar de perlas.* (...) *Fue aquélla la época dorada de los israelitas, que estuvieron siempre en pie de igualdad con los musulmanes»* (F. Torroba Bernaldo de Quirós: Historia de los sefarditas. O. cit., pág. 189).

La Sefarad de hoy

Los primeros libros que se imprimieron en hebreo, fueron publicados en Italia; Joshua Soncino, miembro de una gran familia de editores judíos nacidos en Italia, imprimió la primera Biblia hebrea completa en (1488). Unos veinte años después, el editor holandés cristiano Daniel Bomberg fundó una editorial hebrea en Venecia y publicó las primeras ediciones completas tanto del Talmud palestino como del babilónico, así como las obras de Maimónides y otros pensadores sefaradíes. A partir de la expulsión de los judíos de España (1492), la brillante cultura sefaradí verá el ocaso de su esplendor, siendo sustituido por el florecimiento ashkenazí centroeuropeo, especialmente en el campo jurídico-religioso.

La comunidad judía de España cuenta en la actualidad con una cifra de trece mil miembros. La mayor parte de los sefaradíes viven hoy en el Mundo Islámico y en América Latina —cfr. Eli Barnavi (ed.): A Historical Atlas of the Jewish People. From the Time of the Patriarchs to the Present, Schochen Books, Nueva York, 1992—.

Los sefaradíes representan actualmente el 60% de la población judía mundial, entre la que destaca la comunidad establecida en Marruecos.

LOS SABIOS DE SEFARAD

Los sabios judíos de al-Ándalus, filósofos, científicos y literatos, hasta el siglo XIII, son araboparlantes y en consecuencia escriben en el árabe culto de su entorno.

Ibn Shaprut

El polímata Hasdai Ibn Shaprut (hacia 910-970) fue el médico de la corte de Abderrahmán III y al-Hakam II. Esta eminente personalidad judía alcanzó una posición de relevancia política que ningún otro judío había logrado hasta entonces en España y es el primer personaje hispanohebreo cuya vida y obra conocemos con detalle. Pertenecía a una importante familia judía oriunda de Jaén y fue su padre Itzhak Ben Ezrá Ben Shaprut, un hombre al parecer muy rico y piadoso, quien decidió trasladarse a Córdoba, la

capital de al-Ándalus, y establecerse allí. Recibió Hasdai una esmerada educación judía y musulmana y puso además su empeño en estudiar medicina, sobresaliendo notablemente en esta ciencia. También mostró un gran interés por los estudios lingüísticos y asimismo dedicó su tiempo al aprendizaje de las lenguas árabe y latina. Aunque parece que su principal cargo fue ser médico del califa cordobés, desempeñó también otras importantes funciones. Su conocimiento de las lenguas le permitió realizar en ocasiones misiones diplomáticas de éxito para la corte de Córdoba, de modo que también se dejó sentir su influencia en la política exterior del califato.

En el terreno de la medicina colaboró con el grupo que tradujo al árabe el original griego de la *Materia médica* de Dioscórides Pedáneo de Cilicia (40-90) —el primer tratado serio y libre de supersticiones sobre botánica y farmacología—, y que recopiló en dicha obra todo el saber farmacológico de su tiempo. Este importante texto fue uno de los regalos que el emperador de Bizancio, Constantino Porfirogenetos, hizo al califa Abderrahmán III con motivo de las relaciones diplomáticas existentes entre los dos países.

Con el fin de llevar a cabo la versión de la obra al árabe el califa pidió al emperador que le proporcionara un experto en lengua griega para que tradujera el original griego al latín. El monje Nicolás fue enviado a Córdoba para realizar tal misión y Hasdai colaboró con él, pues debido a sus conocimientos de la lengua latina y de la ciencia médica su intervención fue de gran importancia para que la mencionada versión árabe se llevara a cabo. Respecto al talento diplomático de Hasdai y sus logros en este campo destacaremos su intervención en las negociaciones con la reina Toda de Navarra, que acudió a Córdoba en el año 958 con su nieto Sancho I el Craso, rey de León (956-958/960-966), que buscaba el apoyo de Abderrahmán para recuperar su reino y los servicios médicos de Hasdai para curarse de su hidropesía. La actuación de Hasdai en este caso, como médico y diplomático, dio lugar a una beneficiosa alianza cuya realización se atribuyó a su habilidad y talento. Véase David Gonzalo Maeso: Un jaenés, ministro de dos califas (Hasday ibn Shaprut), Boletín del Instituto de Estudios Jiennenses, Jaén, 1956.

«*Mayor interés despertó esa floreciente cultura árabe entre los embajadores transpirenaicos que traían misiones diplomáticas ante los califas cordobeses. Instalados en la capital del califato, pronto vieron la superioridad científica, filosófica y cultural del Islam sobre los reinos cristianos europeos y sintieron enseguida la avidez de llevarse cuanto podían de libros, de saberes y aún de intelectuales y científicos en persona. Es el caso de los embajadores recibidos por 'Abd al-Rahmán (912-961) y su amigo íntimo, eminente científico, el judío Hasday ibn Shaprut (h.910-970), que tanto le ayudó en misiones diplomáticas, a través de las cuales la ciencia árabe penetró en Europa. Tales fueron las que recibió del emperador germánico Otón (912-973) y del rey franco Hugo Capeto (938-996)*» (Joaquín Lomba Fuentes: La raíz semítica de lo europeo. O. cit., pág. 39).

«*Los dos grandes logros que hicieron célebres a Hasday en el campo de la medicina fueron su traducción del Dioscórides y la invención de un prodigioso fármaco que venía a ser como una especie de penicilina de su tiempo.* (...) *El otro logro de Hasday en el campo de la medicina fue la invención de un fármaco "triaca" (theriaca), llamado en árabe furuq, de extraordinarias propiedades curativas En el siglo I antes de la era cristiana, el rey Mitridates Eupator descubrió el remedio curativo theriaca. Más tarde, el médico de nerón , Andrómaco de Creta, había perfeccionado el fármaco, creando una droga de 61 elementos. Al andar el tiempo, la fórmula se perdió y constituyó el objeto de la búsqueda de muchos médicos. Hasday logró dar de nuevo con la fórmula.*» (Carlos del Valle Rodríguez: La Escuela Hebrea de Córdoba. Los orígenes de la escuela filológica hebrea de Córdoba, Editora Nacional, Madrid, 1981, págs. 60, 63 y 64).

Hasdai fue considerado como *nasi* (príncipe) de las comunidades judías de al-Ándalus. Entre sus protegidos se encuentran, por ejemplo, los dos primeros poetas hispanohebreos, Dunash ben Labrat y Menahem ben Saruq, pioneros también de los estudios gramaticales. Véase Angel Sáenz-Badillos y Judit Targarona Borrás: Gramáticos hebreos de al-Ándalus (siglos X-XII), Ediciones El Almendro, Córdoba, 1988; Angeles Navarro Peiró: Literatura hispanohebrea (siglos X-XIII), Ediciones El Almendro, Córdoba, 1988.

Ibn Gabirol

Salomón Ibn Gabirol (1022-1053/1070), latinizado Avicenbrón o Abencebrol, fue un renombrado poeta y filósofo judío andalusí nacido en la ciudad de Málaga, que durante años estuvo al servicio de Samuel Ibn Nagrila (993-1055), visir (ministro) de los soberanos bereberes ziríes de Granada Habús Ibn Maksán (1025-1038) y Badís Ibn Habús (1038-1077). Neoplatónico, mantuvo fuertes controversias con los sectores opuestos al pensamiento filosófico. Su trabajo poético más destacado es «Corona Real» (en hebreo *Kéter Maljút*). Allí afirma su profunda convicción monoteísta, tan cara a judíos y musulmanes:

«Eres Uno, el principio de toda enumeración,

y la base de todo edificio.

Eres uno, y, por el misterio de tu Unidad,

la razón de los sabios queda estupefacta,

porque de ello no conocen nada...

En efecto, no se concibe en Tí

ni multiplicación ni modificación...

Eres Uno. Tu sublimidad y tu trascendencia

no pueden disminuir ni descender.

¿Podría existir el Uno que decae?».

Su obra por excelencia, escrita en árabe, es *Yanbu al-hayat* «La fuente de la vida» (en hebreo *Mekor jáim*), traducida al latín con el título de *Fons vitae* por el clérigo español Domingo Gundisalvo en 1150, influenció en los cabalistas e inspiró al filósofo holandés descendiente de judíos andalusíes, Baruj Spinoza (1632-1677).

Véase Shlomó Ibn Gabirol: La Fuente de la Vida. Corona Real, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1961; J. Schlanger: La philosophie de Salomon ibn Gabirol. Etude d'un néoplatonisme, Brill, Leiden, 1968; Salomón Ibn Gabirol: Selección de perlas, mibhar hap nimin (Máximas morales , sentencias e historietas), Versión española, con introducción y notas por David Gonzalo Maeso, Ameller, Barcelona, 1977; Ibn Gabirol: La corrección de los caracteres. Introducción, traducción y notas de Joaquín Lomba Fuentes, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1990; María José Cano: Ibn Gabirol: poesía religiosa, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1992; José María Millás Vallicrosa: Selomoh Ibn Gabirol. Como poeta y filósofo. Ed. Universidad de Granada, Granada, 1993.

Bar Hiyya

Abraham Bar Hiyya Savasorda ha-bargeloní "el Barcelonés" (1065-1136) fue un filósofo y matemático sefaradí, uno de los primeros expositores del álgebra árabe en Occidente. Sus obras principales han sido traducidas al castellano y otros idiomas: Abraham Bar Hiyya: Llibre revelador, Meguil.lat hamegal.lè, Segons l'edició del text revisat i prologat pel Dr. Juli Guttmann/Abraam bar Hiia; Versió de l'hebreu per J. Millàs i Vallicrosa, Alpha, Barcelona, 1929; Abraham Bar Hiyya: Llibre de geometria, Hibbur hameixihà uehatixbòret, Segons el text editat i prologat pel Dr. Miquel Gutmann/Abraam bar Hiia;

Versió de l'hebreu per J. Millàs i Vallicrosa, Alpha, Barcelona, 1931; Abraham Bar Hiyya: La obra enciclopédica Yesode hatebuná u migdal ha-emuná de Rabí Abraham bar Hiyya Ha-bargeloní / Edición crítica con traducción, prólogo y notas por José Mª Millás Vallicrosa, Instituto Arias Montano (CSIC), Madrid/Barcelona, 1952; Abraham Bar Hiyya: La obra Forma de la tierra de Rabí Abraham bar Hiyya Ha-bargeloní / Traducción del hebreo, con prólogo y notas por José Mª Millás Vallicrosa, Instituto Arias Montano (CSIC), Madrid/Barcelona, 1956; Abraham Bar Hiyya: La obra Séfer Hesbón mahlekot ha-kokabim (Libro del cálculo del movimiento de los astros) del Rabí Abraham bar Hiyya Ha-bargeloní / Edición crítica, con traducción, introducción y notas por José Mª Millás Vallicrosa, Instituto Arias Montano (CSIC), Madrid/Barcelona, 1959.

Yehudá ha-Leví

El apologista hebraico-andalusí Yehudá ha-Leví (1075-1141) escribió el Libro de la prueba y de la demostración en defensa de la religión menospreciada, más conocido con el título de «El Cuzarí». Los argumentos de esta obra apologética partían del hecho histórico de la conversión al judaísmo del Jan de los jazares turcos (instalados en las estepas de Rusia meridional) en el siglo VII. Conviene subrayar que una obra como «El Cuzarí» jamás habría visto la luz si no hubieran servido de ejemplo otros tratados polémicos surgidos en el seno de la religión musulmana (cfr. El Cuzarí, Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1961; Arthur Koestler: El imperio kazaro y su herencia, Aymá, Barcelona, 1980).

Abraham Ibn Ezrá

Tras la colosal figura de Abraham Bar Hiyya, tan importante para la educación de Europa, hay que citar otra de igual relieve, la del tudelano Abraham Ibn Ezrá (1089-1164).

De él dice el hebraísta sefaradí David Romano: *«Es el más influyente de los científicos judíos que vivieron en la Alta Edad Media cristiana y lo es en su doble faceta de creador — realmente es el único de su época— y trasmisor, no sólo a los intelectuales judíos, sino también a los cristianos. Fue autor prolífico en muy variados campos. Gramático, teólogo, exegeta bíblico* (...) *Asimismo se ocupó mucho y bien de temas científicos: cultivó sobre todo el campo matemático, en especial el astronómico y su aplicación astrológica; en cambio, nada sabemos de que se interesara por cuestiones médicas»* (David Romano: La ciencia hispanojudía, Mapfre, Madrid, 1992, págs. 104-105).

Véase Abraham Ibn Ezra: El libro de los fundamentos de las tablas astronómicas de Rabí Abraham ibn Ezra / Edición crítica, con introducción y notas por José Mª Millás Vallicrosa, Instituto Arias Montano (CSIC), Madrid/Barcelona, 1947; Abraham Ibn Ezra: Séfer Sahot de Abraham ibn Ezra / Edición crítica y versión castellana/Carlos del Valle Rodríguez, Universidad Pontificia, Salamanca, 1977.

Yehudá al-Harizí

En el siglo XII el escritor Yehudá al-Harizí (h. 1170-1235), nacido cerca de Barcelona, de una familia oriunda probablemente de Granada, vivió, sobre todo, en Toledo, Cataluña y Sur de Francia. Adoptó en la literatura judeoandalusí las reglas y las imágenes de la poesía islámica, y fue autor de una colección de *Maqamat*[30] titulada «Tahkemoni».

[30] Las Maqamat (composiciones de un género literario caracterizado por su temática ejemplarizante y humorística) fue un estilo revolucionario desarrollado por la literatura islámica cuyo principal exponente fue Abu Muhammad al-Qasim Ibn Alí al-Harirí (1054-1122), perteneciente a la denominada "Escuela de Bagdad".

«Su labor traductora del árabe al hebreo se centra, por ejemplo, en "Los dichos de los filósofos", de Hunayn ibn Ishaq, en una carta atribuida a Aristóteles, en varios tratados de filosofía y medicina, en el "Libro sobre el alma" del Pseudo Galeno, y, sobre todo, en la "Guía de los perplejos" de Maimónides» (Joaquín Lomba Fuentes: La raíz semítica de lo europeo. O. cit., pág. 59).

Moisés Ibn Ezrá

El granadino Moisés Ibn Ezrá (1060-1139) escribió el más importante tratado de teoría poética judía en árabe, llamado *Kitab al-muhadarah ua al-mudhakarah*. Véase Alejandro Díez-Macho: Moshé ibn Ezra como poeta y preceptista, Instituto Arias Montano, Madrid, 1953; Ángeles Navarro Peiró: El tiempo y la muerte. Las elegías de Moseh ibn Ezra, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1994; Paul B. Fenton: Philosophie et exégese dans le jardin de la métaphore de Moïse Ibn Ezra, philosophe et poète andalou du XIIe Siècle, Leiden, 1996).

Ibn Paquda

Siempre en al-Ándalus, el filósofo y moralista judío zaragozano Bahya Ibn Paquda (segunda mitad del siglo XI), influenciado por las corrientes gnósticas islámicas y neoplatónicas, escribió en árabe la «Doctrina de los deberes de los corazones» (*al-Hidaya ila fara'id al-qulub*), (Editorial S. Sigal, Buenos Aires, 1958) una de las obras maestras de la literatura ascética.

Conviene resaltar que algunas de estas obras se han conservado hasta hoy gracias a su traducción en hebreo (habiéndose perdido la traducción árabe, o la traducción latina a partir del hebreo).

Dice Ibn Paquda:

«Te he buscado, Dios mío, a media noche

en el fondo de mi alma entre tinieblas;

te he recordado en los atardeceres

y brilló para mí la gloria de tu nombre

como la luz del sol esplendorosa».

Maimónides, pensador judío en lengua árabe

El Rabí Moshé Ben Maimón, en árabe Abu Imran Musa Ibn Maimún Ibn Abdallah al-Qurtubí, el Maimónides de los latinos, que recibió el apodo de RaM-BaM (ram-bam), nació en la ciudad hispanomusulmana de Córdoba el 30 de marzo de 1135 y falleció en Fustat, el viejo Cairo, Egipto, el 13 de diciembre de 1204.

Eminente médico, jurista y filósofo, en 1160 emigró a Fez, en Marruecos, para beneficiarse de las enseñanzas del sabio Yehudá Ibn Sason. Luego de un viaje por Palestina (1165), se radicó definitivamente en Fustat. Allí muy pronto se hizo célebre practicando la medicina de tal manera que se convirtió en médico personal del último califa fatimí al-Adid (g. entre 1160-1171) y de su sucesor, el sultán Salahuddín al-Ayubí (1137-1193), el Saladino de los cruzados.

Hacia 1173, su hermano menor David, próspero comerciante de piedras preciosas, murió ahogado

cuando el navío musulmán que lo transportaba se hundió en el Océano Indico. Por esa época, Maimónides se casó por segunda vez —su primera esposa había fallecido joven, tiempo atrás en al-Ándalus— con la hermana de Abu-l-Ma'ali Ben Hibbat Allah, un judío que era escriba de la corte de Saladino.

Maimónides es el máximo pensador judío de la Edad Media y el polígrafo por excelencia del Judaísmo. Sus obras, todas escritas en árabe, abarcan las disciplinas más importantes y fueron redactadas en su mayoría durante su residencia en Egipto.

Sobre astronomía escribió el «Tratado sobre el calendario (judío)» (1158), las «Reglas de la consagración de la neomenia» (antes de 1180) y una «Carta a los rabinos de Marsella sobre la astrología» (1194). Sobre filosofía, destacan su «Guía de los descarriados (o de los perplejos vacilantes)» (realizada entre 1185 y 1190), titulada en árabe *Dalalat al-ha'irín* y llamada en hebreo *Moré nevujím*. Sus obras médicas principales son «Aforismo médico de Moshé» (1187-1190), «Tratado sobre el asma» (1190), «Sobre el coito» (1191), «Sobre higiene» (1198) y «Explicación de las particularidades (de los accidentes)» (1200). De sus obras rabínicas sobresale la «Segunda Ley» (1180), en hebreo *Mishné Torá*.

Maimónides es el paradigma de la hermandad judíomusulmana y de la tradición abrahámica monoteísta. Su principal esfuerzo fue conciliar la religión revelada con la razón en base a la vía abierta por la filosofía islámica (*falsafa*), afirmando que la adquisición de la ciencia es una de las formas más elevadas de la fe.

Influenciado por Razes, al-Farabí, Avicena, Avempace, Avenzoar, y particularmente por su compatriota y vecino, el cordobés Averroes, su pensamiento penetró en los ámbitos escolásticos cristianos e iluminó el camino de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino.

Sus obras fueron vertidas al hebreo por traductores como Samuel Ben Yehudá Ibn Tibbón (1150-1230) y Moshé Ben Samuel Ibn Tibbón (m. 1283), y al latín, algunas por Edward Pococke (1604-1691), el profesor de árabe de Oxford.

Véase Maimónides: Guía de los descarriados, 3 vols., S. Sigal, Buenos Aires, 1955; Meir Orián: Maimónides. Vida, pensamiento y obra, Riopiedras, Barcelona, 1984; David Romano, Miguel Cruz Hernández, Diego Gracia y Juan Vernet: Maimónides y su época, Ministerio de Cultura/Junta de Andalucía/Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba, 1986; Maimónides: Guía de los perplejos, 3 vols., Cien del mundo, México, 1993; Maimónides: Guía de perplejos, Trotta, Madrid, 1994; Abraham Joshua Heschel: Maimónides, Muchnik Editores, Barcelona, 1995; Maimónides: Guía de los perplejos, Ramón Llaca y Cía, México, 1996.

Ben Sahl

El sevillano Abu Ishaq Ibrahim Ben Sahl (1212-1251, de origen judío, fue un notable poeta que se convirtió al Islam destacándose en el estudio de las ciencias coránicas, y llegando a ser secretario del gobernador musulmán de Ceuta (cfr. Ben Sahl de Sevilla: Poemas, Hiperión, Madrid, 1984).

Ibn Falaqera

Shem Tov Ibn Yosef Ibn Falaquera o Palquera (1225-1295) fue un filósofo y traductor sefaradí, defensor acérrimo de las obras de Maimónides. Véase Semtob ibn Falaquera: Versos para la sana conducción del cuerpo. Versos para la sana conducción del alma de Sem Tob ibn Falaquera/Traducción, edición crítica y comentario por Mª Encarnación Varela Moreno (Universidad de Granada), Universidad Pontificia de

Salamanca, Salamanca, 1986.

Moisés de León

El cabalista sefaradí Moisés de León (1240-1290) residió una buena parte de su vida en Guadalajara y publicó el *Séfer ha-zohar* ("Libro del Esplendor"), obra considerada por los cabalistas como el auténtico libro sagrado de la Cábala. Escrita en arameo, la obra redactada a modo de comentario de la Torá, desarrolla una exposición doctrinal teosófica que se encuentra a caballo de la cábala profética, propia de la escuela de Gerona y una corriente que se inclina hacia el redescubrimiento de la gnosis originaria.

En Mallorca se dibuja el mundo

Bajo la égida del rey aragonés Pedro IV el Ceremonioso varios judíos mallorquines destacaron en la fabricación de instrumentos de cálculo y también en el dibujo de cartas de navegar y mapasmundi, como Abraham Crescas y su hijo Yehudá Crescas. Padre e hijo confeccionaron varios mapamundis, entre ellos el que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París, conocido con el nombre de Atlas Catalán de 1375.

Este Atlas marca uno de los hitos más señalados de la cartografía medieval. Se trata de un portulano que consta de seis hojas de pergamino, de las cuales cuatro representan regiones costeras situadas entre Gibraltar y el mar de la China.

«En el reinado de Pedro IV (1336-1387) las casi mil familias instaladas en Mallorca y Menorca poseían un alto nivel cultural. Florecían entre ellos las ciencias, sobre todo lo relacionado con la navegación; muchos hebreos mallorquines destacaron como constructores de instrumentos náuticos, y la cartografía estaba por entero en sus manos. Abraham Crescas, de Palma, y su hijo Yehudá eran célebres por sus mapamundis (le llamaron "el judío de los mapas"); otros cartógrafos fueon Haim Ibn Rish, Gabriel de Valsecha (quien en 1439 diseñó el mapa que debía orientar a Américo Vespucio) y Mecia de Viladestes» (F. Torroba Bernaldo de Quirós: Historia de los sefarditas. O. cit., pág. 179).

Hasdai Crescas

Hasdai Crescas (1340-1410), fue un filósofo hispanojudío, de origen mallorquín, nacido en Barcelona. Fue un defensor de la tradición espiritual judía, y se opuso a Maimónides y otros autores judíos, a los que consideraba excesivamente racionalistas. Muchos de sus argumentos se basaban en las obras de Aristóteles, autor que conocía bien, y empleó argumentos racionales en su defensa de la tradición espiritual frente a cualquier tipo de intelectualismo.

En oposición a Maimónides, Crescas defiende la idea de la existencia de un ser infinito que se encuentra más allá y fuera del mundo (que identifica con Dios), así como la posibilidad de otorgar a Dios atributos positivos como la unidad y la simplicidad. Su obra fundamental es *Or Adonai* (*La luz del Señor*), que se publicó en Ferrara (Italia) en 1596 y tuvo una gran influencia en la tradición de la filosofía judía. Hasai Crescas llevó a cabo la crítica de la física aristotélica, influyendo en Pico della Mirandola y en Spinoza.

Abraham Zacuto

El último exponente de la riquísima tradición astronómica andalusí fue el rabí Abraham Zacuto bar Samuel bar Abraham Zacut (1450-1522?), nacido en Salamanca. En la universidad de esa ciudad estudió medicina, astrología y matemáticas. Luego de vivir algún tiempo en Zaragoza donde enseñó diversas disciplinas, retornó a su ciudad natal y en la universidad salmantina desempeñó la cátedra de astronomía.

En 1492, debido al edicto de expulsión contra los miembros de su confesión, Abraham Zacuto fue uno de los 120 mil judíos que buscaron refugio en Portugal. Allí, entre 1496 y 1497, asistiría con sus conocimientos astronómicos y náuticos a la preparación de la expedición de Vasco da Gama (1469-1524) —incluso con el suministro de uno de sus astrolabios—, contribuciones que serían exaltadas por Luiz Vaz de Camoes (1524-1580) en sus «Luisíadas» (Canto V).

Sin embargo, debido a las persecuciones ordenadas por Manuel I el Afortunado (rey de Portugal entre 1495-1521) a partir de fines de diciembre de 1496 contra los judíos, Abraham Zacuto se vio obligado a emigrar en forma definitiva de la Península. Con su hijo Samuel se dirigió a Túnez donde fijó residencia. Allí florecía una próspera y docta comunidad judía bajo los auspicios de la dinastía musulmana de los Hafsíes (1228-1534). Algunos años después, cuando la conquista española amenazó aquella costa africana, marchó a Turquía, pasando el final de sus días en Damasco (Siria). Su bisnieto fue el célebre médico llamado «Zacuto lusitano».

Las obras principales de Abraham Zacuto son una obra histórica compuesta entre 1480 y 1510: el *Séfer Yuhasin* ("Libro de las genealogías o de los linajes"), y dos tratados astronómicos: el *Hajibbur Hagadol* ("Compilación magna" o "Gran obra"), redactado hacia 1478, y el *Almanach perpetuum* ("Almanaque perpetuo"), publicado en Leria (Portugal) en 1496. Abraham Zacuto cita elogiosamente en sus trabajos a numerosos autores musulmanes como al médico ar-Razí o Razes (844-926), al astrólogo tunecino Ibn Raÿal, latinizado Abenragel (940-?), a los astrónomos Alfraganus (813-882) y Azarquiel (1029-1087), y a Averroes (1126-1198).

Véase Antonio Barbosa: O Almanach Perpetuum de Abraham Zacuto e as Tábuas nauticas portuguesas, Coimbra, 1929; Francisco Cantera Burgos: El judío salmantino Abraham Zacut. Notas para la historia de la astronomía en la España medieval, Bermejo, Madrid, 1931; José Luis Lacave: El «Séfer Yuhasin» de Abraham Zacut, Facultad de Filosofía y letras, Madrid, 1970; Abraham Zacut: Almanach Perpetuum (en castellano), Imprenta Nacional-Casa de Moeda, Lisboa, 1986.

Cristóbal Colón y el descubrimiento de América

Fuente de controversias entre los especialistas, la contribución de judíos y conversos al descubrimiento de América parece haber sido de suma trascendencia.

Historiadores como Salvador de Madariaga (La Coruña 1886-Locarno 1978), sostienen que los Colombo descendían de judíos mallorquines (xuetas o chuetas) establecidos en Génova en el siglo XV —cfr. Salvador de Madariaga: Vida del Muy Magnífico Señor Don Cristóbal Colón, Sudamericana, Buenos Aires, 1991; Ibrahim Husain Hallar: Descubrimiento de América por los Árabes, Cap. III: «Cristóbal Colón judío», Edición del Autor, Buenos Aires, 1959,—; y que Cristóbal Colón (1451-1506) por tanto, era un converso (cfr. Simon Wiesenthal:

Cuando el almirante llegó a Portugal se casó con Felipa Moniz, cristiana nueva de origen judío. En tierra portuguesa Colón obtiene ayuda de los judíos para su proyecto, así como apoyo científico a través de mapas, tablas de astronomía y los trabajos de Abraham Zacuto (ver aparte).

En Castilla es acogido por el duque de Medinaceli, nieto de una judía. En la corte le ayudaron también

Abraham Senior y Ashaq Abravadel, colaboradores de la reina, y en su favor intervinieron los conversos Juan Cabrero, Alfonso de la Caballería y Luis de Santángel. Este último adelantó 70.000 ducados para financiar la empresa.

Entre los tripulantes de las naves figuran un intérprete de hebreo y varios hombres de origen judío. Entre los 120 navegantes del primer viaje no había ningún sacerdote católico.

Es bien conocida la historia de Colón y del marinero morisco Rodrigo de Triana[31]; ésta se constituyó en la primera de la larga serie de injusticias que caracterizaron a la colonización de las Américas (cfr. Georg Friederici: El carácter del descubrimiento y de la conquista de América, 3 vols., FCE, México, 1987).

León Hebreo

Yehudá León Abravanel (1460-1521), más conocido por León Hebreo, fue un famoso filósofo, médico y poeta sefaradí. Vivió en Toledo y emigró a Italia tras la expulsión de los judíos españoles. Escribió (en italiano) entre 1501 y 1502 unos Diálogos de amor (Espasa-Calpe, colección Austral, Buenos Aires, 1947) que alcanzaron gran notoriedad. Para León Hebreo, el amor es el principio universal que domina todos los seres del universo; es la idea de las ideas, tiene un origen divino y es la finalidad de toda forma de movimiento. La realidad de cada ser no es sino su grado de amor. En su obra se funden las influencias de la filosofía neoplatónica con otras ideas procedentes de Aristóteles, Ibn Gabirol, así como de las tradiciones judía, cristiana y musulmana. Los *Diálogos* fueron traducidos al español por Garcilaso de la Vega en 1590, y tuvieron influencia en el pensamiento de Baruj Spinoza.

EL MISTICISMO SEFARADI

La Cábala (en hebreo, "tradición recibida"), en sentido genérico, misticismo judío en todas sus variantes; en su sentido específico designa dos escuelas cabalísticas: la escuela alemana, centrada en la oración y meditación, y la hispana, que derivó hacia la especulación y la teosofía esotérica que cristalizó en el siglo XIII en la península Ibérica y Provenza alrededor del *Séfer ha-zohar* ("Libro del Esplendor"), conocida como el *Zohar,* y de donde derivan todos los movimientos religiosos posteriores en el judaísmo.

La forma más antigua conocida del misticismo judío data de los primeros siglos y es una variante del misticismo helenístico astral de la era cristiana, en el cual el adepto, a través de la meditación y la utilización de fórmulas mágicas, viajaba en éxtasis, a través y por encima de las siete esferas astrales. En la versión judía, el adepto busca una versión extática del trono de Dios, el carro (*merkava*) conducido por el profeta Ezequiel (Ez.: 1).

[31] Rodrigo de Triana (fl. finales s. XV principios s. XVI), fue un marinero de origen musulmán, miembro del primer viaje americano de Cristóbal Colón. Conocido como Rodrigo de Triana, su verdadero nombre, al parecer, era el de Juan Rodríguez Bermejo, un morisco procedente de Los Molinos (Sevilla). Formó parte de la tripulación del primer viaje colombino a América, y su nombre ha pasado a la historia por ser el primero en divisar tierra desde su puesto de vigía en La Pinta, en la madrugada del 12 de octubre de 1492. Lo que Rodrigo había avistado era una pequeña isla del archipiélago de las Lucayas (Bahamas), cuyo nombre indígena era Guanahaní, a la que Colón llamó San Salvador Rodrigo de Triana no pudo cobrar los 10.000 maravedíes de recompensa que habían prometido los Reyes Católicos al primero que divisara tierra, ya que Colón adujo haberla visto antes que él y se embolsó la suma. En 1525, Rodrigo de Triana participó en la expedición del fraile dominico García Jofre de Loaisa (1480-1546) a las Molucas. El triste episodio que protagonizó Colón nada tiene que ver con la fe judía de sus padres y amigos. Éste se caracterizó por no ser precisamente un creyente y si más bien un individuo materialista, inescrupuloso y ambicioso que no trepidó en conducir un cargamento de esclavos al continente americano en su segundo viaje (1493) —cfr. Jean Meyer: Esclavos y negreros, Aguilar, Madrid, 1989, pág. 23—.

El período medieval

La cábala española medieval, la forma más importante del misticismo judío, está menos relacionada con la experiencia extática que con el conocimiento esotérico de la naturaleza del mundo divino y sus recónditas conexiones con el Universo. La cábala medieval es un sistema teosófico que se basa en el neoplatonismo y el gnosticismo y se expresa a través de un lenguaje simbólico. El sistema se articula de una manera más amplia en el *Zohar,* escrito entre los años 1280 y 1286 por el cabalista español Moisés de León, pero atribuido, según algunos especialistas, al rabí Simón bar Yohai (siglo II), discípulo del rabí mártir Akiva ben Yosef (40-135). El *Zohar* representa a la divinidad como un dinámico flujo de fuerza compuesto por numerosos aspectos. Más allá y por encima de toda contemplación humana está Dios como Él es en sí mismo, lo incognoscible y lo inmutable *En Sof* (infinito). Otros aspectos o atributos, conocidos, a través de la relación de Dios con el mundo creado, son las emanaciones del *En Sof* en una configuración de diez *sefirot* (reinos o planos), a través de los cuales el poder divino se irradia más allá para crear el cosmos. La teosofía zohárica se concentra en la naturaleza e interacción de los diez *sefirot* como símbolos de vida interna y procesos de la naturaleza divina.

Debido a que los *sefirot* son también arquetipos de todo lo creado, el entendimiento de sus acciones puede iluminar las obras internas del cosmos y de la historia. El *Zohar,* por esta razón, da una interpretación cósmica y simbólica del judaísmo y de la historia de Israel en la cual la Torá y los mandamientos, al igual que la vida de Israel en el exilio, se convierten en símbolos de los sucesos y procesos de la vida interna de Dios. Así interpretados, hasta la observancia de los mandamientos asume un significado cósmico.

Cábala luriánica

Este aspecto cósmico del *Zohar* se desarrolló de forma dramática y con graves consecuencias en la cábala luriánica del siglo XVI, denominada así por su fundador, el Rabí Isaac ben Salomón Luria Ashkenazi de Safed.

El sistema luriánico surge como respuesta a la experiencia sufrida por los judíos expulsados de España en 1492 y proyecta esta experiencia al mundo divino. Según este sistema, el *En Sof* se ensimisma (*tzimtzum*) al principio de la creación, dejando espacio para el mundo, pero también para el mal. Una catástrofe cósmica ocurre cuando las emanaciones de la luz divina estallan y las chispas quedan prisioneras en el mundo como fragmentos del mal (*qelippot*). La tarea humana, a través de la oración y el cumplimiento de los mandamientos, se convierte en nada menos que la redención (*tiqqun*) del mundo y la reunificación con la esencia de Dios. La cábala se convirtió así en un movimiento popular mesiánico, que más tarde desembocó en el mesianismo sabático y, en el siglo XVIII, en el hasidismo polaco.

La ímproba tarea de los hebraístas españoles

Desde que Pulido José María Vallicrosa (1897-1970), traductor del hebreo y del árabe, junto con Francisco Cantera Burgos fundó el Instituto Arias Montano en 1939. Ese mismo año salió el primer número de «Sefarad», revista de la que fue director hasta 1968.

Bibliografía complementaria

Abrahams, Israel.: Jewish Life in the Middle Ages, Filadelfia, 1896; Nueva York, 1958.

Amador de los Ríos, José: Historia de los judíos de España y Portugal. 3 vols., Turner, Madrid, 1984.

Ashtor, Eliyahu: The Jews of Moslem Spain, 3 vols., Jewish Publication Society, Filadelfia, 1984.

Bäder, G.: Jewish Spiritual Heroes, 3 vols., Nueva York, 1940.

Baer, Yitzhak: Historia de los judíos en la España cristiana, Riopiedras. Barcelona, 1998.

Baron, Salo W.: Essays on Maimonides, Columbia University Press, 1941.

—Historia social y religiosa del pueblo judío, 8 vols., Paidós, Buenos Aires, 1968.

Beinart, Haim: Los judíos de España, Mapfre, Madrid, 1992.

Bel Bravo, María Antonia (ed.): Diáspora sefardí, Mapfre, Madrid, 1992.

Ben Sasson, H.H.: Historia del pueblo judío, 3 vols., Alianza, Madrid, 1988.

Blumenkranz, Bernhard: Juifs et Chrétiens dans le monde occidental, 430-1096, Mouton, París, 1960.

—Histoire des Juifs en France, Privat, Toulouse, 1972.

Bramon, Dolores: Contra moros y judíos. Península, Barcelona, 1989.

Cahen, Claude: Orient et Occident au temps des croisades, Aubier Montagne, París, 1983.

Caro Baroja, Julio: Los Moriscos del Reino de Granada. Ensayo de Historia Social, Istmo, Madrid, 1991.

Czekelius, Otto: Antiguas sinagogas de España, Arquitectura, XII, Madrid, 1931.

Diesendruck, Levi: Maimonides and Thomas Aquinas, en New York Library Pamphlets, vol. 372.

Díaz-Mas, Paloma: Los sefardíes. Historia, lengua y cultura, Riopiedras, Barcelona, 1993.

Druck, D.: Yehuda Halevy, Nueva York, 1941.

Fischel, W.: Jews in the Economic and Political Life of Medieval Islam, Londres, 1937.

Gabirol, Salomon Ibn: The Improvement of Moral Qualities, Versión inglesa: trad. Stephen S. Wise, Nueva York, 1902.

—Selected Religious Poems, Versión inglesa: trad. Israel Zangwill, Filadelfia, 1923.

García-Arenal, Mercedes: Moros y judíos en Navarra en la baja edad media, Hiperión, Madrid, 1984.

García Cárcel, Ricardo: Herejía y sociedad en el siglo XVI. La Inquisición en Valencia, 1530-1609, Península, Barcelona, 1980.

Goitein, S.D.: Jews and Arabs, Nueva York, 1955.

—A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed of the Cairo Geniza, Universidad de California, Berkeley/Los Angeles, 1967-1971.

Gonzalo Maeso, David: Garnata al-Yahud. Granada en la historia del judaísmo. Estudio preliminar de María Encarnación Varela, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1990.

Hirschberg, H.Z.: A History of the Jews in North Africa, 2 vols, E.J. Brill, Leiden, 1974-1981.

Lacave, José Luis / Armengol, Manuel / Ontañón, Francisco: Sefarad. La España judía. Lunwerg, Barcelona, 1992.

Lambert, Elie: Les synagoges de Tolède, Revue des Études Juives, LXXXIV, París, 1927, págs. 15-33.

Lange, Nicholas de: El pueblo judío. Odisea a través de los siglos. "El Islam y los judíos", Folio, Barcelona, 1989, págs. 38-41.

Lea, Henry Charles: A history of the Inquisition of Spain, 4 vols., Macmillan, Nueva York, 1906-8.

Lecker, Michael: Muslims, Jews and Pagans, E.J. Brill, Leiden, 1995.

Levi-Provençal, E.: España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 d.J.C.). Vols. IV y V de Historia de España de R. Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid, 1990.

Lewis, Bernard: The Jews of Islam, Princeton University Press, Princeton, 1984.

—Cultures in Conflict. Christians, Muslims, and Jews in the Age of Discovery, Oxford University Press, Oxford, 1995.

Macnab, Angus: España bajo la media luna, Olañeta, Palma de Mallorca, 1988.

Márquez Villanueva, Francisco: El problema morisco (desde otras laderas), Libertarias/al-Quibla, Madrid, 1991.

Martínez Artola, Miguel A.: Sefarad, Editorial bruño, Madrid, 1992.

Maíllo Salgado, Felipe: España. Al-Ándalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas. Univ. de Salamanca, Salamanca, 1990.

Masson, D.: Monothéisme coranique et monothéisme biblique, Desclée De Brouwer, París, 1976.

Méchoulan, Henry: El honor de Dios. Indios, judíos y moriscos en el Siglo de Oro, Argos Vergara, Barcelona, 1981.

—Los judíos de España, Trotta, 1993.

Millás Vallicrosa, José Mª: La poesía sagrada hebraicoespañola, Instituto Arias Montano(CSIC), Madrid/Barcelona, 1948.

Mitre Fernández, Emilio: Cristianos, musulmanes y hebreos. La difícil convivencia de la España medieval, Anaya, Madrid, 1988.

Munk, Salomon: Mélanges de philosophie juive et arabe, J.Vrin, París, 1955.

Netanhyahu, B.: The Marranos of Spain from the Late 14th to the Early 16th Century, Nueva York, 1966.

Pérez Monzón, Olga/Rodríguez-Picavea, Enrique: Toledo de las tres culturas, Akal, Madrid, 1995.

Pérez Villanueva, Joaquín: La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes, Siglo XXI, Madrid, 1980.

Peters, Francis E.: Children of Abraham. Judaism, Christianity, Islam, Princeton University Press, Princeton, 1982.

Romero, Elena (ed.): La vida judía en Sefarad, Ministerio de Cultura, Sinagoga del Tránsito, Toledo, 1992.

Sachar, Howard S.: Adiós España. Historia de los Sefardíes, Thassalia, Barcelona, 1995.

Simonet, Francisco J.: El cardenal Jiménez de Cisneros y los manuscritos arábigo-granadinos, Granada, 1885.

Suárez Fernández, L.: Judíos españoles en la Edad Media, Rialp, Madrid, 1980.

Torres Balbás, Leopoldo: Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas, Revista Al-Ándalus, 19 (1954), págs. 173-197.

LOS OTOMANOS

Esplendor y declive de una civilización

El Imperio Otomano duró aproximadamente desde 1299 hasta 1922, y durante su mayor extensión territorial abarcó tres continentes, desde Hungría al norte hasta Adén al sur, y desde Argelia al oeste hasta la frontera iraní al este, aunque su centro de poder se encontraba en la región de la actual Turquía A través del Estado vasallo del kanato de Crimea, el poder otomano también se expandió por Ucrania y por el sur de Rusia.

Su nombre deriva de su fundador, el guerrero musulmán turco Osmán (o Utmán I Gazi), que estableció la dinastía que rigió el Imperio durante su historia (también llamada dinastía Osmanlí). Pero el verdadero responsable del origen de los otomanos fue Ertugrul, padre de Osmán[32].

Expansión otomana

El primer Estado otomano era un pequeño principado al noroeste de Anatolia, uno de los muchos insignificantes estados que surgieron tras el hundimiento del anterior sultanato Selÿukí de Rum (ver segunda nota del apunte sobre "Las Cruzadas"). Los historiadores disienten sobre la relativa importancia de sus dos características principales: las tradiciones tribales de los guerreros turco-mongoles que dominaron el Estado y la influencia del Islam. El erudito Paul Wittek (véase la bibliografía), quien destaca la influencia del Islam, afirma que el surgimiento del Estado otomano se debió a la atracción de los *gazis,* o guerreros de la guerra santa en defensa del Islam (*ÿihad* en árabe, *gaza* en turco), quienes se unieron a los otomanos porque estaban dispuestos a desempeñar un papel importante en la lucha contra el Imperio bizantino.

Las guerras incesantes y las alianzas acertadas supusieron el éxito de los otomanos. Hacia 1325 capturaron Bursa, que se convirtió en su capital y hacia 1338 habían expulsado a los bizantinos de Anatolia. En ese mismo momento, los otomanos extendieron sus territorios hacia el sur y el este a expensas de otros principados turcos, y en 1354 tomaron Ankara en la Anatolia central. El mismo año los otomanos ocuparon Gallípoli (actual Gelibolu) en el lado europeo del estrecho de los Dardanelos, que se convirtió en la base de su avance posterior en el sureste de Europa. En 1361 los otomanos tomaron Adrianópolis (Edirne) que se convirtió en su nueva capital, y hacia 1389, cuando Murad I derrotó a los serbios en la batalla de Kosovo[33], los otomanos tomaron Tracia, Macedonia y gran parte de Bulgaria y Serbia.

[32] El emir turco Ertugrul Gazi (1190-1282), hijo de Soleimán Sha, estuvo al servicio de los sultanes selÿukíes de Konia. Una historia muy interesante cuenta que un contingente exhausto de selÿukíes en retirada, al mando de Aladino de Konia, fue sorprendida y arrinconada por un destacamento de mongoles procedentes del Este. Cuando los musulmanes tenían sus vidas pendientes de un hilo, apareció Ertugrul y sus 444 caballeros y venció a los salvajes invasores. Así comienza la primera crónica del Imperio otomano.

[33] La batalla de Kosovo fue una victoria del ejército otomano, al mando del sultán Murad I, sobre los serbios liderados por el príncipe Estefan Lazar, en la llanura de Kosovo, Serbia, en el año 1389. Los turcos habían cruzado el Helesponto con el propósito de invadir Europa en 1356. Cinco años más tarde, Murad había conquistado Tesalónica y Adrianópolis, las dos ciudades griegas más importantes después de Atenas. Sólo Serbia ofreció seria resistencia. En Kosovo, Lazar había reunido un gran ejército que incluía búlgaros, bosnios, albaneses, polacos, húngaros y mongoles, además de serbios. Durante la batalla, un noble serbio Milosh Obravitch, yerno de Lazar, que simuló ser un desertor, penetró en el campamento turco e hirió mortalmente a Murad I con una daga envenenada. A pesar de ello, los turcos se rehicieron e infligieron una total derrota al ejército serbio. Lazar fue capturado y ejecutado. Serbia se vio obligada a pagar tributo a los turcos y los serbios tuvieron que servir en el ejército otomano. En el año 1448, un ejército cristiano, al mando del húngaro János Hunyadi, hizo frente a los turcos, de nuevo en Kosovo, en lo que fue el intento final para salvar Constantinopla, pero en el momento crucial de la batalla los valaquios desertaron y

La derrota otomana a manos del conquistador mongol de Asia Central Tamerlán Timur en 1402, demostró ser el único contratiempo para los otomanos, quienes rápidamente reconstruyeron, consolidaron y aumentaron su poder. En 1453 el sultán Mehmed II conquistó Constantinopla —luego llamada Estambul[34] — y la convirtió en la tercera y última capital otomana. Las conquistas continuaron durante el siglo XVI. Bajo el reinado del sultán Selim I (1512-1520), llamado "el Severo" fueron derrotados los Safavíes persas de Irán (en la llanura de Chaldirán, el 23 de agosto de 1514), región que, junto al este de Anatolia fue añadida al Imperio; en 1516-1517 los mamelucos de Siria y Egipto corrieron igual suerte y sus territorios acabaron también anexionados. Con las posesiones mamelucas, los otomanos llegaron a los lugares sagrados musulmanes de Arabia y también heredaron el interés mameluco por el mar Rojo y el océano Índico.

El hijo y sucesor de Selim, Solimán el Magnífico[35], normalmente es considerado como el mejor de los gobernantes otomanos. Durante su reinado Irak fue añadido al Imperio (1534), se estableció el control otomano al este del Mediterráneo, y, a través de la anexión de Argel y de las actividades de los corsarios de Berbería, el poder otomano fue empujado hacia el oeste del Mediterráneo. También Solimán llevó a los ejércitos otomanos hasta Europa: Belgrado fue capturada en 1521 y los húngaros fueron derrotados en la batalla de Mohács[36] en 1526. En 1529 Solimán llevó a cabo el sitio de Viena[37] sin éxito, ya que fue

---

se pasaron a los turcos, los cuales obtuvieron de nuevo otra decisiva victoria. Cinco años más tarde los turcos conquistarían Constantinopla.

[34] Hay dos versiones válidas que tratan de acreditarse el origen de esta denominación. Una es la expresión griega is ten pólis "hacia la ciudad" (luego arabizada). La otra es la que afirma que a pocos días de la caída de Constantinopla, el 29 de mayo de 1453, la urbe fue llamada Islambul ("ciudad del Islam").

[35] Solimán I el Magnífico (1494-1566), sultán de Turquía (1520-1566), durante cuyo reinado el Imperio otomanoalcanzó su cenit de poder y esplendor. Solimán nació el 6 de noviembre de 1494, en Trabzon (Trebisonda), hijo de Selim I. En 1521, al comienzo de su reinado, Solimán capturó la ciudad húngara de Belgrado (actualmente capital de Serbia). Al año siguiente expulsó a los Caballeros de San Juan de Jerusalén, orden militar y religiosa, de la isla de Rodas en el mar Egeo. En 1526 de nuevo invadió Hungría, mató a Luis II, rey de Hungría, y venció al ejército húngaro en la batalla de Mohács. Regresó a Hungría en 1529 como partidario de Juan I Zápolya, quien había sido elegido rey por la nobleza húngara, pero cuya elección fue rechazada por el archiduque Fernando de Austria (futuro emperador Fernando I). Juan I tomó posesión de su cargo, y Fernando fue obligado a volver a Viena, a la cual Solimán entonces intentó sitiar. No tuvo éxito, limitando de este modo el alcance de su invasión a Europa central. Solimán después dirigió su ejército contra el Irán safaví. En 1534 conquistó las ciudades de Tabriz y Bagdad. En 1535 firmó una alianza con Francisco I, rey de Francia, contra el emperador Carlos V. El tratado abrió el comercio del oriente mediterráneo tan sólo a la bandera francesa, y, como resultado del acuerdo, las relaciones diplomáticas entre Francia y Turquía duraron siglos. En 1541 Solimán de nuevo invadió Hungría, capturando Buda e incorporando la Hungría central a su Imperio. Los turcos en este momento tenían la supremacía en el Mediterráneo; en 1551, Trípoli, en el norte de África, cayó en sus manos. Los principales acontecimientos durante los últimos años del reinado de Solimán fueron la segunda y tercera guerra con Irán, que entonces era un estado casi dominado, el asedio frustrado de Malta (donde los Caballeros de San Juan se habían retirado) en 1565, y también una expedición en Hungría en 1566. Murió sitiando Szigetvár en este país, el 7 de septiembre de 1566. Sus hijos Selim y Bayaceto lucharon después por el trono hasta que Bayaceto fue derrotado y asesinado. Solimán es considerado como el sultán turco más importante. Sobresalió como administrador, ganando el título de kanuni ('legislador'), y como destacado mecenas de las artes y de las ciencias. A su fallecimiento, el Imperio otomano controlaba gran parte de los Balcanes, el norte de África y Oriente Próximo, y era el poder dominante en el mar Mediterráneo. En una sala del Congreso de los Estados Unidos, en Washington, junto con los cuadros de Hammurabi, Moisés, Solón y Jefferson, hay un retrato del sultán Solimán en reconocimiento a su talla política como gobernante, que promulgó todo un sistema de jurisprudencia. Entre los logros de Solimán que han prevalecido está su poesía, y a pesar de que no se le puede catalogar como maestro de versos clásicos, fue sin duda un buen practicante de este arte. Su Diván (colección de poemas) nos da una visión de sus pensamientos en mayor profundidad y alcance que sus diarios, que consisten básicamente en notas diarias de batallas, viajes y asuntos políticos. Algunas de las líneas poéticas de Solimán el Magnífico se han convertido en proverbios aun en uso en Turquía, por ejemplo: "La gente considera a la riqueza y el poder como la mejor de las suertes, pero en este mundo, la salud es la mayor riqueza".

[36] La Batalla de Mohács supuso la derrota del ejército húngaro, a las órdenes del rey Luis II, a manos del ejército otomano, bajo el mando de Solimán el Magnífico, y tuvo lugar el 29 de agosto de 1526 en Mohács, 170 km al sur de Budapest. Solimán había exigido el pago de tributos a Hungría y cuando ésta se negó a ello, avanzó hacia el norte con un ejército formado por 100.000 hombres, tomando Belgrado y alcanzando la frontera húngara. En respuesta, Luis reunió a un ejército mucho más pequeño, formado por 20.000 soldados, y en vez de esperar los refuerzos de Croacia y Transilvania, avanzó hacia el sur desde Buda. Sus fuerzas fueron prácticamente aniquiladas y él mismo murió en la batalla. Las consecuencias para Hungría fueron desastrosas. Después de doce años de guerra civil, todo

derrotado por Fernando I de Habsburgo, quien conservó algunas fortalezas húngaras. Pero la invulnerabilidad del Imperio otomano quedó puesta de manifiesto en 1571 con la importante derrota de su flota en Lepanto, a manos de la Liga Santa formada por el Papado, Venecia y la Monarquía Hispánica (cuyo rey era en esa fecha Felipe II).

Instituciones otomanas

La principal ocupación del Estado otomano era la guerra, según sugiere la relación anterior de conquistas, y su institución más importante era su Ejército. Las primeras fuerzas otomanas estaban compuestas por una caballería turca (espahíes o *sipahis*) pagada a través de concesiones de ganancias del gobierno (normalmente ganancias en tierras) conocidas como *timares.* Cuanta más tierra era conquistada, más ingresos tenían los *gazis* turcos musulmanes. Pero la caballería ligera *gazi* no era suficiente para la guerra constante, y desde mediados del siglo XIV los otomanos comenzaron a reclutar otras tropas asalariadas de mercenarios, esclavos, prisioneros de guerra y (desde mediados del siglo XV) una leva (*devshirme*) de jóvenes cristianos de los Balcanes. A partir de estas nuevas fuerzas (las *kapikulli*) surgió la famosa y muy disciplinada infantería otomana, cuyos miembros eran conocidos como los jenízaros[38], que fue el factor principal de los éxitos militares otomanos desde finales del siglo XV en adelante. Los otomanos también crearon un cuerpo especialista de artillería e ingenieros.

La administración otomana operaba en función de las necesidades de estas fuerzas. La administración provincial era fundamentalmente un sistema de distritos militares regidos por oficiales cuya principal obligación era reunir *timariotas* para las campañas. Gran parte del trabajo de la administración central era la obtención de los fondos y suministros necesarios para las fuerzas *kapikulli.* Se construían carreteras y puentes para facilitar el movimiento de tropas. En su apogeo, la administración fue muy eficiente. La administración central estaba compuesta por tres partes fundamentales: la extensa casa del sultán; los departamentos gubernamentales agrupados bajo el control del gran visir, suplente del sultán en todos los asuntos de Estado; y la institución religiosa musulmana compuesta por funcionarios musulmanes preocupados por la educación y la legislación, agrupados bajo la jefatura suprema del *sheij al-islam.* Los más importantes de éstos eran los cadíes (*qadi* singular*, qudat* plural), que se ocupaban de la administración local y del derecho penal. Antes del siglo XVII, los musulmanes libres servían principalmente como *sipahis* o en la institución religiosa; el resto de la administración del Estado estaba compuesta principalmente por cristianos convertidos al Islam que eran reclutados en forma de fuerzas

---

el país fue absorbido por el Imperio otomano; sólo el tercio oriental, incluyendo Transilvania, mantuvo cierta autonomía. La monarquía húngara fue destruida y los otomanos permanecieron en el país hasta 1699.

[37] El asedio se produjo a principios del otoño de 1529, entre el 27 de septiembre y el 15 de octubre. A pesar de que los defensores de Viena sólo recibieron el apoyo poco entusiasta de sus vecinos alemanes, el ejército otomano estaba mal equipado para un asedio y su tarea fue obstaculizada por la nieve y las inundaciones. Solimán se retiró a finales de octubre y no pudo reanudar el sitio a su regreso en 1532, cuando encontró a los defensores apoyados por un gran ejército bajo el mando del hermano de Fernando I, el emperador Carlos V (1500-1558).

[38] Los Jenízaros (del turco, yeniçeri, "nuevas tropas") fue un cuerpo de élite organizado por el sultán Murad I (1326-1389) en la segunda mitad del siglo XIV, pero creado por su padre Orján Gazi (1288-1360). Los ejércitos otomanos se habían formado hasta entonces mediante levas tribales turcomanas leales a los líderes de su clan, pero a medida que el desarrollo político otomano adquirió las características de un Estado, se hizo necesario tener tropas pagadas, únicamente leales al sultán. Después, se instituyó el sistema de atraer a jóvenes cristianos (devshirme); convertirles al Islam y darles el mejor adiestramiento, transformándoles en la élite del Ejército. Su vida diaria estaba regida por leyes especiales, que les apartaban de la vida civil; incluso se les prohibía el matrimonio. La devoción a esa disciplina convirtió a los jenízaros en la mejor división de ejército del mundo de entonces. Sin embargo, estas normas cambiaron con el tiempo; el reclutamiento se relajó y debido a los privilegios de que disfrutaban, su número ascendió de aproximadamente 20.000 en 1574 a unos 135.000 en 1826. Para aumentar sus sueldos, los jenízaros comenzaron a ejercer distintas relaciones comerciales y establecieron fuertes vínculos con la sociedad civil, reduciendo de este modo su lealtad al sultán. En algunos momentos se convirtieron en personas influyentes y en aliados de las fuerzas conservadoras, oponiéndose a toda reforma y evitando permitir que se modernizara el Ejército. Su impotencia para aplastar la insurrección griega a comienzos de la década de 1820 les desacreditó completamente, y animó al sultán Mahmud II a proyectar su eliminación. Cuando se alzaron en 1826, este último disolvió el cuerpo por decreto y eliminó toda oposición por la fuerza.

militares *kapikulli.* Su situación jurídica era la de esclavos del sultán, aunque la palabra «esclavo» no tenía las connotaciones de esclavitud doméstica o de asignación que tiene en Occidente. Para los europeos contemporáneos parecía que el Estado otomano carecía de aristocracia y estaba regido por hombres elegidos por sus méritos y su lealtad total al sultán. La administración utilizaba un idioma (la lengua turca otomana) con gramática turca y vocabulario principalmente árabe y escrito en caracteres arábigos[39].

La mayoría de las demás funciones realizadas por los estados modernos se dejaban a instituciones no gubernamentales. La población del Imperio otomano era una mezcla cultural, lingüística y religiosa. La mayoría de la población de las provincias europeas era cristiana y pertenecía a la Iglesia ortodoxa, muchos de los cuales aceptaron el dominio otomano porque era menos oneroso que la dominación católica. En Tracia, Macedonia, Bulgaria y Albania había un extenso asentamiento musulmán, y en Bosnia se produjo una conversión en masa al Islam. Los musulmanes también predominaban en algunas ciudades. En las provincias asiáticas sucedía lo contrario: la mayoría de la población era musulmana aunque había muchos cristianos en las ciudades; en Anatolia había cristianos griegos al oeste y armenios al este, y grupos numerosos de cristianos en Siria y Egipto. El pueblo estaba organizado de dos modos. Con fines económicos se agrupaba en tribus, villas así como en gremios en las ciudades. El mayor número estaba compuesto por campesinos, quizá el 15% de la población eran habitantes de las ciudades y una proporción bastante superior nómadas o seminómadas. Con fines sociales la población se organizaba en comunidades religiosas que posteriormente se denominarían *millets.* Muchos musulmanes pertenecían a órdenes místicas sufíes El gobierno trataba con los jefes de las distintas comunidades religiosas y dejaba a las comunidades ventilar sus propios asuntos. Los jefes de las comunidades religiosas, por tanto, constituían una clase de intermediarios entre el gobierno y el pueblo. Los grandes terratenientes, los jefes tribales y otras personas actuaban de forma similar y se les conoció como notables (*a'yan*). Durante sus primeros tres siglos, el Imperio otomano fue próspero, y esta prosperidad se reflejó en el desarrollo de una brillante cultura: música, literatura (especialmente historia, geografía y poesía), pintura y, sobre todo, arquitectura, cuya mejor representación está en la mezquita de Solimán en Estambul, construida por el gran arquitecto de Solimán, Sinán.

Decadencia otomana

Durante la mayor parte del siglo XVII el Imperio otomano fue territorialmente estable pero durante los últimos años del siglo, comenzando con el rechazo otomano en el segundo sitio de Viena (1683), el Imperio sufrió una sucesión de derrotas militares, primero a manos de Austria y posteriormente de Rusia en las Guerras Turco-rusas[40]. Con el Tratado de Iasi (1792), los otomanos, que ya desde 1774 habían perdido el kanato de 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.

Hubo dos respuestas a esta decadencia por parte de los otomanos. Por un lado, mantenían que la raíz del problema era que las instituciones otomanas, comenzando por el Ejército, habían permitido la merma del esplendor que había prevalecido en el siglo XV y la respuesta era volver a la antigua

[39] La lengua turca, también conocida por osmanlí o turco otomano, es el idioma nacional de Turquía y de las minorías turcas que viven en Asia central, los Balcanes y el Oriente Próximo. Relacionado con el azerbaÿaní y el turkmenistaní, es el miembro de la subfamilia altaica que más se habla. Procede de la lengua que trajeron los turcos selÿukíes al Asia Menor en el siglo XI. Otras veces se le ha llamado antiguo anatolio y ha sido la lengua de todo el Imperio otomano. Su alfabeto originario fue el árabe. Durante siglos el turco ha recibido numerosos arabismos léxicos y sintácticos, así como una clara influencia del persa. A partir de 1929, Mustafá Kemal, llamado Ataturk ("padre de los turcos"), ordenó la adopción del alfabeto latino y las expresiones tomadas de otras lenguas se sustituyeron por derivadas del turco.

[40] Las Guerras Turco-rusas fueron una serie de enfrentamientos entre Rusia y el Imperio otomano producidos durante los siglos XVII, XVIII y XIX, a medida que Rusia se hacía con el control de la costa norte del mar Negro y ampliaba su esfera de influencia en los Balcanes.

situación. Por otro, el sector poderosamente representado por la burocracia civil, creía que el problema era que los estados europeos habían hecho avances militares que era necesario que los otomanos igualaran. Durante el siglo XIX esta segunda opción dominó y el resultado fue el movimiento de reforma otomana que comenzó durante el reinado de Mahmud II (1785-1839). Sin embargo, se descubrió que la reforma militar necesitaba de cambios mucho más trascendentales en el gobierno y, en última instancia, en la sociedad, a largo plazo.

Reforma otomana

Mahmud II intentó abolir el antiguo Ejército y sustituirlo por una nueva fuerza al estilo europeo. En 1826 acabó con los jenízaros; se permitió que el ejército *sipahi* se derrumbara y los *timariotas* fueron licenciados por el Estado hacia 1831. En su lugar fundó una fuerza pagada, 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 otomanas. Un ejército moderno era caro, debían pagarse impuestos y era necesaria una burocracia más numerosa y eficaz para recaudarlos. Además, se precisaba un sistema educativo moderno para suministrar oficiales al Ejército y funcionarios al Estado. También se realizaron importantes reformas jurídicas e importantes desarrollos en comunicaciones (telégrafo y ferrocarril). Todas estas reformas costaban dinero y debían transferirse más recursos de instituciones no gubernamentales al Estado. La oposición fue vencida por el nuevo Ejército. Todavía no había suficiente dinero y desde mediados del siglo XIX los otomanos comenzaron a solicitar préstamos en grandes cantidades al extranjero. Finalmente (1875) el Imperio no puso interés en sus deudas y tuvo que aceptar cierto control financiero europeo (1881).

Así, la centralización fue el principal asunto tratado durante el Tanzimat, nombre dado al movimiento de reforma entre 1839 y 1878. También había otro segundo y contradictorio problema englobado en dos famosos edictos (el Noble Edicto de la Cámara Rosa o *jatt-i-sarif,* de 1839, y el Edicto Imperial, de 1856). Dicho problema no era otro que el concepto de liberalización, con el que se pretendía conceder a los ciudadanos derechos y libertades más amplias, y en particular dar a los no musulmanes los mismos derechos y deberes que a los musulmanes. En gran medida este segundo aspecto fue impuesto a los otomanos por la presión de las grandes potencias europeas en nombre de los cristianos otomanos como parte de la denominada Cuestión Oriental.

Las tensiones causadas por las reformas del Tanzimat provocaron críticas tanto de quienes no querían el cambio, considerándolo anti-islámico, como de quienes creían que las reformas no llegarían lo suficientemente lejos y deberían acompañarse por una mayor participación popular en el gobierno. En la década de 1860, un grupo de hombres jóvenes conocidos como los Nuevos Otomanos, solicitaron una variedad de reformas, incluida la petición de una constitución. En 1876, los ministros reformistas promulgaron una Constitución, aunque fue anulada en 1878. Siguieron una serie de conspiraciones revolucionarias por grupos conocidos normalmente como Jóvenes Turcos, que culminaron en una revolución militar en 1908, con la caída del gobierno despótico del sultán Abdulhamid II (1842-1918) y la reinstauración 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.

Colapso otomano

Durante el último siglo de su existencia, la cuestión ante la que se encontraba el Imperio otomano era si a través de la coerción y la conciliación podía mantenerse unido, hasta que los frutos de la modernización satisficieran a los ciudadanos no musulmanes para que continuaran formando parte del Imperio. En sus provincias europeas fracasó porque los cristianos no acataban el poder otomano y las potencias europeas no permitían que éste les coaccionara. Gradualmente las provincias se hicieron autónomas: Grecia (1829), Serbia (1830) y los principados de Moldavia y Valaquia (actual Rumania) que

se unificaron en 1859. 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. Aunque había algunas muestras de oposición nacionalista en las provincias árabes, se limitaron a una pequeña minoría, y en 1914 no había razones que hicieran pensar que el poder otomano no perduraría en Asia.

Paulatinamente, el otrora orgulloso Imperio se convirtió en un mercado indispensable para Inglaterra y Francia. De hecho, tan indispensable, que durante la Guerra de Crimea (1854) los otomanos fueron salvados por Inglaterra y Francia, cuando fueron atacados por Rusia[41]. Por esa época. Las potencias europeas comenzaron a llamar al Imperio otomano "el Hombre Enfermo de Europa"[42].

El colapso y la extinción del Imperio otomano fue consecuencia de la Primera Guerra Mundial. El gobierno cometió el error de entrar en la guerra del lado de los Imperios centrales, y la derrota de Alemania significó el final de los otomanos. Éstos no tuvieron demasiados problemas durante los dos primeros años de la guerra, aunque sufrieron derrotas a manos de Rusia al este de Asia Menor. Pero en 1917-1918, cuando comenzaron en Irak y Siria nuevas ofensivas británicas, las fuerzas otomanas comenzaron a declinar y tras la firma del Armisticio de Mudros (octubre de 1918) los otomanos habían perdido todo menos Anatolia. 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 (1881-1938); 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. El sultán se había comprometido por su aquiescencia con la política de los aliados, y el 1 de noviembre de 1922 se abolió la dinastía otomana y el Imperio llegó a su conclusión. Un año después fue sustituido por la República de Turquía.

[41] Los rusos destruyeron la flota turca situada en el puerto de Sinope, en el mar Negro, el 30 de noviembre de 1853, lo que provocó una enérgica protesta de Gran Bretaña y Francia. Rusia ignoró la demanda por la que reclamaban la evacuación de Moldavia y Valaquia, y ambos países le declararon la guerra en marzo de 1854, confiando en que su supremacía naval les proporcionaría una victoria rápida. El reino italiano de Cerdeña se unió poco después a esta coalición anglo-francesa, con la esperanza de ganar su favor y obtener su ayuda para expulsar a los austriacos de los pequeños reinos de Italia. El 3 de junio, Austria amenazó con declarar la guerra a Rusia, que quedó consternada al recibir la noticia, a menos que desocupara Moldavia y Valaquia. Rusia cumplió esta petición el 5 de agosto y las tropas austriacas ocuparon ambos principados. Fue en este momento cuando los aliados decidieron emprender una campaña contra Sebastopol (situado en Crimea), donde se encontraba el cuartel general de la flota rusa emplazada en el mar Negro; sus fuerzas alcanzaron Crimea en septiembre de 1854. La guerra se prolongó, a pesar de las cruentas derrotas que sufrieron los rusos en el río Alma y en las batallas de Balaklava y de Inkerman, debido a la negativa de Rusia a aceptar las condiciones de paz propuestas por los aliados. Finalmente, Sebastopol cayó el 9 de septiembre de 1855, pero Rusia aceptó firmar la paz sólo después de que Austria amenazara con intervenir en la guerra. Desde el punto de vista militar, esta guerra representó un acontecimiento desafortunado e innecesariamente costoso. Los comandantes de ambos bandos demostraron claramente su ineptitud desperdiciando vidas en combates absurdos, tales como la famosa "carga de la Brigada Ligera", en la que una unidad británica sufrió graves pérdidas durante la batalla de Balaklava (25 de octubre de 1854). La ineficacia y la corrupción de las administraciones obstaculizaron el abastecimiento de alimentos, ropa y municiones en ambos ejércitos, y los servicios médicos no recordaban una situación tan atroz. La enfermera británica Florence Nightingale (1820-1910), conocida como The Lady with the Lamp ("La Dama con la lámpara") adquirió fama por los esfuerzos que realizó para mejorar el cuidado de los enfermos y heridos. Gracias a sus servicios, se distinguió por ser la primera mujer en el mundo que recibía una medalla de honor de un sultán (Abdulmakid I). Pero fueron las enfermedades y no los combates, las que provocaron el mayor número de víctimas. La opinión pública británica también fue adquiriendo una actitud más crítica ante la guerra a medida que leía las crónicas enviadas al periódico The Times por el corresponsal de guerra irlandés William H. Russell (1820-1907), el primer periodista que relató un conflicto bélico por medio del telégrafo. La Guerra de Crimea quedó reflejada en la obra de Alfred Tennyson (1809-1892) "La carga de la brigada ligera", y en las "Historias de Sebastopol" de Lev Tolstoi (1828-1910).

[42] Este calificativo fue utilizado por primera vez por el zar Nicolás I (1796-1855) en una conversación con el embajador británico en San Peterburgo, Sir Hamilton Seymour, en enero de 1853.

Conclusión

Es necesario mencionar las consecuencias de la caída del Imperio otomano. Los estados balcánicos lo recordaban como un brutal opresor, los liberales europeos lo denunciaron durante mucho tiempo como el gobierno de una horda extranjera, los nacionalistas árabes lo acusaron de haber frustrado el potencial árabe durante siglos, y los nacionalistas turcos lo consideraban un recuerdo peligroso que amenazaba el movimiento progresivo hacia la nueva república de neto corte prooccidental. Sus ideologías islámicas y otomanas fueron desacreditadas.

Sin embargo, pese a estas apreciaciones groseras de la historia, vale considerar que un sistema político que duró 600 años, más que el Imperio romano o el Imperio Británico, y controló una extensa área, debió de tener algunas virtudes. Para los musulmanes era una cuestión de orgullo y comodidad: el orgullo por sus primeras victorias, y la comodidad que disfrutó como defensa frente al mundo no musulmán. Para los hombres de talento representaba un foro a través del cual podían moverse con facilidad (y así lo hacían) en la búsqueda de una vida mejor. Y para una gran variedad de pueblos (en 1914 todavía 25 millones), de distintos idiomas, culturas y religiones, una forma de vivir juntos con cierto grado de armonía. El movimiento de reforma que intentaba asegurar la supervivencia del Imperio pudo haber sido la causa principal de su destrucción. Pero los nuevos estados que sucedieron al Imperio descubrieron que las ideologías de nacionalismo con las que se habían opuesto al otomanismo, eran instrumentos difíciles con los que regir estados multinacionales y causas de guerras y conflictos interminables.

El legado otomano fue importante durante los años siguientes. Había hombres educados tanto en el sistema otomano como en las ideas del movimiento de reforma que regían los asuntos de la república turca y eran líderes políticos de los estados árabes. Los movimientos de población y las conversiones que se habían producido bajo el Imperio dejaron considerables problemas a los estados sucesores, principalmente con respecto a los musulmanes que vivían en los estados de los Balcanes. Sin embargo, el Imperio ha sido poco estudiado y poco comprendido, principalmente debido a que se abandonó su idioma. El turco otomano, para quienes lo leen, sigue siendo una clave, como el latín y el griego clásico, para el estudio no sólo del Imperio sino también de una civilización islámica muy característica.

LA ALIANZA FRANCO-OTOMANA CONTRA LA AMENAZA DE LOS HABSBURGOS

Francisco I (1494-1547), rey de Francia, era de la dinastía de los Valois. En 1519 era uno de los candidatos al trono del Sacro Imperio Romano, pero los electores imperiales eligieron a Carlos de Habsburgo (Carlos V). Tras la expulsión de los franceses del ducado de Milán por las tropas de Carlos V, apoyado por el papa León X y por Enrique VIII de Inglaterra, Francisco volvió a embarcarse en una guerra contra Carlos en Italia, pero fue derrotado y capturado en Pavía, el 25 de febrero de 1525. Encarcelado en España, fue rescatado y regresó a Francia en 1527. Entre 1536 y 1538 y entre 1542 y 1544 tuvieron lugar otra serie de guerras contra Carlos V, que finalizaron con la paz de Crépy (septiembre de 1544), por la que Francisco I abandonaba Nápoles y Sicilia y renunciaba a Flandes y Artois. En este período Francisco, aun cuando era católico, no dudó en aliarse con príncipes alemanes protestantes y con turcos musulmanes.

En marzo de 1536 se firmó la Alianza formal entre Solimán el Magnífico y Francisco I contra los Habsburgo. Esta alianza venía preparándose desde 1525 y había llegado a un cierto grado de cooperación. La alianza franco-otomana en realidad era contra la Liga Santa que reunía a los Habsburgo, el Papa y Venecia, y su aliado oriental, los Safavíes (paradójicamente de raza turca). Es cierto que el avance otomano contra Irán a principios del siglo XVI había sido perjudicial para los persas. Pero también es muy cierto que los safavíes, antes de esta respuesta aleccionadora, alentaron desde época temprana a fanáticos sectarios como los Qizilbash ("cabezas rojas") para desestabilizar la administración otomana y no hicieron nada para entablar un diálogo islámico en pos de la unidad de acción contra los

enemigos comunes de los musulmanes en la región, especialmente de los portugueses. Por el contrario, el Imperio otomano nunca conspiró en detrimento de los pueblos musulmanes y defendió como pudo el *Dar al-Islam* ("las tierras del Islam"). Más tarde, a fines del siglo XVI y principios del XVII, los safavíes con Abbás el Grande (1571-1629) intentarían infructuosamente una alianza con los ingleses contra la Sublime Puerta. Unos hermanos aventureros, Thomas Shirley (1564-1630), Anthony Shirley (1565-1635) y Robert Shirley (1581-1628) viajarían a Isfahán y se pondrían al servicio safaví pero con relativa fortuna. Pero para Isabel I de Inglaterra (1533-1603) el enemigo número uno era España y los Habsburgo y convirtió a su reino en un estado aliado de los otomanos, concertando una alianza con el sultán Murad III (1546-1595), aquél que recuperó Fez de los portugueses (1578) y tuvo una larga guerra contra Austria (1593-1606).

El flamenco Ghiselin de Busbecq (1522-1592), embajador del emperador Fernando I de Habsburgo (1503-1564) en la Sublime Puerta, testimonia el gran temor que tenía la Liga Santa de una hipotética alianza de los musulmanes persas y turcos: *«Sólo Persia se interpone a nuestro favor, pues el enemigo, cuando se dispone a atacarnos, debe permanecer atento a esta amenaza situada a sus espaldas... Lo único que hace Persia es retrasar nuestro destino final; pero no puede salvarnos. Cuando los turcos pacten con Persia, se lanzarán sobre nuestras gargantas, apoyándose en el poder de todo el Oriente. No me atrevo a decir hasta qué punto llega nuestro desamparo»* (*The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, trad. inglesa de Edward Seymour Forster, Oxford, 1922, pág. 112).

Otro embajador bien distinto, el de Francisco I en Istanbul en 1543, el erudito francés Guillaume Postel (1510-1581), adquirió allí diversos manuscritos islámicos y a su regreso redactó la primera gramática del árabe clásico y creó la primera cátedra de árabe en París en 1549. Postel aprendió a leer y a escribir el árabe, el hebreo, el etíope, el armenio y el georgiano, y se convirtió en un estudioso de cuestiones místicas y esotéricas (cfr. Guillaume Postel: Las claves de las cosas ocultas, Indigo, Barcelona, 1997).

LA MARINA OTOMANA (1470-1669)

Si investigamos y analizamos concienzudamente la historia del Islam encontraremos que siempre fueron los occidentales y no los musulmanes quienes gestaron las guerras y conflictos, desde las Cruzadas (1095-1291) hasta la invasión del Líbano (1983) y la Guerra del Golfo (1991), pasando por la ocupación y expoliación de los territorios islámicos desde el siglo XVI al XX. Un ejemplo típico fue un masacre perpetrada a comienzos del siglo XV, cuando doce galeras al mando del «capitanio» veneciano Pietro Loredan (m. 1439) —luego ascendido a almirante—atacaron a una escuadra otomana ante Gallipoli, entre los Dardanelos y el mar de Mármara. Los prisioneros musulmanes capturados en la refriega fueron ejecutados sobre la marcha.; incluso los griegos e italianos que servían libremente a bordo de los navíos otomanos resultaron hechos pedazos a golpes de hacha y maza. Hacia 1470, medio siglo después, el sultán Mehmed II —conquistador de Constantinopla en 1453—se desquitará de semejante afrenta, cuando envía trescientas galeras, «una selva sobre el mar», al asalto de la gran base veneciana de Negroponto, en la isla de Eubea, en la costa oriental de Grecia, la cual fue capturada por los efectivos islámicos. La primera guerra Turco-veneciana (1463-1479) tiene como resultado que los venecianos pierdan definitivamente Eubea y deban pagar una suma considerable como indemnización de guerra. A partir de entonces, la talasocracia otomana será una realidad durante doscientos años y el Mediterráneo se convertirá una vez más en un lago musulmán como en la época de los fatimíes.

La segunda guerra turco-veneciana (1499-1503) acabó con resultados catastróficos para Venecia luego del revés sufrido en Zonchio, en el mar Jónico. La República de San Marcos fue desplazada del espacio griego continental (excepto de Nauplion y Monemvasía que fueron capturadas por los otomanos en 1540), perdiendo Durazzo, Naupacto, Methoni y Koroni, cuatro puertos importantes para su comunicación con el Oriente y Egipto, valiosas bases estratégicas para dominar el Mediterráneo oriental. En manos otomanas cae por añadidura el lucrativo comercio con los países del Oriente hegemonizado hasta entonces por los venecianos, que será compartido con los mercaderes judíos y armenios, aliados incondicionales de la Sublime Puerta.

A principios del siglo XVI, varios corsarios musulmanes toman el control de Argel, de Trípoli y de otros puertos de Berbería, en el Magreb (amenazado por los españoles y los portugueses desde comienzos del siglo XV), desde donde hacen incursiones de hostigamiento sobre las costas de Sicilia, Cerdeña y de Italia, y toman el control del Mediterráneo occidental.

Entre ellos sobresalen dos marinos griegos conversos al Islam originarios de Mitilene (Lesbos), fundadores del estado de Argel (cfr. J. Monlaü: Les Etats barbaresques, París, 1973). Son ellos Baba Aruÿ (1474-1518) y Jidr, llamado también Jairuddín (1476-1546) y apodado «Barbarroja» por los cristianos. En 1529 Jairuddín desalojó a las tropas imperiales de Carlos V del islote del Penón situado en la rada de Argel, y construyó allí el puerto fortificado. En 1533, Jairuddín logró evacuar miles de moriscos expulsados de España. El 27 de mayo de ese mismo año, el adalid de las galeras berberiscas hace su entrada triunfal en Estambul donde es nombrado al día siguiente *beylerbey* ("comandante en jefe") de las islas mediterráneas, por el sultán Solimán el Magnífico. El 6 de abril de 1534 sería nominado *kapudán-i dariá* ("gran almirante del mar") de la armada otomana (cfr. André Clot: Solimán el Magnífico, Emecé, Buenos Aires, 1985, págs. 125-129; Soliman le Magnifique, catálogo de la exposición del 15 de febrero al 14 de mayo de 1990 en Galeries Nationales del Grand Palais, París, 1990, pág. 43).

Jairuddín entonces reconquistó Túnez (1534) y obtuvo una serie de resonantes victorias sobre el almirante genovés Andrea Doria (1466-1560), logrando expulsar del Mar Egeo a la República de Venecia, arrebatándole veinticinco islas (cfr. P. Preto: Venezia e i Turchi, Florencia, 1975). Jairuddín y sus comandantes navales Dragut (Torgut Re'is) —un griego converso al Islam—, y Salah Re'is y Sinán Pashá, ambos musulmanes de origen judío, derrotaron con veintidós naves a una poderosa escuadra comandada por Andrea Doria —81 galeras venecianas, 36 pontificias y 50 españolas—. La batalla naval tuvo lugar en Preveza, en el mar Jónico frente a la costa epirota, el 28 de septiembre de 1538. Hacia 1541, los bajeles de Jairuddín alcanzaban las Baleares, Cádiz, la Riviera francesa (Niza) y surcaban las aguas del Danubio. Nunca, ni antes ni después de la flota de Barbarroja, llegó el Islam a disponer de semejantes nautas y poderío naval (cfr.Miguel A. Bunes y Emilio Sola: La vida y la historia de Hayradin, llamado Barbarroja, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1997).

Mientras tanto, gracias a los esfuerzos del gran visir de Solimán, Ibrahim Pashá (1493-1536), los otomanos capturaron la isla de Rodas en 1522, que se había convertido en el cuartel general de los piratas catalanes y malteses, quienes con la ayuda de los caballeros de San Juan de Jerusalén, amenazaban cortar las comunicaciones turcas con Egipto. Ibrahim fue el artífice de la alianza político-militar entre Solimán I y Francisco I de Francia en marzo de 1536 dirigida contra los Habsburgo, Venecia y el Papado (cfr.I.Ursu: La politique orientale de François Ier, París, 1908; R.B. Merriman: Suleiman the Magnificent, Cambridge, Mass., 1944). Durante la tercera guerra turco-veneciana (1570-1573), en la cual los otomanos le arrebatan Chipre a los venecianos, se formó una fuerte coalición entre venecianos, españoles y el Papa Pío V (20 de mayo de 1571), la Sacra Liga. Estas potencias al mando del hermanastro del rey Felipe II y represor de los moriscos granadinos, Juan de Austria (1545-1578) derrotaron a la armada otomana en la batalla naval de Naupacto o Lepanto (Grecia), el 7 de octubre de 1571. La diferencia a favor de los cristianos se debió principalmente al empleo de un nuevo tipo de embarcación, la galeaza, más veloz y mejor artillada. Sin embargo, aunque el combate duró sólo cuatro horas, debido en parte a que los turcos agotasen la munición, éstos no se amilanaron ante la adversidad, según testimonios de los propios cristianos: *«se vio a un grupo de jenízaros luchando, cuando su derrota parecía inevitable, "y cuando no tenían ya más armas con las que atacarnos, reunieron naranjas y limones y empezaron a arrojárnoslos..."... A pesar de todo, y para horror de los vencedores, los turcos habían reemplazado todas sus pérdidas en siete meses y pudieron enviar a Occidente una gran flota de guerra... e incluso resultó posible copiar el "arma secreta" de los venecianos, pues para abril de 1572 estaban listas para entrar en servicio 200 galeras y 5 galeazas»* (Geoffrey Parker: La Revolución Militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente, 1500-1800, Crítica, Barcelona, 1990, pág. 126).

Durante el siglo XVII, otra provocación occidental condujo a un acto de represalia y los otomanos desalojaron a los venecianos de Creta. Todo comenzó cuando los caballeros de San Juan con base en la isla, junto con piratas francos, dálmatas, catalanes y mallorquines, comenzaron a asaltar barcos musulmanes indefensos que transportaban peregrinos a La Meca asesinando impunemente a las tripulaciones. Por tanto, los otomanos inician en 1645 sus operaciones contra Creta, conquistándola al

cabo de varios años de encarnizados combates (1645-1669). Sin embargo, en esa época el poder naval de la Sublime Puerta se encontraba en franca decadencia. Mientras las potencias europeas (Inglaterra en primer lugar) renovaban constantemente sus flotas perfeccionado la artillería y las técnicas de construcción y navegación, el quietismo embargaba los ámbitos navieros otomanos. Veamos la siguiente descripción escrita por el historiador turco Selaniki Mustafá Efendi que registra en su crónica la llegada del segundo embajador inglés a Estambul en 1593, Edward Barton, y el interés que demuestra por el poderoso navío en que arribó, superior a cualquier barco de la época (los ingleses había vencido a los 130 bajeles y los 28.000 hombres de la «Armada Invencible» de Felipe II entre el 31 de julio y el 3 de septiembre de 1588, lo que los convertía en aliados naturales de los otomanos; cfr. Carlos Gómez Centurión: La Armada Invencible, Anaya, Madrid, 1990): *«El soberano del país de la isla de Inglaterra, que se encuentra a 3,700 millas marinas del Cuerno de Oro de Estambul, es una mujer* (Isabel I, 1533-1603, la hija de Enrique VIII) *que gobierna su reino heredado y mantiene su soberanía con absoluto poderío...Un barco tan extraño como éste nunca ha entrado en el puerto de Estambul. Cruzó 3.700 millas marinas y transportando 83 cañones, además de otro armamento... Era una maravilla de la época digna de ser mencionada»* (Selaniki: Nuruosmaniye 184, citado por A. Refik, Türkler ve Kraliçe Elizabet, Estambul, 1932, pág. 9).

El último episodio donde estuvo empeñada la marina otomana fue en la batalla de Navarino del 20 de octubre de 1827, cuando la flota turcoegipcia (3 buques de línea, 19 fragatas y otros 50 veleros de diverso porte) al mando de Tahir Pashá fue derrotada por la escuadra combinada (11 buques de línea y 9 fragatas) de Francia, Inglaterra y Rusia. La acción se recuerda como la última en la que participaron naves construidas enteramente en madera.

Véase sobre este tema las siguientes obras: Jurien de la Gravière: Les corsaires barbaresques et la marine de Soliman le Grand, París, 1887; Paul Achard: La vie extraordinaire des frères Barberousse, corsaires et rois d'Alger, París, 1939; R.C. Anderson: Naval Wars in the Levant, 1559-1853, Princeton, 1952; Salvatore Bono: I corsari barbareschi, Turín, 1964; A.C. Hess: The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of Discoveries, 1453-1525, The American Hist. Rev., vol. LXXV-7 (1970), págs. 1892-1919; M. Lesure: Lépante. La crise de l'empire Ottomane, París, 1971; G. Benzoni: Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto, Florencia, 1974; M. Çizakça: *Ottomans and the Arsenal registers of Istanbul, 1529-1650*, en R. Ragosta, ed., Le genti del mar mediterraneo, II, Nápoles, 1981, págs. 773-787; Néstor Hugo Orsi: Trípoli de Berbería. Magia e historia de la tierra libia, Ediciones Cristal, Buenos Aires, 1988; Fernand Braudel: El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, 2 vols., FCE, México, 1992; Palmira Brummet: Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery, State University of New York, Albany, 1993; Alia Baccar Bournaz: Le Lys, le Croissant, la Méditerranée, L'Or du temps, París, 1995.

LAS CONSTRUCCIONES DE SINÁN

La Edad de Oro de la arquitectura otomana está presidida por la figura del gran arquitecto (en árabe *mimar*) Sinán y supone la concreción del vocabulario artístico otomano, mostrando sus propias particularidades.

Mimar Sinán (1495?-1588) nació en el seno de una familia armenia, en Ajrianos, en la región de Capadocia, Asia Menor. Fue reclutado en el cuerpo de jenízaros, en la guardia de corps del sultán Selim I (1512-1520), y combatió en las grandes campañas de las décadas de 1520 y 1530. El renombre de Sinán se cimentó en la campaña del sultán Selim en Valaquia, donde construyó un puente sobre el Danubio. Igualmente, llamó la atención de Solimán I el Magnífico por sus proezas como ingeniero militar en las campañas de Belgrado (1521), Rodas (1522), Hungría (1526), Viena (1529), Bagdad (1534), Corfú (1537) y Moldavia (1538). Nombrado arquitecto imperial en 1539, Sinán trabajaría para los sultanes otomanos durante medio siglo.

Sinán veía a la basílica de Santa Sofía, construida por el emperador Justiniano en Constantinopla (Estambul), como el gran reto de su vida. Y decidió superarla (cfr. Fotios Malleros K.: El Imperio

Bizantino 395-1204, Centro de Estudios Bizantinos y Neohelénicos, Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, Universidad de Chile, Santiago, 1987, págs. 101-102; Ofelia Manzi: Constantinopla ante propia y ajenos. Aproximación a un análisis documental, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1994;). Construyó dos complejas mezquitas, que son sus obras maestras, la Suleimaniye para Solimán I, erigida entre 1550 y 1557, y la Selimiye Ÿami levantada para Selim II (1569-1574), construida diez años más tarde en Adrianópolis (Edirne). Sinán escribe en su «Autobiografía» lo siguiente: *«Los arquitectos de cierta importancia en países cristianos se sienten muy superiores a los musulmanes, porque hasta la fecha éstos jamás han realizado nada comparable a la cúpula de Santa Sofía. Gracias a la ayuda del Todopoderoso y al favor del sultán he conseguido construir para la mezquita del sultán Selim una cúpula que supera a la de Santa Sofía en cuatro zira (varas) de diámetro y seis de altura»*.

El estilo magnífico de Sinán abarcó múltiples construcciones, militares, civiles y religiosas. Edificó obras hidráulicas fabulosas como un sistema de captación de agua realizado entre 1554 y 1584 que mediante 55 kilómetros de conducto y más de una treintena de acueductos, alimentaba a unas 600 fuentes y baños públicos de Estambul. Uno de los acueductos es el de Uzunkemer, comenzado en 1563 y finalizado al año siguiente; despliega sobre 711 metros su doble ordenación de arcos, anchos y estrechos, sus contrafuertes y su camino de ronda, que se abrió en el grosor de los arcos. Su altura es de 25 metros. Otro es el de Kovukkemer, también llamado Egrikemer ("acueducto acodillado"), que pasa por encima del río de Kaghitane. Esta construcción monumental tiene 408 metros de largo y 35 de alto y se compone de tres pisos de arcos. Su aspecto actual es el que le dio Sinán.

Los registros otomanos le atribuyen a Sinán 447 edificios, entre los que se pueden identificar 107 mezquitas, 52 mezquitas pequeñas, 45 mausoleos, 74 escuelas, 56 baños públicos (*hammams*), 38 palacios y 31 caravansarai (posadas). Veinte de estos edificios aún existen, la mayoría de ellos en Estambul, y hacen de la obra de Sinán la más abundante de las que se pueden admirar y estudiar. Por esa razón fue llamado el «Arquitecto de la morada de la felicidad». Fue, sin duda, el arquitecto más grande de la civilización islámica y uno de los más importantes de la historia de la arquitectura.

Sinán trabajó con una vitalidad admirable hasta la víspera de su muerte en 1588, con más de noventa años. Su mausoleo (ubicado en el extremo oeste de la calle del Mercado de Drogas), es la antigua casa donde vivió desde que terminó la Suleimaniye. Sinán está enterrado en el seno de un modesto y agradable jardín. Sobre el sarcófago de mármol, descansa un gran turbante similar al que llevaba el difunto en su calidad de gran arquitecto. El muro sur del jardín lleva una inscripción del poeta Mustafá Sa'i en honor de la labor de su amigo Sinán. Mustafá Sa'i habla también de Sinán en su Tezkere-ul Ebniye, donde pasa repaso a la lista completa de las obras del célebre arquitecto.

Véase Godfrey Goodwin: A History of Ottoman Architecture, Thames and Hudson, Londres, 1971; O. Aslanapa: Turkish Art and Architecture, Faber, Londres, 1971; Arthur Stratton: Sinan, Londres, 1972; Life in Istambul 1588: Scenes from a Traveller's Picture Book, Bodleian Library, Oxford, 1977; Esin Atil: The Age of Suleyman the Magnificent, Nueva York, 1987; A.E. Burelli: La Moschea di Sinan, Cluva Editrice, Venecia, 1988; Thérèse Bittar: Soliman. L'empire magnifique, Découvertes Gallimard, París, 1994; Aptullah Kuran: Sinán. El maestro de la arquitectura otomana, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1997.

El discípulo aventajado de Sinán, el Mimar Nahmut Agá, continuó la obra de su maestro y a las órdenes del sultán Ahmad I (1590-1617) construyó la bellísima Mezquita Azul entre 1609 y 1616. Este complejo tiene seis alminares o minaretes, 260 ventanas y dependencias para escuelas, hospital, caravansares y comedores —*külliye* o "centro social completo" en el sentido islámico— (cfr. Pilar Tejera: Estambul. La Mezquita Azul, Revista Rutas del Mundo, Nº 89, Madrid, diciembre de 1997).

LE CORBUSIER EN ESTAMBUL

El arquitecto urbanista, pintor y escritor suizo nacionalizado francés Charles-Edouard Jeanneret (1887-1965), llamado Le Corbusier, realizó en 1911 un viaje a Turquía de siete semanas y escribió estos

sentidos testimonios en su libro de viajes (*La Voyage d'Orient*), que constituyen un alegato sobre la inefable belleza de la civilización islámica otomana: «*Sobre cada cima de colinas que es la colina de Estambul, las "grandes mezquitas" se hinchan y relucen blancas, figuran en sus patios espaciosos rodeados de bonitas tumbas en los alegres cementerios. Los "hans" (vastas construcciones de piedra que rodean la mayor parte de las mezquitas) hacen de ellas un apretado ejército de pequeñas cúpulas y los aislados cipreses en los atrios desiertos, aúnan en su movimiento, a la alegría de los minaretes, la austeridad negra de su estatura rígida y sufriente; las arrugas de sus troncos expresan cuán venerables son. Ahí hay una serenidad sin límites. Lo llamamos fatalismo para deslucirla: llamémosla "Fe". Una vez más que llamaré rosa —rosa azul—; azul porque azul es la horizontal del mar, y azul es el cielo. Ahora bien, aquí, no se ve nunca donde empieza uno y termina el otro. Es pues una fe ilimitada y sonriente... ¡Les he oído en su misticismo punzante, ante Alá, la esperanza! Y he adorado todo lo que era suyo, ese mutismo y sus rígidas máscaras —esa súplica a lo Desconocido y su credo doloroso en sus bellas plegarias. Y después, mi oreja se hartó de sus pasmos de alma, en noches de luna y en noches completamente oscuras de Estambul. ¡Y esas melopeas ambulantes de todos los "muezzins" sobre todos los minaretes, cuando llaman y cantan! Inmensas cúpulas se cierran sobre el misterio de puertas cerradas, minaretes se disparan en el triunfo del cielo; cipreses verde-negro sobre la cal de las paredes, sacuden rítmicamente su cabeza, tal como lo han hecho desde hace siglos, graves, inderrotables. Se ve siempre un retazo de mar. Unas águilas planean, trazando por encima de la geometría de las mezquitas un círculo perfecto... Dentro de cada mezquita se reza y se canta. Te has lavado la boca, la cara, las manos y los pies; y te postras ante Alá, las frentes golpean las esteras; salen roncas quejas, ritmadas según un rito admirable. Sobre su tribuna, dominando la llanura de la nave, acurrucado, de pie, de cara a tierra, con las manos en gesto de adoración, el imán responde al imán del mihrab que conduce la plegaria. A los extranjeros se les ha echado fuera... Sin embargo, he podido asistir a eso, acurrucado en la sombra de una hornacina y quizás debido al aspecto perfectamente dichoso que no podía disimular. Son millones en todo el Islam, los que en el mismo minuto miran hacia la negra Kaaba en la Meca, abriendo los brazos...Las grandes mezquitas se mantienen irreductibles en su cinturón de "hans". ¡Bajo la caricia de las llamas relucen como de alabastro, más místicas que nunca, invulnerables templos de Alá!... Terminado en Nápoles el 10 de octubre de 1911 por Charles-Edouard Jeanneret. Releído el 17 de junio de 1965, en el 24 de Nungesser et Coti, por Le Corbusier*» (Charles-Edouard Jeanneret: El Viaje de Oriente, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia,1993, págs. 87-90 y 188).

EL FENÓMENO DE LA TURCOMANÍA

Con la multiplicación de los intercambios diplomáticos entre la corte de Luis XIV (1638-1715), «le Roi-Soleil», y los soberanos mogoles, persas y turcos, el Islam se presentó como un universo encantado y misterioso para la imaginación europea. Fue la época en que comenzaron las costumbres, la moda y la música «a la turca». El dramaturgo y actor francés Jean Baptiste Poquelin, llamado Molière (1622-1673)—inspirado en las características de dos embajadas otomanas llegadas a París en 1640 y 1669—, se complacerá en poner en escena a «El burgués gentilhombre» (1670), fascinado por el «Gran Mamouchí», a quien intentará imitarle el vestuario. (cfr. C.D. Rouillard: The Turk in French History, Thought and Literature, 1520-1660, París, 1941).

Es muy original la historia del noble y militar francés Claude-Alexandre, Conde de Bonneval (1675-1747). Entre 1691 y 1704 revistó en el ejército francés, siendo ascendido a coronel de artillería (1701). Luego de ser juzgado injustamente en una corte marcial, por una supuesta ofensa contra la favorita del rey Luis XIV, Françoise d'Aubigné, Madame de Maintenon (1635-1719), abandonó Francia y hacia 1729 llega a Estambul y se convierte al Islam con el nombre de Ahmad. Entra a servir en el ejército otomano con la jerarquía de pashá y el rango de comandante de artillería. Se destacó en la guerra contra Rusia (1737-1739) y Persia (1743-1746).

Desde fines del siglo XVII, numerosos pintores como Jean Baptiste Van Mour (1671-1737), Nicolas Lancret (1690-1747); Jean-Etienne Liotard (1702-1789), Jacques André Joseph Aved (1702-1766); François Boucher (1703-1770); Carle André Van Loo (1705-1765), Antoine de Favray (1706-1798), Joseph-Marie Vien (1716-1809) y Jean-Honoré Fragonard (1730-1806) sucumbieron ante la fiebre de la

turcomanía, tan en boga en Francia durante todo el siglo XVIII, y plasmaron todo tipo de *turqueries* (cfr. Auguste Boppe: Les Peintres du Bosphore au XVIIIe Siècle, ACR, París, 1989).

El pintor pastelista, dibujante y grabador suizo Jean Etienne Liotard (1702-1789), adopta para su uso cotidiano ropas musulmanas luego de sus viajes a Atenas y Estambul (1738-1743). Entre sus obras figura aquella que muestra a la princesa María Adelaida de Francia vestida a la turca, que se conserva en la Galería de los Ufizzi de Florencia. Es célebre su «Autorretrato» que lo muestra luciendo una espesa barba y atavíos otomanos.

Un personaje de excepción fue el general francés Jean Baptiste Annibal Aubert-Dubayet. Nacido en Nueva Orleans (Louisiana) en 1757, participó en la Revolución Americana como teniente a las órdenes del marqués de Lafayette (1757-1834) y luego en la Revolución Francesa desde el comienzo, siendo elegido diputado de Isère en la Asamblea Legislativa. Luego de combatir contra los austríacos y los monárquicos de la Vendée y ser ascendido a general, en 1795 fue nombrado ministro de la Guerra. El 8 de febrero 1796 fue enviado por el Directorio a Estambul como embajador plenipotenciario y asesor militar. Aubert-Dubayet llegó a la «Sublime Puerta» (*Bab-i Alí*) con un grueso contingente de oficiales de ejército y marina y en poco tiempo abrió varias escuelas y centros de entrenamiento militar para reorganizar las obsoletas fuerzas armadas otomanas, teniendo como hipótesis de conflicto la guerra contra Inglaterra. Aubert-Dubayet aprendió el turco y se dedicó al estudio de diversos temas islámicos; también fundó una biblioteca con 400 libros europeos entre los que se contaba la *Grande Encyclopédie*, y exigió que los militares otomanos aprendieran el francés. El 17 de diciembre de 1797, Aubert-Dubayet falleció en Estambul, dejando inconclusos sus numerosos planes y proyectos, que teniendo en cuenta la expedición de Bonaparte a Egipto y la India del año siguiente, y el rol preponderante del Imperio Otomano en esa estrategia, muy probablemente hubiesen cambiado el curso de la historia.

La música «*a la turca*»

El Imperio otomano fue el primer estado de Europa en contar con una organización de música militar permanente: la Mehterhané o banda militar, desde 1289. La Mehter era una unidad del cuerpo de élite de los jenízaros cuyo trabajo principal era erigir la tienda del sultán durante las expediciones y de disponer de una orquesta que simbolizaba el poder del soberano.

La Mehterhané incluía tambores, chirimías (zurnás), clarinetes, triángulos, platillos (*zil*), crótalos (campana de bola), timbales de guerra (*kös* y *naqqara*) —que se colocaban sobre los lomos de los camellos—, sombrero chino (*chogun*) y bombo (*davul*). Con el tiempo, cada cuerpo del ejército otomano disponía de por lo menos una mehterhané. Los otomanos fueron también los primeros en utilizar la banda militar en medio de las batallas con un doble fin; estimular el espíritu de combate y al mismo tiempo amedrentar al enemigo con sus vibrantes candencias. Según documentos históricos, sabemos que a fines del siglo XV había más de dos mil trescientas cuarenta «Mehter» solamente en Estambul.

Para los desfiles, los jenízaros mehters transportaban sus timbales sobre caballos, camellos o elefantes. Cuando no ejecutaban piezas instrumentales, solían formalizar procesiones corales con breves fórmulas musulmanas: «¡Dios Misericordiosísimo!» (*Rahim Allah*), «Dios Generosísimo» (Karim Allah). Esta marcha con el ritmo de estos refranes se convertía en una suerte de danza ritual al estilo sufí tomada de la Bektashí —la hermandad mística a la cual todo jenízaro se enorgullecía de pertenecer—, puntualizada por un suave vaivén de izquierda a derecha.

Los instrumentos eran fabricados y mantenidos por entre 150 a 200 especialistas, en su mayoría griegos y armenios acantonados cerca del Palacio Topkapi.

La influencia de la Mehter en la música militar europea duró hasta bien entrado el siglo XIX. Napoleón Bonaparte organizó sus bandas militares al modo otomano dotándolas de instrumentos típicos turcos como los címbalos y los timbales y lanzándolas al frente de guerra en el momento preciso.

Esta música jenízara, llamada música *alla turca*, tuvo una influencia importantísima en compositores como Christoph Willibald Gluck (1714-1787) —"El peregrino de La Meca", "Ifigenia en Táuride"—, Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) —Marcha de los Jenízaros de "El rapto del serrallo", "Rondó alla turca de la sonata para piano en La mayor K. 331"—, Michael Haydn (1737-1806) —"Zaire", "Marcha turca", "Sinfonía Militar"—, y Ludwig van Beethoven (1770-1827) —Marcha turca de "Las ruinas de Atenas" y el finale de la Novena sinfonía—.

Giuseppe Donizetti, un hermano del compositor Gaetano Donizetti (1797-1848), fue enviado a Estambul en 1827 por un acuerdo entre las autoridades otomanas y sardas para que un músico europeo se hiciera cargo de la enseñanza musical de un grupo de instrumentistas turcos. Donizetti en poco tiempo fue designado como encargado de la escuela imperial otomana de música y creó un nuevo estilo en las bandas militares otomanas incorporando tambores y trompetas. Por sus méritos el lombardo logró el título de miralay y más tarde de pashá. Donizetti organizó una orquesta para tocar frente al sultán Mahmud II (1785-1839). En un libro publicado en 1832, un viajero inglés da su impresión sobre este conjunto: *«... fue un inesperado obsequio para mí, en los bancos del Bósforo, escuchar la música de Rossini, ejecutada honrosamente por el profesor, Signore Donizetti. Al llegar al embarcadero de palacio, encontramos a la banda que estaba tocando. Me sorprendió cuán jóvenes eran los instrumentistas, y más aun que fueran todos ellos miembros de la corte, educados para entretener al sultán. Su capacidad de aprendizaje, la cual Donizetti me informó que hubiera sido excepcional incluso en Italia, demuestra que los turcos son músicos por naturaleza»* (A. Slade: Records of Travel in Turkey, Greece..., Londres, 1832, págs. 135-36).

Diversos especialistas señalan las cosas en común que tienen las bandas de jenízaros y las del carnaval de Nueva Orleans: címbalos, clarinetes, grandes bombos, en una palabra, un gusto sano por el volumen y el ritmo. Incluso el estilo de las bandas del director norteamericano John Philiph Sousa (1854-1932) —que compuso cerca de 140 marchas como «Semper Fidelis», «Barras y estrellas para siempre», «El rey del algodón» y «El capitán», que son las más famosas de las fuerzas armadas estadounidenses—, y las del compositor y militar británico, el mayor Frederick Joseph Ricketts, más conocido por Kenneth Alford (1881-1945) —autor de las no menos célebres «Coronel Bogey» (de la banda sonora de "El puente sobre el Kwai") y «La voz de los cañones» (utilizada en la película "Lawrence de Arabia"), son un calco de las mehterhané otomanas.

LADY MONTAGU

Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) fue una poetisa y escritora inglesa del siglo XVIII. Intrépida viajera, tuvo la fortuna de acompañar a su esposo, el embajador británico Lord Edward Wortley Montagu (m. 1761), por países de Europa y África y describir sus travesías en un epistolario que fue publicado póstumamente. Políglota —hablaba fluidamente griego, latín, alemán, francés e italiano—, hizo una magnífica definición de la función del libro: *«Ningún entretenimiento es tan barato como la lectura, ningún placer es tan duradero. Si una mujer puede disfrutar de una obra literaria, no buscará nuevas modas, ni diversiones costosas, ni compañías variadas»*. En 1717 llegó a Estambul y escribió esto entre muchos otros apuntes: *«Es muy fácil ver que ellas* (las mujeres musulmanas turcas) *tienen más libertad que nosotras... El sistema judicial inglés es demasiado rígido y a menudo injusto, pero en cambio la Ley otomana es más apropiada y mejor ejecutada que la nuestra...».* Comentando una reunión en la que fue agasajada con regalos, música y manjares, dice: *«Me retiré con las mismas ceremonias de antes, y no pude menos que creer que había estado algunas horas en el paraíso de Mahoma, tan sorprendida estaba de lo que había visto»* (cfr. The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, vol. 1, 1708-1720, Robert Halsband, Oxford, 1965; Lily Sosa de Newton: Lady Montagu a campo traviesa, Otros Países y Continentes Nº 12, Buenos Aires, oct-nov-dic 1995, pág. 12).

EL CAFÉ Y LAS MEDIALUNAS

Una historia de Arabia del siglo VIII cuenta que un camellero yemenita caía en el más profundo sueño cada vez que intentaba poner su vista en el Sagrado Corán, luego de su agobiante jornada de labor. Pensando en su desgracia, mientras observaba a los dromedarios comprobó que cuando éstos comían los frutitos colorados del café, comenzaban a padecer una intensa agitación. Decidió entonces probar los misteriosos frutos que resultaron un éxito para sus veladas nocturnas. Y así lo convirtió en costumbre, imaginando que se trataba de un mensaje divino para que no se durmiera a la hora de leer el Corán. La noticia se divulgó por toda la península arábiga y especialmente en la vecina ciudad de Moja o Mokha, a orillas del Mar Rojo, cuyo manera de preparar el café se hizo célebre. De allí partirían las primeras exportaciones hacia todas partes del mundo.

La voz árabe *qahwa*, a través del turco *kahvé*, originó la palabra «café», que en los siglos XVII-XVIII fue incorporada al castellano y a otras lenguas europeas: caffé en italiano, café en francés; coffee en inglés; kaffee en alemán.

El cafeto (*Coffea arabica*) comenzó a cultivarse en el Yemen y en los asentamiento árabes de las altiplanicies de Etiopía, en la otra orilla del Mar Rojo. Ya en el siglo X, el gran médico musulmán Razes (ver aparte) señaló las virtudes profilácticas de la infusión.

En el Yemen, a fines del siglo XIII, los sufíes ingerían una cocción de vainas de cafeto cuando necesitaban mantenerse despiertos por la noche para llevar a cabo sus súplicas y jaculatorias. A finales del siglo XV, los peregrinos musulmanes que regresaban de Arabia difundieron el café por todo el Medio Oriente y el Magreb.

En Irán, en la época safaví, se hicieron una costumbre las *qahvéjaneh* ("cafeterías"). Los historiadores otomanos dan cuenta que su introducción en Estambul tuvo lugar hacia 1555 por obra de dos sirios, que abrieron las primeras cafeterías, establecimientos que de inmediato tuvieron un éxito sensacional.

Noemí Schöenfeld de Moguillansky cuenta en su libro «Repostería europea y algo más» (Edit. Albatros, Buenos Aires, 1994, pág. 249) que los vieneses fueron los primeros en aprender a preparar el café a la turca en Europa, lección aprendida cuando la ciudad fuera sitiada por el ejército otomano de 200 mil soldados comandados por Kara Mustafá, entre el 17 de julio y el 12 de septiembre de 1683: *«...tras el largo fracasado cerco de Viena, las tropas otomanas abandonaron buena parte de las provisiones que llevaban para el asedio. Entre ellas, una auténtica riqueza en café, que en grandes cantidades resultaba uno de los alimentos básicos para el ejército. La historia de la vida cotidiana, de un modo un tanto pintoresco, pone ese hecho en relación con la creación del croissant, la media luna o creciente, fabricada por el heroico gremio de los panaderos de la ciudad para conmemorar su participación en la defensa de la ciudad. La media luna islámica, sujeta por la mano de los vieneses, pronto resultó un producto normal de la pastelería»* (Pedro Martínez Montávez y Carmen Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. La magia de una civilización milenaria, Anaya, Madrid, 1991, pág. 149).

Efectivamente, fueron los panaderos de Viena quienes inventaron el *croissant* o cruasán (en francés, "creciente"), llamado en alemán *kipfel*, durante el asedio otomano de 1683. Copiaron la forma de este pastel hojaldrado del emblema tradicional de los estandartes otomanos en forma de medialuna creciente.

Un astuto empresario armenio, llamado Johannes Diodato, tras haber descubierto que los granos de café abandonados por los osmanlíes no era pienso para los camellos, como se había llegado a pensar, abrió la primera cafetería en Viena llamada «La Botella Azul», en 1685.

Desde entonces el café se transformó en un motivo de orgullo y no existe cafetería vienesa que no ofrezca menos de diez variedades. Así se puede elegir un «Grosser Einspäner» (café negro caliente con un copete de crema batida), un «Eiskaffe» (café negro frío, con hielo, una bola de helado de vainilla y crema batida, servido en vaso), un «Melange» (café con leche y copete de crema batida), un «Kurzer» (expresso negro y fuerte), un «Kapuziner» (Capuccino) o un «Türkischer Kaffe» (el típico café a la turca, al que también llaman Mokka). Hoy se da la paradoja de que Viena es uno de los centros urbanos centroeuropeos con una mayor población de inmigrantes turcos.

El café entró en Francia hacia 1669, de la mano de un embajador otomano que lo ingresó exprofeso por valija diplomática. Debió quedar bastante sorprendido cuando las señoras parisinas que asistieron a su recepción añadieron azúcar al humeante brebaje servido en preciosas tacitas, ya que por entonces los musulmanes lo bebían puro. En el siglo XVIII los europeos sentían pasión por el «desayuno a la parisién»... el café con leche azucarado con medialunas. Eso sí, casi ninguno sabía el origen de semejante excentricidad. Este hábito, con el tiempo, se haría universal como una forma de empezar activamente la jornada o despejar la somnolencia durante la tarde o la noche. Recientemente, diversos investigadores han asegurado que el café, consumido moderadamente, es el mejor remedio para evitar el aumento del colesterol en la sangre (cfr. Michel Vanier: El libro del amante del café, Olañeta, Palma de Mallorca, 1983).

LA HISTORIA DE DRÁCULA

Desde el siglo XV, muchos escritores orientalistas han tratado de presentar la historia islámica y otomana haciendo descripciones de las supuestas perversidades de los musulmanes, atribuyéndolas a una innata característica. De lo que nada dicen estas mismas fuentes es de las atrocidades cometidas por los cruzados contra el Islam, que fueron continuadas por los hospitalarios, catalanes y venecianos en el Mediterráneo contra los otomanos entre los siglos XV y XVII.

Una historia verídica arteramente ignorada es el de dos príncipes rumanos de la dinastía Basarab que reinó en Valaquia entre 1330-1658. Son ellos Vlad Dracul o Vlad «el Diablo» (g. 1436-1447), y Vlad Tepesh o Vlad «el Empalador» que llevaron al escritor irlandés Bram Stoker (1847-1912) para escribir su cuento de terror «Drácula» en 1897, inspirada en sucesos reales acaecidos en Valaquia, Moldavia y Transilvania, en la región de los Cárpatos. Ambos, Vlad Dracul y Vlad Tepesh fueron notorios depravados que violaban a los muertos musulmanes y bebían su sangre, un caso de necrofilia y vampirismo poco común en la historia de Occidente pero tan real como el canibalismo demostrado por los francos de la primera cruzada que vimos con detalle en la primera clase. Vlad Tepesh, por ejemplo, llegó a empalar a dos mil musulmanes turcos — de allí el apodo de "el Empalador"— a lo largo de la margen derecha del Danubio, que no fue azul precisamente sino que se tiñó de rojo. El hecho que los occidentales se refocilen con esas tendencias humanas repugnantes no es muy edificante y civilizador que digamos. La abundante filmografía sobre el particular es notoria, desde el Drácula de Bela Lugosi de 1931 al Drácula de Francis Ford Coppola de 1992. Ni que hablar si seguimos la lista con otras realizaciones similares como «La danza de los vampiros» (1967) de Roman Polanski o «Nosferatu el Vampiro» (1979) de Werner Herzog.

ASTRÓNOMOS Y MATEMÁTICOS

El primer gran observatorio astronómico fue establecido en Estambul por el sabio de origen sirio Taqi al-Din Mehmed (1525-1585) en 1575, con los parámetros del construido en Samarcanda en 1428 por el sabio musulmán mogol Ulug Beg (1394-1449) en Samarcanda en 1428. Vale acotar que este observatorio no tenía nada que envidiarle al que el astrónomo danés Tycho Brahe (1546-1601) instaló en la isla de Ven, en Bohemia, — teniendo al alemán Johannes Kepler (1571-1630) como asistente—, considerado el más avanzado de la Europa cristiana.

El matemático otomano Musa Pashá, llamado Kadizadeh, sucedió a Ulug Beg como director del observatorio. Otro discípulo de Ulug Beg, Alí Kushçu (m. 1474) fue invitado a venir a Estambul por el sultán Mehmed II e inauguró una era brillante de la astronomía y matemáticas en la civilización otomana. Los discípulos de Kushçu, Mollah Lutfí (m. 1494) y Mirim Çelebi (m. 1525). También bajo el patronazgo de Mehmed II descolló el astrónomo y matemático Mehmed al-Fanarí.

GEÓGRAFOS Y VIAJEROS

Piri Reis

Pir Muhiiuddín Reis (1465-1554), más conocido como Piri Reis, fue uno de los más famosos cartógrafos del Islam y uno de sus más experimentados almirantes (*kapudán-i dariá* de la marina otomana, ver aparte). Su Kitab-i Bahriyya ("Libro del Mar"), escrito en 1521, y aumentado en 1525, es un portulano (carta marítima de fines de la Edad Media y comienzos del Renacimiento, que precisaba la ubicación de los puertos y el contorno de las costas). En este trabajo aparece un mapa de América (incluido en su mapamundi), que es una copia del mapa confeccionado por Cristóbal Colón en 1498 (cfr. Argentina en un mapa del almirante Piri Reis, revista "El Mensaje del Islam" Nº 11, Buenos Aires, abril 1995, págs. 48-55). Piri Reis y Sidi Alí Reis (otro gran almirante otomano) se dedicaron incluso a profundizar en los estudios de geografía y astronomía náutica. Véase A. Vambery (trad. y ed.): Travels and Adventures of the Turkish Admiral Sidi Ali Reis, Londres, 1899; P. Kahle: Piri Re'is Bahriye, Das türkische Segelhandbuch für das Mittelländische Meer vom Jahre 1521, Berlín-Leipzig, 1926; Piri Reis: Kitab-i Bahriye, Estambul, 1935

Katib Çelebi

El polímata otomano Katib Çelebi (1609-1657), llamado Haÿÿi Jalifa, fue un notable enciclopedista y políglota, autor de trabajos geográficos, que incluyen datos históricos, lingüisticos y sociológicos, como *Irshad al-hayara ila tarij al-Yunan ua'l-Rum ua'l-Nasara*, *Fezleke* (Estambul, 1276 A.H.), y *Mizán al-haqq fi ijtiyar al-ahaqq* (publicado en Estambul en 1268 A.H.; cfr. traducción inglesa de G.L. Lewis: The Balance of Truth, Londres, 1957). Véase Hajji Khalifeh: The History of the Maritime Wars of the Turks, trad. James Mitchell, Londres, 1831.

Evliya Çelebi

La tradición de la rihla prosiguió en diversas partes del mundo musulmán y, bajo los otomanos, fue cultivada por Ibn Darwish Mehmed Zilli, conocido como Evliya Çelebi (1611-1684), autor del *Seyahatnamé*, también llamado *Tarihi seyyah*, importante fuente sobre los pueblos del imperio otomano, de historia y aspectos geográficos y sociológicos que comprende diez volúmenes (cfr. Korkut M. Bugday: Evliya Çelebis Anatolienreise aus dem dritten Band des Seyahatname, Leiden, 1996).

Evliya Çelebi viajó por Hungría y Austria, y visitó la esplendorosa ciudad de Viena (la antigua Vindobona "la ciudad blanca") «con el ojo avizor de un guerrero de frontera». El siglo XVII se caracterizó por los enfrentamientos entre otomanos y austríacos que culminó con el infructuoso segundo sitio (el primero fue entre el 27 de septiembre y el 15 de octubre de 1529) de la capital a orillas del Danubio entre el 17 de julio y el 12 de septiembre 1683 por parte del ejército del visir Kara Mustafá (1634-1683), el cual se dejó sorprender por la columna aliada franco-germana-polaca de socorro al mando de Carlos de Lorena (1643-1690) y Juan III Sobieski (1629-1696) —véase M. Smets: Wien in und aus der Türken Bedrängis, 1529-1683, Viena, 1893; Richard Kreutal: Kara Mustafa vor Wien: Das Turkische Tagebüch der Belägerung Wiens 1683, verfasst von Zeremonienmeister des Hohen Pforte, Graz, 1960; David G. Chandler: Atlas of Military Strategy. The Art, Theory and Practice of War, *Islam versus Christianity*, Arms and Armour Press, Londres, 1996, págs. 54-59.

Evliya Çelebi fue sin duda un gran viajero y un gran romántico, a veces fantasioso cuando se refiere a una obvia mítica expedición de cuarenta mil jinetes tataros a través de Austria, Alemania, y Holanda hacia el Mar del Norte. Su estilo literario es excelente y destacan la minuciosidad y precisión de sus descripciones geográficas, de personas y grupos sociales. Por ejemplo, sobre la Casa Real de Austria opina lo siguiente: *«Por la Voluntad de Dios Todopoderoso, todos los emperadores de esta casa son*

igualmente repulsivos en su aspecto. Y en todas las iglesias y casas, así como en las monedas, el emperador es representado con su feo rostro, y ciertamente, si cualquier artista osara retratarlo con un bello semblante sería ejecutado, pues él considera que así lo desfiguran. Estos emperadores están orgullosos de su fealdad». Sin embargo, otros juicios de Evliya Çelebi sobre la sociedad austríaca son altamente favorables e incluso halagadores. Sobre las mujeres vienesas dice que *«gracias a la pureza del agua y al buen aire son hermosas, altas, de esbelta figura y rasgos nobles»*. También pondera las excelencias de la vasta y bien cuidada biblioteca de la catedral de San Esteban.

Evliya en sus narraciones, a diferencia de otros viajeros y escritores musulmanes, evita cuidadosamente cualquier comparación explícita entre aquello que vio en Austria y lo que él y sus lectores conocen en casa. En las historias magistrales con las cuales entretiene a su público, importantes y detallados señalamientos pueden apreciarse acerca del ejército, el sistema judicial, la agricultura, así como sobre las características topográficas y edilicias de la ciudad capital. Véase Evliya Çelebi: Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa, (2 vols.). Traducción parcial de J. von Hammer, Londres, 1834; Evliya Çelebi: Viajes, (10 vols.), Editado por N. Asím, Kilisli Rifat y H.N. Orkun, Estambul, 1896-1938 (en turco); A.A: Pallis: In the Days of the Janissaires, Selections from Evliya Çelebi, Londres, 1951; R.F. Kreutel: Im reiche des Goldenen Apfels, Graz, 1957; K. Teply: Evliya Çelebi in Wien, Der Islam, Viena, 1975.

HISTORIADORES

Kemal Pashazadeh

Shamsuddín Ahmad Ibn Solimán Ibn Kemal Pashazadeh (1468-1534), es uno de los primeros historiadores otomanos. Fue alumno del gran teólogo Mollah Lutfí (m. 1494). Poeta y teólogo, fue comisionado por el sultán Bayaceto II (1447-1512) para escribir una historia llamada *Tevarihí Al-i Osman*, que abarca el período otomano entre 1481 y 1526 (Bayaceto o Bayazid fue el sultán que le abrió las puertas y brindó protección a los judíos que emigraron de la Granada islámica, conquistada en 1492 por los Reyes católicos). Más tarde, fue designado Sheij al-Islam por el sultán Solimán el Magnífico. Véase A.J.B. Pavet de Courteille: Histoire de la campagne de Mohacz par Kemal Pacha Zadeh, París, 1859.

Tashkopruluzadeh

Ahmad Tashkopruluzadeh (1495-1561) es uno de los primeros historiadores otomanos. Es autor de cuatro grandes trabajos escritos en árabe. Uno es el *Nauádir al-Ajbar* ("Curiosidades de la historia"), que es un diccionario, clasificado alfabéticamente, de los hombres ilustres del Islam. *Shaqaiq an-Numania* ("Las anémonas"), es una obra consagrada a la biografía de 522 hombres ilustres, ulemas y místicos del imperio otomano. El tercero es el *Miftah as-Sa'ada ua Misbah as-Siada* ("Llave de la felicidad y linterna de la maestría"). Esta es una enciclopedia terminada hacia 1560, sobre el objeto de las ciencias. El cuarto es *Maudu'at at al-'ulum*, una enciclopedia de las ciencias. En este período también destacaron dos importantes pensadores e historiadores de origen libanés, adherentes a la escuela shií: Nuruddín Alí al-Karakí (1466-1534), y Zain al-Din al-Amilí (m. 1539). Véase Tashköpruluzadeh: Es-Saqaiq en-no'manijje, enthaltend die Biographen der türkischen un im osmanischen Reiche wirkenen Gelehrten, Derwisch-Scheikh's und Artzte, traducido por O. Rescher, Constantinopla-Gálata, 1927.

Peçeví

Otro historiador otomano importante fue Ibrahim-i Peçuy, generalmente conocido como Peçeví (1574-1649), cuya historia cubre el período de 1520-1639. Nació en la ciudad húngara de Pecs y su madre era de una familia serbia islamizada. La crónica de Peçeví contiene elementos pocos conocidos en detalle

como los pormenores de la gran batalla de Mohács (29-30 de agosto de 1526), en la que los veinte mil caballeros y campesinos del rey Luis de Hungría (muerto en la refriega) fueron derrotados por las tropas de Solimán el Magnífico; la alianza entre otomanos y franceses para realizar operaciones navales conjuntas contra España en 1552 y además una reseña de la insurrección morisca en España entre 1568-1570 y del decisivo combate naval de Lepanto (7 de octubre de 1571).

En 1635 Peçeví escribe: *«Los ingleses infieles trajeron en el año 1009 H.* (1601) *el fétido y nauseabundo tabaco y lo vendieron como un remedio para curar —según ellos— ciertas enfermedades producidas por la humedad»* (cfr. F. von Kraelitz-Greifenhorst: Der osmanische Historiker Ibrahim Pecewi, Der Islam, Viena, 1918, págs., 252-60; Bernard Lewis: Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire, Norman, Oklahoma, 1963; Tarij Peçevi, Estambul, 1283 A.H.;

Naima

Mustafá Naima (1655-1716) es uno de los más grandes historiadores otomanos. Su crónica llamada *Tarij-i Naima* cubre el período del año 1000 a 1070 de la era islámica (1591 a 1659 de la era occidental). Véase M. Naima: Annals of the Turkish Empire from 1591 to 1659, traducido por C. Fraser, Londres, 1832.

En este mismo período se destacan otros dos cronistas como Husain Ibn Ÿa'far Hezarfen (m. 1691), conocido por su trabajo titulado *Tenkih al-Tevarih* (completado en 1673; véase H. Wurm: Der osmanische Historiker Huseyn b. Ga'fer, gennant Hezarfenn, Freiburg im Breisgau, 1971), y Ahmad Dede Ibn Lutfullah, llamado Muneÿÿimbashí (1631-1702), astrólogo en jefe del sultán Mehmed IV (g. 1665-1687), y autor de una gigantesca historia universal (*Ÿami ad-duwal*) que fue titulada en turco *Sahaif-ul-Ajbar* (Estambul, 1869).

MÉDICOS

El primer gran médico otomano fue Hayyí Bashá Jidr al-Ayidiní (siglo XV), que vivió en El Cairo y escribió el *Kitab shifá al-asqam wa dawa al-alam* ("Libro de la curación de la enfermedad y del remedio de las penas"). Otro gran facultativo otomano fue Muhamad al-Qausuní (siglo XVI), médico de los sultanes Solimán I el Magnífico (1494-1566) y Selim II (1524-1574), que redactó un tratado sobre las hemorroides llamado *Kitab zad al-masir fi 'ilaÿ al-bawasir* ("Libro de la Provisión para la Curación de las Hemorroides"). En el siglo XVII sobresalió Salih Ibn Sallum, médico de Murad IV (1612-1640), que estudió la obra del controvertido médico y alquimista suizo Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, llamado Paracelso (1493-1541).

El primer tratado otomano sobre la sífilis fue presentado al sultán Mehmed IV en 1655, basado en un famoso trabajo de Girolamo de Verona (1483-1553), con algunos préstamos de las investigaciones de Jean Fernel (1497-1558) sobre el tratamiento de esta enfermedad. Sin embargo, como fácilmente se puede comprobar, la medicina otomana estaba atrasada sobre éste y otros temas en más de un siglo con respecto a la de los europeos.

En el imperio otomano junto a los facultativos musulmanes se destacaron griegos como Panagiotis Nicussias (m. 1673), graduado en la Universidad de Padua, y Alexandros Mavrocordátos —no confundirlo con el patriota homónimo de la independencia helénica que vivió entre 1791-1865—, y el cretense convertido al Islam Nuh Ibn Abdulmennan.

Médicos judíos al servicio del Islam

También numerosos médicos judíos, aportaron conocimiento y experiencias a los musulmanes otomanos, como es el caso de Manuel Brudo, llamado a veces Brudus Lusitanus, «Brudo el Lusitano», un criptojudío portugués que escapó de Portugal en 1530 y al llegar a Estambul pudo practicar el judaísmo con entera libertad. Moshé Hamón y Musa Ÿalinus al-Israilí (Moisés, el Galeno judío) fueron dos eminentes médicos judíos que se destacaron en la época del sultán Solimán el Magnífico.

Hayatizadeh Feizí (m. 1691), famoso por sus obras médicas escritas en turco basadas en fuentes occidentales, fue un judío converso al Islam que fue el jefe de los médicos de la corte otomana bajo el gobierno de los sultanes Muhammad IV (1648-87) y Solimán Ibrahim II (1687-1691).

La inoculación de la viruela

La viruela era una de las principales causas de mortalidad en el siglo XVIII. Se trataba mediante la inoculación, en personas sanas, de sustancias extraídas de las pústulas de quienes padecían la enfermedad de forma leve. En el Imperio otomano, sin embargo, la inoculación de la viruela había sido practicada, por lo menos, en ciertos medios, mucho antes que en cualquier otro lugar de Europa. De hecho, fue desde Estambul desde donde la inoculación llegó a Londres en 1721 juntos con otros elementos orientales como los pantalones bombachos y el fez, por Lady Mary Wortley Montagu, de la que ya hicimos una breve reseña. Más tarde, Edward Jenner(1749-1823), un médico británico, descubrió la vacuna contra la viruela y allanó el terreno para la aparición de la inmunología.

MINIATURISTAS

La miniatura persa constituyó el modelo de referencia de dos escuelas que, sin embargo, evolucionaron de manera opuesta. La primera de ellas fue la escuela otomana, cuyo centro estaba situado en Estambul. Sus miniaturas presentan una gran preocupación por el detalle, tanto en el plano físico como en el social, y se distinguen por su escrupulosa búsqueda de lo que constituye la identidad del tema representado. Sin embargo, las composiciones permanecen estáticas, incluso hieráticas. Los numerosos volúmenes consagrados a la crónica de los reinados de los sultanes constituyen la perfecta ilustración de esta tendencia. En el siglo XVII, con las aportaciones del pintor Abdulÿelil Çelebi, conocido como Ressam Levní (m. 1732), se insinuó una mayor desenvoltura en la pintura otomana. Con todo, un aspecto original de ésta se desarrolló a través de las reconstrucciones geográficas efectuadas con motivo de las numerosas campañas militares de los sultanes. Véase G.M. Meredith-Owens: Turkish Miniatures, Londres, 1963; Richard Ettinghausen: Turkish miniatures from the thirteenth to the eighteenth century, Unesco, Nueva York, 1965; E. Binney: Turkish Miniature Paintings and Manuscripts, Nueva York, 1973; Michael Levey: The World of Ottoman Art, Thames and Hudson, Londres, 1975; And Metin: La peinture miniature turque. La periode ottomane, Editions Dost, Ankara, 1976; Géza Fehér: Miniatures Turques des croniques sur les campagnes de Hongrie, Librairie Gründ, París, 1978; Norah M. Titley: Miniatures from Turkish Manuscripts, Londres, 1981.

POETAS

La influencia de la prosodia persa se hizo sentir en la poesía escrita por los turcos desde el siglo XI. La literatura turca en lengua ÿatagay contó con el terreno de la prosa con las notables Memorias de Babur (*Babur Nameh*), cuyo verdadero nombre era Zahiruddín Muhammad (1483-1530), el primero de los Grandes Mogoles, y en cuanto a la poesía se desarrolló en la corte timurí de Herat en el siglo XV.

En el ámbito otomano, el persa fue durante mucho tiempo la lengua de la administración y de las buenas letras de los sultanatos turcos —los selÿukíes, entre otros—, y después en el Imperio otomano. La poesía otomana culta del diván, que siguió las pautas de la prosodia persa —gazal, maznaví—, fue cultivada por numerosos poetas desde el siglo XIV al XVIII.

Yunús Emré

Yunús Emré (1238?-1320), místico que formó parte de los derviches errantes, es uno de los grandes poetas musulmanes turcos. Fue un cantor de la fraternidad y del amor místico en la época del reagrupamiento de los pueblos turcos en Asia Menor. Autodidacto, dominó el árabe y el persa. Su obra máxima es «El Libro de los preceptos», de gran religiosidad, donde evoca el sucederse de las alegrías humanas, de la duda y el dolor, junto al sentimiento de la nada y la eternidad. Algunos de sus poemas hablan con elocuencia de tolerancia y universalidad:

«Nuestro único enemigo

es el resentimiento.

No guardemos rencor a nadie;

para nosotros la humanidad es indivisible».

Su obra evoca el éxtasis de la comunión con la naturaleza y con Dios. Así escribió estos versos memorables:

«Cualquiera que posea una gota de amor

posee la existencia de Dios».

Su preocupación por el destino de todos los hombres, y en particular de los más desfavorecidos, da a su poesía una intensa emotividad. Yunús Emré afirma la existencia del amor universal, proclamando su fe en la fraternidad que trasciende todas las barreras y todos los sectarismos:

«No nos oponemos a ninguna religión.

El verdadero amor nace cuando todas

las creencias se unen».

Hombre del pueblo que escribió para el pueblo, adalid de la justicia social, Yunús Emré se rebeló valientemente contra todos aquellos gobernantes, propietarios, dignatarios políticos y seudorreligiosos que oprimen a los débiles y humildes. Su mensaje poético en favor de la paz y la fraternidad universal fue proclamado desde el Islam, hace más de setecientos años, cuando en el mundo occidental no existían derechos humanos, convenciones como las de Ginebra ni organizaciones como las Naciones Unidas:

«Venid, seamos amigos siquiera una vez.

Hagamos la vida más fácil.

Amemos y seamos amados.

Cuando surge el amor

desaparecen deseos y defectos».

La obra de Yunús Emré fue traducida por un transilvano que fue prisionero de los turcos durante un largo tiempo (1438-1458) e influyó notablemente en el pensamiento de tres prominentes humanistas occidentales, como el católico holandés Desiderio Erasmo (1466?-1536) y los reformistas alemanes Martín Lutero (1483-1546) y Sebastian Franck (1499-1542).

Véase Poèmes de Younous Emre, trad. G. Dino y M. Delouse, P.O.F., París, 1973; T. Halman: Yunus Emre and his Mystical Poetry, Indiana University, Indiana, 1981; M. Bozdemir: Yunus Emre, message universel, I.N.A.L.C.O., París, 1992.

Nava'í

Mir Alí Sir Nava'í (1441-1501), que nació y murió en Herat (hoy Afganistán), es una de las figuras más polifacéticas de la historia del Asia central. En su ciudad natal fue visir del sultán timurí Husain Baiqara (que gobernó entre 1470 y 1506), mecenas cuya brillante corte amparó a escritores y artistas como el poeta persa Ÿami y el miniaturista Behzad. Mir Alí Sir Nava'í es autor de cuarenta mil coplas, en las que trató de las leyenda amorosas preislámicas. Árabes (Laila y Maÿnún) y persas (Farhad y Shirín). Su obra ejerció una profunda influencia en el desarrollo ulterior de las literaturas turcófonas: azerí, uigur, tátara y otomana, y es el exponente por excelencia de la literatura turca chagatai. Sus obras incluyen una versión del romance islámico de Farhad y Shirín, y la prosa de *Muhakamat al-lugatain*, *Maÿalis an-nafais* y *Mizán al-Awzán*.

Fuzuli

Turco de origen azerí y de confesión shií, Mehmed Solimán Fuzuli (1495-1556), que era hijo de un ulema, nació en Karbalá (Irak) y murió a consecuencia de la peste en la misma ciudad. Simple guardián de la tumba de Alí Ibn Abi Talib (la Paz sea con él) en al-Naÿaf, fue el más destacado poeta otomano de su tiempo, junto con Baki, y también uno de los más grandes versificadores, tanto en turco como en persa, lenguas que dominó además del árabe. Su diván en persa, denota una inspiración personal, pero en la que verdaderamente se distinguió fue en la lengua turca, que utilizó para cantar el amor místico a la manera sufí. Sus obras principales son «Diván» y «Laila y Maÿnun».

Bakí

Mahmud Abdul Bakí (1526-1600) pese a que era hijo de un modesto muecín. Logró estudiar y, tras aprender el persa y el árabe, pasó a formar parte del cuerpo de los ulemas. En 1553, a raíz de una oda a Solimán el Magnífico, se hizo amigo de este sultán que también cultivaba la poesía. Al morir Solimán en 1566, escribió una «Oda fúnebre», la más vigorosa de sus composiciones. Conocido ya en vida como «el sultán de los poetas», Bakí ha pasado a la posteridad como el más grande de los poetas otomanos clásicos. Dentro de esta escuela, también sobresalieron Neÿati (m. 1509) y Omer Nef'i (m. 1635). Más tarde, con la boga del florido estilo indopersa, destacaron Ahmad Nedim (1681-1730) y Mehmed Es'ad, más conocido como Galib Dede (1757-1799).

RAZONES DE LA DECADENCIA

Los turcos otomanos, que se constituyeron a partir del siglo XV en el principal centro de poder del Islam, a pesar de contar en abundancia con los medios necesarios para encarar un renacimiento científico y cultural, cultivaron el proceso de anquilosamiento, quietismo y apatía fomentado desde los ámbitos rigoristas ortodoxos.

«Si el Islam en su mejor época alzó a la sociedad árabe a una nueva altura de progreso humano, en la peor alcanzó un punto de estancamiento muy bajo. El apego al pasado y el aislamiento del Occidente cristiano influyeron notablemente en el avance de la cultura islámica. El concepto de progreso fue reemplazado por el de autocomplacencia que se hacía aun más peligroso por un sentimiento exagerado de superioridad. La medida de las realizaciones estaba en proporción inversa a este sentimiento de superioridad... Todo esto sucedía mientras... Occidente se había embarcado en un nuevo viaje para descubrir verdades nuevas y lozanas, para encontrar explicaciones racionales de los hechos sociales y los fenómenos físicos... Se había dado cuenta de que en la ciencia el secreto del conocimiento inagotable está en la experimentación, y que en los negocios humanos el secreto del progreso radica en el cambio, en cambiar para mejorar» (Philiph Khuri Hitti: El Islam, modo de vida, Gredos, Madrid, 1973, págs. 257-59).

Los otomanos, atrincherados en su sentimiento de superioridad, se interesaron tardíamente por las innovaciones occidentales, aun así tan sólo despertaron su atención ciertos avances militares, como la implementación en los ejércitos europeos de la bayoneta o las tácticas de las formaciones de mosquetería en cuadro del siglo XVIII, que incluso no se atrevieron a adoptar.(cfr. Marshall G.S. Hodgson: The Gunpowders Empires and Modern Times, University of Chicago Press, Chicago, 1974; Andrew Wheatcroft: The Ottomans. Dissolving Images, Penguin Books, Londres, 1995, pág. 99; Virginia H. Aksan: An Ottoman Statesman in War and Peace. Ahmed Resmi Efendi, 1700-1783, Brill, Leiden, 1995).

Mientras tanto, Europa, que supo usufructuar y llevar a la práctica los preclaros conceptos y descubrimientos de la Edad de Oro del Islam, disponía de los medios políticos, comerciales, materiales y militares que le habían de permitir imponerse en el mundo y colonizar y expoliar a los pueblos musulmanes.

«La historia del mundo desde el año 1500 puede concebirse como una carrera entre el poder creciente de Occidente para oprimir al resto del mundo y los esfuerzos cada vez más desesperados de los otros pueblos para rechazar a los occidentales» (William H. McNeill: The Rise of The West, University of Chicago Press, Chicago, 1963; Europe's Steppe Frontier, 1500-1800, Chicago, 1964; The Pursuit of Power, Oxford, 1983). Véase Hugh Trevor-Roper: La época de la expansión de Europa y el mundo desde 1559 hasta 1660, Labor, Barcelona, 1974.

Es muy sorprendente, por ejemplo, el hecho de que en el Imperio Otomano la imprenta fuese autorizada desde sus comienzos en provecho de las minoritarias Gentes del Libro (judíos, griegos y armenios). En 1494 un inmigrante judío estableció la primera imprenta no-musulmana en Estambul, imprimiendo obras hebraicas. En 1555, el ya citado embajador Busbecq, informa que los otomanos consideraban un pecado imprimir el Corán y los libros religiosos.

La «hazaña» de Müteferika

En cambio, tuvieron que pasar un total de doscientos setenta y un años —desde la primera imprenta instalada por Johannes Gutemberg (1390-1468) en Mainz en 1446—, hasta 1727, para que pudieran imprimirse obras turcas en caracteres árabes, y esto gracias al ingenio e idoneidad de un transilvano converso al Islam, como Ibrahim Müteferika (1670-1745), diplomático que también logró la alianza otomana-francesa de 1737-1739.

Al contrario de lo que sucedía en las universidades islámicas de los siglos VIII, IX y X, desde Bagdad hasta Córdoba, donde el estudio y la investigación eran un deleite, los estudiantes se aburrían en las aulas de

los centros de enseñanza otomanos. La vida del estudiante estaba formada por la *«repetición incansable, en la cual no hallaba nada nuevo del principio al fin del año... en el curso de sus estudios escuchaba reiteraciones y charlas que no conmovían su corazón ni despertaban su apetito ni nutrían su mente, que no agregaba nada a lo que sabía»* (cfr. Taha Husain: A Passage to France, Leiden, 1976, págs. 1 y 2).

LAS ESCUELAS DE SUFISMO Y MÍSTICA ISLÁMICA

La mayor contribución de los otomanos al Islam fue el sufismo, basado en formas místicas de adoración. Toda *taríqa* o hermandad sufi (plural *turuq*) busca la unión mística del ser humano con Dios Todopoderoso, alabado sea.

La administración y sociedad otomanas estaba profundamente inmersa en el sufismo. Las cofradías sufíes operaban en pequeñas comunidades (*dergas*) o grandes monasterios (*tekkes*). Ahora veremos las tres hermandades sufíes más importantes y que siguen siendo las más populares en la actualidad. La escuela islámica jurídica (*madhab*) predominante en el Imperio otomano y la Turquía actual es la Hanafi, que siguió las enseñanzas del sabio de origen persa Abu Hanifa an-Numan Ibn Thabit (699-767). Los hanafíes constituyeron la primera de las cuatro escuelas sunníes, y la menos rigorista de todas ellas.

La orden Jalwatiya

Fundada por Umar al-Jalwati (muerto en Tabriz hacia 1397-1398), fue la predominante en la administración y los círculos oficiales. *«Su ortodoxia, más político-religiosa que puramente religiosa (los doctores de la Ley criticaron con frecuencia a los jalvetíes), les colocó en una posición hegemónica con respecto a las demás turuq otomanas y propició su fuerte expansión, sobre todo en Estambul y el suroeste europeo, hasta las fronteras más septentrionales del imperio»* (cfr. Alexandre Popovic y Gilles Veinstein: Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 1997, Nathalie Clayer: La Jalwatiya, pág. 601).

La orden Mevleví

Esta orden de derviches está formada por un grupo místico cuyos miembros son seguidores del sabio persa Ÿalaluddín Rumí (1207-1273) que la fundó en Konia, ciudad de Anatolia donde murió. Los mevlevíes (de la voz árabe *maulana*, *mevlana* en turco, "nuestro maestro", sobrenombre de ar-Rumí), alcanzan el éxtasis místico (*uaÿd*) en virtud de la danza (*samá'*), símbolo del baile de los planetas. Los derviches (del persa *darwish*: "visitador de puertas") mevlevíes giran sobre sí mismo hasta conseguir el éxtasis. La danza es acompañada de flautas, atabales, tamboriles, esa especie de violines llamados kamanché, y laúdes de mástil largo como el saz turco. Esta tradición musical se desarrolló a través de la ceremonia maulawiyya llamada *Ain Sharif*, que ha tenido compositores famosos como Mustafá Dede (1610-1675, Mustafá Itri (1640-1711), o el derviche Alí Siraÿaní (m. 1714). Rumí dijo: *«El samá' es el adorno del alma que ayuda a ésta a descubrir el amor, a experimentar el escalofrío del encuentro, a despojarse de los velos y a sentirse en presencia de Dios»* (cfr. Eva de Vitray-Meyerovitch: Mystique et poésie en Islam, Djalal Uddin Rumi et l'ordre des derviches tourneurs, Desclée De Brouwer, París, 1972).

La orden mevleví celebra todos los años en diciembre un festival de conmemoración de su fundador, siendo una importante atracción turística en Konia (Turquía), donde está la tumba del santo (*ualí* en árabe). La Mevleví encontró adeptos entre intelectuales y artistas urbanos.

La orden Bektashí

Los miembros de esta cofradía son seguidores de Haÿÿi Bektash Ualí (1209-1271), místico musulmán. La orden tiene su base en Haci Bektash, en la provincia de Kirsehir, donde está enterrado el fundador. La hermandad considera a Alí Ibn Abi Talib (600-661) sucesor legítimo del Profeta Muhammad (BPD). Este movimiento atrae a los shiíes y alevíes de Turquía.

Originalmente, sus derviches o miembros comunes de la hermandad (en árabe faquires o murides) fueron los responsables de islamizar al campesinado cristiano de Anatolia y de los Balcanes (como los bosnios y albaneses).

Los jenízaros adoptaron a Haÿÿi Bektash como líder espiritual —incluso se hacían llamar «hijos de Haÿÿi Bektash»—, y tomaron de los bektashíes ciertas ceremonias y algunos de los elementos de su indumentaria y ritual, como la «mano de Fátima» y la «espada Dhulfiqqar de Alí» (cfr. David Nicolle: The Janissaries, Osprey, Londres, 1995).

Los alevíes o alauitas, que hoy forman el 20% de la población de Turquía y también se encuentran en Bulgaria, se consideran bektashíes —o alevíes bektashíes—.

LOS SAFAVÍES DEL IRÁN

(1502-1736)

El más destacado historiador de nuestro tiempo, el británico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), estima que *Al-Muqaddimah* (Introducción a la historia universal, Fondo de Cultura Económica, México, 1977) de Ibn Jaldún es *«sin duda la obra más grande de su clase que haya sido creada por una mente humana en cualquier tiempo o lugar»* (A.J. Toynbee: A Study of History, 10 vols., Londres, 1935-1954, III, pág. 125). Igualmente, el distinguido historiador de la ciencia, el belga naturalizado estadounidense George Sarton (1884-1956) opina que «la más importante obra histórica medieval» fue la *Muqaddimah* del historiador musulmán tunecino Ibn Jaldún (1332-1406).

Precisamente, Ibn Jaldún fue el precursor de los estudios sociológicos de la historia. *«El verdadero objeto de la historia es la civilización: cómo surge, cómo se mantiene, cómo desarrolla las letras, ciencias y artes y por qué entra en la decadencia. Los imperios, como los individuos, tienen una vida y una trayectoria propias. Crecen, maduran, declinan»*.

Todo imperio pasa por fases sucesivas. Según Ibn Jaldún, la última fase es: *«El ataque exterior, la intriga interna o las dos cosas juntas derriban al Estado. Tal fue el ciclo de Roma, de los almorávides*

y almohades en España, del Islam en Egipto, Siria, Irak y Persia... Y siempre es así».

Estas primeras citas son orientadoras para comprender, en parte, el fenómeno que representó el imperio safávida, su naturaleza e idiosincrasia, y el papel que representó en la conformación de la sociedad iraní moderna.

La Safaiyya y el movimiento qizilbash

La cofradía mística (*taríqa*) fundada por el Sheij Safiuddín (1253-1334) en Ardabil, en el actual Azerbaÿán iraní, la Safaiyya, de la que tomaría el nombre la dinastía de los safavíes, fue en sus comienzos un sufismo moderado que respetaba la Sharía'a dentro del marco de la escuela Sunna de pensamiento islámico. A mediados del siglo XV, un descendiente del fundador, el Sheij Ÿunaid, desterrado de Ardabil (1448) por orden del soberano timúrida Qaraqoyunlu, se puso al frente de la cofradía y empezó a preconizar una doctrina heterodoxa basada en ciertos principios shiíes pero con un fuerte contenido ajeno al Islam, extraído de tradiciones hindúes y cristianas orientales. Luego de atacar infructuosamente Trebisonda (1456), en el mar Negro, y ser impedido de volver a Ardabil (1459) por Ÿahan Shah, fue muerto al atacar a los circasianos (cherkeses) de Yaqub de las Ovejas Blancas hacia 1460.

Sin embargo, su hijo Haidar logró continuar al frente de la cofradía (1460-1490) y la colocó al servicio de las ambiciones políticas de la región, especialmente al militarizar y fanatizar a sectores turcomanos y lanzarlos al asesinato en masa de cristianos (griegos y armenios) en la Anatolia oriental.

Los partidarios de Haidar comenzaron a ser llamados *qizilbash* (en azerí, "cabeza roja"), porque llevaban un gorro rojo con doce picos (símbolo de los doce Imames de los shiíes dudecimanos). La doctrina qizilbash era una desviación del Shiísmo que incluía la creencia asociadora e idólatra (en árabe, *Shirk*) de la manifestación de Dios en forma humana y en la metempsicosis, y se caracterizará por una hiperdevoción por el soberano safaví, considerado como la reencarnación de Alí Ibn Abi Talib (la paz sea con él), a su vez manifestación de Dios en forma humana ASTAGFIRUL—LAH RABBI UA ATUBU ILAIHI ("Ruego el perdón de ALLAH, mi Señor y a El me arrepiento). Más adelante el término qizilbash fue empleado por los otomanos de forma peyorativa para designar a todos los sectarios rebeldes, tachados

de herejes (actualmente en Bulgaria se sigue llamando qizilbash a los alauíes que viven en la región de Deli Orman).

Esta mezcolanza politeísta de los qizilbash que combinaba además ciertos parámetros sufíes y shiíes (*ghuluww*) será declarada doctrina oficial del estado safaví a partir de Ismail I y presentada como «shiísmo duodecimano». En realidad esta grave desviación no tenía nada que ver ni con el Shiísmo ni con el Islam, y eso se tradujo en la práctica, donde sufrieron persecución y matanzas tanto los verdaderos shiíes duodecimanos, como los sunníes y el resto de las cofradías (*turuq*) sufíes.

Los primeros safavíes

El Irán a fines del siglo XV era un caos de reinos de Taifas (en árabe *taif*, pl. *tawa'if*, partidos, banderías). Irak, Yazd, Semnán, Firuzkuh, Diarbakir, Kashán, Jorasán, Kandahar, Balj, Kermán y Azerbaÿán eran estados independientes y rivales entre sí. En una serie de campañas implacables, Ismail Ibn Haidar (1487-1524), se apoderó de la mayor parte de estos principados, entró en Herat y Bagdad e hizo de Tabriz la capital de su nuevo imperio (1502). La dinastía safaví había nacido.

La ascensión de Ismail I al poder es una historia sin precedentes. Tenía tres años de edad cuando murió su padre Haidar (1490) y trece cuando se lanzó a la conquista del trono. Seguía teniendo trece cuando se coronó *shah* (en persa "rey") de Persia. Según sus contemporáneos, se nos dice que era *«dulce como una jovencita»*, pero mató a su madrastra, ordenó la ejecución de 300 funcionarios en Tabriz y pasó a cuchillo a miles de sus adversarios políticos (E.G. Browne: A literary history of Persia, 4 vols., Cambridge, 1951-1953, IV, pág. 62). Gozaba de tal popularidad que *«el nombre de Dios ha sido olvidado en Persia y sólo se recuerda el de Ismail»* (E.G. Browne: O.cit., IV, pág. 51).

Ismail I se sintió lo bastante fuerte para desafiar a sus vecinos. Ignorando los principios elementales del Islam de la fraternidad, la unión y el mutuo consenso, le hizo la guerra a los uzbecos de la Transoxiana (Ma Wara al-Nahr) y el Jorasán. Luego se volvió hacia el oeste y comenzó una campaña de hostigamiento contra los otomanos basado en un concepto falseado y prohibido en el Islam, el de la división (*fítna*). Así, fomentó (como lo seguirían haciendo sus sucesores hasta mediados del siglo XVIII) el odio de los shiíes contra los sunníes (y viceversa), manipulado perversamente para arrastrar al pueblo iraní hacia sus ambiciosos propósitos de conquista y egolatría.

La estrategia de Ismail triunfó; a pesar de sus crueldades y desvíos, fue reverenciado como una divinidad (recuérdese el ya citado tema de la reencarnación) y sus súbditos confiaban de tal modo en el divino poder que le atribuían que algunos de ellos se negaban a llevar armadura en el combate (cfr. Percy Sykes: History of Persia, 2 vols, Londres, 1921, II, pág. 163)

Diversas insurrecciones llevadas a cabo por activistas qizilbash infiltrados en las provincias orientales del Imperio otomano, el ahorcamiento de cierto número de sunníes que constituían la mayoría en Tabriz, y la práctica obligatoria que se les impuso a los demás de maldecir a sus propios líderes, provocaron la reacción del sultán Selim I (1467-1520).

En la batalla de Chaldirán (23 de agosto, 1514), en un llano al este del Éufrates, los seguidores de Ismail vieron que sus consignas y fervores eran impotentes frente a la artillería y la disciplina de los jenízaros otomanos. Selim se apoderó de Tabriz y subyugó a toda la Mesopotamia septentrional (1516). Sin embargo, dos factores habrían de salvar a los safavíes. Uno fue el amotinamiento de los jenízaros que exigían una equitativa distribución del botín capturado en la campaña, que forzó a Selim a un repliegue temporal. El otro fue la aproximación de un ejército mameluco desde Alepo al mando del sultán Qansuh Gurí, aliado circunstancial de los persas debido a su enfrentamiento con el poder otomano (Qansuh sería derrotado y muerto en la batalla de Marjdabik, el 24 de agosto de 1516, al norte de Alepo y marcaría el principio del fin de la dinastía de los mamelucos). Por estas circunstancias, Ismail regresó a Tabriz con todos lo honores y reinó durante otros ocho años. Ismail murió a los 38 años, dejando el trono a su hijo Tahmasp de diez (1524).

El shah Tahmasp I (1514-1576) fue bastante distinto a su padre, sino referimos a la valentía y a la eficiencia, si en cambio lo igualó y superó con creces en lo que respecta a la idolatría, el sibaritismo y la perversidad. Como si todo esto fuera poco, se avino a consumar el primer gran tratado de alianza con un poder europeo contra un estado musulmán. Este consistió en una reciprocidad de medidas e intercambios de información entre la corte safávida y el Imperio de los Habsburgo encabezado por Carlos V de Alemania y I de España, titular del sacro imperio romano germánico (1519-1556), entre 1525 y 1545, para coordinar la resistencia cristiana y persa frente al accionar del sultán Solimán I el Magnífico (1494-1566). Este tratado significó de alguna manera el comienzo de la disolución del Dar al-Islam, vaticinada por el postulado de Ibn Jaldún ("*El ataque exterior, la intriga interna o las dos cosas juntas derriban al Estado*") y confirmada por la acertada definición del historiador norteamericano William McNeill: *«La historia del mundo desde el año 1500 puede concebirse como una carrera entre el poder creciente de Occidente para oprimir al resto del mundo y los esfuerzos cada vez más desesperados de los otros pueblos para rechazar a los occidentales»* (cfr. W. McNeill: The Rise of the West, University of Chicago press, Chicago, 1963).

El flamenco Ghiselin de Busbecq (1522-1592), embajador del emperador Fernando I de Habsburgo (g. 1558-1564) en la Sublime Puerta, testimonia como la Cristiandad salió beneficiada de esta situación, ya que Solimán tuvo que suspender su ofensiva contra las agresiones del Oeste para hacer frente a los safavíes: *«Sólo Persia se interpone a nuestro favor, pues el enemigo, cuando se dispone a atacarnos, debe permanecer atento a esta amenaza situada a sus espaldas»* (The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, trad. inglesa de Edward Seymour Forster, Oxford, 1922, pág. 112).

En Europa hubo una gran alegría cuando el ejército de Tahmasp I se apoderó de Erzurum (1552), pero en 1554 Solimán contraatacó y obligó a Tahmasp a una paz (1555) que dejó a Bagdad y la baja Mesopotamia bajo el dominio permanente de los otomanos hasta 1918.

Mientras tanto, «a río revuelto...» los ingleses enviaron al aventurero y comerciante Anthony Jenkinson de la Muscovy Company a negociar a Persia. Hacia 1561, luego de un azaroso viaje por Rusia y Transoxiana (vía Bujará, hoy Uzbekistán), Jenkinson, que contó con los favores y la asistencia del soberano ruso Iván el Terrible (1530-1584), llegó a Qazvín. Allí entregó al desprevenido Tahmasp unas cartas de saludo de una reina — Isabel I (1533-1603) — que parecía a los persas una soberana sin importancia de un pueblo bárbaro. El plan inglés era la búsqueda de una ruta comercial terrestre a la India y China ("Catay"). Al acceder Tahmasp a tal proposición —renovada en 1581—, no sólo condenó al Irán a la penetración foránea, sino que abrió las puertas a la futura conquista del Indostán por parte de la Compañía de las Indias.

La muerte de Tahmasp en 1576 puso fin a uno de los reinados más desastrosos de la historia iraní, pero no a uno de los peores; éstos habrían de llegar con el tiempo, a lo largo de los siglos XIX y XX.

Una práctica aberrante

El problema de la sucesión dinástica fue tal vez más agudo en la Persia safávida que en la India mogol y el Imperio otomano. La práctica aberrante de cegar a los hijos de los reyes se advierte por primera vez en al historia safaví, en relación con uno de los nueve hijos que sobrevivieron a Tahmasp I (éste ya había hecho asesinar a dos de sus hermanos y encarcelado a un tercero), Muhammad Jodaband. Este se negó a subir al trono cuando Tahmasp murió en 1576, debido a una ceguera parcial. La operación de cegar a los príncipes, futuros competidores del trono, a menudo se efectuaban de manera imperfecta. Si Jodaband conservaba algo de visión podía deberse a la compasión del ejecutor. Esta compasión no era precisamente desinteresada. Muhammad Jodaband sucedió a su hermano Ismail II (1555-1577) hasta 1587, y entonces los previsores funcionarios que pudieron haberlo cegado por completo, según las expresas órdenes de Ismail, se apresuraron a recibir su recompensa.

Por otra parte, el corto reinado de Ismail II (1576-1777) fue una sucesión de intrigas y crímenes horrendos. Hizo matar a seis príncipes, uno de ellos, sobrino del monarca que ya había sido cegado.

Planeaba dar muerte a otro sobrino que sólo contaba seis años de edad, pero éste, por fortuna, era gobernador de la lejana provincia de Herat (hoy Afganistán occidental). El emisario que Ismail mandó a Herat no pudo cometer tal acto en el mes sagrado musulmán de Ramadán, y por eso Abbás Mirzá, el futuro Abbás el Grande (1571-1629), sobrevivió a su cruel tío, para convertirse en uno de los hombres más famosos de la historia del Irán.

La carrera por el trono

Abbás Mirzá no sólo sobrevivió a los malvados designios de Ismail II, sino también a los de su hermano, cuyas intenciones hacia él se frustraron gracias a las rápidas medidas adoptadas por su tutor y maestro, Murshid Qulí Jan Ustajín, de manera que Abbás pudo subir al trono cuando Muhammad Jodaband, su padre, abdicó en 1587.

A pesar de todo lo ocurrido anteriormente, el reinado de Abbás el Grande llevó a extremos horripilantes la manera de tratar a los posibles pretendientes al trono. El shah Abbás no dejaría la «solución» al fratricidio, ni se contentaría con cegar a los competidores: llegó a asesinar a su propio hijo.

Un episodio acaecido entre 1593-1594 nos puede dar una pauta del perfil homicida y paranoico de Abbás. El jefe de los astrólogos de la corte safaví, Ÿalal, predijo un desastre para el ocupante al trono. Un derviche llamado Yusufí fue hecho rey durante tres días y, luego, ejecutado; a continuación, el trono volvió a ser ocupado por Abbás.

El peligro de las conspiraciones políticas y de las rebeliones se agravó mucho cuando el sistema feudal permitió las levas por cuenta de súbditos principales, que proporcionarían ejércitos al soberano. El shah Abbás, por tanto, creó un ejército permanente, que le fuese totalmente fiel, y fue aboliendo las levas de los grandes dignatarios. El padre jesuita Kiusinski, que vivió en Isfahán de 1702 a 1722 y escribió una *Historia de la revolución en Persia*, abarcando toda la dinastía safávida, describe en pocas palabras como el shah se transformó, así en monarca absoluto, sin depender ya *«de los grandes o de las tropas»*, que, según él, imponían leyes al shah, *«lo deponían y, de hecho, llegaban a quitarle la vida»*. Abbás sustituyó a los qurchís o guerreros qizilbash tocados con el gorro rojo, que habían luchado a favor de Ismail I, por generales y tropas reclutadas, en la medida de lo posible, en Georgia y otras regiones cristianas del Cáucaso. Podía confiarse en ellos, a diferencia de lo que ocurría con los personajes de ascendencia musulmana. Esa fue la razón impartida a la comunidad armenia de Ÿolfá de alistarse compulsivamente en el ejército abbasí y emigrar con sus pertenencias a la nueva capital del reino, Isfahán, donde sus descendientes continúan habitando en la actualidad.

Una vez solucionado el problema de los antiguos pretorianos, el shah Abbás hubo de resolver acerca de las sospechas que le inspiraban sus tres hijos. Les quitó los ojos a los dos más jóvenes, y nombró heredero al mayor, Safí Mirzá. Cuando Safí Mirzá llegó a la edad de sucederle en el trono, el shah comenzó a temer que los dignatarios a los que había privado de poder lo sustituyeran por su heredero. Este temor le indujo a tomar la cruel decisión de matar a su hijo.

A partir de entonces, instituyó la práctica de encerrar a los príncipes reales en el harén, «sin conversar con nadie más que con los eunucos». Su nieto, Abbás II (g. 1642-1667) —hijo de Safi I (g. 1629-1642) que sucedió a Abbás y era hijo de Safí Mirzá—, fue educado así (tenía diez años cuando subió al trono y en ningún momento demostró capacidad para gobernar).

Se convirtió en ley el encarcelar a los príncipes safávidas en compañía de maestros en un jardín, donde se les enseñaban las humanidades, se les permitían ejercicios con arcos y flechas, y cabalgaban montados en asnos en su «paradisíaca prisión». En razón de esta política, se ha culpado al shah Abbás de acelerar la decadencia de la dinastía. El historiador británico Sir John Malcolm escribió: *«Un monarca que nunca había abandonado su prisión antes de subir al trono, lo más probable es que fuera afeminado e ineficaz. Difícilmente podía resistir la intoxicación del poder absoluto»*. Como vemos, no había mucha diferencia entre la patología esquizofrénica de la Rusia de Stalin y la Persia de los safávidas (aunque las

estadísticas de los crímenes del zar rojo superan toda imaginación y lo convierten en el mayor asesino de la historia: entre 1924 y 1953, más de veinte millones de rusos fueron eliminados por esta paranoia colosal).

La contradictoria personalidad de Abbás

Hacia 1598, tres ingleses aventureros, Sir Thomas Sherley (1564-1630), Sir Anthony Sherley (1565-1635) y su hermano menor Robert Sherley (1581-1628), llegaron a Persia en misión comercial desde Inglaterra. Llevaban consigo valiosos regalos, experiencia militar y a un hábil fundidor de cañones (cfr. George Mainwaring: The adventures of the three Sherleys, Londres, s/f). Con esta ayuda inesperada, el shah Abbás reorganizó su ejército —diezmado en la guerra contra los uzbecos del Jorasán—, lo equipó con mosquetes además de espadas y pronto lo reforzó con quinientas piezas de artillería. Con esta nueva fuerza consiguió vencer a un alud de cien mil otomanos con apenas sesenta mil hombres en 1605 y recobrar el estratégico enclave de la isla de Ormuz en la entrada del Golfo Pérsico en 1622, en poder de los portugueses desde 1507. Esta operación se llevó a cabo con el apoyo de barcos ingleses poderosamente artillados. Al año siguiente, el shah fundaría en la orilla continental, vecino a la primitiva población de Gomrú (Gombrún para los europeos), un puerto que llevaría su nombre, y que a partir de la invasión de Irak a la República Islámica del Irán en septiembre de 1980 —que entre otros flagelos, trajo aparejado la destrucción de las instalaciones portuarias de Abadán y Jorramshahr— se convertiría en puerto franco y en el de mayor actividad del país: Bandar Abbás ("Puerto Abbás", primeramente Bandar Abbasí).

Cándidamente, el historiador safaví Iskandar Beg afirma que *«el feliz descubrimiento de la enemistad entre portugueses e ingleses determinó la conclusión de una alianza ventajosa»*. Por su parte, el historiador isabelino Sir William Foster, basándose en las fuentes históricas inglesas, afirma que *«la petición de ayuda a los persas se acompañó con amenazas de cancelar todas las concesiones comerciales existentes* —como las exportaciones de seda persa en barcos ingleses—, *en el caso de que fuese denegada»*.

Los incesantes viajes y relevamientos de agentes británicos a la Persia safaví, como Richard Hakluyt (m. 1616) y su continuador Samuel Purchas, al igual que muchos otros observadores europeos, describen las cortes y los distintos personajes como no podían hacerlo los cronistas persas, sujetos por lo general al favor de los déspotas de turno. Los informes de los europeos eran de vital interés para los comerciantes ingleses, franceses, holandeses e italianos. Un inglés culto del siglo XVII que nunca hubiese abandonado Londres, Oxford o Cambridge, podía conocer los hermosos puentes que el shah Abbás había hecho construir sobre el río Zaiandé Rud, en Isfahán. Ni él ni el shah Abbás (que tenía una vaguísima idea de dónde podía quedar Inglaterra), sin embargo, se darían cuenta de lo que presagiaba este intenso interés europeo por las tierras del Islam.

Consciente de que Europa occidental le estaba agradecida por mantener a los otomanos atareados en sus fronteras orientales, el shah Abbás envió primero a Sir Anthony Sherley y luego a Robert Sherley a las cortes europeas y al Vaticano en misiones tendientes al establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales, aunque con escasa fortuna. Es célebre el retrato realizado el 29 de agosto de 1622 por el pintor flamenco Sir Anthony Van Dyck (1599-1641) de Sir Robert Sherley, durante su visita al Papa Gregorio XV (1554-1623), al que tituló *Ambasciatore di Persia in Roma*.

Realista y pragmático, hipócrita como pocos, Abbás cargando a cuestas sus innumerables crímenes y fechorías, utilizó el noble sentimiento shií de los iraníes como un medio de establecer un espíritu nacional que consolidara a la monarquía. Fomentó las peregrinaciones al entonces pueblo de Mashhad —hoy pujante capital de la provincia Josarán—, como La Meca del Islam safaví (que patrocinó

astutamente como contrapartida a otros lugares santos localizados en territorio otomano), y él mismo cubrió a pie los mil doscientos cincuenta kilómetros de Isfahán a Mashhad para ofrecer sus súplicas y donativos. Fue un constructor incansable. Siempre que, andando los caminos de Irán se divisa un gran caravansar, la pregunta del viajero obtiene la misma contestación: fue construido por el shah Abbás. Todavía puede encontrarse bajo las marismas y la maleza de Mazandarán, el camino pavimentado que ordenó trazar.

El viajero italiano Pietro della Valle (1586-1652), que viajó por Turquía, Siria, Palestina, Irak, Irán y la India entre 1614 y 1626, al describir al shah como lo vio en 1618, observa que *«Ya hable, camine o se limite a mirarle a uno, tiene siempre un aspecto muy animado y vivaz»* (Pietro della Valle: Viaggi in Turchia, Persia, ed India descritti in 54 lettere famigliari, Roma, 1650-1663).

Tesoros de Isfahán

En Irán, entre el siglo XVI y el primer cuarto del siglo XVIII, se produjo un renacimiento cultural y religioso islámico promovido por el advenimiento de la dinastía safaví. La verdadera arquitectura safaví surge a partir de que Abbás el Grande traslada la capital a Isfahán e infunde un nuevo vigor a las construcciones, aunque siempre sobre modelos y parámetros timuríes.

La capital del estado safaví había pasado de forma sucesiva de Tabriz a Qazvín cuando, en 1598, tras haber celebrado el Año Nuevo persa (No-Ruz) en Isfahán, Abbás decidió convertir esta última ciudad en la nueva capital del reino. En el histórico casco céntrico de la milenaria urbe estableció el siguiente esquema urbanístico: un gran eje ajardinado, una gigantesca Plaza enmarcada al sur por la gran Mezquita, al norte por el gran Bazar (mercado público), al este por la mezquita del Sheij Lutfullah y al oeste por la gran puerta del pabellón de Alí Qapu ("Sublime Puerta"), que sirve de acceso al complejo palatino, además del gran puente Pol-e-Jaÿú sobre el río Zaiandé Rud . Su ordenación espacial la convierte a Isfahán en una de las primeras ciudades planificadas del Islam donde aún es posible establecer sus principales elementos configuradores.

En el centro del extremo noroeste de la plaza, se encuentra el pórtico de Qeisariyya, realizado entre los años 1602 y 1619. La gran puerta está flanqueada por palcos y coronada por un balcón en el que se situaban los músicos que animaban los partidos de polo.

En 1612 Abbás el Grande hizo construir la llamada *Meidán-e Shah* ("Plaza Real"), hoy «Plaza Imam Jomeini». Este complejo comprende un rectángulo de 507 metros de largo por 158 metros de ancho, que se convirtió en el bazaar (mercado) principal de la ciudad y la cancha de polo más refinada de la historia. En ella el soberano y sus caballeros jugaban periódicamente al polo (*chougán* en persa) —un deporte inventado por los antiguos persas—, e intimaban con el pueblo que presenciaba gratuitamente esas destrezas hípicas. Aún hoy permanecen incólumes las dos porterías con sus postes de mármol blanco, mudos testigos de un juego olvidado, que pueden pasar inadvertidas para muchos de los visitantes que llenan la plaza diariamente. La Plaza de Isfahán es tan bella que ha recibido el nombre de «imagen del mundo» (*Naqsh Ÿahán*).

En uno de los lados de la plaza Abbás edificó la «Mezquita del Sheij Lutfullah», entre 1602 y 1618, en honor de su sabio y venerado suegro de origen libanés. De pequeña dimensiones, 35 por 40 metros, y desprovista de minaretes, era el oratorio privado del soberano. Condicionantes como su orientación obligatoria a La Meca y el espacio al que se abría la plaza, determinaron que la entrada se articulase mediante un ingenioso pasillo. La extraordinaria serie de azulejos de variado color que cubren la fachada, la cúpula y su interior ponen de manifiesto los complejos juegos que la cerámica vidriada puede ofrecer.

La obra cumbre de Abbás se completa con la «Mezquita Real» (*Masÿid e- Shah*), hoy del «Imam Jomeini», levantada en el extremo suroeste de la plaza entre 1612 y 1630. Su estructura está desequilibrada con relación a la plaza, con objeto de orientar el *mihrab* hacia La Meca. Recubierta

totalmente por bellísimos azulejos de loza, posee unas dimensiones de 130 por 120 metros y su cúpula alcanza los 54 metros de altura.

Su portal está muy retranqueado para adecuarse a la galería que discurre en torno a la gran plaza. El vestíbulo cupulado y un doble pasillo resuelven el cambio de eje necesario para la perfecta orientación de la quibla. Finalmente, se llega a un patio con cuatro iwanes (el *iwán* es una típica construcción islámica iraní que consiste en una sala rectangular cubierta por bóveda, con uno de sus lados cortos abierto al exterior en su totalidad) en cuyo centro se encuentra la fuente de las abluciones (cfr. Oleg Grabar: The Great Mosque of Isfahan, New York University Press, Nueva York, 1989).

Este complejo de la Plaza y Mezquita del Imam en Isfahán fue declarado bien cultural de la humanidad en 1979 (Véase Guía del Patrimonio Mundial UNESCO, Editorial Incafo, Madrid, 1994, pág. 577; Wilfrid Blunt: Isfahan. Perla della Persia, Istituto Geografico de Agostini-Novara, Milán, 1969).

Cuando el caballero y viajero francés Jean Chardin (1643-1713) visitó a Isfahán en 1773, quedó atónito al verse en una urbe de excelente administración, comercio, artesanías y artes, en la que vivían más de trescientas mil almas y con mil quinientas aldeas en el entorno, que poseía 162 mezquitas, 48 colegios, 273 baños públicos y 1800 posadas (cfr. Sir John Chardin: Travel in Persia 1673-1677, Dover, Nueva York, 1988; R.W. Ferrier: A Journey to Persia. Jean Chardin's Portrait of a Seventeenth-century Empire, I.B. Tauris, Londres, 1996).

Jean Baptiste Tavernier (1605-1689) que viajó por Turquía, Palestina, India, Sumatra y Java, estuvo en Isfahán en 1664, y comprobó que tenía la misma extensión que París, pero era diez veces menos populosa, pues cada familia tenía su propia casa con jardín y había tantos árboles que *«más parecía un bosque que una ciudad»* (cfr. Le Six Voyages de Jean-Baptiste Tavernier, París, 1681).

No es ninguna casualidad entonces, que desde hace ya tiempo circule este refrán entre los pueblos de lengua persa: «Isfahán es la mitad del mundo» (*Isfahán nesfe Ÿahán*). Véase Henri Stierlin: Isfahan: Image du Paradis, La Bibliothèque des Arts, París, 1976.

Los últimos safavíes

Pese a todos los esfuerzos del shah Abbás por reformar y capacitar la maquinaria administrativa y el Ejército, pese a todos lo intentos de establecer una sólida jerarquía estatal de funcionarios, la Persia safaví nunca tuvo —ni supo apreciar— la fibra institucional que logró desarrollar el Imperio otomano. Sólo noventa noventa y tres años después de la muerte del shah Abbás, el Imperio safávida se vino abajo a manos de los afganos, que eran considerados bárbaros por los safavíes. Mir Wais, un caudillo afgano de los Ghilzai (una de las tribus que hoy aporta cuadros al llamado "movimiento talibán"), se apoderó de Kandahar en 1711. Su hijo Mahmud recibió la degradante sumisión del shah safávida Husain (g. 1694-1722), y su rendición en Isfahán. La ola destructora de los Ghilzai sólo fue detenida al chocar con los otomanos en el Irán occidental. La dinastía safávida desapareció con Abbás III (g. 1732-1736), un bebé de ocho meses al subir al trono, que fue depuesto por Nader Shah

Paradójicamente, Persia se haría famosa en Europa de la mano de uno de los más relevantes filósofos franceses. Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1689-1755), autor de las «Cartas persas» (1721), se preguntará, no sin cierta ironía: *«¿cómo podemos ser persas?»*. Este renombrado pensador francés quedó gratamente sorprendido por la personalidad y las actividades del embajador iraní Muhammad Reza Beg, enviado a París en 1714 por el shah safaví Husain (gob. 1694-1722), fenómeno analizado por M. Herbette: Une Ambassade Persane sous Louis XIV, París, 1907. En su obra, Montesquieu describe el viaje imaginario de dos persas (Usbek y Rica) a París en los últimos tiempos del reinado de Luis XIV. Estos supuestos viajeros exponen a sus amigos de Persia, en estilo epistolar, comentarios sobre las costumbres, leyes e instituciones francesas. Con curiosidad y sin prejuicios, los dos persas observan ingenuamente los salones, los cafés, los teatros, la corte, la iglesia...,

lo que da pie al autor para realizar una inteligente sátira, una audaz e ingeniosa crítica, de su país y de sus conciudadanos. (cfr. Montesquieu: Cartas persas, Alba, Madrid, 1997).

Nader Shah

Nader Shah (1688-1747), llamado Tahmasp Qolí Jan, originalmente Nader Qolí Beg, fue un jefe de bandidos de origen turcomano, que depuso a la dinastía Safaví de Irán y estableció un breve imperio en la región. Destacó como líder militar durante la ocupación afgana de Irán en la década de 1720. Actuando en nombre de los derrotados Safavíes, expulsó a los afganos en 1729, y en 1732 se convirtió en regente. Al año siguiente expulsó a los turcos otomanos de Mesopotamia, de la que se habían apoderado durante la invasión afgana, e indujo a los rusos a abandonar el territorio iraní que ocupaban. En 1736 subió al trono iraní como Nader Shah. Hacia 1738 había conquistado Afganistán, y en 1739 invadió el norte de la India, capturando Delhi, capital del Imperio mogol; pronto extendió su mandato a lo que actualmente es el Turquestán occidental. Las victorias de Nader Shah le convirtieron brevemente en el soberano más poderoso de la región, pero su imperio se disgregó rápidamente después de ser asesinado en 1747.

HISTORIA DE LA INDIA ISLÁMICA Y LA CIVILIZACIÓN DE LOS GRANDES MOGOLES (1526-1858)

En las tres grandes potencias islámicas de los siglos XVI y XVII —la Turquía otomana, el Irán safávida y la India mogol— pueden distinguirse tres rasgos comunes, además de la religión. En primer lugar, las tres tenían como centro grandes capitales. Aún hoy despierta admiración el esplendor de Estambul, Isfahán , Agra y Delhi. Pues el Islam, que constituye un completo código religioso, social y político, era esencialmente urbano.

Un segundo rasgo común era la lengua. Los otomanos y los mogoles tenían su origen en el Asia central, región de habla turca. Los mogoles de la India todavía hablaban y escribían en turco chagatay, mientras que los gobernantes safávidas del Irán, si bien no eran turcos (eran iraníes, de estirpe kurda), debían su posición a soldados originarios de las estepas turcomanas, cuyo lenguaje adoptaron. Además, el árabe era la lengua corriente en la religión y el derecho, y el persa, la lengua de la cultura, la cancillería, la conversación distinguida y la poesía. A pesar de las divergencias propias de los diversos lugares y dialectos, se utilizaban los mismos términos —árabes, para la religión, la administración y la ley; persas o turcos, para la corte y el palacio— con idénticas connotaciones en Estambul, Isfahán y Agra.

Por último, el tercer rasgo era la absoluta falta de interés por desarrollar las ciencias y alcanzar nuevos conocimientos. A pesar de contar en abundancia con los medios necesarios para encarar un renacimiento científico y cultural, otomanos, safavíes y mogoles por igual, cultivaron el proceso de anquilosamiento, quietismo y apatía fomentado desde los ámbitos rigoristas ortodoxos.

El conocido islamólogo cristiano libanés naturalizado norteamericano Philiph Khuri Hitti (1886-1978), nos brinda este testimonio:

«Si el Islam en su mejor época alzó a la sociedad árabe a una nueva altura de progreso humano, en la peor alcanzó un punto de estancamiento muy bajo. El apego al pasado y el aislamiento del Occidente cristiano influyeron notablemente en el avance de la cultura islámica. El concepto de progreso fue reemplazado por el de autocomplacencia que se hacía aun más peligroso por un sentimiento exagerado de superioridad. La medida de las realizaciones estaba en proporción inversa a este sentimiento de superioridad... Todo esto sucedía mientras... Occidente se había embarcado en un nuevo viaje para descubrir verdades nuevas y lozanas, para encontrar explicaciones racionales de los hechos sociales y los fenómenos físicos... Se había dado cuenta de que en la ciencia el secreto del conocimiento inagotable está en la experimentación, y que en los negocios humanos el secreto del progreso radica en el cambio, en cambiar para mejorar» (P.K. Hitti: El Islam, modo de vida, Gredos, Madrid, 1973 , págs. 257-59).

Los tres reinos musulmanes, atrincherados en su sentimiento de superioridad, y sumidos en la molicie y sus disputas internas, se interesaron tardíamente por las innovaciones occidentales, aun así tan sólo despertaron su atención ciertos avances militares, como la implementación en los ejércitos europeos de la bayoneta o las tácticas de las formaciones de mosquetería en cuadro del siglo XVIII, que incluso no se atrevieron a adoptar.(cfr. Marshall G.S. Hodgson: The Gunpowders Empires and Modern Times, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

La visión de Toynbee

El historiador británico Arnold Joseph Toynbee (1889-1975), conocido por su visión del pasado como una sucesión de civilizaciones más que de entidades políticas, hace un excelente paralelismo a propósito del surgimiento de Babur y el poder musulmán en la India y el auge de los descubrimientos geográficos occidentales: *«En la época de Babur Colón llegó por mar a América, proveniente de España, y Vasco de Gama a la India proveniente de Portugal. Babur inició su carrera como príncipe de Ferghana, en el valle superior del Yaxartes, pequeño país que había sido el centro de la ecúmene* (tierra habitada) *desde el siglos II a. de C. Babur invadió la India por tierra veintiún años después de haber llegado Vasco de Gama a ella por vía marítima... No recuerdo que haya en las memorias de Babur mención alguna de la cristiandad occidental, ni he encontrado ninguna en el exhaustivo índice geográfico de la magnífica traducción inglesa de la señora Beveridge. Claró está que Babur no ignoraba la existencia de los francos* (el término general para "europeo" entre los musulmanes), *ya que era un hombre culto y conocía su historia islámica..El arribo de los barcos francos a la India en 1498, veintiún años antes del primer descenso de Babur sobre ella en 1519, parece haber escapado a la atención de éste, a no ser que su silencio se explique no por la ignorancia del suceso sino por un sentimiento de que las correrías de esos gitanos del mar no merecían la atención de un historiador. ¿De modo, pues, que este pretendidamente inteligente hombre de letras y de acción transoxano fue ciego a la hazaña de la circunnavegación del Africa por los portugueses? ¿Fue incapaz de percibir que esos navegantes océanicos francos habían flanqueado el Islam y lo tomaban por la retaguardia? Sí; creo que Babur habría quedado atónito si se le hubiera dicho que el imperio que estaba fundando en la India pronto pasaría de sus descendientes a sucesores francos. No tenía sospecha alguna del cambio que sobrevendría sobre la faz del planeta entre su generación y la nuestra. Pero esto no disminuye —me permito añadir— la inteligencia de Babur; es una indicación más de lo insólito que fue el acontecimiento mayor de la historia del mundo en nuestro tiempo»* (A.J. Toynbee: La civilización puesta a prueba, Emecé, Buenos Aires, Buenos Aires, 1958, págs. 64-65).

EL AVANCE IRRESISTIBLE DE LOS EUROPEOS

Mientras tanto, Europa, que supo usufructuar y llevar a la práctica los preclaros conceptos y descubrimientos de la Edad de Oro del Islam, disponía de los medios políticos, comerciales, materiales y militares que le habían de permitir imponerse en el mundo y colonizar y expoliar a los pueblos musulmanes, africanos, asiáticos y americanos. Antes de comenzar con nuestro tema sobre la Historia de la India Islámica, veamos la siguiente cronología que detalla la penetración europea en el subcontinente indio en los siglos XVI y XVII (cfr. Geoffrey Parker: La Revolución Militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente, 1500-1800, Crítica, Barcelona, 1990):

1498: Vasco de Gama llega a Calicut (Kozhikode), en la costa malabar (hoy estado de Kerala, India).

1502: Vasco de Gama funda la factoría de Cochín, al sur de Calicut, sobre la costa malabar.

1503: Alfonso de Albuquerque (1453-1515) construye un fuerte en Cochín, la primera fortificación europea en la India.

1507: Los portugueses, al mando de Francisco de Almeida (1450-1510), destruyen en la isla de Diu (al sur de la península de Kathiawar, en el actual estado indio de Gujarat), una flota musulmana combinada indo-otomana.

1510: Albuquerque arrasa la población musulmana de Goa (en sánscrito *Govapuri* o *Gomant*) y se instala una colonia que junto con las de Damán y Diu estará en manos lusitanas hasta 1961.

1512: Los portugueses destruyen el puerto de Surat, en la costa del golfo de Jambhat. Lo volverían a destruir en 1530 y 1531. Reconquistado por Akbar en 1573.

1531: Los portugueses saquean Damán, ciudad musulmana situada en la costa del golfo de Jambhat, al norte de Bombay.

1535: Los portugueses ocupan Calicut.

1557: Los portugueses ocupan Macao en China (según el acuerdo de 1987, Macao debería volver a manos chinas en 1999).

1558: Los portugueses ocupan Damán.

1600: Se funda la English East Company con el concurso de 80 comerciantes londinenses, según cédula real de Isabel I de Inglaterra del 31 de diciembre.

1608: Los ingleses fundan una factoría en Surat con permiso mogol.

1610: Los holandeses construyen un fuerte en Pulicat, sobre la costa de Coromandel. Conquistado por los británicos en 1825.

1611: Los ingleses establecen su primer asentamiento en la costa de Coromandel, en Masulipatam (Machilipatnam).

1616: Los daneses ocupan el puerto de Tranquebar en la costa de Coromandel, que sería tomado por los británicos en 1814.

1639: Francis Day de la English East India Company funda el fuerte St. George que dará origen a la ciudad de Madrás, en la costa de Coromandel (actual estado indio de Tamil Nadu).

1660: Los holandeses ocupan Negappattinam en la costa de Coromandel, vecina a Pondichéry. Tomada por los británicos en 1799.

1674: Los franceses fundan la colonia de Pondichéry en la costa de Coromandel, que retendrán hasta 1954.

1688: La Compagnie des Indes orientales, creada por el político Jean Baptiste Colbert (1619-1683) en 1664, funda la colonia de Chandernagor (Chandannagar) sobre el río Hughli en Bengala, concesión de Aurangzeb.

1690: Los ingleses establecen una factoría en Calcuta.

LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL ISLAM EN LA INDIA

Hind es el nombre por el cual es conocido el subcontinente en el mundo islámico. El *hindi*, que es el idioma oficial que hoy se habla en la India, tiene numerosas palabras árabes y persas. De *Hind* derivan términos como Hindustán (Indostán), hindú, hinduismo, etc.

El Indostán histórico comprendía las actuales repúblicas de la India, Pakistán, Bangla Desh, Sri Lanka y Maldivas, los reinos de Bhután y Nepal y una porción de Afganistán.

Desde los primeros siglos de la expansión del Islam, los musulmanes mostraron un especial interés por la India y sus antiguas civilizaciones. Suleimán at-Tayir (esto es: "el mercader") llevó hacia 840 sus mercancías a la China y la India desde el puerto iraní de Siraf en el Golfo Pérsico. Un autor anónimo de

851 escribió un relato de viaje de Suleimán. Este relato, el más antiguo en lengua arábiga, es anterior en 425 años a los Viajes de Marco Polo (cfr. J O'Kane: The Ship of Suleiman, Londres, 1972).

En el mismo siglo, el primer gran geógrafo musulmán Ubaidullah Ibn Jordadbeh (825-912) hizo una descripción de la India, Ceilán, Java y Sumatra en su obra *Kitab Masálik ua'l-mamálik* ("Libro de los caminos y reinos"), aparecido en 846 y nuevamente, revisado, hacia 886 (traducido por M.J. de Goeje, Leiden, 1967). En esta obra encontramos el relato del viaje del intérprete Sallam a «la muralla de Gog y Magog», denominación con que el autor parece indicar la Gran Muralla china (cfr. F.E. Peters: Allah's Commonwealth. Ibn Khurdadhbih, Nueva York, 1973). Otro trabajo famoso es *'Ayá'ib al-Hind* ("Maravillas de la India") de Buzurg Ibn Shahhriyar Ramhurmuzi.

Pero sin lugar a dudas, el historiador musulmán de lengua persa Abu ar-Rahmán Muhammad ibn Ahmad al-Biruní (973-1048) se convertirá en el especialista por excelencia en temas de la India, a través de su monumental *Kitab al-Hind* ("Tratado de la India"), también conocida como *Ta'ríj al-Hind* ("Historia de la India"), publicada hacia 1030, que fue el resultado de más de doce años de permanencia en la India. Algunos comparan esta obra con la *Historia Natural* de Plinio y el *Cosmos* de Humboldt. Al-Biruní cita 24 libros de 14 autores griegos y apela a 40 fuentes de sánscrito. Aunque se ocupa poco de la historia política de la India, dedica 42 capítulos a la astronomía y a la religión de los indios. Mostrando un gran interés por el *Bhagavad Gita* (sánscrito: "Canto del Señor"), el famoso poema filosófico que forma parte del Mahabharata (una de las obras más antiguas de la literatura épica de la India, que gira en torno de las guerras entre los Kuru y los Bharata), al-Biruni ve la similitud entre el misticismo del Vedanta (la última de las escuelas del hinduismo), el sufismo, los neopitagóricos y los neoplatónicos. Igualmente, compara citas de pensadores indios con pasajes parecidos de filósofos griegos.

Los musulmanes llegaron a Multán (hoy Pakistán), en el Punjab occidental en 694. Es una gran coincidencia de que la primera expedición musulmana hacia la India fue en 711, el mismo año en que Tariq Ibn Ziad llegaba a España. Más adelante veremos como la India se convertiría bajo el Islam en el al-Ándalus de Oriente, con idénticos parámetros de auge de la ciencia y la filosofía, y la convivencia de culturas y religiones.

La primera dinastía islámica que tuvo dominio sobre India fue la de los gaznavíes o gaznávidas, originada en la ciudad de Gazna (hoy Afganistán), fundada por Abu Mansur Sebuktigin (942-997) hacia 977. Su hijo y sucesor, conocido como Mahmud de Gazna (971-1030), extendió sus dominios abarcando el Jorasán y gran parte del Irán, el Punyab, el Sind y finalmente, casi toda la India, a la que conquistó a través de 17 expediciones que duraron casi 32 años a partir de 997. Mahmud de Gazna fue un soberano muy perspicaz e infatigable. En el subcontinente organizó su administración según el modelo iraní, adoptando el persa como idioma de su corte. A partir de entonces, el persa sería la lengua oficial en el subcontinente durante ochocientos años.

A los gaznávidas les sucedieron los guríes. Estos bajo el liderazgo de Mu'izzuddín Muhammad al-Gurí (m. 1206) conquistaron la India septentrional e instauraron el sultanato de Delhi. El primer sultán fue Qutbuddín Aibak (m. 1210).

Complejo del minarete Qutab

Una de los más espléndidos minaretes del mundo islámico es aquel que comenzó a construir Qutbuddín Aibak hacia 1193, llamado Qutab Minar, que hoy todavía podemos apreciar en la capital de la India. Esta torre extraordinaria de 72 metros de altura sirvió para un doble propósito, como resplandeciente minarete y como recordatorio muy visible de los nuevos gobernantes islámicos de la región. La original torre de piedra arenisca de cuatro pisos fue construida por Qutbuddín y por su sucesor, Shamsuddín Iltutmish (g. 1211-1236) fundador de la dinastía turca ilbarí (1210-1290). Después de que el piso superior fue dañado por un rayo en 1368, lo reparó Firuz Shah Tugluq, que añadió diez pisos de mármol y piedra arenisca de Rajastán. En la actualidad el denominado Complejo del minarete Qutab contiene numerosos edificios islámicos como la Mezquita Poder del Islam (Quwwat ul-Islam Masÿid), construida

en 1193, las tumbas de los sultanes Alauddín Muhammad Jalÿí (m. 1316) y Shamsuddín Iltutmish, y la puerta monumental Ala'i Darwaza (1311).

La primera sultana del Islam

El más original y brillante de los ocho sucesores de Shamsuddín Iltutmish fue su hija Radiyya, quien gobernó entre 1236 y 1240, convirtiéndose en la primera mujer en dirigir un estado islámico en la historia. Durante este brillante período Delhi pasó a ser el refugio y reunión de sabios, teólogos y científicos procedentes de otros puntos del mundo islámico que huían de la invasión de los mongoles.

La dinastía ilbarí fue sucedida por seis soberanos jalyí, durante cuyos reinados el poder del Islam se expandió hacia el sur, Deccan adentro. En el siglo XIV surgió la poderosa dinastía afgana Tugluq, pero esta fue barrida por las hordas de Tamerlán Timur Lenk (1336-1405).

El sanguinario jefe mongol cruzó el Indo (1398) y derrotó a las fuerzas del sultán Mahmud Tuglak, ocupó Delhi, mató a cien mil prisioneros a sangre fría, quitó a la ciudad todas las riquezas y las llevó a Samarcanda con una multitud de mujeres y esclavos, dejando tras de sí la anarquía, el hambre y la peste.

Entre 1333 y 1342 recorrió grandes extensiones de la India el incansable viajero musulmán tangerino Ibn Battuta (1304-1377), experiencia que describió detalladamente en su *rihla* o libro de viajes (cfr. Ibn Battuta: A través del Islam. Alianza, Madrid, 1988, págs. 487-661).

LOS GRANDES MOGOLES

Hacia 1504, el sultán afgano Sikandar Lodí estableció una nueva dinastía, la de los Lodí, y una nueva capital en Agra. Pero su sucesor Ibrahim Lodí, fue derrotado por el caudillo Zahiruddín Muhammad (1482-1530), apodado Babur, (en persa, "el tigre"), en la primera batalla de Panipat, en las cercanías de Delhi, en 1526. Babur no se contentó con adueñarse del sultanato de Delhi. Al año siguiente hizo lo que ningún caudillo musulmán se había atrevido hasta el momento: desafiar a la Confederación Rajput. El 16 o 17 de marzo de 1527 el ejército de Rana Sanga, rey de Mewar y líder de la Confederación Rajput, compuesto por ochenta mil briosos jinetes, chocó en Khanua, cerca de Agra (al sudoeste de las actuales ruinas de Fatehpur Sikri), con los veinte mil experimentados soldados de Babur, entre ellos una brigada turca armada de mosquetes. El coraje de Rana Sanga y su caballería rajputani poco pudo hacer ante la acción combinada de los jinetes afganos y persas apoyados por la mosquetería turca. Ese día se fundó el Imperio mogol de la India. Esta dinastía musulmana duraría con efectivo esplendor hasta la muerte de Alamgir II en 1759 (cfr. Michael Prawdin: Los creadores del Imperio mongol, Juventud, Barcelona, 1965; David Nicolle: Mughul India 1504-1761, Osprey, Londres, 1993).

Babur era descendiente, en la quinta generación, de Tamerlán Timur. Sería el fundador de la dinastía de los Grandes Mogoles o Mughal (Bamber Gascoigne: The Great Moghuls, Jonathan Cape, Londres, 1973; hay versión castellana). Estos mogoles eran realmente turcos; pero los hindúes llamaban y continúan llamando mogoles a todos los musulmanes del norte (excepto a los afganos).

Babur era un hombre que sufría de un exceso de energía en cuerpo y espíritu; combatía, cazaba y viajaba insaciablemente. *«A los doce años* —dice al comienzo de sus *Memorias* (Babur Nameh) — *fui señor del país de Ferghana»*. A los quince asedió y capturó a Samarcanda y a los veintidós tomó Kabul. Una vez en dos días recorrió trescientos cincuenta kilómetros, cruzando dos veces el Ganges por añadidura. En sus últimos años decía que desde la edad de once años no había observado el ayuno de Ramadán dos veces en un mismo sitio.

A la muerte de Babur, que fue prematura, fue sucedido por su hijo Nasiruddín Muhammad (1508-1556), conocido como Humayún. Este era demasiado débil y vacilante para continuar la obra de Babur y su reino fue conquistado por el caudillo afgano Sher Shah, luego de dos sangrientas batallas. Humayún se vio obligado a refugiarse en la corte safávida de Persia (1539). Allí organizó un ejército, entró en la India y recuperó el trono (1555), pero murió poco después (cfr. W. Erskine: Babur and Humayun, 2 vols., Londres, 1826; S.M. Ikram: Muslim Civilization in India, Nueva York, 1964).

Akbar

El hijo de Humayún, Ÿalaluddín Muhammad (1542-1605), conocido como Akbar ("el Grande"), sería el gran organizador del dominio musulmán del Indostán.

El tercer emperador mogol llegó al trono a los trece años. Contemporáneo de Isabel I (1633-1603) de Inglaterra, supo expandir el dominio musulmán en la India y crear un verdadero sistema administrativo, introduciendo pesos y medidas estandarizados, estructuras fiscales y una fuerza de policía operativa. Akbar es un personaje paradigmático. Se le dieron maestros en abundancia, pero los rechazó y rehusó aprender a leer. En vez de lecturas, se dedicó a practicar peligrosos deportes; llegó a ser un jinete perfecto, jugaba al polo regiamente y conocía el arte de dominar los más feroces elefantes; estaba siempre dispuesto a emprender una cacería de tigres, soportar cualquier fatiga, arrostrar todos los peligros personalmente. Pero el polo era su pasión. Le gustaba tanto el polo que inventó una pelota luminosa para que pudiera jugarse de noche.

Soberano indulgente y muy tolerante, abolió los impuestos que sobrecargaban a los no musulmanes (hindúes y budistas) y promovió los matrimonios mixtos entre los musulmanes y las diversas comunidades indostanas, una actitud que nos hace recordar al Gran Alejandro y las bodas entre doncellas persas y soldados griegos. El mismo dio la pauta al casarse con una princesa hindú rajput de Jaipur que siguió practicando su fe (Akbar estuvo casado con tres mujeres de religión distinta). Esto no significó, como algunos sostienen, que hubiese descuidado su práctica islámica sino todo lo contrario. El mejor ejemplo de lo que afirmamos es su legado arquitectónico representado por Fatehpur Sikri.

Desde el siglo XIV, en la aldea de Sikri, a 37 kilómetros al sureste de Agra, se había establecido una asociación de sufíes que pertenecían a la cofradía conocida como la Chistiyya, nombre derivado de la localidad de Chist, en Afganistán, de donde era oriundo su fundador, el Sheij Muin al-Din Hasan al-Chistí. Entre ellos, en la época de Akbar, había adquirido fama el venerable Sheij Salim al-Chistí y muchos buenos musulmanes iban a Sikri para verlo y consultarlo. En los primeros años de su reinado, también Akbar fue atraído por el carisma del hombre santo, y quiso hacer a pie la peregrinación, desde Agra. El Sheij Salim predijo al soberano que muy pronto sería padre de su primer hijo varón, deseo que tardaba en cristalizar y que preocupaba al joven emperador. Pero la predicción se cumplió: la madre fue enviada a Sikri para aguardar el parto, y allí nació el heredero. Akbar quiso que el jefe de la hermandad gnóstica fuera padrino del recién nacido, y le dio su nombre: Salim (más tarde conocido como Ÿahangir, en persa: "Conquistador del Mundo"; cfr. Beni Prasad: History of Jahangir, Londres, 1922).

Desde aquel momento, el monarca mogol siempre fue devoto del anciano sufí y de la Chistiyya; volvió a menudo a visitarlo, y después de su muerte, ocurrida en 1571, mandó que se levantara a su memoria un precioso mausoleo (dargah) de mármoles finamente labrados, verdadera joya de escultura e incrustaciones, terminado en 1580. Adoptada la decisión de fundar una nueva ciudad, Akbar eligió la localidad de Sikri. Después de la conquista del Gujarat, en 1573, decidió que se llamara Fatehpur (en persa: "Ciudad de la Victoria"), celebrando el acontecimiento.

El emperador se ocupó personalmente de vigilar la construcción de la ciudadela entre 1570 y 1582, a la que dedicó sus energías y entusiasmo. Quiso que respondiera a sus cánones estéticos, a sus ideas en materia de urbanística y aun de religión y de culto. En su origen, la cultura de Akbar fue esencialmente persa. No sólo por el hecho de que su infancia transcurrió en la corte safávida del Shah Tahmasp I (1514-1576), durante el exilio de su padre Humayún, sino también por la razón principal de que en aquellos

años toda la civilización islámica de Asia tenía sello persa. Desde los primeros siglos de la Hégira, el elemento persa había suministrado al Islam eruditos, poetas, arquitectos, artistas y científicos. El aporte cultural persa fue determinante en la formación del arte, las costumbres, en una palabra de la «fisonomía» del mundo islámico.

Durante dieciséis años Fatehpur Sikri fue una de las ciudades más brillantes y originales del mundo, pero debido a la escasez de agua, y a las guerras que el emperador mogol debió emprender en otras regiones, la ciudad fue abandonada. Su poco uso y el haber estado alejada de las zonas de conflicto hizo que desafiara exitosamente los rigores del tiempo y que hoy día se convirtiese en el más extraordinario de los museos al aire libre. Un viajero español contemporáneo la describe como «la Pompeya del Asia»: *«Cuatro veces he visitado Agra y otras tantas me he desplazado a Fatehpur Sikri. ¿Quien puede resistir esa tentación? Una ciudad muerta, una ciudad sin alma, una ciudad desierta, pero tan evocadora, tan espléndida en su silencio y en su soledad, tan rebosante de belleza»* (Ramiro A. Calle: Sobre la India, Arias Montano, Madrid, 1991, pág. 97).

Fatehpur Sikri es un lugar imponente, con cientos de edificios construidos con arenisca roja. Nueve puertas y un cinturón amurallado de más de seis kilómetros de longitud protegen esta ciudad fortaleza situada en el Estado de Uttar Pradesh. Hay dos secciones: el complejo de la mezquita mayor (con capacidad para albergar a diez mil creyentes) y el palacio, que incluye la Buland Darwaza ("Puerta de la victoria") y una complicada serie de pabellones y patios, entre ellos la Sunahra Mahal, que era la residencia de Mariam Makani, la madre de Akbar, el Palacio de Jodhbai (la esposa hindú de Akbar), la Panch Mahal (una sala provista de un mirador conocido como "la torre del viento") y el Anup Talao o Patio del «Estanque Incomparable».

El Pachesi Corte Shak, adyacente al Panch Mahal, es un enorme salón donde Akbar practicaba el Pachesi (un antiguo juego indio similar al ajedrez) con los dignatarios de la corte y sus esposas. El historiador Abu l-Fazl al-Alamí (1551-1602) —consejero y primer ministro de Akbar— nos relata que a veces participaban hasta doscientas personas representando las piezas y que una partida podía durar tres meses. Este juego servía el propósito de Akbar de medir la paciencia de sus funcionarios y de enseñarles afabilidad.

Todas las calles de esta urbe fantasmal se intersectuan formando ángulo recto. En una de las arcadas de la misteriosa ciudad prontamente abandonada podremos encontrar el siguiente proverbio, mudo testigo de la mística de sus constructores: *«La vida es un puente. Crúzalo, pero no construyas una casa encima»*.

Príncipe del ecumenismo

Akbar abolió la costumbre tradicional de los indios y mongoles de esclavizar a los prisioneros de guerra, y en 1563 eximió a los hindúes de diversos impuestos aplicados por sus antecesores. Entre los años 1568 y 1574, Akbar se anexionó muchos reinos rajputas, gracias a sus políticas de conciliación. Muchos de los nuevos súbditos se islamizaron y se sumaron al ejército islámico que en 1572 conquistó el Gujarat. Esta expedición puso en contacto a los musulmanes indios con los colonialistas portugueses.

Más profunda que estos intereses políticos era su afición a la especulación filosófica. Akbar anhelaba en secreto ser filósofo. Después de convertirse en el soberano indiscutible de uno de los tres imperios musulmanes de la época, Akbar era desdichado porque no podía comprenderlo. Decía: *«Aunque soy dueño del tan vasto reino y tengo en mi mano todos los instrumentos de gobierno, como la verdadera grandeza consiste en cumplir la voluntad de Dios, mi espíritu no está tranquilo en esta diversidad de sectas y de credos»*. Luego agregaba: *«La superioridad del hombre descansa en la joya de la razón»*.

Como correspondía a un filósofo, estaba profundamente interesado en todas las religiones y creencias celestiales. Su cuidadoso examen del *Mahabharata* (en sánscrito, "Gran Bharata"), el más extenso poema épico de la literatura india antigua, escrito hacia el 300 a.C., —que hizo traducir al persa y al

árabe—, y su intimidad con los poetas y sabios hindúes, le atrajeron al estudio del hinduismo. Tenía la gracia de saber contentar a todas las creencias: complació a los zoroastrianos llevando bajo la ropa la camisa y cíngulo sagrados y dejó que los jainistas lo persuadieran a que abandonase la caza y prohibiese, en ciertos días, la matanza de animales. Cuando supo de la religión llamada cristianismo, que había llegado a la India con la ocupación de Goa por los portugueses, mandó un mensaje a los misioneros paulistas que allí había y los invitó a enviarle dos de sus hombres más doctos. Más adelante llegaron algunos jesuitas a Delhi y lo interesaron tanto en la historia de Jesucristo que ordenó a sus escribas la traducción del Nuevo Testamento. Dio a los jesuitas plena libertad de predicar y les permitió educar a uno de sus hijos. Mientras los católicos estaban asesinando protestantes en Francia y los protestantes, bajo la reina Isabel, estaban asesinando católicos en Inglaterra, y la Inquisición mataba y robaba a los moriscos y judíos en España y el filósofo Giordano Bruno (1548-1600) ardía en la hoguera de Campo dei Fiori en Roma, Akbar invitaba a los representantes de todas las religiones de su imperio a una conferencia, los comprometía a la paz, promulgaba edictos de tolerancia para todo culto y creencia, y fomentaba el Din Illaihi ("religión divina"), ideado por él, que sería la suma de las religiones monoteístas e hinduistas y permitiría la unidad y convivencia de todos los pueblos y culturas indostanas.

Ÿahangir

Al morir Akbar, fue sucedido por su hijo Salim (1569-1627), que sería célebre por su apodo de Ÿahangir ("Conquistador del Mundo"). Este tuvo que enfrentar distintas amenazas, como los ataques provenientes del Deccan, liderados por el etíope Malik Ambar, que ocupó la importante plaza de Ahmadnagar en 1610. Más tarde, en 1621, el sha safaví Abbás el Grande (1571-1629) de Persia, arrebató la ciudad de Kandahar (hoy Afganistán) a los musulmanes mogoles.

El príncipe Jurrám (1592-1666), hijo favorito de Ÿahangir, que había algún éxito en las campañas del Deccan, acabó rebelándose contra su padre cuando éste le ordenó iniciar una campaña contra Kandahar. Más tarde, Jurrám hizo la paz con su padre, y al morir éste en 1627, subió al trono con el nombre de Shah Ÿahán ("Soberano del Mundo"). La madre de Jurrám fue Mihrun Nisa, conocida como Nur Mahal ("Luz del Palacio") y Nur Ÿahán ("Luz del Mundo"), la esposa favorita de Ÿahangir.

Durante el reinado de Ÿahangir llegaron al Imperio mogol, los primeros enviados británicos: el capitán William Hawkins, que permaneció entre 1609-1611, y sir Thomas Roe (1581-1644), embajador en Agra (1615-1618).

Shah Ÿahan

Shah Ÿahán logró reconquistar Ahmadnagar y Kandahar, pero fracasó en la conquista de Balj (hoy Afganistán) y Bujara (hoy Uzbekistán). Su reinado fue brillante y es considerado el último de los grandes soberanos mogoles. Hacia 1567, Shah Yahán cayó gravemente enfermo. Por esta razón designó a su hijo mayor Dará Shikoh (1615-1659) como su heredero. Pero el poder fue usurpado por su tercer hijo, Muhiuddín Muhammad (1618-1707), que sería conocido por su apodo, Aurangzeb Alamgir. Este siniestro personaje hizo asesinar a sus hermanos, uno tras otro, y encarceló a su padre Shah Ÿahán, quien murió en cautividad en 1666. Aurangzeb se convirtió en un espantoso tirano. Durante su reinado, dejó de lado a la exquisita tolerancia que caracterizó a sus predecesores, promulgando decretos e impuestos discriminatorios contra los hindúes. Estas y otras medidas, así como una interminable guerra contra los marathas, socavó el poder del Islam en la India y abrió las puertas para la conquista del subcontinente por parte de los europeos, particularmente por los británicos. Al morir Aurangzeb en 1707, a los 89 años de edad, el Dominio Mogol degeneró en la más absoluta anarquía. La invasión del conquistador persa Nader Shah, iniciada en 1739, y el consecuente saqueo de Delhi, atomizaron el dominio mogol en una multitud de sultanatos y nababatos independientes (algo así como las "taifas de la India", si lo comparamos con la historia andalusí), que facilitaron el avance y hegemonía de los colonialismos de Inglaterra y Francia.

EL ORIGEN DEL IMPERIALISMO BRITÁNICO

Es irreversible el daño infligido por las potencias al legado cultural de los pueblos conquistados, pero el depósito colectivo de la memoria popular no pueden erradicarlo ni el tiempo ni la historia. En México y Perú los españoles conquistaron a principios del siglo XVI las vastas y refinadas civilizaciones inca y azteca. Tras hacerse amos de los millones de seres humanos, y provistos de bulas papales, los convirtieron por la fuerza al cristianismo y les impusieron su idioma. Lo mismo hicieron los portugueses en Brasil. En África los británicos, los holandeses y portugueses capturaron, cargaron de cadenas, bautizaron y embarcaron a veinte millones de hombres adultos, mujeres y niños para venderlos como esclavos en las Américas, adonde sólo llegaron vivos doce millones de ellos. Y también impusieron sus leyes y sus idiomas en las tierras conquistadas.

Cuando los europeos llegaron a Oriente, éste era un mundo islámico. Los ingleses arribaron a la India musulmana a comienzos del siglo XVII, y siguiendo los pasos de los portugueses, llegados a Calicut en 1498 buscando «cristianos y especias», así como a los holandeses, que habían enviado una flota a Oriente en 1595. Bajo el régimen relativamente benévolo e ingenuo de los emperadores musulmanes mogoles, como Akbar, Ÿahangir y Shah Ÿahán, los británicos fueron edificando las bases de su futuro imperio, desarrollando su comercio y compitiendo con sus rivales los portugueses, los franceses y los holandeses. Sus colonias se reducían a unos cuantos kilómetros cuadrados en la isla de Bombay y la ciudad de Madrás y algunas factorías en la bahía de Bengala hacia 1625.

Hasta cincuenta años después de la muerte de Aurangzeb (1707) los mercaderes ingleses se abstuvieron de políticas y de guerras. Aunque hábiles para el comercio, los funcionarios de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales no tenían formación política ni militar. Pero después de la batalla de Plassey (Palasi), el 23 de junio de 1757, cuando Lord Clive (1725-1774), gracias a la traición del general Mir Ÿafar, venció al ejército del nabab musulmán de Bengala, Siraj ud Daulah (1731-1757), la Compañía cambió su perfil mercantil para convertirse en una potencia militar colonizante (cfr.Donald Featherstone: Plassey 1757. El gran día de Clive en la India, Ediciones del Prado/Osprey, Madrid, 1996).

Al taimado Lord Clive, tristemente célebre por sus crímenes y estafas (quien se suicidó en Londres víctima de sus remordimientos), sucedióle Warren Hastings (1732-1818), igual a Clive en arrojo y osadía, superior en delincuencia y bandolerismo. Para someter a las masas humanas de la India y saquearlas, emplearon los ingleses los mismos métodos crueles que los españoles con los habitantes de México y Perú. Sin embargo, Warren Hastings dejó muy atrás a Cortés y a Pizarro. Después de haber cometido mil execrables fechorías, vendió al soberano mogol Shah Alam II (que gobernó efímeramente entre 1759-1806), en 25 millones de rupias dos provincias que no pertenecían a Inglaterra y, además, le alquiló por otros 10 millones una brigada inglesa para someter a los vendidos que, indignados, protestaban por la venta. Sabedor Hastings de que las princesas musulmanas de Auda, madre y viuda de un poderosísimo nabab, poseían un tesoro de 75 millones de rupias, se apoderó de ellas, las torturó, las violó personalmente, y las tuvo sin comer hasta que ya moribundas le entregaron 30 millones. Por éstos y parecidos procedimientos extrajo a los hindúes unos 600 millones al año. El tratado de Mangalore de 1784, vencidos los marathas y el caudillo musulmán mysoreano Haidar Alí (1722-1782), entregó la India a Inglaterra, quedando Francia fuera de la competencia. Al año siguiente, en 1785, el gobierno británico llamó a Hastings a dar cuenta de sus actos. La Compañía Inglesa de las Indias Orientales, agradecida con su benefactor, pagó los gastos del juicio que duró diez años, que ascendieron a cien mil libras esterlinas, le regaló otras cien mil, y le fijó una pensión de setenta mil libras esterlinas anuales para premiar sus servicios. El Parlamento de Westminster le absolvió, "porque si bien era verdad que había sido un criminal, sus crímenes habían sido provechosos para Inglaterra". Murió poco después, riquísimo, respetado y elevado por el Estado a la más alta categoría. Para hacer comparaciones, por esa misma época un desconocido capitán de fragata de la marina real, llamado Horatio Nelson (1758-1805), percibía por mes 28 libras esterlinas de salario, un simple marinero de su barco una libra y media por mes lunar, y los pajes o grumetes cuya edad oscilaba entre 10 y 13 años (que servían con pólvora y balas a la artillería) ganaban un total de cuatro libras anuales...

Solamente entre 1757 y 1780, por su explotación de sus posesiones en la India, la Compañía Inglesa obtuvo ganancias por 38 millones de libras esterlinas. Compárese estas cifras con la suma de un millón de libras esterlinas del préstamo concedido por la corona británica al presidente argentino Rivadavia a través de la casa Baring Brothers en 1824, y que Buenos Aires recién pudo saldar en 1904 (cfr. José María Rosa, *Defensa y pérdida de nuestra independencia económica*, Peña Lillo Editor, Buenos Aires, 1980, págs. 63-68).

La opinión de Chomsky

Dice el sociólogo y escritor norteamericano Noam Chomsky, en su obra *Año 501. La conquista continúa*, Libertarias, Madrid, 1993, pág. 21:

«Dos historiadores ingleses de la India, Edward Thompson y G. T. Garrett, describieron la historia temprana de la India británica como "quizás el punto culminante de la corrupción a nivel mundial": "una avidez de oro sin igual desde la histeria que se adueñó de los españoles de los tiempos de Cortés y de Pizarro colmó la mente inglesa. Bengala, sobre todo, no volvería a conocer la paz hasta que se le hubo extraído hasta la última gota de sangre". Es indicativo, comentan, que una de las palabras indostaníes que ha pasado a formar parte de la lengua inglesa es "loot" (pronunciar lut), esto es, saqueo o pillaje.

El destino de Bengala pone de manifiesto elementos esenciales de la conquista mundial. Hoy día, Calcuta y Bangladesh simbolizan la miseria y la desesperación. Los guerreros mercaderes europeos, por el contrario, vieron en Bengala una de las presas más valiosas del mundo. Un visitante inglés temprano la describió como "una tierra maravillosa, cuyas riquezas y abundancia ni la guerra, ni la pestilencia ni la opresión podrían destruir". Mucho antes, el viajero marroquí Ibn Batuta había descrito a Bengala como "un país de gran extensión, en el cual el arroz es extraordinariamente abundante. De hecho, no he visto región alguna en la tierra donde las provisiones sean tantas". En 1757, el mismo año de Plassey, Clive describió el centro textil de Dacca como "tan amplio, populoso y rico como la ciudad de Londres"; para 1840, su población se había reducido de 150.000 a 30.000 habitantes, según declaró Sir Charles Trevelyan ante el Comité de la Cámara de los Lores, "y la jungla y la malaria avanzan rápidamente... Dacca, el Manchester de la India, ha pasado de ser una población floreciente a convertirse en otra, muy pobre y pequeña". En la actualidad es la capital de Bangladesh».

El historiador francés Pierre Meile en su trabajo *Historia de la India* (Eudeba, Buenos Aiers, 1962, págs. 92-93), señala igualmente:

«La destrucción del artesanado hindú, comenzada con los malos tratos a los tejedores, y la baja compulsiva de precios se completaron por la competencia de las fábricas de Manchester. Los inventores habían trabajado febrilmente para imitar los diversos tejidos índicos, sobre todo los estampados (tela de Jouy) y en esos años cruciales del final del siglo XVIII los procedimientos mecánicos estuvieron a punto en Manchester; desde entonces, gracias al vapor, comenzó la producción en gran escala. El deseo de liberarse de las importaciones de la India —contra las cuales no bastaba el proteccionismo— había estimulado los comienzos del maquinismo.

Pero este maquinismo no hubiera sido posible sin aporte de capitales: los empleados de la Compañía, vueltos de las Indias, enriquecidos, para vivir de sus rentas en Inglaterra, buscaron oportunidades para colocarlos; sus familias, sus herederos, quedaron como rentistas, formando una burguesía acomodada.

De estas comprobaciones se desprende que, si Inglaterra estuvo a la cabeza de la revolución industrial y tuvo sobre los otros países un adelanto que conservó casi más de un siglo, lo debió por varias razones a la India. Por lo tanto, callar el aporte de la India es falsear la perspectiva de los hechos europeos y el fundamento mismo de las teorías económicas: pues, si Inglaterra pudo erigirse en campeón del liberalismo económico, fue porque se había asegurado ya ese desahogo y ese avance técnico; sólo en 1786, en el momento en que digería sus millones de Bengala, 'ofrece' a Francia un tratado de libre cambio, destinado solamente a inundar el mercado francés con sus algodones.

Partidaria de la libertad económica en Europa, Inglaterra practicaba al mismo tiempo en la India no solamente el trabajo forzado, sino, sobre todo, la cotización monetaria forzada. Es singular que se haya pasado por alto este hecho. En el curso del siglo XIX, no contento con los mercados europeos, Manchester impuso sus tejidos en el mercado índico (el algodón de la India emprendía un curso de ida y vuelta), exigió tarifas aduaneras preferenciales, y más tarde luchó contra la industria índica naciente.

El trastorno introducido en la economía de la India fue considerable: el abate Dubois (1825) ha pintado en términos punzantes la miseria y la desaparición de los tejedores indos. Siguió a esto toda una redistribución de clases sociales, un flujo abusivo de mano de obra en la agricultura, un empobrecimiento general del país».

Aunque satisfechos con sus primeros éxitos, los británicos temían el fuego escondido del Islam, avivado por el movimiento revolucionario de Shahh Waliullah (1703-1762). Este gran hombre de letras y teólogo de Delhi, autor de la obra *Asrar al-Din* (Los secretos de la fe) y de una célebre traducción del Corán al persa, que había visitado el Hiyaz, en la península arábiga, donde se encuentran las ciudades santas del Islam, La Meca y Medina, en 1730, y estudiado las condiciones de Europa, África, Turquía e Irán, vio las sombras de la decadencia que se cernían sobre el mundo musulmán, a principios del siglo XVIII. A su regreso al Indostán en 1732 dio la voz de alarma frente al peligro de las potencias europeas, a las que llamaba «estrellas que brillan en la oscuridad como ojos de serpientes».

La resistencia islámica en la India finalmente fue quebrada con la derrota y muerte del sultán Tipu, el Tigre de Mysore (1750-1799), el hijo de Haidar Alí, ocurrida en la ciudad de Seringapatam, cuya gesta y biografía detallada recomendamos consultar en el artículo de R.H. Shamsuddín Elía: La epopeya de Tipu Sultán, el Tigre de Mysore, en la revista El Mensaje del Islam número 12, Buenos Aires, mayo de 1996, págs. 4 a 26.

Desde 1799 hasta 1947, la bandera inglesa ondearía desde Cachemira a Ceilán, desde Bengala a Baluchistán, un inmenso territorio de cinco millones de kilómetros cuadrados. Lo que había sido el reino de la concordia, la paz y la integración de culturas y religiones tan diversas, como hinduistas, zoroastrianos, budistas, fetichistas, cristianos católicos y hasta ortodoxos armenios, bajo los gobiernos islámicos de los Grandes Mogoles, en los siglos XVI y XVII, y de los sultanatos de Bengala y Mysore en el siglo XVIII, se convirtió en el reino del terror, la represión y la colonización cultural bajo los británicos en los siglos XIX y XX.

Con el advenimiento del benthamita William Bentick (1774-1839) al cargo de Gobernador General de la India (1825-1835), se completó el cuadro de la «britanización» con la implantación del ideario occidental a través de la enseñanza, a fin de realizar, con la típica arrogancia e hipocresía imperialista inglesa (que olvidaba las situaciones de ignorancia e inmoralidad imperantes en su propio país) «nuestro deber moral con la India», según palabras del propio Bentick. Así, el inglés fue proclamado idioma oficial, quedando abolido el persa, lo mismo que el árabe y el sánscrito, lo que fue resistido por los musulmanes e hindúes por igual.

Por entonces ya se había oficializado la palabra india Raj (pronunciar radch o raÿ) para designar al dominio británico en el Indostán. Raj significa «gobierno» (equivalente al término inglés *rule*). Los británicos adoptarían diversas palabras indias y hablarían una especie de dialecto anglo-hindú en que serían sobresalientes términos como *sahib* (señor europeo considerado superior al indio), *memsahib* (dama europea casada), etc. Véase el exhaustivo trabajo de C. A. Bayly: The Raj. India and the British 1600-1947. National Portrait Gallery Publications, Londres, 1991.

LA GRAN INSURRECCIÓN DE 1857

Cuando la Compañía Inglesa de las Indias formó su ejército colonizador a mediados del siglo XVIII, lo hizo reclutando principalmente a voluntarios hindúes y musulmanes provenientes de regiones tan distanciadas como Bihar, Oudh, Afganistán, Bengala y Rajastán. Estos soldados mercenarios recibieron el

nombre de cipayos, de la palabra persa *sepahi*, soldado (*sepah:* cuerpo de ejército). Los británicos tradujeron *sepoy*, y los franceses *spahi*, y de allí fue castellanizado cipayo. El término con el tiempo se comenzó a utilizar para identificar a cualquier persona que defiende los intereses del invasor o colonialista.

Aunque el núcleo del ejército de la Compañía a comienzos del siglo XIX estaba constituido por regimientos británicos específicamente alistados para servir en la India, rara vez hubo más de cuarenta mil soldados británicos en todo el subcontinente. La India poblada por más de 150 millones de seres humanos por esa época, quedó al servicio de la Compañía Inglesa gracias a 200 mil soldados hindúes, los cipayos.

Los problemas entre los cipayos comenzaron cuando éstos comenzaron a ser utilizados para reprimir o colonizar territorios de ultramar. En 1824 estalló un serio motín entre los regimientos de cipayos que iban a ser transportados por mar a Rangún, para combatir a los rebeldes birmanos. En 1842, durante la primera guerra de los británicos contra los afganos, más de 16 mil invasores fueron exterminados en las batallas de Kabul (6 de enero) y Gandamak (13 de enero). De un total de cuatro mil británicos y 12 mil cipayos indostanos hubo un solo sobreviviente, el cirujano Brydon, que llegó ciego al puesto de Jalalabad, escena evocada por el famoso óleo de Lady Butler, *The Remnants of an Army* (Los restos de un ejército), en 1881, exhibido actualmente en la Tate Gallery de Londres.

Esta rotunda victoria de los musulmanes afganos caló hondo en los regimientos cipayos de la India y allanó el camino para el levantamiento que ocurriría quince años después.

En 1843 se montó una nueva campaña a fin de conquistar la región del Sind, pero varios regimientos cipayos se negaron terminantemente a emprender la marcha. A pesar de todo, el Sind fue arrasado por los británicos. Los crímenes y fechorías allí cometidos fueron tales que el propio general inglés Sir Charles James Napier (1782-1853), conquistador del Sind, que había combatido contra Napoleón en Waterloo, confesó en sus memorias: *«En la India, los ingleses siempre han sido los agresores... Nuestro objetivo al conquistar la India, el objeto de todas nuestras crueldades, no fue otro que el dinero. Se dice que de la India se han obtenido unos mil millones de libras esterlinas en los últimos noventa años (1755-1845). Cada uno de estos chelines se ha extraído de un charco de sangre; se ha limpiado a conciencia y ha ido a parar a los bolsillos de los asesinos. Sin embargo, por mucho que se limpie y se seque ese dinero, esa maldita mancha no saldrá nunca»* (Edward Rice, *El Capital Richard F. Burton*, Siruela, Madrid, 1990, pág. 106).

La chispa que encendió en febrero de 1857 la yesca del descontento entre los cipayos fue la introducción en el ejército anglo-hindú del nuevo rifle Enfield, que contaba con un nuevo cartucho. Y es que este nuevo sistema unía la pólvora y la bala en un cartucho de papel engrasado, a fin de conservar seco su contenido. Para cargar el arma, el soldado abría el cartucho con los dientes y embutía el contenido por la boca del cañón. Los cipayos al cabo de corto tiempo descubrieron que la grasa del nuevo cartucho estaba hecha de una mezcla de sebo vacuno y de cerdo. La vaca, como sabemos, es sagrada para los hindúes, y el consumo de cerdo está prohibido por la ley islámica, de modo que difícilmente podría haberse inventado una mezcla más ofensiva para un ejército que constaba por entero de musulmanes e hindúes. Es muy probable que los británicos no tuvieran la intención de ultrajar a los cipayos, ya que anteriormente se habían utilizado otras clases de grasas, como la extraída de la cera de abeja, y el nuevo cartucho era un experimento que no se había distribuido en otras partes. Sin embargo, esto era otro ejemplo de la torpeza británica y su incapacidad para tomarse en serio las creencias religiosas de los cipayos.

Los británicos, confiando en su superioridad racial y cultural, no se dieron tampoco cuenta de que beber alcohol, comer carne de cerdo y de vaca, así como muchos otros de sus hábitos, como pasearse desnudos ante sus subordinados, horrorizaban y repugnaban a los hindúes y musulmanes por igual. A medida que el clima iba haciéndose caluroso y la paciencia de los cipayos estaba a punto de agotarse, todo el resentimiento almacenado por décadas de ultrajes y humillaciones llevó a los cipayos al borde de la rebelión.

El 10 de mayo estalló la insurrección en Meerut y luego se propagó a toda la India. Cuando los insurrectos llegaron a Delhi, se plantaron bajo la ventana del palacio del emperador Bahadur Shahh II (1775-1862), que hasta entonces había sido prisionero de los ingleses en el histórico Fuerte Rojo. Le pidieron a gritos que se asomara y que aceptara sus saludos en calidad de soberano musulmán, siendo que era el último descendiente de los mogoles. Entonces Bahadur Shah (1775-1862), el último mogol, que era además poeta, pronunció en persa esta descriptiva estrofa:

«Ni la guerra con Irán ni el Zar de Rusia

hicieron tanto para derrotar a los ingleses

como sus propios cartuchos».

Los feroces combates se sucedieron durante casi tres años y hubo cerca de ocho millones de muertos, víctimas de la represión británica, la hambruna y las pestes que ocasionó el conflicto. Y aquí es necesario fijar un parámetro para medir la magnitud de la expoliación y los crímenes del imperialismo anglosajón en el siglo XIX. Los dominios de Victoria I (1819-1901), reina de Gran Bretaña e Irlanda y Emperatriz de la India (entre 1876 y 1901), se extendían a lo largo y a lo ancho de 32 millones de kilómetros cuadrados (130 veces la superficie actual del Reino Unido). Las rebeliones de los países sometidos dentro de tan vasto imperio (Afganistán, Australia, Birmania, Egipto, India, Nueva Zelanda, Sudáfrica, Sudán, etc.), y los conflictos instigados por Londres, como las dos Guerras del Opio y la Guerra de los Boxers en China, provocaron más de cien millones de muertos en un período de sesenta años (1840-1900). Compárese estas cifras con los 120 millones de muertos que produjo la conquista y colonización de las Américas por los españoles, portugueses, ingleses, franceses y holandeses durante casi 400 años, incluidos los indios masacrados por los norteamericanos entre 1800-1890, y veremos que los británicos fueron los imperialistas más genocidas y depredadores de la historia, dejando muy atrás a otros criminales notorios, como los asirios, los romanos, los mongoles y los nazifascistas. Y lo más grave de todo esto es que esa misma civilización, que hace dieciséis años continuó asesinando fríamente a seres humanos en las Islas Malvinas y el Atlántico Sur, es la que proclama ser la cuna de la democracia, el respeto de los derechos humanos y la libertad de expresión. Sin lugar a dudas, no se equivocó el poeta español León Felipe Camino (1884-1968) cuando en sus versos calificó a Inglaterra de raposa. Véase sobre el particular, el excelente estudio del historiador y diplomático indio Kavalam Madhava Panikkar (1895-1963): Asia y la dominación occidental. Un examen de la historia del Asia desde la llegada de Vasco da Gama (1498-1945), 2ª parte: "La edad de la conquista 1750-1858". I. Indias y las islas, Eudeba, Buenos Aires, 1966, págs. 85-116).

Volviendo al alzamiento de 1857, éste estuvo liderado por hindúes y musulmanes como Nana Sahib (1820-?), Firuz Shah (muerto en La Meca en 1877), las heroínas musulmanas Hazrat Mahal y la Begum de Oudh, Ramachandra Panduranga, más conocido como Tantia Topi (1819-1859), Muhammad Bakht Khan (1797-1859) y Lakshmi Bai, la guerrera Rani de Jhansi, muerta heroicamente en combate en Kitahki-Serai, cerca de Gwalior (Madhya Pradesh), en 1858.

Las espantosas matanzas llevadas a cabo por los británicos para poner fin a la rebelión horrorizaron a los propios europeos. Los patriotas indios sobrevivientes fueron condenados a trabajos forzados en las islas Andamán, donde murieron de penalidades y enfermedades. Los testimonios de algunos ingleses con reputación son por demás elocuentes. Por ejemplo, Sir Alfred Lyall escribió a su padre: *«Estoy bastante bien ahora y me dispongo a salir hacia Delhi mañana por la mañana a las 4, a fin de disfrutar el espectáculo de la ciudad imperial de los musulmanes en ruinas...»* (Citado por Mortimer Durand en *The Life of Rt. Honorable Sir Alfred Lyall*, Londres, 1918, pág. 70); y en el Diario de Sir William Howard Russell (1820-1907), corresponsal de guerra del Times en la India entre 1858 y 1859: *«Se ha propuesto con encarecimiento que destruyamos la Mezquita Mayor (en Delhi)... La realidad es que son los elementos musulmanes de la India quienes nos causan más dificultades... Nuestro antagonismo con los seguidores de Mahoma es mucho más fuerte que el de los adoradores de Shiva y Visnú. Indiscutiblemente son más peligrosos para nuestra soberanía... Si pudiéramos erradicar mediante un vigoroso esfuerzo las tradiciones y destruir los templos de Mahoma, indudablemente prestaríamos un*

gran servicio a la Corona de Inglaterra» (Véase *My Diary in India*, Warner & Routledge, Londres, 1860, págs. 77-79).

Los victoriosos británicos celebraron una orgía de sangre y terror que sus historiadores omiten, pero que ha sido recordada por un testigo presencial, Bahadur Shah II, el último gobernante musulmán de la India, encarcelado y paradójicamente acusado de 'traición' en una farsa judicial montada por los usurpadores de su patria, quienes lo desterraron a Birmania junto con todos los descendientes masculinos sobrevivientes. El historiador musulmán indio Mahdi Husain, en su obra Bahadur Shah II and the War of 1857 (Delhi, 1958), rescata uno de sus patéticos poemas:

«Violadas las gentes de Hind

nadie envidiará su suerte.

A quienes halló justos y libres

pasó por la espada

el amo del día presente».

EL LEGADO CIENTÍFICO

Los grandes adelantos y descubrimientos que alcanzados por los indios musulmanes permitieron la evolución de la ciencia en los terrenos de la ingeniería, la mecánica, la hidrostática y la tecnología. Tanto los sultanes de Delhi como los grandes mogoles se ocuparon de mejorar los ingenios mecánicos. Trece ilustraciones del Sirat-i Firuz Shahhi, escrito en el reinado Firuz al-Tugluq (1308-1388), explican ingenios mecánicos como malecones y las poleas que se usaron para trasladar un enorme pilar de piedra hecho por el rey Asoka en el siglo III antes de Cristo, desde la ciudad de Topra hasta Firuzabad.

El padre jesuita Monserrate vio a Akbar trabajando personalmente con máquinas y dirigiendo nuevos inventos mecánicos. Todos los primeros días del mes de Muharram (primer mes del calendario lunar islámico), y en otras ocasiones solemnes, Hakim Fath Allah, importante astrónomo, científico y filósofo de la ciudad persa de Shiraz, que murió en 1589 en la corte de Akbar, solía mostrar sus últimos inventos mecánicos. Este sabio notable escribió también libros en los que se examinaban inventos y conceptos mecánicos, así como también la fuerza del movimiento. En la ciudadela de Fatehpur Sikri y en el mausoleo Taÿ Mahal se elevaba mecánicamente el agua hasta tanque situados a una altura de más de noventa metros por encima de su fuente para distribuirla a continuación por los jardines.

Para no hacer esta evaluación muy prolongada, dado el escaso tiempo disponible, concluiremos citando una obra importantísima de anatomía publicada en el siglo XIV por otro persa, Mansur Ibn Muhammad, fincado en Cachemira (Kashmir), llamada *Kifaya-i muÿahidiyya*. Yusuf Ibn Muhammad de Herat (hoy Afganistán), secretario de Humayún, compiló una obra que contiene prescripciones y remedios para todas las enfermedades.

La medicina islámica persa se difundió en la India desde el siglo XIV con la "Anatomía ilustrada" (1326) de Muhammad Ibn Ahmad Ilias. Ya en el siglo XV, Mansur Ibn Faqih Ilias escribió un famoso tratado de anatomía en persa, el *Tashrih-e Mansurí* ("La anatomía de Mansur"), dedicado al príncipe musulmán indio Pir Muhammad Bahadur Jan. Ain al-Mulk de Shiraz, dedicó su «Vocabulario de las drogas» (*al-Alfaz al-adwiya*) al soberano mogol Shah Ÿahán; del mismo modo ostenta el nombre de un príncipe mogol la obra *Tibb-e Dara Shikohi* ("Medicina de Dara Shikoh"), última gran enciclopedia médica musulmana. Dara Shikoh (1615-1659), hijo de Shah Ÿahán, fue un erudito que intentó conciliar las filosofías y místicas del Islam y el Hinduismo.

EL LEGADO ARQUITECTÓNICO

Los edificios de la India musulmana son mayoritariamente de influencia irania, aunque combinada con motivos hindúes. El resultado de arte mestizo es extraordinario por su singularidad y belleza. Babur introdujo en el diseño de jardines un estilo convencional y ceremonioso. En Agra se conservan aún restos de su Aram Bagh, dominado por un pabellón.

La tumba de Akbar, en Sikandra de Agra, fue comenzada por él mismo y terminada por su hijo Ÿahangir. Levantada sobre una alta base, esta tumba consta de tres galerías porticadas en progresión decreciente y con pequeños pabellones, algunos de los cuales tienen tejados piramidales.

El Taÿ Mahal

Con Shah Ÿahán culmina arquitectónicamente el arte mogol. Se levanta el edificio más significativo de este período, el Taÿ Mahal ("Corona del Palacio"), en la ciudad de Agra (196 kilómetros al sur de Delhi), en la orilla occidental del río Ÿamuna. Fue construido entre 1632 y 1654 en honor de la amadísima esposa de Shah Ÿahán, Arjumand Banu Baigam, a la que el soberano llamaba Mumtaz Mahal o «Perla del Palacio», madre de catorce de sus hijos y ensalzada por su caridad y belleza, que falleció en 1631.

La presencia de artistas de la India, Irán y Asia Central en la construcción de este conocido mausoleo, que por sí solo identifica a la India ante los ojos del más simple de los habitantes del planeta, hizo que en él se combinaran armoniosamente las tradiciones de estas tres áreas culturales.

A pesar de haberse manejado el nombre de varios arquitectos, el verdadero creador del edificio es el propio soberano mogol. En su construcción participaron más de veinte mil personas. Se edificó sobre un rectángulo de 508 x 304 metros.

Su modelo respeta la tradición persa. Del *chahar bagh* (jardín cuatripartito o crucero dividido mediante canales que simbolizan los cuatro ríos del Paraíso islámico), cuya parte central está ocupada por una construcción del tipo *hasht behesht* (literalmente en persa, «Ocho Paraísos»: pabellón radialmente simétrico generalmente octogonal, con una estancia central de dos pisos), pretendiendo emular el Paraíso islámico. Se cubre con doble cúpula, bulbosa al exterior, que alcanza los 56 metros de altura, enmarcada por cuatro *chattri* (pabellón decorativo de estilo indio mogol; término que deriva del persa, con el significado de "sombrilla") y otros tantos alminares que completan la perfecta armonía del trazado geométrico del edificio y de sus espectaculares superficies de mármol blanco translúcido.

El conjunto va flanqueado por dos construcciones que sirven al mismo tiempo de contraste por su arenisca roja: una casa para los visitantes al este y una mezquita al oeste. Singularmente importantes, para comprender el Taÿ Mahal, son los jardines y estanques que lo preceden, por el valor simbólico de los mismos.

Los cenotafios de la emperatriz Mumtaz Mahal y de su esposo Shah Ÿahán, de mármol delicadamente recortado, están rodeados por un elegante tabique del mismo material calado.

Y es muy significativo que el edificio más extraordinario de la civilización indomusulmana esté dedicado a una mujer, lo que habla muy bien de la posición digna y privilegiada que las damas siempre han tenido en el Islam.

El escritor norteamericano Mark Twain, seudónimo de Samuel Langhorne Clemens (1835-1910), que realizó un extenso viaje por Asia, África y Europa entre 1895 y 1896, compenetrándose de la mística del Islam y la sabidurías orientales, describió al principal monumento islámico de la India como *«una burbuja de mármol»* (Mark Twain: Viaje alrededor del mundo siguiendo el Ecuador, 3 vols., II. India, Laertes, Barcelona, 1992).

Un ocasional visitante del Taÿ Mahal escribió el párrafo siguiente que transmite la sensación indescriptible que tuvo al contemplar el maravilloso mausoleo: *«Es la misma Mumtaz Mahal, radiante, de juvenil hermosura, que vaga por las orillas del Yamuna al amanecer, expuesta al ardor de los rayos solares o bañada por la claridad plateada de los rayos de la luna»*.

Shahÿahanabad

Hacia 1639, Shah Ÿahán decidió trasladar su capital de Agra a Delhi. La ciudad tenía muchas asociaciones para los musulmanes piadosos. Durante mucho tiempo Delhi había sido un gran centro religioso. El paisaje a su alrededor estaba sembrado de tumbas, mezquitas y santuarios, que atraían a miles de peregrinos en los aniversarios de los santos musulmanes. Los cimientos de la nueva ciudad, que debía llamarse Shahÿahanabad (en persa, "la ciudad del rey del mundo"), empezaron el 29 de abril de 1639. Nuevo años más tarde el nuevo palacio fortificado de Shah Ÿahán, el Fuerte Rojo, estaba listo para ser ocupado. Shah Ÿahán construyó también en Delhi la Mezquita Ÿami‘ o mayor, la mezquita comunitaria más grande de toda la India. Junto a ella construyó hospitales y escuelas. En 1653, casi 2.600 hectáreas habían sido cercadas dentro de las nuevas murallas de piedra arenisca roja de la ciudad. Once puertas gigantescas por las que podían cruzar erguidos con su torrecilla (*hauda*) los elefantes, proporcionaban puntos de entrada a la nueva ciudad, y las murallas estaban rematadas por 27 torres. Shahÿahanabad (la Vieja Delhi de hoy) se había convertido en una magnífica ciudad de 400 mil almas. Y fue allí en el momento de mayor grandeza y progreso de la civilización islamo-india cuando apareció la torva figura de Aurangzeb, sus intrigas y ambiciones, que acabaron con todo lo bueno y lo noble que había construido con tanto esfuerzo su padre, Shah Ÿahán. Prisionero de su maligno hijo, acabó sus días en la gran fortaleza de Agra, construida por Akbar entre 1565 y 1571, contemplando con nostalgia y embeleso la silueta del Taÿ Mahal, su obra incomparable, ubicada en la orilla opuesta del Ÿamuna.

EL LEGADO ARTÍSTICO-CULTURAL

La civilización islámica de la India dejó igualmente magníficas aportaciones en pintura, reflejadas principalmente en las ilustraciones de libros y miniaturas.

La mogola fue la segunda de las escuelas tributarias de la miniatura persa, aunque en su caso originó una estética diferente, mucho más naturalista, hasta incluso realista. A lo largo del reinado de la dinastía (1526-1858), las composiciones mogolas se caracterizan por su vivacidad y en ellas los elementos constitutivos de las escenas son puestos en relación los unos con los otros, más allá de la mera yuxtaposición. Las miniaturas del Babur Nameh (Libro de Babur; véase Sir Lucas King: Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammad Babur, Oxford University Press, Londres, 1921) o las del Akbar Nameh (Libro de Akbar) constituyen magníficos ejemplos de todo ello. En el mundo islámico, la India fue asimismo la región donde arraigó el arte del retrato. Como en Irán, los cánones del arte occidental (introducidos por los grabados que difundieron, entre otros, los jesuitas) fueron integrados y asimilados, especialmente en lo que respecta a la ejecución de la luz y la atmósfera. En el siglo XVII, durante el reinado de Ÿahangir (1569-1607), la miniatura se liberó de las limitaciones que le imponía el manuscrito y apareció como obra independiente. Bajo esta forma fue reunida en álbumes.

Hacia 1567, Akbar ordenó a sus artistas que preparasen un ejemplar ilustrado del Hamzanameh, la historia de las proezas legendarias del aventurero Hamza Ibn Abdallah, de Sistán (Irán), que vivió en el siglo VIII. Se encargó de la tarea un equipo de cien pintores, doradores y encuadernadores bajo la supervisión de los pintores persas Saied Alí y Abd as-Samad, que pertenecían a la escuela del *ustad* (en árabe, "profesor") Kamaluddín Behzad (1455-1536), el famoso miniaturista timúrida que pasó sus últimos años en la corte safaví. La obra, en doce volúmenes, tenía no menos de 1.000 pasajes ilustrados. Otros manuscritos ilustrados están llenos de vívidas representaciones de plantas, flores, animales y gente. El estilo persa sirvió únicamente de base para la pintura mogola de miniatura, la cual adquirió su

carácter distintivo gracias al talento de pintores indiomusulmanes que Akbar supo seleccionar con mucha habilidad.

Igualmente, el arte mogol dejó magníficos tallistas de piedras duras y semipreciosas, esmaltadores, damasquinadores, trabajadores del marfil, incrustadores de nácar en ébano y también en la fabricación de alfombras y tapices, estampados, telas de algodón, tejedores de brocado de seda, cuero, pieles bordadas y los famosos chales de Cachemira.

Desde la hispánica Alhambra al Taÿ Mahal de la India, el arte islámico cruzó todos los límites de lugar y tiempo, echó por tierra las distinciones de raza y sangre, creando un carácter único y, sin embargo, variado, y expresando todo con una profusa delicadeza jamás superada.

CONCLUSIÓN

Como palabras finales nos gustaría evocar aquellas que utiliza el escritor escocés Thomas Carlyle (1795-1881) para el epílogo de su ensayo Mahoma. El héroe como profeta, el cual dice así: *«La Arabia surgió a la vida por la fe de Mahoma: vino a ser para ella como una resurrección de las tinieblas a la luz. Un pueblo de pastores enteramente desconocido, vagando por sus desiertos desde tiempos inmemoriales, atiende la voz de un profeta, la voz de un héroe, y cree en ella. Ese pueblo desconocido llega después a llamar la atención del mundo entero; iguala y se impone a los demás poderes, aún los más altos, pasa un siglo y veis a la Arabia en Granada, de una parte, y de otra, en Delhi, resplandeciendo con la aurora del genio y con los brillantes atributos del valor»* (Thomas Carlyle: Los Héroes, Porrúa, México, 1986).

EL ISLAM EN ÁFRICA

Las civilizaciones swahili y sudanesa

Las primeras noticias seguras sobre la historia del África interior coinciden con la llegada a la zona de los musulmanes árabes en el siglo VIII. Mediante la penetración política, religiosa y comercial, el Islam desempeñará un papel catalizador que sentó las bases para una solidaridad histórica continental.

Mientras que en África septentrional la hegemonía islámica posibilitó la creación de estados unitarios autóctonos y fuertemente organizados (Túnez, Marruecos, Egipto), en algunas regiones subsaharianas el contacto con los árabes y bereberes islamizados favoreció y aceleró la unión de las comunidades negras en unidades políticas territoriales estables y estructuradas. Esto fue en general el caso de los grandes imperios africanos como Malí, Ghana, Kanem-Bornú y otros reinos menores como Futa Ÿalón, Liptako, Haussa-Damana, Sennar, Darfur y muchos otros.

Por otra parte, es digno de mencionar que será la denominación musulmana del continente la que finalmente perdurará hasta nuestros días, África. Esta deriva de Ifriqiya, la antigua provincia integrada primeramente al califato omeya (hoy República de Tunicia o Túnez), —base logística fundamental a mitad de camino entre Egipto y Marruecos—, que según el historiador musulmán Ibn Jaldún recibe este nombre de su primer conquistador, Ifricos o Efriqish que vino con los himÿaríes o fenicios unos mil doscientos años antes de la era occidental (cfr. Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al Muqaddimah, FCE, México, 1977, pág. 104).

LA ISLAMIZACION DEL SUDAN ORIENTAL

El Sudán (del árabe *Bilad as-Sudán* "país de los negros") es una vastísima región intertropical de África, que limita al norte con el Sahara —la gran extensión desértica— separado , con el mar Rojo al este, con el océano Atlántico al oeste y al sur con el macizo etiópico, los grandes lagos, el África ecuatorial y las selvas de Guinea.

El mensaje monoteísta del Profeta Muhammad (BPD) llegó al Sudán oriental hacia 641. En ese año apareció en el norte del actual país denominado República Democrática del Sudán (Ÿumhuriyat as-Sudán ad-Dimukratiya) un ejército de veinte mil hombres comandados por Abdallah Ibn Sa'ad que llegó hasta Dongola —capital de Makurra, el reino más importante de los existentes en la región fundado en el siglo VI— en 643. Las hostilidades entre los musulmanes y los nubios cristianos monofisitas —originalmente vinculados a la Iglesia ortodoxa bizantina (llamados por los primeros *rumat al-hadaq* "agujereadores de pupilas", por su infalible habilidad para acertar con sus terribles flechas en los ojos de los adversarios) continuaron hasta el siglo XII, cuando Salahuddín al-Ayyubí (1138-1193), el Saladino de los cruzados, derrotó a los nubios y conquistó la ciudad de Ibrim (localizada hoy en Egipto, al norte de Asuán)

El siglo XIII es testigo de un acontecimiento muy importante para el Islam en esa región del levante sudanés. El sultán y héroe mameluco Ruknuddín Baibars (1223-1277), llamado *al-Bundukdarí* (el ballestero), vencedor de mongoles y cruzados (solicitar apunte Los mamelucos guardianes del Islam, 19 págs.), logró hacia 1260 islamizar el territorio y el idioma árabe fue adoptado por la mayor parte de la sociedad. Hacia 1291 la región fue visitada por dos comerciantes genoveses, los hermanos Ugolino y Vadino Vivaldi. Aparentemente, este fue el primer intento de los europeos de llegar por mar a la India. Se dice que los Vivaldi circunnavegaron el continente negro y fueron hechos prisioneros por un rey etíope.

El último rey de Dongola, Kudanles, fue derrotado en 1323 por el comandante Kanz ad-Daula, enviado del sultán mameluco Muhammad Ibn Qala'ún (g. 1309-1340), que inicia la islamización de la cultura kushito-cristiana.

Entre el Chad y el Nilo

En los siglos XIV y XV se produjo el definitivo establecimiento de los musulmanes, que avanzaron hasta Darfur, y el progresivo debilitamiento de los reinos cristianos, cuya total desaparición coincidió con la del reino de Soba.

El reino cristiano de Soba, a orillas del Nilo Azul, dejó de existir con la entrada en escena del sultanato de Funÿ en 1504, año del que proceden las primeras noticias escritas de la historia del Sudán oriental. Este sultanato creado por Amara Dunkas (g. 1504-1534) asociando otros más pequeños, fijó su capital en Sennar, a orillas del Nilo Azul, mantuvo muy buenas relaciones con los musulmanes árabes de la confluencia de los Nilos Blanco y Azul, y alcanzó su esplendor entre los siglos XVI y XVII. Los dominios del mismo se extendían desde Dongola al norte hasta l región de Burún en el sur, mientras por el este no sobrepasaron la cordillera etiópica y hacia el oeste se quedaron a orillas del Nilo Blanco, que sólo atravesaron en alguna ocasión para establecer contacto con las montañas Nuba.

En el siglo XVI comenzó la penetración portuguesa en la región la cual se dirigió a combatir la presencia musulmana con especial encarnizamiento. En el Cuerno de África, en la zona de Harar había surgido un poderoso reino musulmán entre los nómadas somalíes. Su caudillo Ahmad Gran (1506-1543), dirigente reformista y militar, atacó la Etiopía cristiana hacia 1527. El soberano etíope solicitó entonces ayuda a los lusitanos, y así derrotaron a los musulmanes en 1542. Ahmad Gran fue capturado y degollado por los invasores mandados por Lisboa. Estos construyeron diversas fortificaciones para repeler los ataques islámicos, entre ellos el castillo de Gondar (al norte del lago Tana, Etiopía) que hoy día se encuentra casi intacto.

Suleimán Solón (1596-1637) impone la preponderancia del reino de Darfur. Más tarde tenemos el reino de Ahmad Bokor (1622-1722) que difunde el Islam y garantiza cierta seguridad.

Todos estos reinos entrarán posteriormente en una rápida decadencia hasta que la región sea conmovida por la revolución islámica de Muhammad Ahmad al-Mahdí (1844-1885) y su lugarteniente Abdullah at-Taishí (1846-1899), que expulsará a los anglo-egipcios y mantendrá hasta 1898 un estado islámico conocido como la Mahdiyya, conquistado a sangre y fuego por el imperio británico (cfr. Donald Featherstone: Jartum 1885. La última resistencia de Gordon, Osprey/Ediciones del Prado, Londres/Madrid, 1994; Donald Featherstone: Omdurman 1898. La victoria de Kitchener en el Sudán, Osprey/Ediciones del Prado. Londres/Madrid, 1995).

LA CIVILIZACION DEL SUDAN OCCIDENTAL

Sin lugar a dudas, una de las dos grandes civilizaciones del Islam negro es la del Sudán occidental que engloba riquísimas culturas e imperios fascinantes. Veamos entonces cómo se estableció el Islam en la región a mediados del siglo XI.

Almorávides y Almohades

Alrededor de 1030 Abdallah Ibn Yassin y algunos bereberes musulmanes de Marruecos emigraron hacia lo que llamaban Bilad as-Sudán y fundaron un *ribat* (en ár. ermita, convento-fortaleza cuyos habitantes

reciben el nombre de *al-murabitún*, morabitos) en una isla del río Senegal (curso de agua que hoy constituye la frontera entre la República Islámica de Mauritania y Senegal). Hacia 1042 ya contaban con algunos millares de seguidores, bereberes del sur magrebí y negros islamizados, con los que, en 20 años, lograrían controlar todo el territorio entre el Senegal y el Mediterráneo.

El nuevo imperio que crearon fue conocido por su designación primitiva: Almorávide, derivado de *al-murabit*, o morabito, «el que está de guarnición en un *ribat*», y se mantendría durante un siglo.

Hacia 1070 el líder Yusuf Ibn Tashufín (m. 1106) fundó la ciudad de Marrakesh que sería la capital de la dinastía.

Hacia 1076 los almorávides, con Yusuf Ibn Tashufín a la cabeza, conquistaron el reino sudanés de Ghana-Uagadú, llevando el Islam al centro del África

En 1086 los almorávides abandonaron Ghana concentrando sus fuerzas para cruzar el estrecho de Gibraltar y desembarcar en España, donde llegaron como aliados de los llamados «reinos de taifas», los restos fragmentados del otrora brillante califato cordobés (929-1010) —ver el documento Al-Ándalus I (711-1010). El califato de Córdoba—. Estos régulos habían pedido su intervención debido a las constantes aceifas cristianas que amenazaban la misma existencia de al-Ándalus.

Yusuf Ibn Tashufín cruzó entonces su ejército a través del estrecho de Gibraltar y con los refuerzos recibidos en Málaga, Granada y Sevilla venció completamente a las fuerzas de Alfonso en la batalla de Zalaca (23 de octubre de 1086), cerca de Badajoz.

Sin embargo, en pocos años los almorávides se convirtieron en los dueños de todos esos estados musulmanes andalusíes, unificándolos con la porción africana del imperio. Véase J. Béraud Villars: Les Tuaregs au Pays du Cid. Les invasions almoravides en Espagne aux XIe. et XIIe. siècles, Livrarie Plon, París, 1946; Jacinto Bosch Vilá: Los almorávides. Historia de Marruecos, Estudio preliminar Emilio Molina López, Editora Marroquí, Tetuán, 1956 (Universidad de Granada, Granada, 1990).

La cultura hispano-árabe-africana que nació allí se reveló extremadamente rica y creativa, a pesar de los sobresaltos políticos. La creciente debilidad del gobierno almorávide generó un nuevo período de reinos de taifas (que algunos historiadores denominan *segundas taifas*), el que fue un paréntesis antes de la llegada del poderoso imperio almohade a la Península.

Hacia 1125 los almohades (del ár. *al-muahhidún:* defensores del *Tauhíd*, la "Unicidad de Dios"), bereberes del Atlas Central, se levantaron en armas siguiendo la prédica de Muhammad Ibn Abdallah Ibn Tumart (1080-1130) que se proclamó Mahdí «el Bien Guiado» y reprocharon a los almorávides haber resignado los principios islámicos y ser negligentes en la lucha contra los reyes cristianos en al-Ándalus que había provocado la pérdida de importantes ciudades como Zaragoza, Tudela, Lérida, Tortosa, Cuenca, Albarracín y muchas otras. La lucha se prolongó durante 20 años, al cabo de los cuales el último sultán almorávide, Ishaq Ibn Alí, fue derrotado y muerto cerca de Orán (hoy Argelia) en 1147.

El primer califa almohade, Abd al-Mumin (1094-1163), consolidó su dominación sobre la parte africana del imperio, extendiéndolo a toda Argelia, Túnez, y parte de Libia, al este, y a Mauritania, al sur. Su sucesor, el califa Abu Ya'qub Yusuf (g. 1163-1184) cruzó el estrecho, imponiéndose con facilidad a los divididos emires almorávides en al-Ándalus, en 1165. El imperio almohade adquirió así su máxima extensión, yendo desde el Senegal hasta el Ebro y desde el Atlántico hasta Libia. Sin embargo, su talón de Aquiles era la parte peninsular, donde los ejércitos cristianos ejercían constante presión desde el norte.

Por ineptitudes análogas a las evidenciadas oportunamente por los almorávides —por ejemplo, la incapacidad de movilizar y organizar un gran ejército afro-bereber-andalusí que pudiese erradicar la amenaza cristiana detrás de los Pirineos—, los almohades se dejaron arrinconar por sus enemigos norteños. El 16 de julio de 1212 los almohades sufrieron la primera gran derrota en las Navas de Tolosa

(cerca de Jaén) y al-Ándalus se quebró en las llamadas «terceras taifas», que fueron conquistadas por los cristianos una a una: Córdoba en 1236, Valencia en 1238, Sevilla en 1248. Así, el dominio musulmán en la península estuvo a punto de sucumbir sino fuese por el paradójico y admirable surgimiento de la dinastía nazarí de Granada que sobreviviría 280 años (ver el documento Al-Ándalus III: el sultanato de Granada (1232-1492).

Los almohades se retiraron de la península ibérica y entonces perdieron paulatinamente terreno en el resto de su imperio. En 1269, los bereberes Banu Marín, más conocidos como mariníes o benimerines, ocuparon Marrakesh y pusieron fin al califato almohade. El Magreb ingresó en un período de decadencia, sin embargo, las semillas sembradas durante dos siglos por almorávides y almohades habían fructificado allende el Sahel, y el Islam estaba en el Sudán occidental más vivo que nunca. Véase A. Huici Miranda: Historia política del imperio almohade, Tetuán, 1956-57; C.A. Julien: Histoire de l'Afrique du Nord, de la conquete arabe à 1830, Payot, 1978.

LOS FABULOSOS REINOS ISLÁMICOS DE MALÍ

Malí fue el corazón de los sucesivos imperios de Ghana, Malí y Songai, existiendo centros de comercio, aprendizaje y cultura en ciudades como Ÿenné, Timbuktú y Gao localizadas a orillas del río Níger. El reino de Ghana se fundó a comienzos de la era cristiana y llegó a su apogeo entre los años 950 y 1050; hacia 1240 desapareció de la historia. El año 977, el historiador musulmán Ibn Hauqal (fl. entre 943-977) declara lisa y llanamente : *«El rey de Ghana es el hombre más rico del mundo»* (Ibn Hauqal: *Kitab al-masalik ua al-mamalik* "Libro de los caminos y de los reinos", traducido por M.J. de Goeje, E.J. Brill, Leiden, 1967).

El relevo de Ghana en la cúspide del poder lo tomó el imperio de los malinké (en lengua mandinga: "hombres de Malí") que fundó la nación de Malí.

El imperio de Malí

Los príncipes tribales de Malí, que durante mucho tiempo dependieron de Ghana, habían aceptado el Islam en el siglo XI.

Según la tradición, la sequía asolaba el reino de Niani cuando su rey, más tarde llamado Musa Keita y apodado Allakoi ("Quiera Dios"), aceptó el Islam aconsejado por los almorávides; de inmediato empezó a llover copiosamente, y el soberano hizo la peregrinación a La Meca —de donde volvió con el título de sultán, en 1050— para mostrar su agradecimiento.

Bajo el legendario soberano Sundiata o Sunÿata (g. 1230-1255), los malinké terminaron de islamizar completamente el territorio. En 1235 Sunÿata enfrentó a los Sussus (uno de los pueblos malinké, de lengua mandinga como los bambara, los ÿula y los dialonké) en la épica batalla de Kirina, cantada hasta hoy por los juglares malíes. La victoria no sólo confirmó a Sunÿata como jefe de todos los malinké —pasó a llamarse Malí Ÿata ("León de Malí") —, sino que lo hizo dueño de una vasta región que iba de la desembocadura del Senegal en el oeste hasta las orillas del Níger, y desde Walata, importante ciudad de paso para las caravanas comerciales en Mauritania, hasta las montañas del sur. El imperio de Malí basaba su economía en el comercio a través del Sáhara y en los ricos yacimientos auríferos de Wangara. En 1240, Sunÿata anexó el antiguo reino de Ghana y, al morir en 1255, sus dominios se extendían desde el Atlántico hasta la curva del Níger; desde los bosques ecuatoriales al desierto de Sáhara, incluyendo los actuales países de Senegal, Gambia, Guinea-Bissau, norte de Guinea (Conakry), mitad de Mauritania, sur de Argelia y todo Malí. Excepto su extremidad oriental que sólo sería incorporada en 1325.

Niani, en el extremo sur, Ÿené en el centro, y Timbuktú en el norte, se convirtieron en importantes centros comerciales, en especial la última, donde terminaba la ruta del desierto más frecuentada en la época.

El más conocido de los sucesores de Sunÿata fue Kankan Musa (g. 1312-1337), el «sultán de los negros», famoso entre los cronistas musulmanes —e incluso venecianos— por su legendaria riqueza y prodigalidad: fue tanto el oro que gastó y regaló en El Cairo mameluco de 1324, cuando hizo su peregrinación a La Meca, que la cotización del metal se vino abajo, siendo necesario que pasara 12 años para que recuperara su nivel normal.

Un aspecto menos folclórico pero igualmente significativo fue el número de sabios, artistas y letrados que trajo consigo de Egipto, Siria, Arabia y al-Ándalus—entre ellos el granadino as-Sahilí—, quienes contribuyeron decisivamente al desarrollo de una cultura musulmana rica en elementos locales, y a dar prestigio internacional a la recién creada madrasa o «Universidad Islámica» de Timbuktú.

El historiador inglés Thomas Hodgkin, ex director del Centro de Estudios Africanos de la Universidad de Accra, Ghana, comenta en su obra monumental Nigerian Perspectives: an Historical Anthology (Londres, 1975): *«Prescindiendo de los diferentes climas intelectuales creados por el Islam y el cristianismo, un estudiante de Timbuktú, del siglo XIV, se hubiese sentido perfectamente en casa en la Oxford del mismo siglo»*.

El viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377) visitó Timbuktú hacia 1352-1353, haciendo esta mención en su crónica: *«En este lugar se halla la tumba del señero poeta Abu Ishaq as-Sahilí el Granadino, conocido en su patria chica por at-Tuwayyin. También está allí sepultado Siray ad-Din Ibn al-Kuwayk, comerciante muy principal y alejandrino de nación»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 775-787).

«En Timbuktú, las principales líneas de transmisión pasaron por tres familias, la Aqit, la And-Agh-Muhammad y la al-Qadí al-Haÿÿ, surgidas en el siglo XV y que durante cientos de años destacaron por su labor docente. "En contraste con las dinastías frágiles e inestables de los gobernantes, las familias sagradas adquirieron tal poder y prestigio que se convirtieron en el verdadero armazón de la sociedad sudanesa", declara un historiador del Sudán del Nilo. Tales familias jugarían un papel destacado en la transmisión del mensaje del Islam adonde no llegaban los príncipes muslímicos. Los más notables fueron los Saghananughu, una familia de ulamas, cuyos orígenes se remontan a la región del Níger superior en el siglo XV, desde donde viajaron durante varias generaciones a través de la sábana de Guinea, Costa de Marfil, Burkina Faso y Ghana, fundando a su llegada escuelas de estudios sobre el Corán, algunas de las cuales se han conservado en plena labor hasta nuestros días. Fue así como el Islam se extendió por buena parte del Africa occidental y no sólo por la región de la sábana sino penetrando también hasta las selvas meridionales; y así, los ulamas también respondieron a las necesidades de mercaderes musulmanes aislados que reclamaban una guía religiosa y a las de aldeanos gentiles que buscaban una magia más poderosa. Y, como cabía esperar, florecieron centros importantes de enseñanza islámica. Tales fueron, entre otros, los de Aussa y Harar en Adal, en el este de Africa; Ngazargamu en el centro, y Walata más al oeste. Aunque el más importantes de todos fue Timbuktú, un núcleo rural islámico desde sus comienzos y que creció literalmente con la construcción de sus mezquitas. Y el conocimiento de las ciencias islámicas echó raíces amplias y profundas. Los ulamas en ciernes estudiaron allí con la misma brillantez que en cualquier otro sitio, leyendo libros y comentarios que se utilizaban en todo el mundo islámico, desde el Muwatta de Malik Ibn Anás hasta las obras del historiador egipcio al-Suyutí y los estudios de los doctores locales. El centro del sistema educativo lo constituía el estudio de la ley y la jurisprudencia; interés que se refleja en la producción del sabio más famoso de la ciudad, Ahmad Baba (1556-1627), cuyas obras se han conservado en el Norte de África. Una contribución, a la vez que una participación en el fondo común de la ciencia islámica, significa la posesión de muchos libros, y Timbuktú alardeaba de grandes bibliotecas particulares que contenían centenares y hasta millares de volúmenes. Así, los libros fueron las mercancías que alcanzaron los precios más altos en el comercio del siglo XVI, buscando los eruditos los libros más raros y más voluminosos... Además, ese afán de aprender no se circunscribía a unos pocos, sino que en cierta medida parece ser que lo compartió el pueblo llano. Por aquella época, la ciudad contentaba con más de 150 escuelas del Corán; lo que supone que una buena

parte de la población, cifrada en 75.000 habitantes (hoy tiene menos de 40.000)*, asistía al primer grado de enseñanza... el gran al-Suyutí (1445-1505) de El Cairo y al-Maghilí (m. 1504) de Tlemcén, viajaron al Sudán occidental, donde el último de ellos dejó a un hijo, que fundó la familia Kano. El prestigio intelectual de Timbuktú llegó a ser tan grande en Marruecos, que el erudito sultán Ahmad al-Mansur invitó a Ahmad Baba, el más preciado trofeo de su victoria sobre Songhai, y lo llevó a Marrakesh, donde los marroquíes acudían para escuchar sus lecciones. La más alta estima de que gozó Ahmad Baba es la expresión más tangible de los logros que la ciencia islámica obtuvo en Sudán»* (Francis Robinson: El mundo islámico. Esplendor de una fe, Folio, Barcelona, 1993, págs. 98-99). Resta mencionar que bajo el soberano shonghai Muhammad I, durante el siglo XVI, la universidad de Timbuktú llegó a competir con la universidad de al-Azhar en El Cairo (cfr. E.N. Saad: Social History of Timbuktu: the Role of Muslim Scholars and Notables, Northwestern University, Illinois, 1979).

LA CIVILIZACIÓN SWAHILI

Los escritores, geógrafos e historiadores musulmanes nos han dejado numerosos documentos sobre las ciudades costeras, desde el shií irakí al-Mas'udí (m. 957) en su *Muruÿ ad-dahab ua ma'adin al-ÿawahir* ("Campos de oro y minas preciosas"), generalmente citado en Occidente como «Las praderas de oro» (traducida al francés en 9 tomos por Charles Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1861-1877, y 1962), a al magrebí al-Idrisí (1099-1166) en su *Kitab nuzhat al-mustaq fi ihtiraq al-afaq* ("Libro del placer de quien esta poseído por el deseo de abrir horizontes"), también conocido como *Kitab al-Ruÿarí* ("Libro de Roger") —las traducciones más recomendables son la española de Antonio Blásquez (Madrid, 1901) y la italiana por Michele Amari y Celestino Schiaparelli (Roma, 1883)—.

Estos autores nos hablan de una costa considerada como el país de Zanÿ, es decir, «de los negros», generalmente bantúes de la región de Tanzania. E Ibn Battuta nos aclara que en Kilwa o Quiloa (Mozambique), en 1331, la mayoría de la gente son *«Zanÿ de color muy negra, que tienen sajaduras en la cara»* (Ibn Batutta. O. cit., pág. 348).

Una cultura de origen shií

La historia de la civilización africana de los musulmanes swahili comienza en 695, cuando el caudillo shií Hamza de Omán llegó a la isla de Zanzíbar (*zanÿ bar* significa en persa "costa de los negros") —en la actual Tanzania— con un grupo de partidarios. En 740 otros shiíes que huían de La Meca, luego de haber fracasado la revolución de Zaid Ibn Alí al-Husain Ibn Alí Abi Tali (699-740) —cfr. Fouad El-Khoury: Las revoluciones shi'íes en el Islam (660-750), Fundación Argentino Árabe, Buenos Aires, 1983, Cap. V, págs. 109-191—, fundaron Muqdisho (italianizado Mogadiscio, la actual capital de Somalía). Hacia 834, shiíes vencidos en Basora (Basra, Irak), se instalaron en la sila de Socotra frente a Adén, y se convirtieron en prósperos comerciantes y audaces marinos.

Sin embargo, la migración más decisiva sería la de 975, cuando Alí Ibn Sultan al-Hasan, príncipe de la ciudad iraní de Shiraz, con un grupo de seguidores —perseguidos por su confesión shií— y siete navíos llegaron a la región y fundaron los puertos de Kilwa (975) en Mozambique, Manisa o Mombasa (978) en Kenia, Sofala (980) en Mozambique, Pemba (980) en tanzania, Malindi (990) y Lamu (1005) en Kenia y Mozambique (1080). Sus descendientes —y por extensión toda la población mestiza negro-arabopersa de la costa— fueron conocidos como los «shirazis», denominación genérica que se mantuvo hasta nuestros días.

Cerca de Malindi, de donde partió la flota de Vasco da Gama (1469-1524) en su etapa final a la India en 1498 guiada por el coaccionado navegante musulmán Ibn Maÿid al-Naÿdí (1437?-1501?), floreció una legendaria ciudad musulmana llamada Guedi —sus ruinas subsisten todavía— con hermosas mezquitas, palacios, casas de varias plantas, jardines y tumbas de estilo persa y una enorme muralla de seis metros de altura que la rodeaba enteramente.

Una sociedad plural en las antípodas del racismo europeo

Tantos los árabes como los persas blancos se mezclaron totalmente con los pueblos negros somalíes y bantúes de la costa. El mestizaje entre poblaciones africanas y asiáticas bajo la bandera del Islam dio nacimiento a una lengua específica, el swahili (de *sáhil*, plural de *sawahili*, la "costa" en árabe), escrita en caracteres árabes a partir del siglo XVI —con una base gramatical bantú y más de 40% de su léxico tomado del árabe y en parte del persa—. Este dinámico idioma daría comunidad cultural a todo el litoral entre Mogadiscio y Sofala —y una extensa franja interior— facilitando a sus poblaciones el acceso a la civilización islámica sin perder su identidad africana, y, además, el conocimiento de los mercados adecuados para ubicar los productos regionales allende el Indico. En la actualidad, el swahili, escrito en alfabeto latino, es la *lingua franca* de todo el África oriental y se enseña en Kenia, Tanzania y Uganda.

Esta integración superlativa logró establecer un activo intercambio directo con Arabia, Persia, India, Siam y China. En 1415, por ejemplo, una embajada de Malindi regresó al Zanÿ escoltada por la flota de sesenta juncos gigantescos del primer almirante del imperio Ming, el musulmán Zheng He (1371-1435).

«Cuando los portugueses llegaron al Zandj en camino hacia la India, en 1498, quedaron profundamente impresionados por el tamaño y la limpieza de las ciudades, la calidad de las casas y el lujoso buen gusto con que eran decoradas, también por la belleza y elegancia de las mujeres, que participaban de la vida social. Sin embargo, dado que su interés primordial era el comercio con la India y luego el monopolio del tráfico mercantil, los lusitanos vieron en las ciudades zandj temibles competidores que debían ser eliminados: en 1500 atacaron y destruyeron Mozambique, y continuaron su obra con tal saña que, en medio siglo, habían destruído todas las ciudades de la costa oriental. Su objetivo era transferir todo ese activo comercio hacia las factorías que crearon. Pero no sólo no lo consiguieron, sino que su presencia significó un enorme retroceso económico y cultural para los pueblos afectados» (Guía del Tercer Mundo 91/92 dirigida por Roberto Remo Bissio, Instituto del Tercer Mundo, Montevideo, 1991, pág. 590).

Las expediciones de los zanÿ hacia el interior del continente negro para procurarse oro, marfil, hierro y maderas preciosas fueron conocidas como *safaris* (del árabe *safar*, "viaje"). La civilización swahili tuvo un fluido y rico intercambio con el reino de Monomotapa o civilización del Gran Zimbabwe (la palabra zimbabwe significa "la gran casa de piedra", alusiva al palacio real construido enteramente en piedra), localizado en las actuales repúblicas de Zambia y Zimbabwe.

La civilización musulmana swahili tuvo su último esplendor en el siglo XIX con dirigentes como Sa'id Ibn Sultan (1791-1856), sultán de Muscat, Omán y Zanzíbar, y el comerciante Muhamamd bin Hamid llamado «Tipu Tib» (1837-1905).

El declive de la civilización del Islam occidental, desde al-Ándalus (siglo XV) a la costa swahili (siglo XVI), pasando por el Sudán oriental y occidental (siglo XIX), que durante siglos había constituido una barrera casi insalvable entre Europa y África, permitió el acceso al continente negro para los europeos y la posterior depredación de sus inmensas riquezas y la sistemática aniquilación de sus culturas y pueblos milenarios. Por esta razón, África, hoy día, es el continente más pobre, con menos recursos y con la mayor tasa de mortalidad del planeta.

Bibliografía consultada

Bouvat, C.: L'Islam dans l'Afrique nègre. La civilization swahili, Revue du Monde musulman, 2 (5-7-10-27), París, 1907.

Duyvendak. X.J.L.: China's discovery of Africa, Probsthain, Londres, 1949.

Freeman-Granville, G.S.P.: The East African Coast, Clarendom Press, Oxford, 1962.

Ingham, U.: A history of East Africa, Longsman, Londres, 1962.

Islamic Merchants-Cities of Africa, The Times, Londres, 26 de junio, 1951.

Ki-Zerbo, Joseph: Historia del Africa negra, 2 vols., Alianza, Madrid, 1980.

VIAJEROS DEL ORIENTE Y OCCIDENTE MUSULMÁN

Ibn Fadlan— Al-Mas'udí— Ibn Hauqal— Al-Muqaddasí— Yakut—

Evliya Çelebi—Rifa'a al-Tahtauí— Ibn Ÿubair— Ibn Battuta

«Mi alma me movió a abandonarla y a vagar errante, porque el agua es más pura en la nube que en el charco».

Al-A'ma al-Tutilí (m. 1126), poeta andalusí.

Angelo Arioli (Nettuno, 1947), profesor de Lengua y Literatura Árabe en el Departamento de Estudios Orientales de la Facultad de Letras de la Universidad de Roma, especialista en onomástica y prosopografía islámica, es autor de estas significativas líneas: *«En principio fue la Palabra; inmediatamente después llegaron los mercaderes. Mercaderes viajeros, una de las dos categorías, de las dos tipologías arcaicas, a las que se puede reducir el tropel de narradores, de aquellos que de plausibles experiencias personales extrajeron o proporcionaron, conscientes o no, materia de relato, desde que el mundo es mundo, o lo que es lo mismo, desde que el viaje es viaje, hasta este mundo nuestro donde se viaja frenéticamente, pero ya no se cuenta, ya no se fabula, sobre tierras o acontecimientos lejanos, unos y otros superficialmente cercanos en el cotidiano aplastamiento del espacio/tiempo perpetrado por los medios de comunicación, entendidos en el más amplio sentido. Antaño eran los mercaderes quienes narraban novedades y eventos: "narrar", "novedades", "eventos", tres palabras que la lengua árabe hace derivar de la misma raíz, las dos primeras unidas en la misma palabra, como para sugerir que es el "evento", lo que es "nuevo", lo digno de "narración", o, si se prefiere —por darle vueltas a un juego dialéctico contemporáneo —, que lo que es objeto de "narración" se postula implícitamente como "evento", "novedad".* Nota: Los primeros significados de la raíz *h-d-th* son "ser reciente, nuevo" y "acaecer, suceder, tener lugar"; una de las muchas flexiones de esta raíz, la palabra *hadath*, significa a un tiempo "novedad" y "acontecimiento". Una flexión sucesiva de la misma raíz, con duplicación de la segunda radical, da vida al verbo *haddatha* que significa narrar"; una flexión ulterior produce los dos homógrafos y homófonos *hadith*, es decir una sola palabra, distinguible sólo en los respectivos y diferenciados plurales, con el significado de "nuevo" y de "narración"» (Angelo Arioli: Islario maravilloso. Periplo árabe medieval, Julio Ollero Editor, Madrid, 1992, pág. 215).

VIAJEROS DEL ORIENTE MUSULMÁN

El principio islámico de viajar, al menos una vez en la vida, a las ciudades santas de La Meca y Medina, sumado a la tradición de visitar lugares sagrados como Jerusalem, Naÿaf y Karbalá, viajes que se realizaban desde zonas remotas como al-Ándalus o el Turquestán y que podían durar incluso años, entre la ida y la vuelta a su lugar de origen, junto con las necesidades propias de los comerciantes y también de los gobernantes, la geografía adquirió en el Islam una real importancia.

El Islam es, pues, por excelencia, una civilización de movimientos de tránsito, lo que supone lejanas navegaciones y una múltiple circulación caravanera, tendida, ante todo, entre el océano Indico y el Mediterráneo, lanzada generalmente desde el Mar Negro a China y a la India y, por último, eficaz desde el «país de los negros» (*Bilad as-Sudán*) a África del Norte.

Este sistema caravanero tenía metas tanto culturales y religiosas como comerciales. El Islam tiene sus mercaderes musulmanes y no musulmanes. Se han conservado por casualidad las cartas de los mercaderes judíos de El Cairo desde la época de la primera cruzada (1095-1099); demuestran que los

musulmanes conocían todos los instrumentos de crédito y de pago y todas las formas de asociación comercial (por consiguiente, no será Italia la inventora de ellos como se ha aceptado con demasiada facilidad).

Suleimán at-Taÿir (es decir: "el mercader"), llevó hacia el año 840 sus mercancías a la China y la India desde el puerto iraní de Siraf en el Golfo Pérsico. Un autor anónimo de 851 escribió un relato del viaje de Suleimán; este relato es anterior en 425 años a los viajes de Marco Polo (cfr. J. O'Kane: The Ship of Suleiman, Londres, 1972).

A fines del siglo IX, Abu Zaid as-Sirafí compila su obra Silsilat at-tawari ("Cadena de las crónicas"), recogiendo excelentes informes sobre la navegación en el océano Indico, la India y China. Igualmente, hacia el año 1000?, otro persa, el Capitán Bozorg, hijo de Shahriyar al-Ramhumurzí (relativo a la ciudad de Ramhumurz, en la provincia iraní de Juzistán), acopia relatos sobre el Lejano Oriente.

El primer gran geógrafo musulmán es Ubaidullah Ibn Jordadbeh (825-912), autor de una obra cuyo título se repetirá abundantemente en este género, a lo largo de varios siglos: *Kitab al-masalik wa al-mamalik* ("Libro de los caminos y los reinos"), aparecido en 846 y nuevamente, revisado, hacia 885 (traducido por M. J. de Goeje, Leiden, 1967). En él se hace abstracción de la parte astronómica o matemática para extenderse en la descripción de los países, señalando cuidadosamente los itinerarios, indicando lo más aproximadamente posible las distancias entre dos puntos, de forma que el caminante pudiera en todo momento conocer la dirección a seguir. También encontramos el curioso relato del viaje del intérprete Sallam a «la muralla de Gog y Magog», denominación con que el autor parece indicar la Gran Muralla china (cfr. F.E. Peters: Allah's Commonwealth. Ibn Khurdadhbih, Nueva York, 1973).

Otra importante obra de este tipo es el *Kitab al-Buldán* ("Libro de las comarcas"), publicado hacia 891 (traducido por M.J. de Goeje, Leiden, 1976) por un shií, Abu l-'Abbás Ahmad al-Yaqubí (m. 897), autor también de una gran historia universal (edit. por M.T. Houtsma, *Historiae*, Leiden, 1969).

Abu Zaid Ahmad ben Sahl al-Baljí, muerto en 934, escribió un *Kitab suwar al-aqalim* ("Libro de los visitantes de las regiones"), donde se describen los distintos territorios del mundo islámico. El número de mapas será siempre de veintiuno, a partir de este momento. El primero, responde a la totalidad del mundo habitado, conocido hasta el momento por los geógrafos islámicos. Otros tres nos muestran los tres mares más importantes para los musulmanes: el Mediterráneo, el Caspio y el «cuasi mar» Golfo Pérsico. Los diecisiete restantes representarán las diversas regiones en el que los geógrafos dividían el mundo islámico. La característica común a todos estos mapas es la de ser extraordinariamente esquemáticos, usando figuras geométricas. Por ejemplo: representan las islas como círculos, lo que permitía ser consultados por personas de no gran formación en la materia. Como podían ser lo viajeros y peregrinos.

Embajada a Carlomagno

Una de las primeras grandes travesías que tuvo como protagonistas a viajeros musulmanes del Oriente se refiere a aquella embajada enviada por el abbasí Harún ar-Rashíd (766-809) a la coronación del Emperador de Occidente, Carlomagno (742-814), en Aquisgrán (hoy Aachen, Alemania). Esta arribó a destino el 30 de noviembre del año 800 (la ceremonia estaba prevista para la Navidad a cargo del Papa León III), luego de recorrer varios miles de kilómetros desde Bagdad.

Los embajadores del Islam le llevaron al rey de los francos como prueba de buena voluntad, un elefante, animal que no se veía en esas latitudes desde los tiempos del estratega cartaginés Aníbal (247-183 a.C.). El paquidermo desfiló por las calles camino de palacio aclamado por una alborozada multitud. Carlomagno quedó encantado con este obsequio y otros magníficos presentes cedidos por el califa bagdadí, como un juego de ajedrez, camellos, especias y perfumes, un reloj hecho por sus relojeros que tañía una campanada cada hora, y un órgano musical neumático, el primero de su clase que entraba en Europa. Y lo que parece increíble: «las llaves del Santo Sepulcro y el estandarte de Jerusalem». Véase

Travellers and Explorers. An Elephant for Charlemagne, Iqra Trust, Londres, 1992, págs. 8-11; Sigrid Hunke: Kamele auf dem Kaisermantel —deutsche-arabische Begegnungen seit Karl dem Grossen, Stuttgart, 1976; Francis William Buckler: Harun al-Rashid and Charles the Great, Ams Press, Nueva York, 1978.

Ibn Fadlan

El 21 de junio del 921 (Safar 309), un grupo de viajeros partió desde Bagdad. Esta nueva embajada era encabezada por Nadir al-Haramí que portaba mensajes amistosos del abbasí al-Muqtadir (califa entre 908-932) para ser entregados al rey de la Rusia vikinga, Igor (877-945), hijo de Rurik (m. 879), fundador de la dinastía homónima. La embajada llegó a destino en mayo de 922 (Muharram 310). En realidad se trataba de una delicada misión diplomática destinada a lograr una alianza contra un enemigo común: Bizancio. Igor lideraría una fracasada expedición contra Constantinopla en 941-944 que contó con el apoyo del califa al-Mutaqqí (cfr. Frank R. Donovan: Los Vikingos, Editorial Timun Mas, Barcelona, 1965, págs. 62-77).

Entre los viajeros se contaba un sagaz y observador secretario, Ahmad Ibn Abbás Ibn Fadlan quien recorrería enormes extensiones de Escandinavia, Rusia central, el mar Negro y el Caspio. En 922 llevó a la madurez un diario de ruta llamado en árabe *Risala* ("Tratado"), también conocido como «Viaje al país de los búlgaros del Volga» (trad francesa de M. Canard, en Annales de l'Institut d'etudes orientales de la faculté des lettres de l'Université d'Alger, t. XVI, Argel, 1958). Sus observaciones, caracterizadas por un afán de objetividad, son muy valiosas, pese a que de vez en cuando se manifieste en ellas la indignación por las costumbres de pueblos no musulmanes como los eslavos y los turcos paganos (cfr. A. Ibn Fadlan: Voyages chez les Bulgares de la Volga, Sindbad, París, 1988).

Al-Mas'udí

Abu al-Hasan Alí Ibn al-Husain Ibn Alí al-Mas'udí, nacido en Bagdad y fallecido en El Cairo en 957, nacido en el seno de una familia shií, es el autor de la monumental obra *Muruÿ ad-dahab wa ma'adin al-ÿawahir* ("Campos de oro y minas preciosas"), generalmente citado en Occidente como "Las praderas de oro" (traducida al francés en 9 tomos por Charles Barbier de Meynard y Pavet de Courteille, París, 1861-1877, y 1962). Escrita hacia 947, y revisada y publicada nuevamente en 957, es una enciclopedia monumental de treinta tomos sobre historia y biografías, pero su mayor interés reside todavía en sus noticias y descripciones geográficas y en los innumerables datos sobre historia natural y sobre descripciones de usos prácticos y de procedimientos técnicos.

Por ejemplo, en ella se encuentra la primera mención conocida de una colección de cuentos de origen persa llamada *Hezar efsaneh* ("Mil cuentos") cuyo fondo es de procedencia india, que luego formaron «Las mil y una noches». Por esto los historiadores e islamólogos occidentales acostumbran llamarlo «el Plinio, además del Herodoto, del mundo musulmán».

Gran cosmógrafo, redactó el *Kitab al-Tanbih ua-l-ishraf* ("Libro de la advertencia y de la revisión"), un tratado de ciencia, filosofía, mineralogía y botánica que fue traducido por M.J. de Goeje (E.J. Brill, Leiden, 1967), con traducción al francés por Carrá de Vaux: *Macoudi, le livre de l'avertissement et de la révision* (París, 1897). También escribió una «Historia de Alí y del imamato».

Viajero incansable e insaciable, recorrió grandes extensiones de Siria, Palestina, Arabia, la costa oriental de África, Irán, Asia central, la India, Ceilán y el mar de la China. Perspicaz educador, no comprimía su materia hasta la aridez, sino que escribía a veces con una amable despaciosidad que no evitaba dar, de vez en cuando, una historia divertida.

Al-Mas'udí es una de las fuentes más ricas, de más confianza y más variadas acerca del estado del mundo islámico en su época. En las cuarenta obras de al-Mas'udí, así como las de sus contemporáneos

Ibn Hauqal

Sobre Abu l-Qasim Muhammad Ibn Hauqal se puede agregar que estuvo al servicio fatimí y fue comerciante. Pasó su adolescencia en Irak y luego viajó por el Egipto, norte de África, al-Ándalus, Ghana, Sicilia, Armenia, Azerbayán e Irán. Ibn Hauqal (hacia 975) describe una especie de pagaré por 42.000 dinares dirigido a un mercader de Marruecos, con la palabra árabe *saqq*; correspondiente a esta forma de crédito deriva la palabra cheque. Escribió el *Kitab Surat al-ard* «Libro de la configuración de la tierra» (traduc. J.H. Kramers, Leiden, 1938), y el *Kitab al-masalik wa al-mamalik* «Libro de los caminos y de los reinos» (traducido por M.J. de Goeje, Leiden, 1967).

En Ibn Hauqal y Abu Ishaq Ibrahim al-Istahrí (floreció hacia 950), es donde encontramos las primeras menciones de los molinos de viento, la cual fue una invención islámica (véase Barón Carra de Vaux: Les penseurs de l'Islam, 5 vols., París, 1921).

Al-Muqaddasí

Por la misma época descolló el geógrafo Abu Abdallah Muhammad al-Muqaddasí (946-1000), natural, como se ve por su apodo, de Jerusalem (en árabe: Baitul Muqaddás). Su principal trabajo es *Kitab Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim* ("La mejor de las divisiones para el conocimiento de los países"), publicado en 985, y traducido en Leiden en 1906.

Al-Muqaddasí fue un verdadero trotamundos que visitó todas las regiones del Islam excepto al-Ándalus y sufrió incontables aventuras y vicisitudes (cfr. Basil Anthony Collins: Al-Muqaddasi: The Man and His Work. With Selected Passages Translated from the Arabic, University of Michigan, Michigan, 1974).

Yakut

Yakut Abdillah ar-Rumí (1179-1229) fue junto al-Idrisí, uno de los más grandes geógrafos de la Edad Media. Griego del Asia Menor, donde había nacido, fue educado por un mercader de Bagdad y gracias a su buen trato y orientación se convirtió al Islam. Viajó mucho, primero como mercader, luego como geógrafo.

En Merv (una ciudad al norte de la actual Mashhad, en Irán, hoy desaparecida) encontró diez bibliotecas, una de ellas con doce mil libros. Los bibliotecarios, que sabían distinguir quien amaba la sabiduría, le permitieron llevar hasta 200 volúmenes de una vez a su aposento. Luego pasó a Jiva (Uzbekistán) y a Balj (Afganistán). Allí los mongoles casi lo atraparon en su avance destructor y asesino; huyó, pero sin soltar sus manuscritos de viaje, a través de Irán hasta Mosul (Irak). Mientras comía el pan de la pobreza trabajando como copista, hacia 1228 completó su *Muÿam al-buldán* ("Diccionario de las comarcas"), vasta enciclopedia geográfica que reunía casi todos los conocimientos geográficos de la época. Otra de sus obras es el *Muÿam al-udaba* (traducido por David Samuel Margoliuth en 6 volúmenes, Leiden, 1907-1931). Al año siguiente fallecería en Alepo, Siria. Yakut lo abarcó todo: astronomía, física, arqueología, teología, historia. Su *Muÿam al-buldán* fue publicado en árabe en diez volúmenes por M. Al-Janiÿi, El Cairo, 1906-1907; también hay una traducción parcial al inglés por W. Jwaideh: The Introductory Chapters of Yakut's Mu'jam al-buldan, Brill, Leiden, 1959.

Ibn Maÿid

Un aspecto destacable de la tradición náutica musulmana es la de la navegación astronómica. A este respecto, no hemos de olvidar la larga experiencia acumulada por los musulmanes en el océano Indico y que culminó en los siglos XV y XVI con el piloto Shihabuddín Ahmad Ibn Maÿid al-Naÿdí (1437?-1501?).

Este celebérrimo navegante, que compuso un gran tratado de náutica, el más importante del Islam, llamado *Kitab al-Fawa' id fi usul al-bahr ua-l-qawa'id* ("El Libro de los Beneficios relativo a los Principios y Fundamentos de la Ciencia del Mar", traducido y comentado por el catedrático inglés Gerald R. Tibbetts con el título Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese, The Royal Asiatic Society, Londres, 1981), es de quien se ha dicho que fue el piloto coaccionado a guiar a Vasco de Gama (1469-1524) desde Malindi (en la costa oriental de Africa) hasta Calicut (en la costa sudoeste de la India) en 1498 (cfr. Auguste Toussaint: Historia del Océano Indico, FCE, México, 1984

Ibn Maÿid, que era hijo y nieto de marinos, y quien según el investigador francés Gabriel Ferrand (1864-1935) pertenecía a la escuela shií de pensamiento (ver G. R. Tibbetts, O. cit., pág. 17), se refiere en repetidas ocasiones a los pilotos que le habían precedido y a las guías (*rahmani*) que éstos habían escrito mucho antes que él.

Gracias al cronista portugués João de Barros (1496-1570), que lo cita en su *Década I, Libro IV, Capítulo VI*, sabemos que Ibn Maÿid le mostró a Vasco de Gama un instrumento que era desconocido en Occidente. Se trataba del *kamâl*, constituido por un pequeño cuadrado de madera o de cuerno, de cuyo centro salía un hilo graduado con un nudo que correspondía (en cada uno dos *kamâl*) a un determinado ángulo. Su práctica era simple: una vez que el observador había escogido el *kamâl* adecuado, tomaba entre los dientes el hilo a la altura del nudo y con el hilo tenso hacía coincidir la estrella que había elegido con la arista superior del referido cuadrado de madera, mientras que la arista inferior rozaba el horizonte. Según la descripción de Barros, parece que había un *kamâl* para cada altura utilizada. Más adelante, el *kamâl* evolucionó y llegó a disponer de un hilo graduado con varios nudos, lo que permitía observar las estrellas en varias alturas con el mismo instrumento.

Vasco de Gama trajo este instrumento de la India y en Lisboa se calculó, para su uso, una tabla con una graduación en pulgadas, posiblemente con la participación de dos pilotos musulmanes. El navegante Pedro Alvares Cabral (1467-1520) llevó un ejemplar, por lo menos, de este instrumento en el viaje en el que descubrió el Brasil en 1500.

Evliya Çelebi

La tradición de la rihla prosiguió en diversas partes del mundo musulmán y, bajo los otomanos, fue cultivada por Ibn Darwish Mehmed Zilli, conocido como Evliya Çelebi (1611-1684), autor del *Seyahatnamé*, también llamado *Tarihi seyyah*, importante fuente sobre los pueblos del imperio otomano, de historia y aspectos geográficos y sociológicos que comprende diez volúmenes (cfr. Korkut M. Bugday: Evliya Çelebis Anatolienreise aus dem dritten Band des Seyahatname, Leiden, 1996).

Evliya Çelebi viajó por Hungría y Austria, y visitó la esplendorosa ciudad de Viena (la antigua Vindobona "la ciudad blanca") «con el ojo avizor de un guerrero de frontera». El siglo XVII se caracterizó por los enfrentamientos entre otomanos y austríacos que culminó con el infructuoso segundo sitio (el primero fue entre el 27 de septiembre y el 15 de octubre de 1529) de la capital a orillas del Danubio entre el 17 de julio y el 12 de septiembre 1683 por parte del ejército del visir Kara Mustafá (1634-1683), el cual se dejó sorprender por la columna aliada franco-germana-polaca de socorro al mando de Carlos de Lorena (1643-1690) y Juan III Sobieski (1629-1696) —véase M. Smets: Wien in und aus der Türken Bedrängis, 1529-1683, Viena, 1893; Richard Kreutal: Kara Mustafa vor Wien: Das Turkische Tagebüch der Belägerung Wiens 1683, verfasst von Zeremonienmeister des Hohen Pforte, Graz, 1960; David G. Chandler: Atlas of Military Strategy. The Art, Theory and Practice of War, *Islam versus Christianity*, Arms and Armour Press, Londres, 1996, págs. 54-59.

Evliya Çelebi fue sin duda un gran viajero y un gran romántico, a veces fantasioso cuando se refiere a una obvia mítica expedición de cuarenta mil jinetes tátaros a través de Austria, Alemania, y Holanda hacia el Mar del Norte. Su estilo literario es excelente y destacan la minuciosidad y precisión de sus descripciones geográficas, de personas y grupos sociales. Por ejemplo, sobre la Casa Real de Austria opina lo siguiente: *«Por la Voluntad de Dios Todopoderoso, todos los emperadores de esta casa son igualmente repulsivos en su aspecto. Y en todas las iglesias y casas, así como en las monedas, el emperador es representado con su feo rostro, y ciertamente, si cualquier artista osara retratarlo con un bello semblante sería ejecutado, pues él considera que así lo desfiguran. Estos emperadores están orgullosos de su fealdad»*.

Sin embargo, otros juicios de Evliya Çelebi sobre la sociedad austríaca son altamente favorables e incluso halagadores. Sobre las mujeres vienesas dice que *«gracias a la pureza del agua y al buen aire son hermosas, altas, de esbelta figura y rasgos nobles»*. También pondera las excelencias de la vasta y bien cuidada biblioteca de la catedral de San Esteban.

Evliya en sus narraciones, a diferencia de otros viajeros y escritores musulmanes, evita cuidadosamente cualquier comparación explícita entre aquello que vio en Austria y lo que él y sus lectores conocen en casa. En las historias magistrales con las cuales entretiene a su público, importantes y detallados señalamientos pueden apreciarse acerca del ejército, el sistema judicial, la agricultura, así como sobre las características topográficas y edilicias de la ciudad capital. Véase Evliya Çelebi: Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa, (2 vols.). Traducción parcial de J. von Hammer, Londres, 1834; Evliya Çelebi: Viajes, (10 vols.), Editado por N. Asím, Kilisli Rifat y H.N. Orkun, Estambul, 1896-1938 (en turco); A.A: Pallis: In the Days of the Janissaires, Selections from Evliya Çelebi, Londres, 1951; R.F. Kreutel: Im reiche des Goldenen Apfels, Graz, 1957; K. Teply: Evliya Çelebi in Wien, Der Islam, Viena, 1975.

Ilias Ibn Hanna de Mosul

Desde los comienzos del Islam, miembros de las minorías cristianas y judías viajaron desde el mundo musulmán hacia los cuatro puntos cardinales del planeta con una libertad inimaginable en nuestros días presentes de pasaportes, visas, controles electrónicos y restricciones migratorias. Un ejemplo es el sacerdote cristiano caldeo Ilias Ibn Hanna de Mosul.

En 1668 viajó a Italia, Francia y España, y desde allí abordó un navío que lo llevó a la América española, donde visitó México, Panamá y Perú. Sin lugar a dudas, se trata del primer oriental en visitar y describir el «Nuevo Mundo», por lo menos oficialmente (cfr. Ilyas b. Hanna: Le plus ancien voyage d'un oriental en Amerique, 1668-1683, A. Rabbath, Beirut, 1906).

Abu Talib Jan

Mirzá Abu Talib Jan nació en Lucknow en 1752, en el seno de una familia shií. Entre 1799 y 1803 viajó extensamente por Europa, y a su vuelta a la India escribió un libro describiendo sus aventuras y descubrimientos (cfr. C. Stewart: Travels of Mirza Abu Talib Khan, Londres, 1814; Masir-i Talibi ya Safarname-i Mirza Abu Talib Khan, ed. H. Khadiv Jam, Teherán, 1974).

Abu Talib Jan comenzó su itinerario europeo en Irlanda y pasó la mayor parte del tiempo en Londres. El retorno a su tierra natal lo hizo vía Francia, Italia y Oriente Medio. Este viajero indomusulmán señala, muy sorprendido, que en Dublín había sólo dos casas de baño, ambas muy pequeñas y mal equipadas, destinadas exclusivamente para enfermos. *«En verano* —explica— *la gente de Dublín se baña solamente en el mar, y en invierno no se bañan para nada»*.

Abu Talib Jan encontró a las mujeres inglesas en un estado social lamentable respecto de sus hermanas musulmanas. *«Las inglesas se mantienen ocupadas en tiendas y diversos puestos de trabajo* —una situación que Abu Talib atribuye a la sabiduría de los legisladores y filósofos ingleses en la búsqueda del mejor camino para mantenerlas alejadas de la malicia—, *pero, sin embargo, están sujetas a fuertes restricciones. Por ejemplo, ellas no salen después de oscurecer y no pasan la noche en ninguna otra casa que la propia sin la compañía de sus maridos. Una vez casadas, carecen de derecho de propiedad y están completamente a merced de sus maridos, quienes podrían despojarlas a voluntad. Las mujeres musulmanas, por el contrario, están muchísimo mejor. Su posición legal y derechos de propiedad, incluso contra sus propios esposos, están establecidos y defendidos por la ley. Y tienen otras muchas ventajas. Ellas pueden salir de sus moradas a visitar a sus familias, a sus relaciones o a sus amigas, y al mismo tiempo, permanecer fuera de sus hogares por varios días y noches»* (cfr. Stewart, págs. 135-37; Masir, pág. 268).

Rifa'a al-Tahtauí

En el siglo XIX, uno de los viajeros musulmanes más notables en cuanto a experiencias y producción literaria fue el sheij egipcio Rifa'a Rafi' al-Tahtauí (1801-1873), un becario a quien el jedive (virrey otomano) de Egipto, Muhammad Alí (1769-1849), envió a estudiar a París (1826-1831). Su rihla, titulada «Purificación del oro en París» (*Tajlís al-ibriz fi taljís Bariz,* que lleva el subtítulo contemporáneo: *Usul al-fikr al-arabi al-hadith ind al-Tahtawi*: Las bases del pensamiento árabe moderno según al-Tahtauí—, El Cairo, 1974), es un cuadro fascinante de las costumbres de los franceses decimonónicos. Muhammad Alí favoreció su publicación a partir de 1834 y la hizo traducir al turco. *«El relato del viaje a París de Rifa'a Tahtawi apunta ya los temas esenciales de la Nahda y justifica la noción de renacimiento del dinamismo cultural árabe»* (Mohammed Arkoun. El pensamiento árabe, Paidós Orientalia, Barcelona/Buenos Aires, 1992, pág. 112).

El sheij al-Tahtauí durante sus cinco años de permanencia en la ciudad a orillas del Sena (la antigua Lutecia Parisiorum de los romanos) se multiplicó en recopilar información y aprender todo lo que pudiera ser útil para el Islam y los musulmanes. Así se tomó el trabajo de traducir al árabe el texto completo de la constitución francesa y de numerosas obras de la Ilustración sobre ciencias, filosofía y derecho. Era un políglota que dominaba dieciséis lenguas orientales y occidentales. También recorrió otras regiones y ciudades de Francia, entre ellas Marsella.

El sheij al-Tahtauí rápidamente reconoció el valor de la prensa en el mundo de las comunicaciones pero la juzgó con su peculiar ojo crítico: *«Los hombres se enteran del modo de pensar de otros a través de ciertas páginas diarias llamadas Journal y Gazette. De ellas, un hombre puede saber lo que sucede dentro y fuera del país. Aunque tal vez se puedan hallar más mentiras que verdades, de todas formas contienen noticias por las que se puede adquirir conocimiento...Entre las ventajas que contemplan estas páginas se encuentra la alternativa de que si un hombre ha hecho bien o mal y es importante, los del Journal escriben sobre el particular y el hecho es conocido tanto por los grandes como por la gente común, con el objetivo de ganar aceptación para los hombres de buenas obras y condena para los transgresores»*.

Sobre los habitantes de París dijo: *«Los parisienses se distinguen entre la gente de la cristiandad por la agudeza de sus intelectos, la precisión de su comprensión, y la consagración de sus mentes a los temas profundos... y siempre desean conocer el origen de las cosas y las pruebas correspondientes. Incluso el pueblo común sabe leer y escribir...Están más cerca de la avaricia que de la generosidad... Entre sus creencias desagradables está la que afirma que el intelecto y la virtud de sus sabios son más importantes que la inteligencia de los profetas»*.

Veamos la percepción que tuvo el Sheij al-Tahtauí al concurrir por primera vez a una cafetería francesa en Marsella junto a otros estudiantes egipcios en 1826: *«La primera obra de arte en la que reparamos fue un magnífico café, en el que entramos tras considerar su extraordinario aspecto y disposición... En este café se vende todo tipos de bebidas y pastelería... Normalmente, cuando una persona toma café, se*

le sirve azúcar con la taza para que lo mezcle, lo disuelva y lo beba. Nosotros procedimos así, según sus costumbres. La taza de café que tienen es cuatro veces más grande que en Egipto; en fin, es un tazón más que una taza. En ese café se encuentran las hojas con los acontecimientos del día, a disposición de los clientes».

El Sheij al-Tahtauí, adherente a la escuela shafi'í de pensamiento islámico, está considerado como el principal precursor del Renacimiento (Nahda) literario árabe. Otras obras suyas son las odas patrióticas egipcias *Manzuma Misría* y *Fi al-Din ua al-lughah ua al-adab* (Beirut, 1981). Dejó inconclusa una crónica llamada *Anuar Taufiq-il-Ÿalil*, de la cual sólo apareció el primer tomo que abarca un período histórico que llega hasta el Profeta Muhammad (BPD).

Entre 1835 y 1848 se centralizó la actividad traductora en Egipto bajo la dirección del sheij al-Tahtauí.

Abu-l-Hasan Shirazí

La actividad diplomática iraní no comenzó hasta el siglo XIX, cuando las Guerras Napoleónicas extendieron sus escenarios bélicos y políticos al Medio Oriente e incluso la India. La primera figura notable entre los visitantes iraníes a Europa fue Haÿÿi Mirzá Abu-l-Hasan Muhammad Alí Shirazí, quien partió de Teherán para Londres el 7 de mayo de 1809, acompañado del famoso diplomático y novelista británico James Justinian Morier (1780-1849), autor de las célebres «Aventuras de Haÿÿi Baba de Isfahán» (1824) y «Las Aventuras de Haÿÿi Baba de Isfahán en Inglaterra» (1828), que satirizan a la civilización occidental. Shirazí salió de Londres de regreso a Persia el 18 de julio de 1810, acompañado por James Morier y Sir Gore Ouseley, un orientalista (cfr. I. Ra'in: Safarname-i Mirza Salih Shirazi, Teherán, 1968; C.A. Storey: Persian Literature, vol. 1, págs. 1076-8, Londres, 1953).

Husain Jan Muqaddam

El segundo embajador iraní enviado al Occidente en el siglo fue Husain Jan Muqaddam Aÿudán Bashí, un militar elevado al rango de adjutor general. En 1838, por comisión del shah Muhammad de la dinastía Qaÿar, viajó a Europa, aparentemente para asegurar el retorno del embajador británico en Teherán, Sir John McNeill. Su ruta hacia Inglaterra fue vía Estambul, Viena y París, llegando a Londres en abril de 1839. Aunque Husain Jan no escribió detalles de su viaje, un auxiliar anónimo de su embajada, muy idóneo y observador, redactó una interesante crónica de eventos conocida como Sharh-i ma'muriyat-i Ajudan bashi (Husain Khan Nizam ad-Dawla) dar Safarat-i Otrish, Faransa, Inglistán, publicada en Teherán en 1968. El islamólogo Alessandro Bausani hizo la traducción italiana con el título: Un manoscritto Persiano inedito sulla Ambasceria di Husein Han Moqaddam Agudanbashi in Europa negli anni 1254-1255 H (1838-39), Oriente Moderno 33, Roma, 1953.

Una de sus anécdotas, ocurrida durante la inauguración del tramo ferroviario entre Londres y Croydon en 1839, relata la sorpresa que produjo en la multitud allí reunida (cercana a las cuarenta mil personas), la presencia de la embajada persa con sus barbas, turbantes y ropas tradicionales: *«Tan pronto como nos vieron comenzaron a gritar con exclamaciones de asombro y escarnio. Pero el Aÿudan Bashí tomó la delantera saludándolos muy cortésmente, y ellos respondieron descubriéndose y agitando sus sombreros, por lo que todo acabó muy convenientemente»* (cfr. Sharh-i ma'muriyat-i Ajudan bashi..., pág. 385; Bausani: Un manoscritto Persiano..., págs. 502-3).

VIAJEROS DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

El historiador irakí A. Dhul Nun Taha describe, en un artículo publicado por una revista francesa especializada, las peculiaridades de los viajes andalusíes hacia Oriente: *«En las relaciones entre al-Ándalus y los países de Oriente la balanza se inclinó, en los primeros tiempos, en favor de Oriente. Entre*

los sabios, los viajes eran más frecuentes de al-Ándalus hacia Oriente porque era éste el centro culturalmente más desarrollado. Al-Ándalus se apoyaba mucho, en un comienzo, en las ciencias de Oriente, a las que consideraba el origen y fundamento que los andalusíes debían conocer.

Los viajes fueron, por tanto, un factor de fortalecimiento y afirmación de los vínculos entre ambas regiones. Gracias a ellos la vida científica y cultural andalusí se desarrolló y alcanzó gran expansión, con lo que al-Ándalus pasó de la situación de país relativamente atrasado, a la zaga del Oriente musulmán, a la de competidor, a veces superior a este último» (*Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et al-Ándalus*, en Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, París, 1985, nº 40).

El término árabe *Rihla* significa «viaje, partida, marcha, salida, emigración, periplo, itinerario, relato de viaje», es justamente esta última acepción la que se especializó para dar nombre a un género que ocupa un lugar destacado en la literatura islámica. Efectivamente, en el siglo XII aparece algo nuevo en las letras árabes, el género de la *rihla*. Dicho género tiene como característica el que casi todos sus autores sean occidentales, andalusíes o magrebíes, y peregrinos hacia los lugares santos del Islam (cfr. Francesco Gabrieli: Viaggi e Viaggiatori arabi, Sansoni, Florencia, 1975).

Ibn Hamza (m. 814) fue el precursor del género relatando los avatares de su misión como embajador en Bizancio, donde había sido enviado por el emir omeya de Córdoba Hisham I.

El primer gran viajero andalusí fue Abu Hamid al Garnatí (1080-1169), autor de la rihla llamada *Tuhfat al-ahbab ua mujbat al-aÿab* ("El Regalo de los corazones y elección de maravillas"), quien visitó el norte de Africa, Siria, Irak, Persia, Jorasán, Transoxiana y centro y sur de Rusia, Hungría y pereciendo en el transcurso de uno de sus viajes, en Damasco. Véase Blanche Trapier: Les Voyageurs Arabes au Moyen Age, Gallimard, París, 1937; César Dubler: Abu Hamid el Granadino y su relación de viaje por tierras eurasiáticas, Edit. Maestre, Madrid, 1953; Dale F. Eickelman y James Piscatori: Muslim Travellers. Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination, Routledge, Londres, 1990; Abu Hamid al-Garnati: Tuhfat al-Albab (El Regalo de los espíritus), AECI, Madrid, 1990; Abu Hamid al-Garnati: Al-Mu'rib 'an ba'd aya'ib al-Magrib (Elogio de algunas maravillas del Magreb), AECI, Madrid, 1991.

Ibn Yaqub

Ibrahim Ibn Yaqub al-Israilí al-Turtushí, fue un comerciante judío andalusí, nacido en Tortosa (Cataluña), que viajó durante la primera mitad del siglo X por Francia, Holanda, el norte de Alemania, Bohemia, Polonia y el norte de Italia. Sus magníficos y sagaces comentarios de ciudades y regiones europeas que visitó, y de otras que logró precisar en su itinerario de viaje, como las Islas Británicas, Utrecht, Burdeos, Schleswig y Maguncia, entre 934 y 935, sirvieron como valiosas referencias incluso a geógrafos musulmanes muy posteriores, como el afamado enciclopedista iraní Zakariya Ibn Muhammad al-Qazviní (1203-1283).

Al referirse a los francos, Ibn Yaqub, como buen andalusí, se horroriza de su falta de higiene: *«No encontraréis a nadie más sucio e inmundo que ellos. Son gente pérfida y traicionera. No se bañan más que una o dos veces por año, y en agua fría, y jamás lavan sus ropas hasta que éstas se caen a pedazos... Pregunté a uno de ellos la razón de por qué se afeitan la barba, y me contestó: "El pelo es una superfluidad. Si nos lo quitamos de nuestras partes íntimas, por que lo dejaríamos permanecer en nuestras caras"»* (cfr. André Miquel: L'Europe occidentale dans la relation arabe de Ibrahim b. Yaqub, Annales ESC, París, 1966, pág. 1053). Véase también Tadeus Kowalski: Relatio Ibrahim Ibn Jakub de itinere slavico, en Monumenta Poloniae Historica 1, Cracovia, 1946, E. Ashtor; The Jews of Moslem Spain, Filadelfia, 1973, vol. 1, págs. 344-49.

Los Almagrurinos

Los adelantos en la ciencia náutica desarrollados en el seno del Islam permitieron que ocho hermanos de una familia musulmana de Lisboa, en al-Ándalus (hoy Portugal), llamados al-Mugarribún, latinizados como «los Almagrurinos», zarparan hacia el «Mar de las Tinieblas» (*Bahr al-Dulumat*) en el año 1013 - 379 años antes de Colón-, hacia esa inmensidad también llamada en árabe *al-Bahr al-Zafit* «Mar de pez negra», *al-Bahr al-Ajdar* «Mar Verde», *al-Bahr al-Garbí* "Mar Occidental", o *al-Bahr al-Mudlim al-Muhît* «Mar Tenebroso Circundante o Envolvente», al que los griegos denominaran con el adjetivo *Atlantikós*, que recoge en una ocasión al-Idrisí (ver aparte), al citar a Aristóteles y Arquímedes.

Tras más de dos meses de navegación llegaron a la isla de los «hombres rojos». Este hecho tan poco conocido en Occidente fue divulgado por el escritor español Vicente Blasco Ibañez (1867-1928) en su obra En busca del Gran Khan y hace pensar si los hermanos Almagrurinos habrían llegado a tocar en alguna isla oriental de América (cfr. Ibrahim H: Hallar, Descubrimiento de América por los árabes, Buenos Aires, 1959).

Desde el siglo VIII al XI, los musulmanes fueron los únicos dueños del Mar Mediterráneo y en el Océano Indico ejercieron una efectiva talasocracia hasta principios del siglo XVI. Del árabe provienen los nombres marinos, como almirante, aduana, tarifa, fragata, amarra, zozobrar, falúa, calafate, azimut, rambla, chalupa, canal, etc., términos que luego se integraron definitivamente a los idiomas europeos. Por ejemplo, las palabras arsenal, atarazana y dársena provienen del nombre árabe *dar al-sinaa*, «casa de fabricación».

Ibn Ÿubair

Abu al-Husain Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ÿubair al-Kinaní al-Andalusí al-Balansí ("el Valenciano"), nació en Valencia en 1145 y murió durante su tercera travesía, en Alejandría, Egipto, en 1217. Su famosa Rihla se refiere a su primer viaje, el que realizó entre el 15 de febrero de 1183 y el 25 de abril de 1185, cruzando el Mediterráneo y visitando Egipto, La Meca, Siria, Irak, Palestina, Cerdeña, Sicilia y Creta.

La Rihla de Ibn Ÿubair, uno de los textos narrativos más fiables y documentados de fines del siglo XII (ver Ibn Ÿubayr: A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos, traducción y notas de Felipe Maíllo Salgado, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988), es una de las fuentes más importantes con que cuenta el historiador para saber como se encontraba el Mundo Islámico, la Sicilia normanda y la navegación en el Mediterráneo en el siglo XII.

Ibn Ÿubair, al hacer escala en Palermo de vuelta de la peregrinación a La Meca, en diciembre de 1184, nos brinda este valioso testimonio de la Sicilia normanda del rey Guillermo II (1154-1189): *«La más hermosa de las ciudades es la sede de su rey*, *los musulmanes la llaman al-Madina* (la Ciudad) *y los cristianos la conocen como Balarma* (Palermo). *En ella está la residencia de los musulmanes urbanos, tienen allí mezquitas, y los mercados que les están reservados en los arrabales son numerosos* (...) *La actitud de este rey es admirable en lo concerniente a la bondad de su conducta y al empleo de musulmanes* (...) *El tiene plena confianza en los musulmanes, confía en ellos sus negocios e importantes oficios, hasta el punto que su intendente* (nazir) de *su cocina es un hombre musulmán. Tiene una tropa de negros musulmanes bajo el mando de un jefe* (qa'id) *salido de entre ellos. Sus visires y chambelanes también son musulmanes* (...) *Una de las admirables condiciones que de él se cuentan es que lee y escribe el árabe* (la lengua de los normandos era el francés) *y que, según lo que nos manifestó uno de sus servidores privados, su fórmula de validación es: Alabado sea Dios, Señor de los Universos* (Alhamdulillah Rabbil 'Alamin). *En cuanto a las doncellas de honor y favoritas su palacio son todas musulmanas. Una de las cosas más extraordinarias que nos ha contado el sirviente susodicho —Yayha Ibn Fityan, el bordador, que borda con oro en el taller real (tiraz)—, es que si una franca cristiana es introducida en su palacio se vuelve musulmana, pues las mencionadas damas la convierten al Islam»* (Ibn Ÿubair: O. cit., págs. 377-378).

Más adelante nos revela ciertos aspectos de la vida cotidiana en Palermo y sus cercanías: *«En esta ciudad el vestido de las cristianas es el mismo que el vestido de las mujeres musulmanas. Las lenguas*

alerta, envueltas y veladas, salen en esta fiesta susodicha (de la Natividad) *vistiendo ropajes de seda bordados de oro, envueltas en mantos magníficos, veladas con velos de varios colores, calzadas con botines ornados de oro se pavonean yendo a sus iglesias llevando el conjunto de los atavíos de las mujeres de los musulmanes: alhajas, tintes y perfumes* (...) *Pasamos por una serie de pueblos y aldeas colindantes. Contemplamos labores y cultivos en una tierra que no hemos visto semejante en cuanto a bondad , generosidad y extensión; la comparamos a al-Qanbaniya* (la Campiña) *de Córdoba; pero ésta es mejor y más fértil. Pasamos una noche en el camino, en una ciudad llamada Alqama* (Alcamo, entre Palermo y Trapani), *grande y vasta, en ella hay un mercado y mezquitas. Sus habitantes, así como los habitantes de las aldeas que se hallan en este camino, son todos musulmanes»* (Ibn Ÿubair: O. cit., págs. 387-388).

Ibn Battuta

El gran explorador Shamsuddín Abu Abdallah Muhammad Ibn Battuta at-Tanÿí ("el Tangerino"), nació en Tánger el 25 de febrero de 1304 (17 de raÿab de 703 H.) y murió cerca de Fez, Marruecos, en 1368/9 (770 H.) o en 1377 (779 H.).

El 13 de junio de 1325 (2 de raÿab de 725 H.), a la edad de veintidós años partió por primera vez hacia La Meca con el firme propósito de cumplir con la peregrinación preceptiva en el Islam. Visita el Norte de África, Egipto, Palestina, Siria, Arabia (La Meca), Irak, Irán y retorna a La Meca, donde reside por espacio de tres años (1327-1330). En su segundo viaje pasa por Yemen, Adén y la costa oriental africana. Desde allí regresa por Omán y el Golfo Pérsico cumpliendo una tercera peregrinación a La Meca en 1332. En su tercer viaje cruza por Egipto, Siria, Rusia y Constantinopla. Luego vuelve a través del interior ruso y sale a Afganistán para llegar al valle del Indo. En la India reside casi diez años (hasta 1342), y uno y medio en las remotas Islas Maldivas donde ejerció como juez islámico (Cadí).

Su derrotero en el Lejano Oriente comienza en la isla de Ceilán (hoy Sri Lanka), y sigue por Bengala, Assam, Sumatra, China (1347), cumpliendo una cuarta y última peregrinación a La Meca (1348), y retornando a Fez (1349). Más tarde, viajará a al-Ándalus (1350) y a Malí (1352). Sus escritos describen la fascinación que lo embargó al descubrir la capital del reino nazarí: *«Después continué la marcha hacia Granada, capital del país de al-Ándalus, novia de sus ciudades. Sus alrededores no tienen igual entre las comarcas de la tierra toda, abarcando una extensión de cuarenta millas, cruzada por el famoso río Genil y por otros muchos cauces más. Huertos, jardines, pastos, quintas y viñas abrazan a la ciudad por todas partes...»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 761-763).

En Siÿilmasa (Marruecos), la ciudad de oro, Ibn Battuta encontró, bien es verdad que con alguna extrañeza por su parte, a uno de sus compatriotas de Ceuta, el alfaquí al-Bushrí, a cuyo hermano había conocido en China. El Islam de esta época abunda en desarraigados de todo género que la hospitalidad musulmana acoge, desde el Atlántico al Pacífico, sin desertar en ningún momento de esta tarea.

Ibn Battuta es el viajero y explorador más extraordinario de la historia de la humanidad. Sus viajes entre 1325 y 1354, realizados en una época donde no existían medios rápidos y seguros de transporte, totalizaron ciento veinte mil kilómetros, o sea tres veces superior a la distancia cubierta por su predecesor europeo, el veneciano Marco Polo (1254-1324), cuyo libro de viajes fue en realidad escrito por el amanuense Rustichello de Pisa (Marco Polo: Libro de las Maravillas, Ediciones B, Barcelona, 1997).

El título original en árabe de su Rihla o Libro de Viajes es *Tuhfat al-nuzzar fi ÿaraib al-amsar ua aÿaib al-asfar*, es decir «Don para quienes observan las curiosidades de las ciudades y las maravillas de los viajes». Por disposición del sultán mariní de la época, Ibn Ÿuzayy, un escribano andalusí, vertió en bella prosa las memorias de Ibn Battuta conformando la obra citada. Si los cineastas de Hollywood quisieran aceptar la historia real, y se informaran sobre las vidas de Ibn Battuta o Ibn Ÿubair, no tendrían nada que inventar para filmar las películas más extraordinarias y taquilleras (cfr. Ross E. Dunn: The Adventures of Ibn Battuta, University of California Press, Los Angeles, 1986; Thomas J. Abercrombie: Ibn Battuta.

Prince of Travelers, National Geographic magazine, Washington, Diciembre 1991, págs. 2-49); Roderic Owen: The Great Explorers. *Ibn Battuta*, Orion Publishing Group, Londres, 1995, págs. 30-33).

Benjamín de Tudela

Otro viajero-geógrafo muy conocido fue el judío andalusí Benjamín de Tudela (1130-1175). Hacia 1165 parte desde Zaragoza y pasa por Jerusalem, Alejandría, Bagdad y muchas otras ciudades y pueblos. Se habla de que llegó hasta la India, cosa que no ha podido ser comprobada. Regresa a al-Ándalus en 1173. Se trata, por tanto, de un viaje de ocho años, realizado en su mayor parte a través del Mundo Islámico sin pasaporte ni salvoconductos, con entera libertad, pese a su condición de no musulmán.

Veamos como nos describe el trato de los pacientes en el hospital Dar al-Maristán (Casa de los enfermos) de Bagdad (inaugurado en el año 794): *«En esta casa se retienen a los enfermos mentales de toda la ciudad... Mensualmente los funcionarios del califa les interrogan y examinan, soltándoles si han recobrado la razón, y cada cual vuelve a su casa y a* (ocupar) *su cargo... Hay allí en Bagdad como unos cuarenta mil judíos y permanecen en calma, tranquilidad y honor bajo el poder del gran califa»* (cfr. Libro de Viajes de Benjamín de Tudela, Riopiedras ediciones, Barcelona, 1989, págs. 92/93; Elkan Nathan Ader: Jewish Travellers in the Middle Ages, 19 Firsthand Accounts, Dover, Nueva York, 1987).

Al-Magribí

En el siglo XIII se destaca el gran viajero y geógrafo Ibn Said al-Magribí (1208-1286) de Granada, cuyo *Kitab bast al-ard fi tuliha ua al-'ard* ("Libro sobre la extensión de la tierra a lo largo y a lo ancho") fue muy utilizada por autores posteriores como el historiador y geógrafo Abu al-Fada al-Ayubí (1273-1331). También es autor de una rihla llamada *An Nafha al-miskiyya fi s-sifarat almakkiyya* ("Suave exhalación de almizcle en la embajada mecana").

El magrebí At-Tamgrutí (muerto en 1595 en Marrakesh), compondría una rihla titulada *An nafahat al-miskiyya fi s-sifarat at-turkiyya* ("Suaves exhalaciones de almizcle en la embajada turca"), tras ser enviado por el sultán de Marruecos en embajada a la corte del sultán otomano Murad III.

LA NAVEGACIÓN EN EL ISLAM

«El antiguo mar romano se convierte en un lago musulmán».

George Marçais, historiador francés de arte islámico
(El arte musulmán, Cátedra, Madrid, 1983, pág. 21).

Surgida en el centro de Arabia, la civilización islámica, por los menos en sus comienzos, le volvió la espalda al mar. Esta actitud no estaba avalada para nada por el Sagrado Corán, donde se lee que *«Dios es Quien ha sujetado el mar a vuestro servicio para que las naves lo surquen a una orden Suya para que busquéis Su favor»* (Sura 45, Aleya 12; ver también Sura 14, Aleya 32).

Los marinos musulmanes aprendieron de los chinos el arte de navegar con la aguja de marear (una versión náutica de la brújula), para sus grandes viajes, y lo dieron a conocer a los europeos, quienes en el siglo XIV ya la manejaban habitualmente. Los navegantes islámicos también introducen en Europa el timón de codaste, un instrumento imprescindible para la navegación. Este era un sistema de dirección del barco por medio de un timón adosado a la roda de popa. Hasta el momento los barcos eran gobernados por uno o dos remos colocados verticalmente en el costado, hacia popa. Las maniobras con este sistema eran poco fiables, sobre todo con mal tiempo, exigiendo además varias personas para hacer los virajes.

Paralelo al aporte de la brújula, el astrolabio y el timón de codaste, los nautas musulmanes difundieron la «vela latina» (la denominación es equívoca, pues puede hacer suponer que sea de origen latino, cuando en realidad fue un invento de los musulmanes), también conocida como de cuchillo o triangular, más fácilmente orientable, que permitía navegar con viento de costado, mientras las velas más usuales de la época, trapezoidales, exigían para poder navegar el viento de popa, circunstancia ésta que enlentecía sobremanera las singladuras, encareciendo los fletes.

La marina musulmana es una de las grandes desconocidas. Basta ojear algunas enciclopedias y obras de divulgación para comprobar que suele ser habitual en la mayoría de ellas el ignorar el poder naval de la civilización islámica y algunas de las indudables aportaciones que hizo en el campo de la náutica (Véase José Ruiz Vázquez: Influencia de la cultura árabe en las ideas geográficas de Cristóbal Colón, A2JCAI, IHAC, Madrid, 1985, págs. 579-584).

EL PODER NAVAL DE AL-ÁNDALUS

El Islam dispuso de poderosas marinas de guerra, desde principios del siglo IX hasta fines del siglo XVII. Los Aglabíes (siglo IX) y los Fatimíes (siglo X) contaron con poderosas escuadras que surcaron el Mediterráneo sin oposición.

Fernand Braudel, el gran teórico del condicionamiento geográfico, especializado en el Mar Mediterráneo, señala acertadamente que *«no parece exagerado el afirmar que fue en el Mediterráneo donde se desarrolló la aventura marítima y mundial del Islam... Hasta el punto que fueron andalusíes los que conquistaron Creta en el año 825; tunecinos los que, entre 827 y 902, se instalaron en Sicilia, que conoció entonces un auge importante. Se convirtió en el corazón del Mediterráneo "sarraceno", con Palermo, su más bello triunfo urbano, en medio de la Cuenca de Oro, que la irrigación transformará entonces en un jardín del Paraíso. Los musulmanes se instalaron también en diversos puntos de Córcega y de Cerdeña, y, por un corto espacio de tiempo, en Provenza; amenazaron Roma, desembarcando con toda tranquilidad en la desembocadura del Tíber. Se instalaron sólidamente en las Baleares, archipiélago*

fundamental para las relaciones del Oeste del Mediterráneo, escala que permite hacer viajes directos entre España y Sicilia. "En el Mediterráneo no flota ya ni una tabla cristiana"» (Fernand Braudel: Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social, Tecnos, Madrid, 1993. "Lo que enseña la geografía. Tierras y Mares del Islam", págs. 58-68).

Vikingos en el Guadalquivir

Al-Ándalus contó con poderosas escuadras en Alicante, Almería y Cádiz, y el emir cordobés Abderrahmán II reforzó su flota y construyó un arsenal en Sevilla. Eran los tiempos, en los que *«hasta el madero más pequeño que flotaba en el mar pertenecía al Islam»* (Ibn Jaldún: *Al-Muqaddimah*).

Entre 844 y 861 se produjeron varios ataques vikingos (llamados maÿús "magos" por los musulmanes) contra las costas del sur de al-Ándalus. Según el testimonio de historiadores como Ibn Qutíyya, Ibn Hayyán y al-Maqqarí, la marina andalusí causó estragos entre los vikingos, marinos por demás experimentados, utilizando proyectiles incendiarios (*niÿam al-naft*) y numerosísimos arqueros (*ar-rumat*). Igualmente, las flotas de aglabíes, fatimíes y otomanos convirtieron durante varios siglos al Mediterráneo en una talasocracia musulmana cuyos detalles llenarían varios volúmenes (cfr. W. Hoenerbach: La navegación omeya en el Mediterráneo y sus consecuencias político-culturales, MEAH, 2, Madrid, 1953, págs. 73-98; Jorge Lirola Delgado: El poder naval de Al-Ándalus en la época del Califato Omeya, Universidad de Granada, Granada, 1993).

Los Hermanos Almagrurinos

Estos y muchos otros adelantos en la ciencia náutica permitieron que ocho hermanos de una familia musulmana de Lisboa, en al-Ándalus (hoy Portugal), llamados al-Mugarribún, latinizados como «los Almagrurinos», zarparan hacia el «Mar de las Tinieblas» (*Bahr al-Dulumat*) en el año 1013 -379 años antes de Colón-, hacia esa inmensidad también llamada en árabe *al-Bahr al-Zafit* «Mar de pez negra», *al-Bahr al-Ajdar* «Mar Verde», *al-Bahr al-Garbí* "Mar Occidental", o *al-Bahr al-Mudlim al-Muhît* «Mar Tenebroso Circundante o Envolvente», al que los griegos denominaran con el adjetivo *Atlantikós*, que recoge en una ocasión al-Idrisí, al citar a Aristóteles y Arquímedes.

Tras más de dos meses de navegación llegaron a la isla de los «hombres rojos». Este hecho tan poco conocido en Occidente fue divulgado por el escritor español Vicente Blasco Ibañez (1867-1928) en su obra En busca del Gran Khan y hace pensar si los hermanos Almagrurinos habrían llegado a tocar en alguna isla oriental de América (cfr. Ibrahim H: Hallar, Descubrimiento de América por los árabes, Buenos Aires, 1959; Varios autores: Al-Ándalus allende el Atlántico, Unesco/El Legado Andalusí, Granada, 1997. Jorge Lirola Delgado: "Aportaciones árabes al desarrollo náutico occidental. La navegación andalusí en el Atlántico", págs. 51-65).

La marina del Reino Nazarí de Granada

La actividad marítima de los musulmanes de al-Ándalus se manifestó desde finales del siglo VIII, y prosiguió en el IX; se desarrolló en tiempos del emirato y del califato de Córdoba, y se mantuvo con los reyes de taifas. Es la época de la que Ibn Jaldún ha dicho que los cristianos no podían hacer flotar ni siquiera un tablero en el Mediterráneo. El poder naval andalusí declinó luego bajo las dinastías africanas de almorávides y almohades (1090-1238). A principios del siglo XIII los musulmanes de al-Ándalus iban a perder una parte de su supremacía en el mar. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIII los musulmanes seguían siendo bastantes poderosos en el Estrecho de Gibraltar para poder asegurar el paso de cuerpos expedicionarios entre el Magreb y al-Ándalus. Mantenían el dominio del litoral desde

Algeciras hasta Almería. Con ocasión del asedio de Algeciras, doce naves nazaríes fueron equipadas por el sultán Muhammad II (g. 1273-1302) en Almuñecar, en Almería y en Málaga. Combatieron junto a quince naves del sultán mariní Abu Yusuf Yaqub (g. 1256-1286). En Rabí al-Aual de 678/1279, las unidades musulmanas coaligadas consiguieron derrotar la flota castellana en aguas del Estrecho de Gibraltar.

Precisemos que en cada galera mariní había de trescientos a cuatrocientos hombres, de los cuales doscientos eran arqueros y ballesteros. Cabe pensar que la tripulación de los barcos de guerra granadinos no difería de la de sus homólogos mariníes.

Muhammad V (g. 1354-1359/1362-1391) se preocupó de incrementar la flota del reino de Granada y de aumentar el sueldo de los marinos nazaríes.

En el siglo XV la posición musulmana en el Estrecho de Gibraltar se encontró considerablemente debilitada cuando los portugueses se apoderaron de Ceuta en 1415, de Alcazarseguir en 1458, y de Arzila y Tánger en 1471.

A partir de 1482 Diego de Valera, gobernador de Puerto de Santa María, aconsejaba a los Reyes Católicos atacar Málaga por mar. Dos años más tarde, preconizaba en una memoria el empleo de carabelas y de galeotes contra los pequeños barcos musulmanes que, «con el primero levante», zarpaban y así se escabullían de los grandes barcos cristianos. Entre los factores determinantes de la victoria cristiana procede citar la acción continua de la flota aragonesa que vigiló el litoral del reino nazarí durante el verano de 1482 y el bloqueo marítimo de Málaga en 1487. Véase M.A. Ladero Quesada: Granada. Historia de un país islámico (1232-1571), Madrid, 1989; Rachel Arié: El Reino Nasrí de Granada, Mapfre, Madrid, 1992.

MARINOS MUSULMANES EN LA COSTA AZUL

Para tener un parámetro de este vastísimo universo, citemos, por ejemplo, que, hacia 840, barcos musulmanes remontaron las orillas del mar Adriático hasta el archipiélago dálmata y la desembocadura del Po. Al volver hacia el sur, ocuparon la ciudad de Ancona, situada a doscientos kilómetros de Roma. Asimismo, fue famoso el enclave naval musulmán de Fraxinetum (Farajsinit), localizado en la actual población de La Garde Freinet, muy próxima al Golfo de Saint Tropez, en la Provenza, que sobrevivió entre 888 y 942 (cfr. M. Reinaud: Invasions des Sarracins en France, París, 1836). Desde allí los musulmanes remontaron el río Ródano y se internaron por los Alpes, alcanzando los valles italianos, y llegando a localidades como Asti y Acqui, en el Piamonte. Véase A. Melvinger: Les premières incursions des Vikings en Occident d'après les sources arabes, Uppsala, 1955; Francisco Morales Belda: La marina de al-Ándalus, Ariel Barcelona, 1970; B. Luppi: I Saraceni in Provenza, in Liguria e nelle Alpi occidentali, Bordighera, 1973.

EL ALMIRANTE ZHENG HE

Zheng He, Cheng He o Chen Ho (1371-1435), originalmente llamado Ma San-Pao, fue un almirante musulmán chino de la provincia de Yunán al servicio del emperador Chu Ti (1360-1424) —apodado *Yung Lo* «Alegría Eterna»—, de la dinastía Ming (1368-1644).

Zhen He era un eunuco de la corte imperial: *«...todos los emperadores Ming (y luego Quing) utilizaron sistemáticamente a los eunucos, quienes, a su vez, se aprovecharon de su posición, consiguiendo para sus familiares y adeptos los cargos más lucrativos y haciéndose pagar por cada favor, hasta para obtener acceso a la persona del emperador. En la corte de los Ming, los eunucos son los encargados de la seguridad del emperador y de la familia imperial... En definitiva, son los eunucos los que tienen en su*

mano el poder militar, administrativo y comercial y los que, por estar al corriente de todas las intrigas de palacio, logran conseguir una influencia determinante y sin duda perniciosa para el emperador, con lo que dejan de ser criados para convertirse en amos infieles» (Varios Autores: El mundo en el siglo XV. "Las sorpresas de la tierra del Gran Khan", Anaya, Madrid, 1992, pág. 117)

En realidad la era de las grandes expediciones navales no fue inaugurada por los europeos a fines del siglo XV como se supone, sino por los chinos a principios de esa centuria gracias al concurso de un almirante musulmán como Zheng He. Estos emprendimientos náuticos respondían a un afán comercial y prestigio militar, pero también a causa de la curiosidad de los marinos del Celeste Imperio basada en el desarrollo de la técnica naval y de las cualidades de mando e idoneidad de su comandante en jefe fundamentadas en la tradición islámica.

Zheng He (en chino quiere decir *"eunuco que vale tanto como tres piedras preciosas"*; este sobrenombre se lo puso el emperador) lideró siete expediciones navales entre 1405 y 1434, las más importantes en la historia de China hasta el presente.

La primera (1405-1407), que partió de Nanking (poderosa estación naval artillada) con 62 naves —con escalas en Fuchou y Cantón—, llegó a Qui Non (Vietnam), Ayyutahya (capital de Sian fundada en 1350, hoy Tailandia), Malaca, Palembang (Sumatra), Java, Chittagong (hoy Bangla Desh), Colombo (Ceilán, hoy Sri Lanka) y Cochín y Calicut, en la costa de Malabar (India).

La segunda (1409-1411) tuvo como único objetivo la captura del rey de Ceilán —que fue remitido a China con su familia—, pues éste había atacado la flota expedicionaria en el viaje previo.

La tercera (1411-1412) y la cuarta (1413-1416) alcanzaron la costa iraní en Ormuz, Adén, Mogadiscio (Somalía), y los puertos de la civilización musulmana swahili de Malindi y Mombasa, en la actual Kenia hacia 1415 (X.J.L. Duyvendak: China's discovery of Africa, Probsthain, Londres, 1949: *«En 1414 una embajada africana de Malindi (Kenya) hacía llegar al emperador de China diversos presentes, entre los que se encontraba una jirafa —que un pintor chino esbozó espléndidamente en una tela de seda. La delegación volverá a Africa acompañada por uno de los navegantes de su tiempo, el eunuco Chen Ho, que visitó el océano Indico en todas direcciones durante siete años de continuos viajes. China enviaba a Africa tejidos, productos manufacturados, en especial vajilla de porcelana (cuencos, platos, etc.), que ha sido hallada en gran cantidad en la isla de Songo Mnara (Tanzania) e incluso en las ruinas del interior. La porcelana parda, gris y verde data de la época de los Song (dinastía imperial china que gobernó entre 960 y 1279), y la azul y la blanca, tan famosas, de los primeros años de los Ming. Luego, a partir del siglo XVI, China pondría fin a esta brillante actividad marítima. En el momento en que sus constructores botaban barcos dos veces mayores que los europeos, va a replegarse sobre sí misma, en una especie de espléndido aislamiento, atribuido por ciertos autores a la influencia de los mandarines, celosos de la preponderancia creciente de los eunucos navegantes e inquietos por los usos desacostumbrados que penetraban a China a causa de sus contactos con los "bárbaros"»* (Joseph Ki-Zerbo: Historia del Africa Negra, 2 vols. Vol I: De los orígenes al siglo XVI. "La costa oriental hasta el siglo XVI", Alianza, Madrid, 1979, págs. 274-275).

La quinta (1417-1419), la sexta (1421-1422) y la séptima (1431-1434) llegaron a los puntos más distantes como Ÿiddah (Arabia) —desde donde Zheng He se trasladó a La Meca y Medina para cumplimentar la peregrinación sagrada (al-Haÿÿ)— Suakin (Sudán), y otros del Océano Indico.

Estas imponentes flotas imperiales estaban compuestas generalmente por no menos de sesenta navíos con una tripulación que oscilaba entre los veinte mil y treinta mil hombres. Cada junco tenía 130 metros de eslora por 60 metros de manga con cubiertas de una superficie más grande que un campo de fútbol, con cuatro palos y artillería (bombardas, culebrinas y falconetes), y llevaba 450 hombres —diez veces la tripulación de la «Santa María», nave capitana de Colón—. También estaba dotado de un revolucionario timón de popa y velas en estera de bambú.

En esa época no había en Occidente naves semejantes a éstas de la flota de Zheng He. Sin embargo, no se sabe mucho cómo eran y cómo iban equipadas. Los chinos, que habían navegado hasta las costas

orientales de África y el Mar Rojo, y los musulmanes que iban a la India siguiendo el monzón (ruta seguida más tarde por Vasco de Gama mediante el pilotaje de Ibn Maÿid), fueron los primeros en el siglo XV de disponer de los medios técnicos para romper la prisión que encerraba a la ecúmene antigua (del gr. *ikumene*, "tierra habitada").

Quizá una ventaja de los europeos —que permite explicar su posterior avance— fue estar asomados a un océano más riguroso, como el Atlántico Norte, pero la prioridad europea en la navegación no permite explicaciones simples. Eso sí, si Zheng He no hubiera muerto repentinamente en 1435 —desapareciendo junto con él todos los logros y hazañas de la marina china—, y una hipotética alianza marítima sino-musulmana hubiera reinado en los mares del Oriente, tal vez se hubiese podido impedir las depredaciones de los portugueses en el Indico a principios del siglo XVI. Incluso una expedición sino-musulmana hubiese podido arribar a América a través del Pacífico antes de 1492 y con ello cambiar el curso de la historia, para mejor.

Véase Carlo M. Cipolla: Guns and sails in the early phase of European expansion, 1400-1700, Londres, 1965; Wolfgang Franke: An introduction to the sources of Ming history, University of Malaya Press, Kuala Lumpur; Joseph Needham: Science and Civilization in China, vol. IV, 3ª parte: Civil engineering and nautics, Cambridge University Press, Cambridge, 1971, págs. 475 y ss. y 682-695; M. Rossabi: China and Inner Asia from 1368 to the Present Day, Londres, 1975; L.C. Goodrich y C. Feng: Dictionary of Ming Biography, Nueva York, 1976; R.W. Unger: The ship in the medieval economy 600-1600, Londres, 1980; A. Chan: The Glory and Fall of the Ming Dinasty, Norman, Londres, 1982.

LA NAVEGACIÓN ASTRONÓMICA E IBN MAŸID

Otro aspecto destacable de la tradición náutica musulmana es la de la navegación astronómica. A este respecto, no hemos de olvidar la larga experiencia acumulada por los musulmanes en el océano Indico y que culminó en los siglos XV y XVI con el piloto Shihabuddín Ahmad Ibn Maÿid al-Naÿdí (1437?-1501?). Este celebérrimo navegante, que compuso un gran tratado de náutica, el más importante del Islam, llamado *Kitab al-Fawa' id fi usul al-bahr ua-l-qawa'id* ("El Libro de los Beneficios relativo a los Principios y Fundamentos de la Ciencia del Mar", traducido y comentado por el catedrático inglés Gerald R. Tibbetts con el título Arab navigation in the Indian Ocean before the coming of the Portuguese, The Royal Asiatic Society, Londres, 1981), es de quien se ha dicho que fue el piloto coaccionado a guiar a Vasco de Gama (1469-1524) desde Malindi (en la costa oriental de África) hasta Calicut (en la costa sudoeste de la India) en 1498 (cfr. Auguste Toussaint: Historia del Océano Indico, FCE, México, 1984

Ibn Maÿid, que era hijo y nieto de marinos, y quien según el investigador francés Gabriel Ferrand (1864-1935) pertenecía a la escuela shií de pensamiento (ver G. R. Tibbetts, O. cit., pág. 17), se refiere en repetidas ocasiones a los pilotos que le habían precedido y a las guías (*rahmani*) que éstos habían escrito mucho antes que él.

Gracias al cronista portugués João de Barros (1496-1570), que lo cita en su *Década I, Libro IV, Capítulo VI*, sabemos que Ibn Maÿid le mostró a Vasco de Gama un instrumento que era desconocido en Occidente. Se trataba del *kamâl*, constituído por un pequeño cuadrado de madera o de cuerno, de cuyo centro salía un hilo graduado con un nudo que correspondía (en cada uno dos *kamâl*) a un determinado ángulo. Su práctica era simple: una vez que el observador había escogido el *kamâl* adecuado, tomaba entre los dientes el hilo a la altura del nudo y con el hilo tenso hacía coincidir la estrella que había elegido con la arista superior del referido cuadrado de madera, mientras que la arista inferior rozaba el horizonte. Según la descripción de Barros, parece que había un *kamâl* para cada altura utilizada. Más adelante, el *kamâl* evolucionó y llegó a disponer de un hilo graduado con varios nudos, lo que permitía observar las estrellas en varias alturas con el mismo instrumento.

Vasco de Gama trajo este instrumento de la India y en Lisboa se calculó, para su uso, una tabla con una graduación en pulgadas, posiblemente con la participación de dos pilotos musulmanes. El navegante Pedro Alvares Cabral (1467-1520) llevó un ejemplar, por lo menos, de este instrumento en el viaje en el

que descubrió el Brasil en 1500 (cfr. Varios autores: Al-Ándalus allende el Atlántico. O. cit. Comandante António Estácio dos Reis: "La navegación astronómica en los siglos XV y XVI", págs. 67-81).

Desde el siglo VIII al XI, los musulmanes fueron los únicos dueños del Mar Mediterráneo y en el Océano Indico ejercieron una efectiva talasocracia hasta principios del siglo XVI, cuando fueron desalojados por los portugueses. Del árabe provienen los nombres marinos, como almirante, aduana, tarifa, fragata, amarra, zozobrar, falúa, calafate, azimut, rambla, chalupa, canal, etc., términos que luego se integraron definitivamente a los idiomas europeos. Por ejemplo, las palabras arsenal, atarazana y dársena provienen del nombre árabe *dar al-sinaa*, «casa de fabricación».

LA MARINA OTOMANA (1470-1827)

Si investigamos y analizamos concienzudamente la historia del Islam encontraremos que siempre fue el Occidente y no el Islam quien gestó las guerras y conflictos, desde las Cruzadas (1095-1291) hasta la invasión del Líbano (1983) y la Guerra del Golfo (1991), pasando por la ocupación y expoliación de los territorios islámicos, desde el siglo XVI al XX.

Un ejemplo típico fue una masacre perpetrada a comienzos del siglo XV, cuando doce galeras al mando del «capitanio» veneciano Pietro Loredan (m. 1439) —luego ascendido a almirante—atacaron a una escuadra otomana ante Gallipoli, entre los Dardanelos y el mar de Mármara. Los prisioneros musulmanes capturados en la refriega fueron ejecutados sobre la marcha.; incluso los griegos e italianos que servían libremente a bordo de los navíos otomanos resultaron hechos pedazos a golpes de hacha y maza.

Hacia 1470, medio siglo después, el sultán Muhammad II el Victorioso (1432-1481) —conquistador de Constantinopla en 1453—se desquitará de semejante afrenta, cuando envía trescientas galeras, «una selva sobre el mar», al asalto de la gran base veneciana de Negroponto, en la isla de Eubea, en la costa oriental de Grecia, la cual fue capturada por los efectivos islámicos. La primera guerra turco-veneciana (1463-1479) tiene como resultado que los venecianos pierdan definitivamente Eubea y deban pagar una suma considerable como indemnización de guerra. A partir de entonces, la talasocracia otomana será una realidad durante doscientos años y el Mediterráneo se convertirá una vez más en un lago musulmán como en la época de los fatimíes (cfr. J.H. Pryor: Geography, Technology, and War. Studies in the Maritime History of the Mediterranean 649-1571, Cambridge, 1988).

La segunda guerra turco-veneciana (1499-1503) acabó con resultados catastróficos para Venecia luego del revés sufrido en Zonchio, en el mar Jónico. La República de San Marcos fue desplazada del espacio griego continental (excepto de Nauplion y Monemvasía que fueron capturadas por los otomanos en 1540), perdiendo Durazzo, Naupacto, Methoni y Koroni, cuatro puertos importantes para su comunicación con el Oriente y Egipto, valiosas bases estratégicas para dominar el Mediterráneo oriental. En manos otomanas cae por añadidura el lucrativo comercio con los países del Oriente hegemonizado hasta entonces por los venecianos, que será compartido con los mercaderes judíos y armenios, aliados incondicionales de la Sublime Puerta.

Los corsarios berberiscos

A principios del siglo XVI, varios corsarios musulmanes toman el control de Argel, de Trípoli y de otros puertos de Berbería, en el Magreb (amenazado por los españoles y los portugueses desde comienzos del siglo XV), desde donde hacen incursiones de hostigamiento sobre las costas de Sicilia, Cerdeña y de Italia, y toman el control del Mediterráneo occidental.

Entre ellos sobresalen dos marinos griegos conversos al Islam originarios de Mitilene (Lesbos), fundadores del estado de Argel (cfr. J. Monlaü: Les Etats barbaresques, París, 1973). Son ellos Baba Aruÿ (1474-1518) y Jidr, llamado también Jairuddín (1476-1546) y apodado «Barbarroja» por los cristianos. En 1529 Jairuddín desalojó a las tropas imperiales de Carlos V del islote del Peñón situado en la rada de Argel, y construyó allí el puerto fortificado.

En 1533, Jairuddín logró evacuar miles de moriscos expulsados de España. El 27 de mayo de ese mismo año, el adalid de las galeras berberiscas hace su entrada triunfal en Estambul donde es nombrado al día siguiente *beylerbey* ("comandante en jefe") de las islas mediterráneas, por el sultán Suleimán el Magnífico. El 6 de abril de 1534 sería nominado *kapudán-i dariá* ("gran almirante del mar") de la armada otomana (cfr. André Clot: Solimán el Magnífico, Emecé, Buenos Aires, 1985, págs. 125-129; Soliman le Magnifique, catálogo de la exposición del 15 de febrero al 14 de mayo de 1990 en Galeries Nationales del Grand Palais, París, 1990, pág. 43).

Jairuddín entonces reconquistó Túnez (1534) y obtuvo una serie de resonantes victorias sobre el almirante genovés Andrea Doria (1466-1560), logrando expulsar del Mar Egeo a la República de Venecia, arrebatándole veinticinco islas (cfr. P. Preto: Venezia e i Turchi, Florencia, 1975). Jairuddín y sus comandantes navales Dragut (Torgut Re'is) —un griego converso al Islam—, y Salah Re'is y Sinán Pashá, ambos musulmanes de origen judío, derrotaron con veintidós naves a una poderosa escuadra comandada por Andrea Doria —81 galeras venecianas, 36 pontificias y 50 españolas—. La batalla naval tuvo lugar en Preveza, en el mar Jónico frente a la costa epirota, el 28 de septiembre de 1538. Hacia 1541, los bajeles de Jairuddín alcanzaban las Baleares, Cádiz, la Riviera francesa (Niza) y surcaban las aguas del Danubio. Nunca, ni antes ni después de la flota de Barbarroja, llegó el Islam a disponer de semejantes nautas y poderío naval (cfr.Miguel A. Bunes y Emilio Sola: La vida y la historia de Hayradin, llamado Barbarroja, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1997).

Antes y después de Lepanto

Mientras tanto, gracias a los esfuerzos del gran visir de Suleimán, Ibrahim Pashá (1493-1536), los otomanos capturaron la isla de Rodas en 1522, que se había convertido en el cuartel general de los piratas catalanes y malteses, quienes con la ayuda de los caballeros de San Juan, amenazaban cortar las comunicaciones turcas con Egipto. Ibrahim fue el artífice de la alianza político-militar entre Suleimán I y Francisco I de Francia en marzo de 1536 dirigida contra los Habsburgo, Venecia y el Papado (cfr.I.Ursu: La politique orientale de François Ier, París, 1908; R.B. Merriman: Suleiman the Magnificent, Cambridge, Mass., 1944; Andrew Wheatcrof: Los Habsburgo. Personalidad de un Imperio, 1998).

Durante la tercera guerra turco-veneciana (1570-1573), en la cual los otomanos le arrebatan Chipre a los venecianos, se formó una fuerte coalición entre venecianos, españoles y el Papa Pío V (20 de mayo de 1571), la Sacra Liga. Estas potencias al mando del hermanastro del rey Felipe II y represor de los moriscos granadinos, Juan de Austria (1545-1578) derrotaron a la armada otomana en la batalla naval de Naupacto o Lepanto (Grecia), el 7 de octubre de 1571. La diferencia a favor de los cristianos se debió principalmente al empleo de un nuevo tipo de embarcación, la galeaza, más veloz y mejor artillada. Sin embargo, aunque el combate duró sólo cuatro horas, debido en parte a que los musulmanes otomanos agotasen la munición, éstos no se amilanaron ante la adversidad, según testimonios de los propios cristianos: *«se vio a un grupo de jenízaros luchando, cuando su derrota parecía inevitable, "y cuando no tenían ya más armas con las que atacarnos, reunieron naranjas y limones y empezaron a arrojárnoslos..."... A pesar de todo, y para horror de los vencedores, los turcos habían reemplazado todas sus pérdidas en siete meses y pudieron enviar a Occidente una gran flota de guerra... e incluso resultó posible copiar el "arma secreta" de los venecianos, pues para abril de 1572 estaban listas para entrar en servicio 200 galeras y 5 galeazas»* (Geoffrey Parker: La Revolución Militar. Las innovaciones militares y el apogeo de Occidente, 1500-1800, Crítica, Barcelona, 1990, pág. 126).

El historiador Ibrahim-i Peçuy, generalmente conocido como Peçevi (1574-1649), cuya historia cubre el período de 1520-1639 se encarga de aportar interesantes reseñas de estos años vitales de la historia otomana.

Durante el siglo XVII, otra provocación occidental condujo a un acto de represalia y los otomanos desalojaron a los venecianos de Creta. Todo comenzó cuando los caballeros de San Juan con base en la isla, junto con piratas francos, dálmatas, catalanes y mallorquines, comenzaron a asaltar barcos musulmanes indefensos que transportaban peregrinos a La Meca asesinando impunemente a las tripulaciones. Por tanto, los otomanos inician en 1645 sus operaciones contra Creta, conquistándola al cabo de varios años de encarnizados combates (1645-1669). Sin embargo, en esa época el poder naval de la Sublime puerta se encontraba en franca decadencia. Mientras las potencias europeas (Inglaterra en primer lugar) renovaban constantemente sus flotas perfeccionado la artillería y las técnicas de construcción y navegación, el quietismo embargaba los ámbitos navieros otomanos.

Veamos la siguiente descripción escrita por el historiador turco Selaniki Mustafá Efendi que registra en su crónica la llegada del segundo embajador inglés a Estambul en 1593, Edward Barton, y el interés que demuestra por el poderoso navío en que arribó, superior a cualquier barco de la época (los ingleses había vencido a los 130 bajeles y los 28.000 hombres de la "Armada Invencible" de Felipe II entre el 31 de julio y el 3 de septiembre de 1588, lo que los convertía en aliados naturales de los otomanos; cfr. Carlos Gómez Centurión: La Armada Invencible, Anaya, Madrid, 1990): *«El soberano del país de la isla de Inglaterra, que se encuentra a 3,700 millas marinas del Cuerno de Oro de Estambul, es una mujer* (Isabel I, 1533-1603, la hija de Enrique VIII) *que gobierna su reino heredado y mantiene su soberanía con absoluto poderío...Un barco tan extraño como éste nunca ha entrado en el puerto de Estambul. Cruzó 3.700 millas marinas y transportando 83 cañones, además de otro armamento... Era una maravilla de la época digna de ser mencionada»* (Selaniki: Nuruosmaniye 184, citado por A. Refik, Türkler ve Kraliçe Elizabet, Estambul, 1932, pág. 9).

La batalla de Navarino

El último episodio donde estuvo empeñada la marina otomana fue en la batalla de Navarino del 20 de octubre de 1827, cuando la flota turcoegipcia (3 buques de línea, 19 fragatas y otros 50 veleros de diverso porte) al mando de Tahir Pashá fue derrotada por la escuadra combinada (11 buques de línea y 9 fragatas) de Francia, Inglaterra y Rusia. La acción se recuerda como la última en la que participaron naves construidas enteramente en madera.

Véase Jurien de la Gravière: Les corsaires barbaresques et la marine de Soliman le Grand, París, 1887; Paul Achard: La vie extraordinaire des frères Barberousse, corsaires et rois d'Alger, París, 1939; R.C. Anderson: Naval Wars in the Levant, 1559-1853, Princeton, 1952; Salvatore Bono: I corsari barbareschi, Turín, 1964; A.C. Hess: The Evolution of the Ottoman Seaborne Empire in the Age of Discoveries, 1453-1525, The American Hist. Rev., vol. LXXV-7 (1970), págs. 1892-1919; M. Lesure: Lépante. La crise de l'empire Ottomane, París, 1971; G. Benzoni: Il Mediterraneo nella seconda metà del '500 alla luce di Lepanto, Florencia, 1974; M. Çizakça: *Ottomans and the Arsenal registers of Istanbul, 1529-1650*, en R. Ragosta, ed., Le genti del mar mediterraneo, II, Nápoles, 1981, págs. 773-787; Néstor Hugo Orsi: Trípoli de Berbería. Magia e historia de la tierra libia, Ediciones Cristal, Buenos Aires, 1988; Fernand Braudel: El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II, 2 vols., FCE, México, 1992; Palmira Brummet: Ottoman Seapower and Levantine Diplomacy in the Age of Discovery, State University of New York, Albany, 1993; Alia Baccar Bournaz: Le Lys, le Croissant, la Méditerranée, L'Or du temps, París, 1995.

Islamólogos, arabistas y orientalistas (siglos XII-XX)

«Si esto es el Islam, ¿no somos todos musulmanes?».

Johann Wolfgang Goethe

En la Edad Media, en un contexto de enfrentamientos militares y de polémica religiosa como resultado de las invasiones cruzadas, y los contactos con la España y la Sicilia musulmanas, los europeos pudieron acceder al conocimiento de una civilización que en muchos aspectos materiales, culturales y espirituales era superior a la suya. La transmisión de la herencia científica de la Antigüedad efectuada por los musulmanes y los propios avances intelectuales del mundo islámico fueron igualmente conocidos desde finales del siglo XI, principalmente a través de España.

Un esfuerzo de conocimiento del Islam como religión se manifestó en Europa desde el siglo XII. *«La prueba de ello la tenemos en Pedro de Alfonso, judío español bautizado en Huesca en 1106 y convertido en médico del rey Enrique I de Inglaterra (y muerto en 1110); traductor de obras de astronomía, pero también redactor de la primera obra que contenía datos de algún valor objetivo sobre Mahoma y el Islam»* (Maxime Rodinson: La fascinación del Islam, Júcar, Madrid, 1989, pág. 32).

Los primeros traductores

Los primeros estudios fueron llevados a cabo en Cataluña por Gerbert d'Aurillac (938-1003), convertido en Papa bajo el nombre de Silvestre II en 999.

En los siglos XII-XIII se potenció aún más la transmisión a Europa de la ciencia y la filosofía musulmanas que se desarrollaban en Oriente y en la misma al-Ándalus, junto con los conocimientos científicos y filosóficos de la Antigüedad, que habían sido revalorizados por los pensadores del Islam. Esta corriente transmisora fue alimentada por las traducciones de textos árabes al latín que efectuó la escuela de traductores de Toledo. Dicha escuela, hasta 1152, reunió a sabios musulmanes, judíos y cristianos bajo los auspicios del arzobispo Raimundo de Sauvetat, y alcanzó su apogeo con el monarca Alfonso X el Sabio, que reinó desde 1252 a 1284 (Véase Francisco Márquez Villanueva: Concepto cultural alfonsí, Mapfre, Madrid, 1992).

Pedro el Venerable (1094-1156), abad de Cluny, encargó en 1143 al inglés Roberto de Ketton o «el Ketenense» (también llamado Roberto de Chester o Robertus Castrensis) una traducción del Corán (la primera al latín) que proporcionó la base para otras traducciones europeas hasta el siglo XVII. Esto se produjo casi medio siglo después de declararse la Primera Cruzada contra el Islam. No se ha logrado establecer si «Petrus Venerabilis» tenía el objetivo de poder así «refutar el Corán», o si usó este argumento como pretexto, para protegerse. Lo cierto es que intentó transformar las Cruzadas en una tarea misionera y no violenta. Pero no menos cierto es que el traductor, Roberto de Ketton, era *«constantemente obligado a intensificar o exagerar un texto inofensivo para darle un tono desagradable o licencioso o a proferir una interpretación inverosímil pero molesta antes que una más adecuada pero también más normal y decente»* (Normal Daniel: Islam and the West, the Making of an Image, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1960). El Doctor de la Iglesia Bernard de Clairvaux (1091-1153) —

el impulsor de la Segunda Cruzada— se negó incluso a leer esta traducción (cuyo manuscrito se encuentra actualmente en la Bibliothèque de l'Arsenal, en París). Cuatrocientos años más tarde, en 1542/43, Theodor Bibliander ("Buchmann"), teólogo y sucesor del reformista suizo Huldrych Zwingli (1484-1531) —el autor de la obra *De vera et falsa religione* (1525), reeditó en Basilea la traducción de Pedro el Venerable. Fue consecuentemente arrestado y sólo pudo recuperar su libertad mediante la intercesión personal de Martin Lutero (1483-1546), quien por cierto escribió el prefacio a la cuarta edición que apareció en Zurich en 1550. Esta primera versión latina fue volcada al italiano por Andrea Arrivabene, en 1547; la versión italiana vertida al alemán (Solomon Schweigger, 1616 y 1623, y ésta fue la base para la versión al holandés (anónimo, 1641). La primera versión francesa es de André du Ryer, que fue retraducida al inglés por Alexander Ross (1649-88, la primera edición del Corán en inglés), al holandés (Glazemaker), al alemán (Lange) y al ruso (Postnikov y Veryovkin). Sin embargo, estas traducciones eran parciales y bastante defectuosas. Habrá que esperar al siglo XIX para que la traducción del original árabe sea la normal, y al XX para encontrar traducciones hechas por musulmanes a idiomas europeos.

El lombardo Gerardo de Cremona (1114-1187) fue a Toledo en busca de manuscritos islámicos para traducirlos y añadirlos al tesoro filosófico occidental.

«Estos préstamos literarios no son de extrañar, ya que Europa atravesó un período de intenso contacto intelectual con el Islam después del fracaso de las Cruzadas. La espiritualidad europea cambia de táctica política y se lanza entonces, por usar las palabras de José Muñoz Sendino, al "nuevo intento de conquistar el Islam a base de conocerlo". Pero esta inteligente labor evangelizadora, que impulsa en buena medida las traducciones en masa de los libros de religión y sabiduría musulmana y la fundación de enclaves en tierra de sarracenos para aprender mejor el árabe, tiene un resultado secundario, probablemente inesperado: la "islamización" de Europa. (Dicho claro está en un sentido muy amplio). La intelligentsia cristiana europea -aun la más militante- no se puede sustraer a la poderosa influencia intelectual del Islam, que admira en más de un sentido» (Luce López-Baralt: San Juan de la Cruz y el Islam, Hiperión, Madrid, 1985, pág. 13).

FEDERICO II

Mecenas, científico y estadista

Una civilización original había sido fundada por los normandos, en el Mediodía de Italia y en Sicilia. Este reino apareció de pronto con una cultura nueva y simbiótica para la Edad Media cristiana y un estado político extraordinario para el occidente feudal. Los dominios de Roger II tomaron el nombre del Reino de las Dos Sicilias porque la parte meridional de Italia fue conocida como «Sicilia a este lado del cabo de Faro».

En 1194 el poder normando en Sicilia, pasó a manos de la casa de los Hohenstaufen ("Alta Staufen", un castillo y aldea de Suabia). Esta familia reinará entre los siglos X y XIII en Suabia (en alemán, *Schwaben;* en latín, *Suevia*), ducado medieval al suroeste de Alemania, en lo que hoy es Baden-Württemberg y algunas zonas de Baviera y Suiza. La región era conocida en la antigüedad como Alamania.

Un hombre admirable, semimisterioso para nosotros (superficiales y globalizados seres en los umbrales del siglo XXI), el emperador Federico II, nacido en Iesi (cerca de Ancona) el 26 de diciembre de 1194, hijo de Enrique VI de Hohenstaufen y Constanza de Sicilia, sería el autor intelectual de un movimiento religioso, cultural y social que nada, en el pasado de la cristiandad, dejaba presentir. Sus efectos conmoverían al mundo de su época y perdurarían en la conciencia religiosa de Italia.

Si se abarca en conjunto la vida y obra de Federico II, se reconoce rápidamente a qué punto el emperador suabo ha cambiado las tradiciones sobre las cuales vivía el mundo desde el fin de la época carolingia (siglos VII al X). Entre él y su abuelo Barbarroja hay ciertamente un abismo. Federico I (ahogado en el río Cydnos, en Anatolia, en 1190, cuando intentaba sumar su ejército teutón a la tercera

cruzada) es el emperador medieval por excelencia, un rey de los romanos análogo a todos sus predecesores, encarnación del orden feudal europeo. Lo que caracteriza sobre todo la renovación intelectual dirigida por Federico II y que provocará paulatinamente un durísimo enfrentamiento con la Iglesia y el Papado, es el predominio de la cultura islámica.

¿Cristiano revolucionario o idealista criptomusulmán?

Coronado emperador del Sacro Imperio Romano Germánico en 1220, hizo de Sicilia un estado moderno al desarticular el feudalismo a través de las constituciones de Melfi (Apulia), en 1231, y al organizar una administración centralizada y crear monopolios comerciales.

Federico no vaciló también en proteger a patarinos y arnaldistas y dar refugio a cátaros y albingenses —que tomaron su nombre del pueblo de Albi, junto al río Tarn— éstos últimos sectarios heréticos profesantes de un total desprecio de a toda autoridad religiosa o secular, y que fueron perseguidos implacablemente por la Iglesia entre 1209-1255 (empresa que propició la constitución de la Santa Inquisición en 1231). Y al reivindicar el pensamiento de Arnaldo de Brescia (1110-1155) —el reformista italiano traicionado por su abuelo Barbarroja y ejecutado por orden papal—, de combatir la corrupción del alto clero, se convertía en el archienemigo de la prelatura. En su encíclica de 1246, Federico escribía: *«Los clérigos se han enriquecido con las limosnas de los grandes y oprimen a nuestros hijos y a nuestros súbditos... Nuestra conciencia es pura, y, por consiguiente Dios está con nosotros; invocamos su testimonio sobre la intención que siempre hemos tenido de reducir los clérigos de todos los grados, y sobre todo los más altos, a un estado tal que vuelvan a la condición en que estaban en la Iglesia primitiva, llevando una vida completamente apostólica e imitando la humildad del Señor. Los clérigos de esos tiempos conversaban con los ángeles, hacían milagros sorprendentes, curaban a los enfermos, resucitaban a los muertos, reinaban sobre los reyes por la santidad de su vida y no por la fuerza de las armas. Estos, entregados al siglo, embriagados de delicias, olvidan a Dios; son demasiados ricos; y la riqueza ahoga en ellos la religión. Es un acto de caridad aliviarlos de esas riquezas que los oprimen y los condenan. Que todos se unan a nosotros, dedicándose a esta obra, que los clérigos abandonen lo superfluo, se resignen a la simpleza, para mejor obedecer a Dios»* (Huillard-Bréholles: Historia diplomática. Frederici II, 12 tomos, París, 1852-1861, tomo VI, pág. 391). En 1249, acusa frente a la cristiandad entera, al pontífice Inocencio IV de haber seducido al médico que, en Parma, trató de envenenar al emperador; invoca el concurso de todos los príncipes para la salvación de *«la santa Iglesia»*, que tiene, dice, el derecho y la voluntad *«de reformar para el honor de Dios»*.

El enfrentamiento con el Vaticano comenzó a raíz de la participación de Federico como comandante general de la sexta cruzada (1228-1229). Este logró la temporal cesión de Jerusalem (hasta 1244) gracias a un acuerdo con el sultán ayyubí al-Kamil Nasiruddín Muhammad (g. 1218-1238), sobrino de Saladino.

El 18 de febrero de 1229 Jerusalem fue entregado al cuidado del emperador germánico. Este inmediatamente entró en la ciudad santa y visitó los santuarios islámicos. El cadí de Nablus que era su guía fue testigo de cómo Federico expulsó a un sacerdote cristiano que había intentado entrar en la Mezquita al-Aksa. El historiador Sibt Ibn al-Yawzí (1186-1256) en su obra *Miraat az-zamán* ("El espejo del tiempo") narra este episodio: *«Al-Kamil había ordenado al cadí de Nablus Shamsuddín que diese instrucciones a los muecines para que durante la estadía del Emperador en Jerusalem no saliesen a los alminares ni lanzasen el llamado a la plegaria en la zona sagrada. El cadí se había olvidado de advertir a los muecines, y así, el muecín Abdul Karim subió esa noche y comenzó a recitar los versículos coránicos: "Dios no ha tenido ningún hijo ni hay otro dios junto con El. Sino no, cada dios se habría atribuido lo que hubiera creado y unos habrían sido superiores a otros. ¡Gloria a Dios, que está por encima de lo que le atribuyen!"* (Sura 23, aleya 91). *Al otro día, el cadí llamó a Abdul Karim y le informó sobre la orden del sultán, y así, la segunda noche éste no subió al alminar. A la mañana siguiente, el Emperador llamó al cadí y le dijo: ¡"Oh, cadí! ¿Dónde está ese hombre que ayer salió al alminar y dijo aquellas palabras?" El cadí le informó acerca de la recomendación que le había hecho el sultán.·"Habéis procedido mal, oh, cadí. Mi principal objetivo en pasar la noche en Jerusalem era oir la llamada a la oración hecha por el muecín. ¿Acaso, si vosotros estuviéseis junto a mí, en mi país,*

suspendería yo el repique de las campanas por vosotros? Por Dios, no lo hagáis. Distribuyó luego una suma de dinero entre los agregados que se ocupan del servicio del santuario, los muecines y devotos del mismo. Sólo permaneció en Jerusalem dos noches, y regresó a Acre, por temor a los templarios, que querían darle muerte» (cfr. Nilda Guglielmi: El Mundo Musulmán, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1990, pág. 64-65; E. Kantorowicz: Frederick the Second, Londres, 1931; Pierre Bouille: La extraña cruzada de Federico II, Plaza y Janés, Barcelona, 1970; David Abulafia: Frederick II. A medieval emperor, Pimlico, Londres, 1992).

El emperador tres veces excomulgado y el adiós a las cruzadas

Por sus simpatías hacia el Islam y negligencia en el cumplimiento de sus deberes de cruzado fue excomulgado tres veces (1227, 1239 y 1245) por los pontífices Gregorio IX e Inocencio IV bajo los cargos de «Anticristo», «islamófilo y arabizante», «desobediente de los dictados pontificios», «ateo» y muchos más.

Sin embargo, la cruzada del César excomulgado tuvo una consecuencia muy importante que seguramente él había previsto y buscado. Ese acercamiento pacífico entre Europa y Asia, entre el Islam y la Cristiandad, modificó las ideas que habían nutrido a la Edad Media desde el tiempo de Pedro el Ermitaño. El prejuicio de la cruzada se disipó el día que se comprendió que no era necesario cubrirse con una cruz y correr a un estéril martirio para obtener que la cuna y la tumba de Jesús (la Paz sea con él) fuesen un territorio sagrado enclavado en tierra musulmana. La empresa de 1229 marcó el término de la cruzada ecuménica. Ya no se verá a la cristiandad estremecerse y rebelarse pensando en los dolores de Jerusalem. Desde ese momento Alemania e Italia, por consiguiente el sacro imperio romano germánico, renuncian a Palestina. Y ya no será en Jerusalem, sino en Egipto (1249-1254), luego en Túnez (1270), donde el último de los reyes cruzados, san Luis IX de Francia, intentará recuperar la llave del Santo Sepulcro, empresa que le costará la vida. Pero lo que desde entonces perdió la cristiandad en entusiasmo, la Santa Sede debía perderlo en prestigio. En adelante y hasta el siglo XVI, cada vez que llame a los pueblos y príncipes a la cruzada, ostentará su propia impotencia, *vox clamantis in deserto*.

Discípulo de sabios musulmanes y judíos

El sultán al-Kamil quedó fascinado de hallar un monarca europeo que entendía el árabe, leía el Sagrado Corán y apreciaba sobremanera la literatura, ciencia y filosofía islámicas. A partir de entonces, y durante los siguientes veinte años, las cortes de El Cairo y de Palermo mantuvieron un permanente y enriquecedor intercambio diplomático y cultural.

Federico (en alemán Friedrich: "Señor de la paz") era un erudito que hablaba cinco lenguas fluidamente (latín, griego, alemán, francés y árabe). En 1229, el emperador, al tiempo que negociaba con el sultán en El Cairo, cargaba a los embajadores y cortesanos musulmanes de preguntas sabias para los doctores de Arabia, Egipto y Siria.

Más tarde interrogaba también sobre los mismos puntos de metafísica a Yehuda Ben Salomón Cohen, autor de una enciclopedia, llamada en latín *Inquisitio sapientiæ* ("La búsqueda de la sabiduría"). Este místico judío toledano viajó a Italia especialmente y allí tradujo su enciclopedia del árabe al hebreo, siempre sostenido por el mecenazgo de Federico. El emperador suabo también tuvo bajo su protección a otros sabios judíos en su corte de Foggia (Apulia).

Pero con quien tendría el más extraordinario intercambio sería con el místico hispanomusulmán Ibn Sabín de Murcia (1218-1269). El orientalista francés Ernest Renan (1823-1892) dice sobre el particular: *«Uno de los más curiosos documentos de estas relaciones de Federico con los filósofos árabes, ha sido descubierto por Michele Amari* (islamólogo italiano que vivió entre 1806-1882). *Hacia el año 1240, el*

emperador envió a los sabios de los diversos países musulmanes una serie de cuestiones filosóficas, acerca de las cuales parece que no se le dejó satisfecho. Dirigióse en su desesperación, al califa almohade al-Rashid (g. 1232-1242), *para descubrir la morada de Ibn Sabín de Murcia* (localizada más tarde en Ceuta) *que era entonces el más célebre filósofo del Magreb y de España y hacerle cumplir su programa. El texto árabe de las cuestiones de Federico y las respuestas de Ibn Sabín nos ha sido conservado en un manuscrito de Oxford, bajo el título de "Cuestiones sicilianas". La eternidad del mundo, el método que conviene a la metafísica y a la teología, el valor y el número de las categorías, la naturaleza del alma: he aquí los puntos acerca de los cuales el emperador pedía luces a los infieles»* (E. Renan: Averroes y el averroísmo, Hiperión, Madrid, 1992, pág. 200).

«¿Aristóteles, preguntaba Federico, ha demostrado la eternidad del mundo? Si no lo ha hecho, ¿qué valen sus argumentos? ¿Cuál es el fin de la ciencia teológica y cuáles son los principios preliminares de esta ciencia, si tiene principios preliminares, esto es, si depende de la razón pura? ¿Cuál es la naturaleza del alma? ¿Es inmortal? ¿Cuál es el índice de su inmortalidad? ¿Qué significan las palabras de Mahoma: "El corazón del creyente está entre los dedos del Misericordiosísimo?» (del artículo de Michele Amari en el Journal Asiatique, pág. 240 y sigs., París, febrero-marzo de 1853).

Un astrólogo escocés en la corte de Federico

El polímata escocés Miguel Escoto (1175-1236) fue atraído a la Sicilia islamizada del emperador alemán Federico II donde estudió alquimia, química, ocultismo, metalurgia y filosofía. En poco tiempo se convirtió en el astrólogo oficial de la refinada corte suava. Previamente, Miguel Escoto había peregrinado en busca de conocimientos por España e Italia. Lo hallamos en Toledo en 1217, en Bolonia en 1220, en Roma en 1224-1227, y en adelante en Palermo, Foggia o Nápoles (1228-1235). Su primera traducción importante fue la Esférica del astrónomo sevillano al-Bitruÿí (m. 1204) — el Alpetragio de los latinos—, que era una crítica de Claudio Ptolomeo.

En la Universidad de Nápoles (fundada por Federico II en 1224), Escoto tradujo al latín los comentarios aristotélicos del filósofo y médico cordobés Averroes (1126-1198) con la ayuda del filósofo judío francés Jacob Anatoli (1194-1258) que los traducía al hebreo (cfr. Lynn Thorndike: History of Magic and Experimental Science, Nueva York, 1929, págs. 319-328).

El *Novellino* y las tres religiones monoteístas

Un libro precioso para la inteligencia de esta hora singular de la civilización meridional, el *Novellino* (Edizione Gualteruzzi, Collezione di Classici italiani, Turín, 1930), nos ha conservado algunos de los recuerdos populares de Italia sobre la crisis que había comenzado a conmocionar al cristianismo. El *Novellino* que es obra de un ignoto compilador, probablemente florentino, de los últimos treinta años del siglo XIII, encierra un grupo distinto de cuentos provenientes de la corte de Federico II. El emperador es celebrado ahí como *Stupor Mundi* ("Asombro del Mundo"). En esta corte donde las almas son tan elevadas, la práctica estrecha, farisaica del culto cristiano es desdeñada y se borra con la intención recta de la conciencia. Le han denunciado a Federico un herrero *«que trabajaba en su arte todo el tiempo, sin respetar domingos, ni día de Pascua, ni ninguna otra fiesta, por grande que fuera»* (*Novellino*, 139). El emperador en su calidad de *«dueño y señor de la ley»*, llama al artesano y lo interroga. *«Necesito ganar cuatro sueldos por día; doy doce denarios a Dios, doce a mi padre para vivir, porque es tan viejo que no puede ganar su sustento; otros doce a mi mujer y los doce restantes son para mis gastos»*. El emperador oyendo su narración, sonrió y le dijo: *«Anda buen hombre, has sido más fuerte que todos mis sabios. ¡Qué Dios te dé suerte!».* El herrero volvió pues a su casa sano y salvo, y dueño de hacer lo que quisiera.

Frente a Federico II encontramos en el *Novellino* a Salahuddín al-Ayubí (1138-1193), más conocido como Saladino, el sultán de la tercera cruzada, *«muy noble señor, valiente y liberal»*. Por él, el Islam cumple un gran papel al lado de la religión cristiana; da también a su tiempo una lección de piedad a los caballeros

cristianos. Un día de tregua, Saladino hizo una visita al campo de los cruzados. Vio a los señores comiendo en las mesas *«cubiertas con manteles blanquísimos»*; vio la comida del rey de Francia y elogió mucho ese orden. *«Pero viendo a los pobres miserablemente en tierra, condenó eso enérgicamente diciendo que los amigos del Señor Dios comían de una manera más vil que los otros»*. Después llegó a los cruzados el turno de ir al campo de Saladino. El sultán los recibió en su tienda, donde pisotearon una alfombra con dibujos de cruces; *«escupían encima como sobre la tierra desnuda»*. Entonces él los reprendió severamente: *«Predicáis por la cruz, y venís a ultrajarla ante mis ojos; no amáis a vuestro Dios más que con palabras y en apariencia, no en acción»* (*Novellino*, 71).

Otra de las historias trata de la fe judía. Saladino, necesitando dinero para continuar la guerra santa contra los cruzados, llamó a un rico judío para confiscarle parte de su fortuna y destinarla para ese emprendimiento. Pero, el indulgente soberano musulmán quiso concederle una alternativa al comerciante y le propuso un acertijo. Le preguntó cuál era la mejor fe; si el judío contestaba: la judía, era menospreciar la fe del sultán; si decía: la musulmana, era una apostasía; en uno y otro sentido, un pretexto de confiscación. Pero el judío tenía reservado una historia edificante: *«Excelencia, había un padre que tenía tres hijos y un anillo adornado con una piedra preciosa, la mejor del mundo. Los tres hijos rogaban al padre que les dejara la sortija al morir, y el padre para contentar a todos, llamó a un buen orfebre y le dijo: "Señor, hacedme dos anillos semejantes a éste y colocadle a cada uno una piedra parecida a ésta". El maestro hizo los anillos tan parecidos que nadie fuera del padre, podía distinguir el verdadero. Llamó aparte a cada uno de sus hijos, y le dijo el secreto a cada uno, y, cada uno, creyó recibir el verdadero anillo, que el padre solo conocía bien. Es la historia de las tres religiones, excelencia. El Padre que las ha dado sabe cuál es la mejor, y cada uno de sus hijos, es decir nosotros, creemos que tenemos la buena»*. El sultán quedó maravillado, y dejó que el judío se marchara sin pedirle nada (*Novellino*, 112).

«Il Novellino può considerarsi un anticipazione del Decameron e la piu espressione dello spirito italiano all'inizio della prosa letteraria in volgare» (Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti, Rizzoli, Milán, 1951, tomo XXIV, pág. 1001).

Mecenas de lo plural y lo múltiple

Federico II demostró, con la conducta de toda su vida, hasta qué punto convenía el eclecticismo, el racionalismo, la tolerancia, la búsqueda del conocimiento *«hasta en la China», «sin importar el recipiente que lo encierra»* de los doctores musulmanes, consejeros permanentes de su corte. Supo conservar, con la religión dominante de Occidente, perpetuos retornos al Islam. Eso le posibilitó una amplia y fructífera gama de alianzas y proyecciones que redundaron en beneficio de su reino y de su pueblo. Así, se integraron a su ejército musulmanes, judíos y albigenses, griegos, armenios e italianos de todas las regiones; el matemático Leonardo Fibonacci de Pisa (1170-1240), el primer algebrista cristiano, discípulo de un profesor musulmán de Bugía (Argelia), y gran viajero en Egipto, Siria y Grecia, desarrolló el tratado *Algoritmi de numero indorum* del matemático persa al-Juarizmí (m. 863) en la corte de Federico; tránsfugas del Mediodía francés, trovadores o rabinos provenzales, que llevaban los recuerdos de una comarca como el Languedoc (cuna de la "lengua de oc") donde la civilización caballeresca se había acomodado a partir de la llegada de los musulmanes a principios del siglo VIII, pululaban en plena libertad por las calles de Palermo, Lucera, Capua o Nápoles. Con la ayuda de todos esos espíritus libres o de esos descontentos, Federico hizo ver a la Edad Media, en la hora en que la escolástica adquiría mayor brillo en Francia y censuraba el estudio de la filosofía y la investigación racionalista fomentadas por los profesores y estudiantes averroístas que serían encabezados por Siger de Brabante (¿1235?-1281/84), que el pensamiento del hombre, librado de la rigidez y el anquilosamiento teológico, podía escrutar los secretos de Dios, interrogar los misterios del alma, descubrir las leyes de la naturaleza y volver transformado en un creyente más sincero y bondadoso.

Finalmente, sería en la gran Sicilia plural y múltiple donde el latín vulgar dejaría de ser tal y comenzaría su transformación en el italiano, llevado y utilizado por hombres cultos de Toscana, lo que daría lugar en el trecento a la obra excelsa de Dante Alighieri (1265-1321) y Francesco Petrarca (1304-1374).

Los hijos de Federico

Uno de los numerosos hijos que tuvo Federico fue Enzio (1224-1272), un hombre muy perspicaz y valiente. *«Federico II, eficazmente ayudado por su hijo Enzio, dio una vez más pruebas de su energía y habilidad... El Papa convocó en un Concilio en Roma para condenar solemnemente a su enemigo, reuniéndose todos los prelados en Génova, donde se embarcaron con su séquito en 27 naves, pero Enzio les salió al encuentro con su flota (3 de mayo de 1241) y se apoderó de 22 navíos, haciendo prisioneros a 100 cardenales, arzobispos, obispos, abades y a 4000 ciudadanos genoveses, sin contar otros 2000 que se ahogaron»* (Enciclopedia Espasa-Calpe, Madrid, 1993, tomo 23, pág. 524). Enzio fue uno de los más famosos jefes del partido gibelino (italianización del nombre Waiblingen, un señorío de los Hohenstaufen; facción opuesta a los güelfos, a su vez corrupción de Welf, los duques de Sajonia y Baviera favorables a Roma) que apoyaba incondicionalmente a los Hohenstaufen contra el papado. Capturado en 1249, fue confinado de por vida en el palacio del *podestá* (gobernador) de Bolonia.

El hijo favorito de Federico y príncipe heredero fue Conrado IV Hohenstaufen, nacido en 1228. Rey de Germania (1237-1254), fue el último gran emperador de la dinastía Hohenstaufen del Sacro Imperio Romano Germánico. Al morir Conrado, en 1254, Manfredo (1232-1266), otro hijo de Federico II, se adjudicó la regencia de Sicilia en nombre de su sobrino, el infante Conradino (Conrado II de Sicilia). El papa Alejandro IV le excomulgó y otorgó esa dignidad al hijo de Enrique III de Inglaterra, Edmundo, en 1255.

Manfredo entonces derrotó con la ayuda de los musulmanes mamelucos a las tropas pontificias en el año 1257 y se convirtió en señor de Nápoles y Sicilia. Fue coronado en Palermo el 10 de agosto de 1258, tras los rumores del fallecimiento de Conradino. Entonces fue excomulgado de nuevo por el papa Alejandro IV, esta vez por *«servir los intereses de los herejes sarracenos»* (nombre con el que los europeos bajomedievales designaban a los musulmanes y que parece provenir del término árabe *sharqiyyín*: "orientales").

Más tarde, Manfredo, aliado con los gibelinos, derrotó a los güelfos en Montaperti en el año 1260 y conquistó la Toscana. Fortaleció su posición al prometer en matrimonio a su hija Constanza con el infante Pedro de Aragón, futuro Pedro III de Aragón. Pero su excomunión fue renovada por el nuevo papa Urbano IV el cual, considerando que debía ser anulado el acuerdo entre Alejandro IV y Edmundo, ofreció la corona de Sicilia a Carlos de Anjou. Manfredo murió el 26 de febrero de 1266 en la batalla de Benevento, en el reino de Nápoles, peleando contra las fuerzas francesas y pontificias.

El sirio Ÿamaluddín Muhammad Ibn Uasil (1207-1298), diplomático y jurista, dejó una crónica del período ayyubí y del comienzo de la era mameluca llamada *Mufarriÿ al-kurub fi ajbar bani Ayyub* (ed. H.M. Rabie, El Cairo, 1979). En 1261 fue enviado como embajador del sultán mameluco Baibars (1223-1277) a la ciudad italiana de Barletta (a mitad de camino entre Foggia y Bari), a entablar una alianza con Manfredo. Ibn Uasil describe a Manfredo como *«un hombre distinguido, amante de las ciencias especulativas que conocía a fondo las diez proposiciones del Libro de Geometría de Euclides»*.

Un precursor del empirismo y la modernidad

Federico fue un defensor del libre albedrío y de la investigación de las ciencias basada en la experiencia. La gran escuela de Salerno, protegida por el emperador, renovaba para el Occidente los estudios médicos, según los métodos de la ciencia musulmana, la observación directa de los órganos y las funciones del cuerpo humano, la búsqueda de las plantas saludables, el análisis de los venenos, el experimento de las aguas termales, los secretos de la dieta. En el centro salernitano estudiaban hombres y mujeres (algo inimaginable en el resto de Europa) las enseñanzas y métodos de los médicos del Islam: ar-Razí o Razes (844-926), Abu Yaqub Ishaq Ibn Suleiman al-Israilí (855-955), Alí Ibn al-Abbás

al-Maÿusí (m. 994), el Haly Abbás de los latinos, Ibn al-Ÿazzar (931-1009), Abulcasis (936-1013) y Avicena (980-1037).

Federico restableció el reglamento de los emperadores romanos que prohibía la medicina a quienes no hubieran rendido examen y obtenido la correspondiente matrícula. Fijó en cinco años el curso de medicina y cirugía. Hizo estudiar las propiedades de los manantiales calientes de Puzzuoles. El mismo daba prescripciones a sus amigos e inventaba recetas. Le traían de Asia y de África los animales más raros y estudiaba sus costumbres: el libro *De arte venandi cum avibus* que se le atribuye, es un tratado de cetrería inspirado en fuentes árabes, sobre anatomía y educación de las aves de caza.

Parecer ser que criaba niños en el aislamiento para ver qué idioma inventarían, el hebreo, el griego, el árabe, el latín, o el idioma de sus padres, según lo detalla el fraile franciscano Salimbene di Adam (1221-1290) en su crónica *XII scelera Friderici imperatoris* escrita en 1248. Por ejemplo, hacía sondar por sus buzos los remolinos del estrecho de Messina; se preocupaba de la distancia que separa la tierra de los astros. Los monjes se escandalizaron por esta curiosidad universal; veían en ella señales de orgullo y de impiedad; Salimbene la califica con inefable desdén, de perversidad maldita, de presunción malvada, de locura (*Crónica*, 169, 170, escrita entre 1282-1290).

A la Edad Media no le agradaba que se escrutara demasiado de cerca las profundidades de la obra divina, que se investigaran los secretos de la vida humana o los de la máquina celeste. Las ciencias de la naturaleza le parecían sospechosas de maleficio o hechicería. Italia, internada por los Hohenstaufen en las sendas de la observación experimental, debía ser largo tiempo todavía la única provincia de la cristiandad donde el hombre contemplara, sin inquietud, tanto los fenómenos y las leyes del mundo visible como del oculto.

La asimilación y aplicación por parte de Federico de los principios racionalistas de Averroes explica las motivaciones de semejante praxis. Para el filósofo cordobés fe y razón son una armonía y no los opuestos que concebía la miopía escolástica de la Alta Edad Media: *«Que la revelación invite a considerar por la razón (bi-l-aql) los seres existentes y a buscar por medio de ella su conocimiento, es cosa bien manifiesta en más de una aleya del Libro de Dios. Así, por ejemplo, dice: "Considerad, ¡oh vosotros, los que tenéis entendimiento" (Corán, 59-2). Este es un texto que prueba la necesidad de emplear el raciocinio intelectual (al-qiyas al-'aqlí), o el racional y el religioso a la vez (al-'aqlí wa-l-shar'í ma'an). Asimismo, dice en otro lugar: "Y porqué no ponen su atención en el reino de los cielos y de la tierra y en lo que Dios creó" (Corán, 7-184). Este es también un texto que exhorta al estudio reflexivo sobre todos los seres»* (*Fasl al-Maqal*, "Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia"; trad, castellana por M. Alonso: La teología de Averroes, CSIC, Madrid, 1947, págs. 150-151).

El 13 de diciembre de 1250 Federico II fallecía en el castillo de Fiorentino (Apulia). *«La túnica con la cual fue sepultado, estaba bordada en oro con inscripciones arábigas»* (Emir Emin Arslan: Los Arabes, Sopena, Buenos Aires, 1943, pág. 102). Véase Eugenio Montes: Federico II de Sicilia y Alfonso X de Castilla, Madrid, 1943.

Siger de Brabante

El filósofo belga Siger de Brabante (¿1235?-1281/84), sacerdote secular, era un hombre muy sabio. Los fragmentos subsistentes de sus obras citan a al-Kindí, al-Farabí, al-Gazalí, Avicena, Avempace, Ibn Gabirol, Averroes y Maimónides. En una serie de comentarios sobre Aristóteles y en un opúsculo de controversia llamado *«Contra esos hombres famosos en filosofía, Alberto y Tomás»*, Siger sostenía que san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino interpretaban falsamente al filósofo griego y que Averroes lo hacía correctamente. Que Siger tenía muchos seguidores en la Universidad de París se deduce de la presentación de su candidatura al rectorado en 1271, aunque no prosperó. Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en París que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En octubre de 1277 Siger fue condenado por la Inquisición. Sus últimos días

transcurrieron en Italia como preso de la curia romana. Entre 1281 y 1284 fue acuchillado en Orvieto (Umbría) por su amanuense, calificado como un monje «medio loco» por la versión eclesiástica. Hay razones para creer las versiones de diversos historiadores que señalan la complicidad de la curia en la muerte de Siger.

Franciscanismo e Islam

Cuando a fines de agosto de 1219, la quinta cruzada acosaba la ciudad egipcia de Damietta, en el delta del Nilo, se produjo un memorable encuentro entre el ilustre religioso italiano San Francisco de Asís (1182-1226) y el sultán al-Kamil, quien, como ya vimos, más tarde haría la alianza con Federico II. *«Horrorizado por la furia con que los cruzados mataban a la población musulmana en la toma de Damietta, Francisco regresó a Italia enfermo y entristecido»* (P. Sabatier: Life of St. Francis of Assisi, Nueva York, 1909, pág. 229). A partir de entonces, franciscanos y musulmanes protagonizarían una relación fructífera en intercambios de la que abundan ejemplos singulares (cfr. Maximiliano Roncaglia: St. Francis of Assisi and the Middle East, Franciscan Center of Oriental Studies, El Cairo, 1957).

El teólogo y filósofo inglés Alexander de Hales (1170 a 1185-1245), llamado el Doctor Irrefragabilis, entró en la orden franciscana en 1236, y fue uno de los primeros escolásticos que aceptó la influencia de la filosofía islámica. Su discípulo, Jean de la Rochelle (m. 1245), catedrático de la Universidad de París, profundizó los estudios sobre el Islam y adoptó postulados averroístas.

El sabio inglés y sacerdote franciscano Roger Bacon (1214-1294), llamado el Doctor Mirabilis, dice: *«La filosofía fue renovada principalmente por Aristóteles en lengua griega, y después por Avicena en lengua árabe»*.

El franciscano Ramon Llull o Raimundo Lulio (1235-1316), gran conocedor de la lengua y la cultura árabes, preconizó la creación de un centro de estudios islámicos para la enseñanza de misioneros en Roma. Roger Marston, otro franciscano inglés, que estudió en París, y que fue profesor en Oxford, también aceptó la noción aviceniana de la inteligencia activa, y al igual que Bacon, la identificó con el Dios que había inspirado e iluminado el alma de San Agustín (354-430). Es en conexión con Marston y sus ideas, como el filósofo y medievalista francés Etienne Gilson (1884-1978) crea la acertada expresión de «agustinismo avicenizante» (cfr. E. Gilson: Roger Marston: Un cas d'agustinisme avicennisant, Arch. d'hist. doctr. et litter., París, 1933).

Un caso excepcional es el misionero franciscano Oderico da Pordenone (1265-1331), nativo del Friul. Sus travesías por países musulmanes y el Oriente son tan fabulosos como reales. Viajero incansable durante casi dieciséis años (1314-1330) y contemporáneo de Ibn Battuta (1304-1377), con quien estuvo muy cerca de encontrarse, recorrió en su itinerario de ida desde Italia, Turquía, Irán (Sultaniyya, Kashán, Yazd, Shiraz y Ormuz), India (Malabar), Sumatra, Java, Borneo y China; volviendo a través del Tibet, el Jorasán y Armenia. Sus libro de viajes fue plagiado en gran parte por un aventurero de dudoso origen llamado Sir John Mandeville o Jean de Bourgogne (Saint Albans, 1300-Lieja, 1372) que escribió una crónica, aunque parece que fue un impostor y nunca viajó al Oriente (cfr. Oderico da Pordenone: Relación de Viaje, Introducción y notas de Nilda Guglielmi, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1987; The Travels of Sir John Mandeville, Penguin, Londres, 1983).

Uno de los franciscanos que orientaron su atención, gracias a la obra de Llull, hacia la fe y el pensamiento del Islam, fue el célebre Fray Anselmo Turmeda (1352-1432). Nacido como su maestro en la isla de Mallorca, se hizo musulmán con el nombre de Abdallah al-Tarÿumán ("El traductor") y fijó su residencia en Túnez. Hacia 1420 escribió un libro apologético del Islam que fue traducido al castellano del árabe por Míkel de Epalza, con el título Fray Anselm Turmeda (‘Abdallah al-Tarÿumán) y su polémica islamo-cristiana, Hiperión, Madrid, 1994. *«Hacia 1432 murió entre los musulmanes con fama de virtuoso. Siendo sepultado honoríficamente, y conservando todavía hoy su sepulcro un prestigio de santidad que le hace meta de visitas y peregrinaciones»* (cfr. Cristóbal Cuevas: El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española, Istmo, Madrid, 1972.

Otro franciscano lulista fue Fray Raimundo de Sabunde (m. 1436), que estudió las obras de Averroes e Ibn al-Arabi.

Peregrinos de Occidente: desde Jacobo de Ancona a Ludovico Vertomano

La aventura, la curiosidad, la búsqueda del conocimiento, la redención y la piedad fueron motores de numerosos europeos medievales y renacentistas para incursionar en el Oriente, cercano, medio y lejano.

Uno de ellos fue el hasta ahora desconocido Jacobo Ben Salomón de Ancona (1221-1281?), un mercader judío italiano que realizó entre 1270 y 1273 un gigantesco itinerario desde su nativa Ancona (Italia), pasando por Ragusa (Dubrovnik), Creta, Rodas, Damasco, Bagdad, Basora, Cormosa (Ormuz, hoy Bandar Abbás, Irán), Cambay (Gujarat, India), Ceilán (Sri Lanka), Singapur, hasta la impensable Zaitún (hoy Chuan-chow o Quangzhou, más conocida como Cantón), el puerto más importante del Lejano Oriente en poder del mongol Kublai Jan (1215-1294), un soberano budista muy tolerante con todas las creencias y mecenas de la literatura y las artes. Jacobo hizo su trayecto de regreso volviendo sobre sus pasos hasta el Océano Indico pero desviándose luego hacia el suroeste, cruzando por Adén, el Mar Rojo, El Cairo, Alejandría hasta su Italia natal. Su epopeya es anterior a los viajes de Marco Polo (1271-1295), Oderico da Pordenone (1265-1331) y de Ibn Battuta (1325-1349), quienes también llegaron hasta la lejana Zaitún (en árabe significa olivo), llamada «La ciudad de la luz»: *«La rada de Zaitún es una de las mayores del mundo o —mejor dicho— la mayor. Allá vi cien enormes juncos, aparte de incontables embarcaciones menores. Es una inmensa bahía que penetra en tierra hasta confundirse con el gran río* (Sikiang, "río del oeste", 2.100 km). *En este lugar, como en toda China, cada habitante dispone de un huerto en cuya mitad tiene la casa, lo mismo que, entre nosotros, sucede en Siÿilmasa. Por eso sus ciudades son tan extensas. Los musulmanes habitan en una ciudad separada»* (Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 725-726). La historia de Jacobo de Ancona fue descubierta e investigada por el erudito judío británico David Selbourne y nos permite acceder a detalles poco conocidos del mundo islámico del siglo XIII (cfr. David Selbourne: The City of Light. Jacob d'Ancona, Little, Brown and Company, Londres, 1997).

En agosto de 1384 trece florentinos emprendieron el camino a Tierra Santa. Uno de ellos fue Simone Sigoli que nos brinda este testimonio de Damasco: *«Ahora bien, pensad qué noble cosa debe ser ver todo esto; algo que la lengua no podría describir ni pensar el corazón»*. Su compañero Leonardo Frescobaldi al hablar del mar de Galilea subraya que no tiene agua salada, sino *«dulce, fina y buena para tomar, casi como la de los lagos de Italia»*. Sobre Damasco agrega: *«Allí se encuentran, entre otras flores, violetas y rosas más odoríferas que las nuestras»*. Al mencionar de la ciudad palestina de Gaza dice que es *«muy industriosa, allí se realizan las más finas piezas de vidrio»* (cfr. Visit to the Holy Places of Egypt, Sinaï, Palestine and Syria in 1384, by Frescobaldi, Gucci and Sigoli. Traducida del italiano por Theopilus Bellorini y eugene Hoade, Franciscan Press, Jerusalem, 1948; Nilda Guglielmi: Guía para viajeros medievales. Oriente. Siglos XIII-XV, Programa de Investigaciones Medievales. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, 1994, págs. 70 y 103).

Niccoló dei Conti (1379-1469), por su parte, salió de Venecia en 1414 y visitó Damasco, Bagdad, Cambay, el Decán, Coromandel, Ceilán, Sumatra, Java, hasta Ava (sobre el río Irrawaddy, a 10 km al suroeste de Mandalay, capital hasta 1783, hoy en ruinas) en Birmania, retornando por el valle del Ganges, Adén, Ÿidda (Arabia) y El Cairo, llegando a Venecia en 1444. Durante su viaje de casi treinta años en Oriente logró conocer profundamente la cultura y la fe islámica y se hizo musulmán. Como pena de haber renunciado al cristianismo, fue obligado por el Pontífice Eugenio IV (1383-1447) a relatar al secretario papal, el humanista Gian Francesco Poggio Bracciolini (1380-1459), los sucesos de su derrotero, los cuales se publicaron en 1723 con el título *Historiae de varietate fortunae* (cfr. Girolamo Adorno y Girolamo da Santo Stefano: Viaggi in Persia, India e Giava di Niccolò dei Conti. a cargo de Mario Longhena, Milán, sin fecha).

Ludovico Vertomano o Vartomanus —también Varthema o Bartema— (1470-1510?) fue un gentilhombre oriundo de la ciudad de Roma y el primer cristiano que visitó La Meca y Medina. En 1503 salió de Venecia a Alejandría, pasando por Trípoli, Antioquía, Damasco (8 de abril). Vertomano en su relación de viaje calcula que la caravana de peregrinos damascenos estaba integrada por cuarenta mil almas y treinta y cinco mil camellos con una escolta de tres compañías de guerreros mamelucos que tuvieron que estar combatiendo durante todo el camino hacia las dos Ciudades Santas contra los beduinos del desierto hiÿazi, abatiendo a numerosos enemigos, y sufriendo leves bajas. *«Si alguno preguntara* —dice el autor— *cuál fuese la causa de hacer este viaje, ciertamente no podré darle mejor razón que el ardiente deseo de conocer, que a tantos otros movió a ver el mundo y los milagros de Dios que lo conforman»* (Navigation & Voyages of Lewes Werthomanus to the regions of Arabia, Persia, Egypt, Syria, Ethiopia, and East India, both within and without the River of Ganges, containing many notable and strange things both Historical and Natural. Traducida por Richard Eden, Londres, 1576). Esta declaración es una de sus tantas imposturas, pues Vertomano era un mercenario al servicio del colonialismo portugués como veremos. Luego de fingir realizar las ceremonias de la peregrinación (*haÿÿ*) en Medina y La Meca, escapó hacia el puerto de Ÿidda sobre el Mar Rojo y embarcó hacia Irán. Tras sufrir distintas peripecias en Yemen y Adén llegó al Golfo Pérsico donde es evidente que hizo un relevamiento de las defensas del puerto iraní de Ormuz que sería atacado y conquistado por los portugueses en 1514 hasta que fueran desalojados por el ejército (integrado por muchos armenios) del safaví Abbás el Grande en 1622. Vertomano se dirigió entonces a la India y al archipiélago malayo donde también llevó a cabo tareas de espionaje contra los musulmanes en Sumatra, Java, Borneo, hasta las Molucas (las islas de las codiciadas especias), examinando cuidadosamente la plaza fuerte del sultanato de Malaca (en el actual Singapur), que sería capturada por Alfonso de Albuquerque (1453-1515) en 1511 y retenida hasta 1641, cuando el dominio lusitano sería reemplazado por el holandés (cuya importancia estratégica no pasó por alto a los ingleses que la ocuparon entre 1795-1965). El escritor austríaco de origen judío Stefan Zweig (1887-1942) nos narra una de las colaboraciones de Vertomano a la corona lisboeta: *«A la vuelta, disfrazado de monje mahometano, se entera en Calicut* (en la actual Kerala, sobre la costa de Malabar, India)*, por boca de dos cristianos renegados, del planeado ataque del zamorín* (príncipe) *contra los portugueses. Animado de solidaridad cristiana, corre a reunirse con los lusos... Cuando el 16 de marzo de 1506 los doscientos barcos del zamorín esperan caer por sorpresa sobre los once de los portugueses, éstos ya están dispuestos para la defensa»* (S. Zweig: Magallanes. Historia del primer viaje alrededor del mundo, Editorial Juventud, Barcelona, 1990, pág. 34).

Vertomano retornaría a Europa en 1507 vía el Cabo de Buena Esperanza, ignorándose la suerte que corrió después de 1510.

Veamos cuál era la naturaleza de la conquista portuguesa de los sultanatos islámicos de la India e Indonesia a través de la óptica objetiva del historiador alemán Georg Friederici: *«Cuando Albuquerque tomó Goa y envió a sus soldados a saquear la ciudad, dio orden —que aun tenemos y que además está explicada de su puño y letra— de cazar por toda la isla a los musulmanes: hombres, mujeres y niños, y matarlos a todos, pues era su voluntad que no quedase una sola alma musulmana con vida. La cacería humana duró cuatro días y cuatro noches, y su resultado fue la matanza de 6.000 hombres, mujeres y niños... Albuquerque dejó con vida a los hindúes. Sin embargo, hizo que fueran entregados los musulmanes refugiados entre aquéllos, y los encerró en mezquitas con todos los que, por casualidad, habían escapado a la muerte, después de lo cual ordenó quemarlos vivos... Albuquerque hizo castrar, cortarles las orejas, la nariz, la mano derecha y el pulgar de la izquierda a los renegados que había capturado al tomar Benjarmasín* (asentamiento musulmán en Borneo)*, pero que se había comprometido a dejar con vida de acuerdo con las condiciones de capitulación. Fuera de eso, acostumbraba quemarlos vivos. Así procedían Almeida y Albuquerque, los más altos dirigentes de la conquista portuguesa en Oriente»* (G. Friederici: El carácter del descubrimiento y de la conquista de América, 3 vols. Vol. I, *Los Portugueses*, FCE, México, 1987, págs. 71-72). Veáse también sobre el particular el excelente estudio del historiador y diplomático indio Kavalam Madhava Panikkar (1895-1963): Asia y la dominación occidental. Un examen de la historia del Asia desde la llegada de Vasco da Gama (1498-1945), 1ª parte: "La edad de la expansión 1498-1750". I. La India y el Océano Índico, Eudeba, Buenos Aires, 1966, págs. 3-54.

Los jesuitas y el Islam

Los jesuitas, como los franciscanos, recibieron múltiples influencias del Islam debido principalmente a sus permanentes contactos con el mundo oriental. Misioneros jesuitas como el español San Francisco Javier (1506-1552) y el italiano Matteo Ricci (1552-1610) estudiaron las doctrinas y la cultura musulmana, especialmente durante sus estadías en la India. La Compañía de Jesús se expandió por todo el Asia y por las costas de África, especialmente a partir de fines del siglo XVI, y el Islam y los musulmanes fueron una constante en su horizonte. Jesuitas eminentes se convirtieron en expertos arabistas e islamólogos, siendo el más sobresaliente de todos ellos Miguel Asín Palacios (cfr. Miguel Batllori: La cultura hispano-árabe-italiana de los jesuitas expulsos, Madrid, 1966). El propio fundador de la orden, San Ignacio o Iñigo de Loyola (1491-1556), recibió todo tipo de influencias islámicas, especialmente durante su peregrinación a Jerusalén en 1523-24. El sacerdote y periodista francés Victor Charbonnel (Murat 1863-París 1926) escribió un interesante artículo titulado L'Origine musulmane des jésuites, en Revue des Revue Nº 19, París, octubre 1899, págs. 333-352.

Embajadores y cardenales

De los multifacéticos aspectos del mundo musulmán a comienzos del siglo XV, especialmente de los timuríes convertidos al Islam y sus ciudades rebosantes de cultura y ciencia como Samarcanda y Bujará, se hizo eco el embajador español Ruy González de Clavijo (m. 1412), enviado por Enrique III de Castilla a la corte de Tamerlán entre 1403 y 1406, en la relación escrita de su viaje (R.G. de Clavijo: Embajada a Tamerlán, CSIC, Madrid, 1943; R.G. de Clavijo: Relación de la Embajada de Enrique III al Gran Tamorlán, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952).

En 1454, Juan de Segovia (1400-1458) trató de realizar una serie de conferencias con los fuqahâ' (sabios musulmanes) y hacia 1456 tradujo el Sagrado Corán por primera vez al castellano, con la ayuda de un morisco, Isa ibn Ÿabir (cfr. Darío Cabanelas Rodríguez: Juan de Segovia y el problema islámico, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1998).

En 1461, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) escribió una presentación del Corán desde un punto de vista muy avanzado para su tiempo. Entre 1586 y 1610, el cardenal Fernando de Médicis (1549-1609) hizo imprimir por primera vez en árabe una serie de obras de importantes autores musulmanes, como Avicena y al-Idrisí, ya disponibles en latín.

A partir de esta época, los estudios sobre el Islam se extendieron por toda Europa. En Italia, encontraremos a Andrea Alpago (m. 1520) dedicado, enteramente, a nuevas traducciones de Avicena, Averroes y otros pensadores musulmanes.

Miguel Servet

El médico y teólogo español Miguel Servet (1511-1553) fue un estudioso de los místicos del Islam y de pensadores judíos como el granadino Moshé Ibn Ezra y el cordobés Maimónides.

Ejerció la medicina en Francia, en Charlieu, Lyon y Vienne y logró observar la circulación de la sangre gracias a sus estudios del tratado de Ibn Nafís (1210-1288). Conoció personalmente al intolerante teólogo francés Jean Calvino (1509-1564), con quien discutió sobre religión y se enemistó profundamente. En su tratado de teología *Christianismo restitutio* (1553), Servet niega la doctrina trinitaria argumentando que para él la Santísima Trinidad no era más que tres modos de distintos de la manifestación del Ser Absoluto.

«El unitarismo antitrinitario de Servet, aparte de las razones antes expuestas, vuelve a coincidir con el pensamiento musulmán...»

«La fama de islamizante de Miguel Servet hubo de hallarse muy extendida en su tiempo, como se deduce del hecho de que en el juicio que se le siguió en Ginebra, concretamente en la sesión del 23 de agosto de 1553, el procurador general le preguntara entre otras cosas: «¿Por qué había leído el Corán?» (Cristóbal Cuevas: El pensamiento del Islam, Istmo, Madrid, 1972, págs. 306-307)

A causa de este libro, Calvino enfurecido por la falta de argumentos para refutarlo, denunció a Servet al gran inquisidor de Lyon. Y aunque Servet logró escapar durante un tiempo, fue reconocido en Ginebra donde Calvino lo hizo detener bajo la acusación de heresiarca. Servet fue llevado ante un tribunal que más tenía que ver con una farsa que con la justicia. Así, en poco tiempo fue condenado a morir quemado vivo, sentencia que se llevó a cabo en Champel, cerca de Ginebra.

La Ilustración fascinada

Con la multiplicación de los intercambios diplomáticos entre la corte de Luis XIV (1638-1715), «le Roi-Soleil», y los soberanos mogoles, persas y turcos, el Islam se presentó como un universo encantado y misterioso para la imaginación europea. Fue la época en que comenzaron las costumbres, la moda y la música «a la turca». El dramaturgo y actor francés Jean Baptiste Poquelin, llamado Molière (1622-1673)—inspirado en las características de dos embajadas otomanas llegadas a París en 1640 y 1669—, se complacerá en poner en escena a «El burgués gentilhombre» (1670), fascinado por el «Gran Mamouchí», a quien intentará imitarle el vestuario. (cfr. C.D. Rouillard: The Turk in French History, Thought and Literature, 1520-1660, París, 1941).

En cuanto esto, Charles-Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu (1689-1755), autor de las «Cartas persas» (1721), se preguntará, no sin cierta ironía: *«¿cómo podemos ser persas?»*. Este renombrado filósofo francés quedó gratamente sorprendido por la personalidad y las actividades del embajador iraní Muhammad Reza Beg, enviado a París en 1714 por el shah safaví Husain (gob. 1694-1722), fenómeno analizado por M. Herbette: Une Ambassade Persane sous Louis XIV, París, 1907. En su obra, Montesquieu describe el viaje imaginario de dos persas (Usbek y Rica) a París en los últimos tiempos del reinado de Luis XIV. Estos supuestos viajeros exponen a sus amigos de Persia, en estilo epistolar, comentarios sobre las costumbres, leyes e instituciones francesas. Con curiosidad y sin prejuicios, los dos persas observan ingenuamente los salones, los cafés, los teatros, la corte, la iglesia..., lo que da pie al autor para realizar una inteligente sátira, una audaz e ingeniosa crítica, de su país y de sus conciudadanos. (cfr. Montesquieu: Cartas persas, Alba, Madrid, 1997).

El conocimiento del mundo otomano y de Irán fue ampliado también en el siglo XVII por obra de algunos viajeros como Pietro Della Valle (1586-1652), llamado Oleanus, que llevó a cabo las primeras traducciones persas al alemán.

En Francia, la época de las Luces auspició un estudio más objetivo de la civilización islámica. Publicada en 1697, la *Bibliothèque orientale* del sabio francés Barthélemy d'Herbelot (1625-1695) constituyó la primera enciclopedia de historia y cultura musulmanas redactada a partir de fuentes árabes, turcas y persas.

Iniciada en 1704, la edición de "Las mil y una noches" (*Alf laila ua laila*), traducidas al francés por Antoine Galland (1646-1715), despertó una vasta y un tanto excesiva y deformada fascinación por el Oriente, en particular el mundo árabe-islámico; la obra no tardó en ser traducida a las restantes lenguas europeas. También en el siglo XVIII el abogado inglés George Sale (1697-1736) publica en 1734 una notable traducción del Corán con excelentes notas y documentos.

Es muy original la historia del noble y militar francés Claude--Alexandre, Conde de Bonneval (1675-1747). Entre 1691 y 1704 revistó en el ejército francés, siendo ascendido a coronel de artillería (1701). Luego de ser juzgado injustamente en una corte marcial, por una supuesta ofensa contra la favorita del rey Luis XIV, Françoise d'Aubigné, Madame de Maintenon (1635-1719), abandonó Francia y hacia 1729 llega a Estambul y se convierte al Islam con el nombre de Ahmad. Entra a servir en el ejército otomano con la jerarquía de pashá y el rango de comandante de artillería. Se destacó en la guerra contra Rusia (1737-1739) y Persia (1743-1746).

Pintores y músicos

El neerlandés Rembrandt (1606-1669) fue el primer pintor occidental que se interesó por el arte islámico lo suficientemente como para hacer copias de algunas miniaturas que llegaron a Holanda procedentes de la corte mogola (retratos de Akbar y su hijo Ÿahanguir), que hoy se pueden ver en el Museo Boymans Van Beunigen de Rotterdam.

Otros pintores como el alemán Albrecht Dürer o Alberto Durero (1471-1528) y el francés Jean-Antoine Watteau (1684-1721) tendrán influencias del arte islámico y las reflejarán en sus obras. Igualmente, músicos eximios como Jean Baptiste Lully (1632-1687), François Couperin «Le Grand» (1668-1733), Christoph Willibald Gluck (1714-1787), Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791), Michael Haydn (1737-1806) y Ludwig van Beethoven (1770-1827), harán música «alla turca», a partir de los parámetros de la música otomana y de las cadencias de las bandas militares de los jenízaros. Más tarde, compositores como los italianos Cherubini (1760-1842) y Rossini (1792-1868), los franceses Bizet (1838-1875), Delibes (1836-1891), Chabrier (1841-1894), Massenet (1842-1912) y Ravel (1875-1937), los rusos Borodin (1833-1887), Rimski-Korsakov (1844-1908), e Ippolitov-Ivanov (1859-1935), los españoles Isaac Albéniz (1860-1909), Enrique Granados (1867-1916) y Manuel de Falla (1876-1946), el húngaro Bela Bartok (1881-1945), el inglés Albert William Kètelbey (1875-1959) —autor de «En un Mercado Persa»—, y el armenio Aram Ilich Khachaturian (1903-1978), trasuntaron en sus obras fuertes influjos musicales del mundo musulmán.

Giuseppe Donizetti, un hermano del compositor Gaetano Donizetti (1797-1848), fue enviado a Estambul en 1827 por un acuerdo entre las autoridades otomanas y sardas para que un músico europeo se hiciera cargo de la enseñanza musical de un grupo de instrumentistas turcos. Donizetti en poco tiempo fue designado como encargado de la escuela imperial otomana de música y creó un nuevo estilo en las bandas militares otomanas incorporando tambores y trompetas. Por sus méritos el lombardo logró el título de miralay y más tarde de pashá. Donizetti organizó una orquesta para tocar frente al sultán Mahmud II (1785-1839). En un libro publicado en 1832, un viajero inglés da su impresión sobre este conjunto: *«... fue un inesperado obsequio para mí, en los bancos del Bósforo, escuchar la música de Rossini, ejecutada honrosamente por el profesor, Signore Donizetti. Al llegar al embarcadero de palacio, encontramos a la banda que estaba tocando. Me sorprendió cuán jóvenes eran los instrumentistas, y más aun que fueran todos ellos miembros de la corte, educados para entretener al sultán. Su capacidad de aprendizaje, la cual Donizetti me informó que hubiera sido excepcional incluso en Italia, demuestra que los turcos son músicos por naturaleza»* (A. Slade: Records of Travel in Turkey, Greece..., Londres, 1832, págs. 135-36).

ORIENTALISTAS Y ROMANTICOS:

DE GOETHE A NAPOLEON

Un intelectual inglés como William Beckford (1760-1844) escribirá una novela inspirada en temas musulmanes como *Vathek* (Oxford University Press, Oxford, 1988 y Alianza, Madrid, 1993), y el alemán Christoph Friedrich Bretzner (1746-1807) en su *Belmonte y Costanza* (1781) introducirá a Bassa Selim, un musulmán que representa a esa humanidad sincera que no se encuentra entre los europeos. Sobre ese argumento de Bretzner crearía Mozart, en una adaptación libre, una pieza cantada en tres actos, el célebre *Rapto del serrallo* (1782).

Goethe

En Alemania, el escritor y poeta Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) publicó en 1773 su poema «Mahoma», en el que incluye como personajes al Santo Profeta del Islam, a su yerno y sucesor Alí Ibn Abi Talib, y a su hija Fátima. Para la construcción de esta obra, Goethe utilizó como fuentes el libro de Jean Gagnier (1670-1740) *La vie de Mahomet* (Amsterdam, 1732), y la tragedia de Voltaire (1694-1778) *Mahomet* (París, 1741). Ya antes de esta realización, en junio de 1772, escríbele Goethe a su amigo el polígrafo Johann Gottfried Herder (1744-1803) desde Wetzlar: *«Siéntome tentado a pedirle a dios como Moisés en el Corán... Señor, hazme espacio en mi menguado pecho».* Su extenso y polifacético «Diván de Oriente y Occidente» trasunta un reconocimiento de la sabiduría coránica y la mística de los poetas musulmanes como Firdusí, Rumí, Hafiz y Sa'adi (Véase J. W. Goethe, Obras Completas, tomos 1 y 3, Aguilar, Madrid, 1987).

El 12 de junio de 1755 la prusiana Universidad de Königsberg (Kaliningrad, Rusia, a partir de 1946) otorgó a Emmanuel Kant (1724-1804) el título de Doctor en Filosofía. En su diploma figura un encabezamiento en árabe; se trata de la primera aleya del Sagrado Corán: *«En el Nombre de Dios, Graciabilísimo, Misericordiosísimo»*. Este testimonio documentado demuestra la profundidad de la penetración de la ciencia y el pensamiento islámicos en Europa, en lugares tan recónditos como la Prusia oriental (cfr. Martínez Montávez y Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. O. cit., pág. 128).

El conde polaco Jan Potocki (1761-1815), curioso e infatigable viajero, recorrió grandes regiones del mundo musulmán, desde Marruecos al Cáucaso, pasando por Egipto y Turquía, aportando interesantes descripciones en sus libros de viajes (cfr. Jan Potocki: Viaje al Imperio de Marruecos, Laertes, Barcelona, 1991; Viaje a Turquía y Egipto, Laertes, Barcelona, 1992; Viaje a las estepas de Astracán y del Cáucaso, Laertes, Barcelona, 1994). Más tarde, sería imitado por el novelista francés Gustave Flaubert (1821-1880) con su Viaje al Oriente (Cátedra, Madrid, 1993).

Napoleón Bonaparte

Una traducción del Corán al francés por el viajero Claude Savary (1750-1788) —public. Por la Edit. "El Nilo", Bs. As., 1944—, y una «Vida de Mahoma» (Amsterdam, 1731) del historiador Henri de Boulainvilliers (1658-1722) despertarían una admiración del Islam por Napoleón Bonaparte (1769-1821) que se mantendría hasta sus últimos días en Santa Helena. Durante todo el tiempo que duró la primera campaña de Italia (1796), Bonaparte utilizó su tiempo libre en leer libros de autores musulmanes. Vale la pena señalar que años después se descubrió que casi todos los volúmenes de la célebre biblioteca de Milán referidos al Islam y a Oriente llevaban notas de puño y letra del estratega corso. *«El mismo Napoleón no sólo hacía la Historia, también la pensaba, la del pasado, más que la del presente, y cada uno de sus juicios demuestra una precisión infalible»* (Hichem Djaït: Europa y el Islam, Libertarias/al-Quibla, Madrid, 1990, pág.230). Así gustó decir: *«El Islam conquistó la mitad del globo en sólo diez años, mientras el Cristianismo necesitó trescientos años»*, *«No hay más Dios que el Dios de Mahoma y es absurdo creer que tres sean uno», «El justo es una imagen de Dios sobre la tierra»,* y *«Todo proclama la existencia de Dios y sobre esto no es posible dudar»* (cfr. Roger Peyre: Napoléon y su tiempo, 2 vols., Vol. 1: Bonaparte, Salvat, Barcelona, 1889; Christian Cherfils: Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes, A. Pedone, París, 1914).

Uno de sus generales, Jacques François de Boussay, barón de Menou (1750-1810), —mariscal de campo en 1792 y comandante del Ejército de Oriente entre 1800-1801—, se convirtió al Islam en Egipto y adoptó el nombre de Abdallah. En su «Memorial de Santa Helena», Napoleón dice: *«El fenómeno más singular de mi reinado es sin duda que el Santo Padre* (Pio VIII) *fuese recibido en las fronteras por el converso Abdallah Menou»* (cfr. Jean Tranié y J.C. Carmigniani: Bonaparte. La campagne d'Egypte, Editions Pymalion/Gérard Watelet, París, 1988; Albert Manfred: Napoleón Bonaparte, Akal, Madrid, 1988, Cap. V: Egipto y Siria, págs. 151-175). Abdallah Menou, por otra parte, editó el primer periódico en lengua árabe en agosto de 1800, titulado «La advertencia» (*Al-Tanbih*), de efímera duración. Esto abriría el camino para la primera imprenta árabe en Bulaq (Egipto) en 1822; el primer diario oficial: *Al-Waqa'i al-misriyya* ("Los acontecimientos de Egipto) aparecería el 20 de noviembre de 1928.

El historiador egipcio Sheij Abderrahmán al-Ÿabartí (1753-1825), que fue testigo presencial de la entrada de las fuerzas francesas, aporta cierto datos interesantes de la idiosincrasia de los bonapartistas: *«Si los musulmanes se acercaban para inspeccionar no les impedían que entrasen en sus lugares más preciados... y si encontraban en el visitante el apetito o el deseo de saber le demostraban amistad y amor y le traían toda suerte de imágenes y mapas, y animales y aves y plantas, e historias de los antiguos y de las naciones y relatos de los profetas... Los visité a menudo, y me mostraban todo eso»* (cfr. Abd al-Rahman al-Jabarti: Aÿa'ib al-athar fi'l taraÿim ua'l-ajbar, El Cairo, 1965, vol. 4, pág. 348; Shmuel Moreh: Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation, 1798, Markus Wiener Publishing, Princeton, 1993).

Aubert-Dubayet

Un personaje de excepción fue el general francés Jean Baptiste Annibal Aubert-Dubayet. Nacido en Nueva Orleans (Louisiana) en 1757, participó en la Revolución Americana como teniente a las órdenes del marqués de Lafayette (1757-1834) y luego en la Revolución Francesa desde el comienzo, siendo elegido diputado de Isère en la Asamblea Legislativa. Luego de combatir contra los austríacos y los monárquicos de la Vendée y ser ascendido a general, en 1795 fue nombrado ministro de la Guerra. El 8 de febrero 1796 fue enviado por el Directorio a Estambul como embajador plenipotenciario y asesor militar. Aubert-Dubayet llegó a la «Sublime Puerta» (*Bab-i Alí*) con un grueso contingente de oficiales de ejército y marina y en poco tiempo abrió varias escuelas y centros de entrenamiento militar para reorganizar las obsoletas fuerzas armadas otomanas, teniendo como hipótesis de conflicto la guerra contra Inglaterra. Aubert-Dubayet aprendió el turco y se dedicó al estudio de diversos temas islámicos; también fundó una biblioteca con 400 libros europeos entre los que se contaba la *Grande Encyclopédie*, y exigió que los militares otomanos aprendieran el francés. El 17 de diciembre de 1797, Aubert-Dubayet falleció en Estambul, dejando inconclusos sus numerosos planes y proyectos, que teniendo en cuenta la expedición de Bonaparte a Egipto y la India del año siguiente, y el rol preponderante del Imperio Otomano en esa estrategia, muy probablemente hubiesen cambiado el curso de la historia.

Domingo Badía «Alí Bey»

Uno de los viajeros europeos que más recorrió el mundo islámico a principios del siglo XIX fue el catalán Domingo Badía y Leblich (1767-1818). Con el apoyo de Manuel Godoy (1767-1851), primer ministro español y partidario de Bonaparte, y con el propósito de encontrar los mejores caminos para el desarrollo comercial y cultural de España en el mundo islámico, Domingo Badía se inventó una identidad, Alí Bey al-Abbasí, y fingiendo ser musulmán realizó una extenso periplo que lo llevó desde Marruecos a Turquía, pasando por Egipto, Palestina y Siria y que incluyó una peregrinación a La Meca. Por eso se lo conoce como el Burton o el Lawrence español. Cuando estaba llevando a cabo su segunda peregrinación a la ciudad más santa del Islam murió de disentería, a principios de septiembre de 1818, aunque se dice que fue envenenado por medio de una taza de café servida por un agente británico, pues el Gobierno de Londres estaba celoso de la misión que perseguía. Sus «Viajes» se publicaron en alemán, francés, inglés e italiano antes que en castellano (cfr. Alí Bey/Domingo Badía: Viajes por

Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto. Prólogo de Juan Goytisolo, Olañeta, palma de Mallorca, 1982; Alí Bey/Domingo Badía: Viajes por Arabia, Palestina, Siria y Turquía, Olañeta, Palma de Mallorca, 1982).

Viajeras distinguidas

Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) fue una poetisa y escritora inglesa del siglo XVIII. Intrépida viajera, tuvo la fortuna de acompañar a su esposo embajador Lord Edward Wortley Montagu (m. 1761) por países de Europa y África y describir sus travesías en un epistolario que fue publicado póstumamente. Políglota —hablaba fluidamente griego, latín, alemán, francés e italiano—, hizo una magnífica definición de la función del libro: *«Ningún entretenimiento es tan barato como la lectura, ningún placer es tan duradero. Si una mujer puede disfrutar de una obra literaria, no buscará nuevas modas, ni diversiones costosas, ni compañías variadas»*. En 1717 llegó a Estambul y escribió esto entre muchos otros apuntes: *«Es muy fácil ver que ellas* (las mujeres musulmanas turcas) *tienen más libertad que nosotras... El sistema judicial inglés es demasiado rígido y a menudo injusto, pero en cambio la Ley otomana es más apropiada y mejor ejecutada que la nuestra...».* Comentando una reunión en la que fue agasajada con regalos, música y manjares, dice: *«Me retiré con las mismas ceremonias de antes, y no pude menos que creer que había estado algunas horas en el paraíso de Mahoma, tan sorprendida estaba de lo que había visto»* (cfr. The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu, vol. 1, 1708-1720, Robert Halsband, Oxford, 1965; Lily Sosa de Newton: Lady Montagu a campo traviesa, Otros Países y Continentes Nº 12, Buenos Aires, oct-nov-dic 1995, pág. 12).

Un caso digno de mención es el arrebato romántico de Lady Lucy Hester Stanhope (1776-1839), que abandonó Inglaterra en 1810 buscando como otros tantos compatriotas (Byron, Keats, Shelley) el sol y las aventuras en el Mediterráneo. Tras un naufragio junto a la isla de Rodas en 1811, se decidió a usar ropas musulmanas masculinas para siempre y se fue a vivir al Líbano, cerca de Sidón, donde se estableció en el seno de una comunidad drusa. Allí en la aldea de Ÿoun se convirtió en una especie de *«profetisa buena, sistemática, práctica... llevando un turbante muy grande... y una especie de atavío eclesiástico que parecía sobrepelliz»* (James Morris: El mercado de Seleucia, Peuser, Buenos Aires, 1960, pág. 124).

Tras las huellas de Lady Stanhope, huyendo de la moral victoriana y de cierta melancolía, otra dama de alcurnia, Lady Jane Digby (1807-1881) llegaría a Damasco, y se convertiría en la esposa de un sheij musulmán.

ARABISTAS E ISLAMÓLOGOS

El Orientalismo se ha definido como la ciencia que estudia la civilización de los pueblos orientales. Pero en la práctica, el orientalismo se ha dedicado exclusivamente a conocer el pensamiento y la cultura del mundo islámico, ya que los investigadores en otras regiones orientales han pasado a tener una denominación específica: indianistas, sinólogos, etc.

La pasión por la Egiptología hacia fines del siglo XVIII, la fundación de escuelas de estudios orientales y, principalmente, la expedición de Bonaparte a Egipto en 1798, hizo que el Oriente fuera conocido y admirado por el gran público europeo. Originalmente, el Orientalismo fue una tendencia romántica. Así, desde 1800, Friedrich von Schlegel (1772-1829) proclama la alianza de lo gótico y el orientalismo contra lo clásico.

No fue ninguna casualidad que Víctor Hugo (1802-1885), el memorable autor de «Los miserables» (1862), manifestara con convicción: *«El orientalismo, bien como imagen o como pensamiento, se ha convertido en una especie de preocupación general»*.

En este contexto, se puede afirmar que *«Europa se ha desplazado hacia el Islam, no de manera esporádica, sino planeando iniciativas y proyectos de largo alcance, en el contexto de dos fenómenos históricos concretos: las Cruzadas y el colonialismo. Esto fomenta ante todo el asentamiento de la presencia europea en el mundo musulmán, pero le permite traer también, como en camino "de vuelta", manifestaciones islámicas diversas que se propagan y aclimatan a su manera»* (Pedro Martínez Montávez y Carmen Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. Anaya, Madrid, pág. 36).

Al ampliarse el campo de los arabistas con las múltiples disciplinas de las ciencias y el pensamiento del Islam hizo que cambiase su denominación y fuesen llamados islamólogos. La islamología verdadera ciencia de investigación ha producido una serie de escuelas, fenómeno único en el estudio de las civilizaciones orientales.

LA ESCUELA AUSTRO-ALEMANA

Johann Jakob Reiske (1716-1774), fue un pionero de la filología árabe. Le siguió el notable arabista Gustav Lebrecht Flügel (1802-1870), traductor del Corán y de la obra de Katib Çelebi.

Entre los austríacos, interesados por los Balcanes otomanos, hubo también prestigiosos islamólogos, como Josef von Hammer-Purgstall (1774-1856), políglota, especialista del Imperio otomano, traductor de Hafiz y editor de una revista sobre Oriente.

Un carácter primordial tuvo la «Historia del Corán» de Theodor Nöldeke (1836-1930) en 1860, así como la obra del vienés Alfred von Kremer (1828-1889) sobre la cultura material e intelectual del Islam medieval. Desde mediados del siglo XIX, se editaron y publicaron textos fundamentales del Islam en su lengua original, como la Síra «Vida del Profeta», por Heinrich Ferdinand Wüstenfeld (1809-1899), diccionarios biográficos y enciclopedias geográficas.

El análisis crítico de las fuentes comenzó por la misma época, y así Julius Wellhausen (1844-1918) lo aplicó a los primeros historiadores musulmanes.

La arqueología musulmana tuvo a uno de sus pioneros en el alemán Ernst Emil Herzfeld (1879-1948). El austríaco Alois Musil (1868-1944) descubrió los castillos omeyas del desierto sirio (1895-1915).

En cuanto a la monumental *Geschichte der Arabischen Litteratur* (publicada por E.J. Brill, Leiden, 1996) del alemán Carl Brockelmann (1868-1956) ha permanecido hasta hoy en día como la base de la bibliografía árabe.

El alemán de origen judío Salomon Munk (1803-1867), Gotthold Weil (1882-1960) y Helmut Ritter (1892-1971) son otros importantes investigadores.

Ha sido también loable la tarea del austríaco Gustav Edmund von Grunebaum (1909-1972), fundador del departamento de estudios islámicos de la Universidad de California en Los Ángeles que hoy lleva su nombre.

Eckhard Neubauer (historiador de la ciencia islámica de Frankfort), es uno de los más relevantes islamólogos alemanes contemporáneos.

LA ESCUELA ITALIANA

En Italia el primer gran traductor del árabe fue Michele Amari (1806-1882), con las fuentes árabes sobre Sicilia (*Biblioteca arabosícula*). Leone Caetani di Sermonetta (1869-1935) haría lo propio en *Annali*

dell'islam y en la *Chronographia islamica* (1905-1922). Su compatriota Celestino Schiaparelli (1841-1919), mientras tanto, realizaba importantes traducciones de sabios musulmanes.

La escuela italiana de este siglo tuvo dignos representantes en Giovanni Teresio Rivoira (1849-1919), Aldo Mieli (1879-1950), A. Nallino, Giuseppe Gabrieli (1872-1942), Francesco Gabrieli (Roma, 1904), Alessandro Bausani (1921-1991) y Roberto Rubinacci (actual profesor a cargo del departamento de estudios árabes e islámicos del Instituto Universitario Orientale de Nápoles).

LA ESCUELA HOLANDESA

En Holanda. —donde Leiden llegó a ser y es el principal centro de estudios islámicos y orientales (la editorial E. J. Brill de Leiden, fundada en 1683, con sedes en Köln y Nueva York, dispone hoy día de la bibliografía islámica más completa e importante del mundo occidental) —, Thomas van Erpe, llamado Erpenius (1584-1624) tuvo acceso a importantes fuentes en árabe y en turco sobre la historia de los comienzos del Islam. Y su discípulo, Jacob Golius (1596-1667), redactó un diccionario latín-árabe que fue insuperable durante dos siglos.

Reinhart Anne Marie Dozy (1820-1883), fue el primer gran historiador del Occidente musulmán, mientras que su compatriota Michael Jan de Goeje (1836-1909), notable traductor del árabe, realizó en Leiden, en colaboración con un equipo internacional, la edición de las obras de at-Tabarí, primordial para el conocimiento de los tres primeros siglos del Islam.

Snouck Christian Hurgronje (1857-1936), islamólogo y funcionario holandés en Indonesia, estudió por primera vez científicamente la sociedad y la historia de esta región musulmana; fue también un especialista en la historia de La Meca y en el nacimiento del Islam; Hurgronge se hizo musulmán.

La necesidad de reunir y difundir la abundancia de opiniones y conocimientos diseminados en los textos y en las más diversas investigaciones promovió la *Encyclopédie de l'Islam*, un proyecto internacional impulsado por Goldziher y de Goeje en Leiden, y que se publicó en fascículos (1908-1938) en inglés, francés y alemán (la editorial Brill está editando en inglés la segunda edición de la obra que hasta ahora consta de ocho voluminosos tomos —van por la letra m).

DANESES, SUECOS, RUSOS, HÚNGAROS, FINESES Y SUIZOS

El sabio y explorador danés Carsten Niehbur (1733-1815) publicó valiosas informaciones sobre las sociedades de Oriente Medio. El sueco Carl J. Tornberg (1807-1877) editó la obra del historiador Ibn al-Atir. Otros importantes islamólogos de este período fueron el filósofo y antropólogo finés Edward Alexander Westermarck (1862-1939) y el sueco Samuel H. Nyberg (1889-1974). El ginebrino Max Van Berchem (m. 1921), por su parte, fundó la epigrafía árabe.

Los estudios sobre el Islam deben mucho al húngaro de origen judío Ignaz Goldziher (1850-1921), que aplicó en sus investigaciones los métodos del historicismo crítico, considerando al Islam en su totalidad como un fenómeno de la historia cultural (cfr. R. Simon: Ignác Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence, Brill, Leiden, 1986).

El ruso Vasily Vladimirovich Bartold (1869-1930) investigó a fondo el Islam en el Asia central.

Los suizos Titus Burckhardt (1908-1984) y Frithjof Schuon (Basilea 1907), estudiarán la mística y se convertirán al Islam, y algunos morirán en tierras musulmanas, como es el caso del místico francés René Guénon (1886-1951).

El ruso Oleg Grabar (Princeton University), y el suizo Henri Stierlin (Alejandría, 1928), son los principales especialistas en arquitectura del Islam hoy día.

LA ESCUELA BRITÁNICA

El estudio científico del Islam, de sus lenguas y literaturas, se incorporó a la universidad, por lo general dentro del marco de los estudios semíticos y bíblicos. En Inglaterra, William Bedwell (1561-1632) fue «el padre de los estudios árabes e islámicos», y además uno de los traductores de la Biblia del rey Jacobo I (1566-1625).

La primera cátedra de árabe fue fundada por Sir Thomas Adams en la Universidad de Cambridge en 1633. Edward Pococke (1604-1691) inauguró la cátedra de estudios árabes en Oxford. Su discípulo, Simon Ockley (1678-1720), en 1708 exaltó al Oriente musulmán por encima de Occidente.

William Jones (1746-1794) fundó en 1784 la Asiatic Society de Calcuta, consagrada a la vez a la indología y a los estudios islámicos. Esta sociedad editó en particular numerosos textos en árabe y en persa, y en ella se formaron numerosos islamólogos británicos y europeos.

El barón irlandés William McGuckin de Slane (m. 1875) fue el gran traductor de los sabios musulmanes durante el siglo XIX.

Burton: un musulmán en el Foreign Office

El viajero, erudito, militar, diplomático y agente secreto británico Sir Richard Francis Burton (1821-1890), políglota que hablaba fluidamente el árabe, el persa y otras treinta lenguas y dialectos, se hizo musulmán hacia 1849 y escribió varias obras especializadas como Mi peregrinación a Medina y La Meca, 3 vols., Laertes, Barcelona, 1989, en la que da cuenta de su peregrinación a las ciudades sagradas del Islam en 1853.

«La vida adulta de Burton transcurrió en una incesante búsqueda en pos del conocimiento secreto que él mismo calificó genéricamente de "gnosis", mediante el cual aspiraba a desvelar la auténtica fuente de la existencia y el sentido del papel que había de desempeñar en la tierra. Esta búsqueda le condujo a investigar la cábala, la alquimia, el catolicismo romano... tras lo cual sondeó en las profundidades de las creencias sijs y probó diversas variantes del islamismo antes de optar definitivamente por el sufismo...El Islam preside los escritos que salieron de su pluma durante los últimos quince años de su vida; hizo además varias afirmaciones en tono elegíaco acerca de lo que él llamaba "la Fe Salvadora", que hoy día ya no pueden pasarse por alto...Lo que sí tiene importancia es que Burton fue uno de los primeros occidentales que se convirtió al Islam y que llegó a seguir la nueva fe hasta involucrarse a fondo en una hermandad religiosa. No cabe duda de que fue el primer europeo que escribió sobre el sufismo, y no como simple académico, sino como sufí practicante... Asimismo, realizó buena parte de de una de las prácticas más honrosas del Islam, aprenderse de memoria el Corán» (Edward Rice: El Capitán Richard F. Burton, Siruela, Madrid, 1990, págs. 25 y 196). Las inclinaciones de Burton por el Islam, sus vinculaciones con los musulmanes, especialmente con el líder argelino Abd al-Qadir al-Ÿaza'iri (1808-1883) exilado en Damasco, donde Burton se desempeñaba como cónsul británico (1869-1871), hizo que sus enemigos en el Foreign Office (Ministerio de RR.EE.) convencieran a Lord Granville, el embajador británico ante el Imperio otomano, para que lo removiera de la ciudad siria. Así, a pesar de sus grandes méritos, fue prácticamente confinado de por vida a la ciudad adriática de Trieste, con un bajo salario, y sin honores de ninguna clase. Su riquísima biblioteca, que contenía importantes manuscritos islámicos y documentos invalorables, fue misteriosamente quemada por su mujer tras su deceso (cfr. Byron Farwell: Burton. A Biography of Sir Richard Francis Burton, Penguin Books, Londres, 1990.

Los investigadores contemporáneos

El numismático Stanley Lane-Poole (1854-1931), sobrino nieto del arabista Edward William Lane (1801-1876), efectuó las investigaciones más incisivas sobre las dinastías musulmanas. Asimismo, Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) y su esposa, Lady Anne Isabella Blunt (1837-1917), gran viajera, se interesaron por el fenómeno del panislamismo.

Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945) fue un especialista en lengua persa, profesor de Cambridge en literatura y mística islámicas, y traductor del *Mathnaví* de Yalaluddín ar-Rumí. David Samuel Margoliuth (1858-1940), de origen judío, y Sir Hamilton A.R. Gibb (1895-1971) abordaron diversas disciplinas del Islam y realizaron estudios sociológicos e investigaciones interesantes, luego continuados por George Richard Potter y Arthur John Arberry (1905-1969).

A lo largo del Siglo XX se han destacado los escoceses William Montgomery Watt (1909) y Norman Alexander Daniel (1919), y los ingleses Peter Malcolm Holt (1918), Bernard Lewis, Richard William Southern (Newcastle upon Tyne, 1912) y Ernest Gellner.

El irlandés Henry George Farmer (1882-1965), publicó *Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory* (JRAS, Londres, 1929), *A History of the Arabian Music to the XIII Century* (Luzac, Londres, 1929).y sendos capítulos sobre la música en el Islam en The Encyclopedia of Islam (Leiden, 1936, vol.3) y en la obra de Sir Thomas Walker Arnold (1864-1930) y Alfred Guillaume: El Legado del Islam (Ediciones Pegaso, Madrid, 1944, págs. 465-489).

LA ESCUELA NORTEAMERICANA

El primer representante de los estudios árabe-musulmanes en Estados Unidos fue el escocés Duncan Black MacDonald (1863-1943), quien exploró nuevos horizontes al aplicar los métodos de la psicología de las religiones al estudio de la teología islámica. Uno de sus más importantes continuadores fue Marshall G.S. Hodgson (The Venture of Islam, University of Chicago Press, Chicago, 1974). William C. Chittick es un especialista contemporáneo en sufismo y shiísmo.

LA ESCUELA JAPONESA

En la segunda mitad del siglo XX, el universo de la islamología ha recibido el aporte serio y renovado de estudiosos del Japón, como Toshihiko Izutsu (1914), profesor honorario de la Universidad de Keio, especializado en mística musulmana, que enseñó filosofía islámica en el Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad McGill de Montreal, Canadá, y autor del valioso trabajo Sufismo y taoísmo (2 tomos, Ediciones Siruela, Madrid, 1997).

Sachiko Murata, es otro gran especialista japonés, coautor con William C. Chittick de The Vision of Islam (I.B. Tauris, Londres, 1996).

LA ESCUELA ÁRABE-ISLÁMICA

Dos grandes estudiosos provenientes del mundo islámico fueron el libanés naturalizado estadounidense Philip Khuri Hitti (1886-1978) y Albert Habib Hourani (1915-1993), nacido en Manchester (Inglaterra) de padres libaneses.

El marroquí Abdallah Laroui (Azemmour, 1933), el palestino Edward W. Said (Jerusalem, 1935), el profesor iraní Seyyed Hossein Nasr (State University of New York), el argelino Mohammed Arkoun (Sorbona de París), el sociólogo tunecino Hichem Djaït (Túnez, 1936), el sirio Ryad Atlagh y el profesor egipcio Mahmud Alí Makki (Universidad de El Cairo) son algunos de los escasos especialistas contemporáneos en la materia dentro del mundo musulmán.

LA ESCUELA FRANCESA

Embajador del rey francés Francisco I, (firme aliado de los otomanos contra el poder Habsburgo) en Istanbul en 1543, el erudito Guillaume Postel (1510-1581) adquirió allí diversos manuscritos islámicos y a su regreso redactó la primera gramática del árabe clásico y creó la primera cátedra de árabe en París en 1549. Postel aprendió a leer y a escribir el árabe, el hebreo, el etíope, el armenio y el georgiano, y se convirtió en un estudioso de cuestiones místicas y esotéricas (cfr. Guillaume Postel: Las claves de las cosas ocultas, Indigo, Barcelona, 1997).

Constantin François Chasseboeuf, conde de Volney (1757-1820) en 1787 relató en dos volúmenes sus viajes a Oriente: *Voyage en Egypte et en Syrie*. Posteriormente publicó *Considérations sur la guerre des Turcs et la Russie*.

En 1795 se fundó en París la escuela especial de lenguas orientales vivas -actual Instituto Nacional de las Lenguas y Civilizaciones Orientales (INALCO). Bajo el magisterio de Louis M. Langlès (1763-1824) y del gramático y editor de textos árabes y persas Antoine Isaac Baron Silvestre de Sacy (1758-1838), acudieron a formarse en la escuela eruditos de toda Europa, entre ellos los franceses Armand Pierre Caussin de Perceval, Gerard de Nerval (1808-1855) y Etienne-Marc Quatremère (1782-1857). La geografía de al-Mas'udí fue publicada en París por C. Barbier du Meynard (1826-1908).

En 1877, el egiptólogo y erudito Emile Prisse d'Avennes (1807-1879) publica *L'Art arabe*, uno de los más suntuosos atlas del arte islámico del siglo XIX, mientras que Edmond Doutté (1867-1926) aborda la etnografía de los pueblos musulmanes.

Louis Massignon (1883-1962) inició en Marruecos su conocimiento del Islam, al que comprendió a la luz de su profunda fe católica. En 1909 comenzó su monumental estudio sobre al-Hallaÿ (L. Massignon: The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam, 5 vols., Princeton University Press, Princeton, 1982), en el cual abordó la interpretación de los fenómenos religiosos estableciendo audaces paralelismos entre las historias sagradas cristiana y musulmana (pasiones de Cristo y al-Hallaÿ; Virgen María y Fátima).

El filántropo Gaston Migeon (1861-1930) fue el creador de la sección de arte islámico en el Museo del Louvre (hoy localizada en el ala Richelieu, semisótano). En 1905, se inaugura una sala de «arte musulmán» cuya existencia suscita numerosas donaciones. Asimismo, en 1903 se abrirá una gran exposición de arte islámico en París, y otra en Munich en 1910. En 1912, el Museo de Artes Decorativas de París dedica una exposición a las miniaturas persas. Así, el arte islámico es finalmente reconocido por la crítica y el público europeo.

La Biblioteca Nacional de París (Mº: Bourse, Pyramides) es depositaria de valiosísimos manuscritos islámicos y el Museo Nacional de Artes Asiáticas-Emile Guimet (6, Place d'Iéna) desde 1945, exhibe las joyas de la pintura de la India musulmana.

Con la fundación del Instituto del Mundo Árabe (1, rue de Fossés Saint-Bernard) en 1987, la ciudad de París está dotada de un lugar consagrado a la cultura y las artes del Islam (hay exposiciones artísticas,

recitales de música y películas del mundo árabo-islámico todos los días, excepto los lunes que está cerrado).

El erudito Barón Rodolphe d'Erlanger (1872-1932) escribió un generoso tratado sobre La musique arabe (P. Geuthner, 6 vols., París, 1930-1959) que incluye la traducción del *Kitab al-Musiqí al-Kabir* de al-Farabí. D'Erlanger estuvo radicado en Túnez desde 1910 donde se consagró al estudio de la música árabe.

El Barón Bernard Carrá de Vaux (1867-?), fue profesor de árabe en el Instituto Católico de París y autor de obras fundamentales como Mahometisme, le gente sémitique et le genie aryen dans l'Islam (1897), Gazali (1902), La doctrine de l'Islam (1910) —por la que obtuvo el premio Montyon—, y Les penseurs de l'Islam (1921-1926).

Un francés de origen judío nacido en Argelia, Evariste Lévi-Provençal (1894-1956), fue en el período de entreguerras uno de los más grandes especialistas en la España musulmana. Jacques Berque (1910-1995) dejó una particular huella en sus estudios árabe-musulmanes (etnología, cultura, política) y publicó una nueva traducción del Corán. Sus colegas Claude Cahen (París, 1909), Maxime Rodinson (París, 1915), y Henri Pérès, los tres de origen judío, contribuyeron con trabajos monumentales y exhaustivos al estudio sistemático de la historia del Islam.

El padre Jacques Jomier, catedrático de la Sorbona de París, colaborador de la *Encyclopédie de l'Islam* y miembro del Institut Dominicain d'Etudes Orientales de El Cairo profundizó las relaciones entre cristianos y musulmanes.

Al mismo tiempo, Henry Corbin (1903-1978) destacaba con su erudición sobre el Shiísmo y el misticismo musulmán iraní, estudiando con sabios como el Allamah Muhammad Husain Tabataba'i (1904-1981) y el profesor Seied Husain Nasr. Roger Garaudy (Marsella, 1913), filósofo comunista, se hizo musulmán y escribió sobre el pensamiento islámico.

Eminentes islamólogos franceses se han convertido al Islam. Son ellos Michel Chodkiewicz, su hija Claude Addas, y Vincent Mansour Monteil.

Es realmente significativa la nueva generación de islamólogos franceses, tanto por su cantidad como por su erudición y especialidades. Entre ellos destacan Jean-Jacques Waardenburg, Yves Thoraval, Yann Richard, Marianne Barrucand, Christian Jambet, Jean Calmard, Nathalie Clayer, Jean During, Pierre Lory, Anne-Marie Delcambre, (arabista, jurista, islamóloga y autora de Mahoma, la voz de Alá, Aguilar, Madrid, 1990), Zyva Vesel, Yves Porter, y Thierry Zarcone del Institut Français de Recherche en Iran (París-Teherán).

Maurice Lombard

Maurice Lombard merece una mención especial dentro de la escuela francesa. Gran historiador del Islam medieval, ha sido prácticamente casi un desconocido para el común de los lectores de la especialidad. A excepción de algunos artículos, toda su obra escrita es póstuma. Los orientalistas y los sectores universitarios oficiales se esforzaron con éxito en marginarle al comprobar su tesitura favorable a la civilización del Islam. Era un hombre de una gran modestia y paciencia; amaba decir *«los perros ladran, la caravana pasa»* ("Ladran Sancho, señal que cabalgamos").

Nacido en Jemmapes, en el departamento de constantina de Argelia, en 1904, y muerto en Versailles en 1964, nunca dejó de estar fascinado por el mundo musulmán y el Oriente. Alumno del liceo de Constantina, estudiante en la Facultad de Letras de Argel, en la Fundación Primoli en Roma (1933-1934), en la Escuela de Estudios Hispánicos en Madrid (1934-1935), en el Institut Français d'Archeologie Orientale en El Cairo (1936), en el Liceo Thiers de Marsella, incluida una misión a Polonia (1959) y otra a

Madagascar (1960), miembro fundador de la Association Historique Internationale de l'Ocean Indien, el espacio musulmán, desde Gibraltar hasta el Océano Indico, fue el vasto espacio de sus estudios y de su reflexión.

La expansión musulmana de los siglos VII a XI, fue el objetivo de su gran hipótesis histórica. Lejos de pensar que había cortado el Occidente del Oriente y cerrado el Mediterráneo a los occidentales, como había afirmado el historiador belga Henri Pirennne (1862-1935), autor de *Mahomet et Charlemagne* en 1937 (Mahoma y Carlomagno, Alianza, Madrid, 1993), presentó la propuesta a la inversa: *«Contrariamente, en efecto, a la célebre tesis de Henri Pirenne, pensamos que es gracias a la conquista musulmana cómo el Occidente volvió a tomar contacto con las civilizaciones orientales, y a través de ellas, con los grandes movimientos mundiales de comercio y de cultura. Mientras que las grandes invasiones bárbaras de los siglos IV y V habían provocado la regresión económica del Occidente merovingio y luego carolingio, la creación del nuevo Imperio islámico procuró, para ese mismo Occidente, un sorprendente desarrollo. Si las invasiones germánicas precipitaron la decadencia de Occidente, las invasiones musulmanas provocaron la reactivación de su civilización»* (Maurice Lombard: L'Islam dans sa première grandeur, VIIIe-IXe siècles, Flammarion, París, 1971).

Los tres períodos de la historia que le fascinaban eran los del imperio de Alejandro, el de la expansión musulmana y el de los grandes descubrimientos, los tres grandes momentos de la historia del mundo, aquellos en que el globo entero ya no estaba fraccionado, sino reunido por una amplia circulación. El Islam en particular, unido a su infancia y a su conocimiento del árabe, era para él un mundo de reestructuración y de crisol de civilizaciones, la gran soldadura de las técnicas, de la artes y de los hombres, desde España hasta la India.

Apasionado por las técnicas y la civilización material, se interesaba sobre todo por la circulación de sus productos, de los más naturales a los más sofisticados: maderas, pieles, metales, textiles. Los centros de producción, de intercambio, de difusión de las materias primas y, sobre todo, de los objetos fabricados le atraían a los núcleos, a las encrucijadas de las rutas terrestres, fluviales, marítimas: ciudades, ferias, mercados, palacios, etc.

La moneda, instrumento de intercambio por excelencia, gran viajera, creadora de caminos, fue uno de sus temas favoritos. La pareja oro/plata, el monometalismo plata del Occidente bárbaro, el monometalismo oro (*besantes*) de Bizancio, el bimetalismo oro/plata del mundo musulmán, la atracción del oro del Sudán, fueron uno de sus principales temas de investigación. El más célebre de sus artículos (*Les bases monétaires d'une suprématie économique, l'or musulmane du VIIe au XIe siècles*, Annales Economies, Sociétés, Civilizations, París, abril-junio 1947, Nº 2), —Maurice Lombard: El oro musulmán del Siglo VII al XI. Las bases monetarias de una supremacía económica, traducido por Nilda Guglielmi, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1994, 33 págs. —, muestra cómo, a cambio de las materias primas que necesitaba (metales, madera), el mundo musulmán envió a Occidente el oro, primero tesaurizado y luego puesto en circulación, cuando la cristiandad despertará. Su método consistía en abarcar amplios espacios para trazar en ellos las vías antes de concentrarse sobre los lugares de producción e intercambio. Con frecuencia decía que nunca se va de los árboles al bosque y que el camino inverso es el bueno.

LA ESCUELA ESPAÑOLA

En España, la islamología ha florecido desde fines del siglo XIX y de una manera específica a lo largo del siglo XX. Los historiadores como el sevillano Pascual Gayangos y Arce (1809-1897), Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912) y Francisco Codera y Zaidín (1836-1917) fueron los primeros en hacer un revisionismo de la historia de al-Ándalus, marcando sus influencias en la cultura del pueblo español.

Julián Ribera y Tarragó (1858-1934) fue un investigador excepcional que confirmó y demostró múltiples teorías sobre la influencia del Islam en Occidente. Entre sus numerosas obra destaca *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española* (Madrid, 1927; asequible Biblioteca de la Facultad

de Artes y Ciencias Musicales de la U.C.A., Av. Alicia Moreau de Justo —ex A. Dávila— 1500, Puerto Madero, Edificio San Alberto Magno, subsuelo).

El sacerdote jesuita Miguel Asín Palacios (1871-1944), fue el primero en estudiar concienzudamente la filosofía y teología musulmanas, y en particular el sufismo a través de las obras de Ibn al-Arabi y los místicos andalusíes. Su discípulo Emilio García Gómez (1905-1995), otro de los grandes islamólogos españoles de este siglo, se especializó en el estudio de la literatura islámica andalusí, y a él se deben ediciones tan importantes como los «Poemas arábigos andaluces» (1928), y «El collar de la paloma» de Ibn Hazm (1952). Asín Palacios y García Gómez fundaron la Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada y la revista Al-Ándalus (1933-1978), una publicación fundamental en lo que concierne a los estudios sobre la historia de la España musulmana.

El arquitecto Leopoldo Torres Balbás (1888-1960) tuvo el honor y el mérito de restaurar los principales monumentos de la España musulmana, conservar la Alhambra y escribir obras de investigación como Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar, Madrid, 1949.

Claudio Sánchez-Albornoz (1893-1984) escribió numerosas de investigación y vivió en la Argentina entre 1940 y 1983, donde publicó numerosos trabajos y artículos, como El Ajbar Maÿmu'a (Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1944). El etnólogo e historiador Julio Caro Baroja (1914-1995) se especializó en estudios pormenorizados sobre los judíos y los musulmanes andalusíes. También han destacado arabistas e islamólogos como Juan Vernet Ginés (Barcelona 1923, Universidad Central de Barcelona), traductor del Corán (Plaza Janés, Barcelona, 1980), Julio Cortés Soroa (University of North Carolina), traductor también del Corán (Herder, Barcelona, 1987) y autor de un valioso Diccionario de Arabe Culto Moderno (árabe-español) de los siglos XIX y XX (Gredos, Madrid, 1996), y Francisco Márquez Villanueva (Sevilla, 1931), profesor de la Universidad de Harvard (Cambridge, Mass.).

En el trabajo de investigación histórica de al-Ándalus sobresale la obra del ensayista Américo Castro (1885-1972), España en su historia. Cristianos, moros y judíos (Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996), y la valiosa investigación La revolución islámica en Occidente (Fundación Juan March, Barcelona, 1974) del escritor Ignacio Olagüe (1903-1974).

Digna de especial mención es la obra del islamólogo Miguel Cruz Hernández (Málaga, 1920), profesor emérito del departamento de Islam y Arabismo y catedrático de Semíticas de la Universidad Autónoma de Madrid. Su Historia del pensamiento en el mundo islámico (Alianza Editorial, tres tomos, Madrid, 1996), es el trabajo más completo en idioma castellano sobre la filosofía y la mística musulmanas, desde los comienzos del Islam hasta el presente. Otros grandes catedráticos españoles son Pedro Martínez Montávez (Jodar, Jaén, 1933, Universidad Autónoma de Madrid), Joaquín Vallvé Bermejo (Tetuán, 1929, Universidad Complutense de Madrid), Míkel de Epalza Ferrer (Universidad de Alicante), Darío Cabanelas Rodríguez (Universidad de Granada), Felipe Maíllo Salgado (Universidad de Salamanca), Alvaro Galmés de Fuentes (Universidad de Oviedo), Serafín Fanjul García (Universidad Autónoma de Madrid) y Julio Samso Moya (Universidad Central de Barcelona).

Deben mencionarse también los valiosos trabajos de investigación de una generación de islámólogas en los más diversos campos encabezadas por Carmen Ruíz Bravo-Villasante (Universidad Autónoma de Madrid), María Jesús Viguera Molíns (Universidad Complutense de Madrid), María Jesús Rubiera Mata y María Sol Cabello García (Universidad de Alicante), Joaquina Albarracín Navarro, Carmen Peña Muñoz y Beatriz Molina Rueda (Universidad de Granada), Luisa Moraleda de Janschek (Universidad de Viena), María Luisa Hornedo de Makki (Universidad de El Cairo), María Isabel Calero Secall y María Antonia Martínez Nuñez (Universidad de Málaga), Fátima Roldán Castro (Universidad de Sevilla), María Concepción Vázquez de Benito (Universidad de Salamanca), Dolores Bramon Planas (Universidad de Zaragoza). y Mercedes García Arenal (Instituto "Miguel Asín" de Madrid).

El estudioso Francisco Marcos Marín destaca lo siguiente: *«El arabista es un ser normal que se enfrenta a un tema que (sin connotaciones peyorativas) es muy anormal. Tiene que vencer en primer lugar las dificultades de una de las lenguas más difíciles que existen, y tras lograrlo se encuentra en su edad madura con el dominio de un útil de trabajo que en la mayoría de los casos no le sirve para nada por sí*

solo. Además de dominar la lengua necesita saber historia, filosofía, ciencias religiosas, derecho, lingüística, medicina, botánica, ciencias, etc., etc...Hay que entender que esta crisis se produce como resultado del aislamiento del arabista. Se ve obligado a luchar toda su vida solo contra los prejuicios del ambiente cultural que le rodea, prejuicios que llevan en sí mismos un cierto sello racista que de por sí resulta intolerable. Todavía hay italianos que niegan ferozmente la "mancha" de la influencia de la escatología musulmana en la Divina Comedia, y españoles para los que la expulsión de judíos y moriscos fue una operación de "limpieza", o que tratan de eliminar la existencia de los árabes por los procedimientos más absurdos».

PINTURA ORIENTALISTA

«Es en Oriente donde debemos buscar el romanticismo supremo».

Friedrich von Schlegel, orientalista alemán.

Los albums ilustrados del grabador Dominique Vivien Denon (1747-1825) sobre el antiguo y moderno Egipto y las pinturas de la campaña napoleónica en el país del Nilo a cargo de Girodet de Roucy-Trioson, llamado Anne-Louis Girodet (1767-1824), del barón Antoine Jean de Gros (1771-1835) y de muchos otros, posibilitó la fundación del movimiento pictórico orientalista.

Cuando en 1888 el pintor impresionista neerlandés Vincent Van Gogh (1853-1890) se trasladó a Arles, al sentir por primera vez sobre su piel y sus ojos el sol de la Provenza francesa, exclamó: *«¡Esto es el Oriente!»* (Allí pintaría más de 250 paisajes y retratos, entre los que se encuentran sus obras más importantes: "Autorretrato con la oreja cortada"; "La arlesiana", "El olivar"; "El puente del inglés en Arles", "El campo de trigo amarillo", etc.; véase Franck Elgar: Van Gogh, Hazan, París, 1996 —con CD). Con él, todavía Oriente obsesionaba apasionadamente a los europeos.

Es claro que no sólo el sol era Oriente para ellos. Oriente, o sea, el Islam y los musulmanes, era todo aquello de lo que tenían poco o nada: sol, calor, mística, altruismo; y muchas otras cosas que eran puras invenciones de la sinrazón del sentimiento, como «el exotismo» y «la voluptuosidad» de pueblos y tradiciones que a duras penas lograron percibir y casi nunca llegaron a comprender en su real dimensión (cfr. José Antonio González Alcantud: La extraña seducción. Variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1993).

Los pintores-viajeros que recorrieron durante el siglo XIX principalmente, grandes extensiones del Mundo Musulmán, de España, de Venecia y del Egeo (regiones localizadas por esta concepción dentro del mundo oriental), fueron muchas veces inspirados por obras literarias como «Las aventuras del último Abencerraje» de François René, vizconde Chateaubriand (1768-1848), «Cuentos de la Alhambra» de Washington Irving (1783-1859), «Sardanápalo» de Lord Byron (1788-1824), «Lala Rookh» de Thomas Moore (1779-1852), «Salammbó» de Gustave Flaubert (1821-1880), «La novela de la momia» de Théophile Gautier (1811-1872) y «Los orientales» de Víctor Hugo (1802-1885).

Muchos también viajaron buscando elementos y paisajes bíblicos para satisfacer a la Inglaterra victoriana, en la cual estaba en pleno auge un renacimiento religioso que privilegiaba los temas históricos, plasmados por pintores como Lord Leighton (1830-1896), Sir Lawrence Alma-Tadema (1836-1912) y Sir Edward John Poynter (1836-1919). Pero esos británicos, franceses, austríacos, alemanes e italianos, encontrarían un mundo bien distinto al de sus imaginaciones previas. Serían deslumbrados por la luz cegadora de los desiertos, los colores intensos y los olores fuertes de las ciudades del Magreb, Egipto y Andalucía (en contraste con sus lúgubres, grisáceas e inodoras ciudades industrializadas del norte de Europa), y por personajes y ámbitos desconocidos a lo que dieron sus invariables calificativos: «misterio», «fatalismo», «exótico», etc. Finalmente, descubrirían que detrás de todo ese universo estaba el Islam con su civilización milenaria, su cultura y su pensamiento, los que le provocó todo tipo de reacciones, no siempre negativas como veremos.

El pintar en los escenarios naturales orientales tenía sus dificultades. La lógica y natural hostilidad de la población musulmana hacia los europeos durante la época de mayor expansión imperialista, particularmente en lugares sagrados y remotos, el ataque de bandidos, el calor, que arruina las pinturas, y las bulliciosas y curiosas multitudes en calles estrechas hacían muy complicada la realización artística. Por eso, estos pintores-viajeros dibujaban de prisa con tiza, tinta o acuarela, ésta última una técnica que se desarrollo a principios del siglo XIX (la Sociedad de Acuarelistas de Inglaterra se fundó en 1804).

Sus obras serían expuestas con un éxito sensacional en los grandes salones europeos, como la Royal Academy de Londres y el Salón de París, más tarde llamado «Salón de la Sociedad de Artistas Franceses». Por su parte el pintor francés Prosper Marilhat (1811-1847) obtuvo el permiso para exhibir sus trabajos en Alejandría y su colega Jules Laurens (1825-1901) sería premiado por notables persas al exponer sus obras en Teherán.

Hemos tratado de seleccionar para esta breve relación, a los pintores orientalistas más representativos. Véase René Tavernier: Tentation de l'Orient, Albin Michel, parís, 1977; Auguste Botte: Lynne Thornton: The Orientalists. Painter-Travellers, ACR PocheCouleur, París, 1994; Lynne Thornton; Les Africanistes Peintres Voyageurs, ACR, 1994; Lynn Thornton: Women as Portrayed in Orientalist Painting, ACR PocheCouleur, París, 1994; Christine Peltre: Les Orientalistes, Hazan, París, 1997; Christine Peltre: Orientalism in Art, Abbeville Press Publishers, Nueva York-Londres-París, 1998.

La pintura orientalista llegó a influir a artistas de otras escuelas, como el austríaco Gustav Klimt (1862-1918) —cfr. Frank Whitford: Gustav Klimt, Brockhampton Press, Londres, 1993—, el alemán August Macke (1887-1914) o el suizo Paul Klee (1879-1940).

La escuela alemana

Carl Werner (1808-1894) fue alumno en la Academia de Leipzig de Schnorr von Carolsfeld (1794-1872), un pintor histórico ligado a la Escuela nazarena, precursora de los prerrafaelistas del siglo XIX, junto a Cornelius, Overbeck, Schadow y Veit. Junto a sus frecuentes a Inglaterra, en 1856-57 realizó una exhaustiva gira por Andalucía seguida de un extenso viaje a Egipto y Palestina en 1862 y 1864. Sus obras más importantes son: «La Roca Sagrada de Jerusalem», «La Mezquita de Damasco», «La Puerta de la Justicia en El Cairo» y «El Jordán cerca de Jericó».

Gustav Bauernfeind nació en Sulz-am-Neckar en 1848. Sus tempranos estudios de arquitectura le serían sumamente útiles para sus posteriores trabajos pictóricos de templos y mezquitas. Después de ganar un premio en una competencia de acuarelistas en la Opera de Bayreuth (Baviera), auspiciada por el soberano bávaro Ludwig II de Wittelsbach (1845-1886), protector de las artes, pudo realizar un viejo anhelo: conocer Egipto, Siria, Líbano y Palestina. Este viaje de 1880 lo inició en el orientalismo con pinturas como «Ruinas del Templo de Baalbeck», adquirida por la Neue Pinakothek de Munich. En posteriores trabajos, como «Escena callejera de Jaffa», «Puerta de la Gran Mezquita de Damasco», «Escena callejera de Jerusalem», «A la entrada del Templo del Monte» o «Jerusalem», Bauerfeind muestra su estilo sobrio que no busca tornar encantador el ambiente sino rescatar su esencia natural. Hacia 1898, este autor se radicó con su familia en Jerusalem, pero luego de un agotador viaje a Beirut, su débil corazón no resistió y falleció en 1904 cerca de su siempre añorada Cúpula de la Roca. Su colega y compatriota Carl Haag (1820-1915) realizó importantes obras durante su estadía en Egipto y Palestina.

La escuela austríaca

Rudolf Ernst (1854-1932) fue hijo del pintor arquitectónico Leopold Ernst, miembro de la Academia de Viena. Viajó mucho por Andalucía, Marruecos y Turquía. Desde 1885, sus pinturas serán exclusivamente orientalistas, con temas marroquíes, turcos e hispanomusulmanes, como «Alumnos de una escuela

coránica tomando un refrigerio», «Después de la oración», «La favorita», «Acumulando rosas», «Mujeres hilando, Marruecos», «El Hammam».

Ludwig Deutsch (1855-1935) es, sin lugar a dudas, el más importante de los orientalistas austríacos. Aunque poco se sabe de sus frecuentes viajes a Egipto, sus propios trabajos se encargan de disiparnos las dudas sobre sus conocimientos sobre la civilización islámica en el país del Nilo, dotados de una prestancia y una técnica pocas veces logradas: «La tumba del califa» (1884), «El Azhar, la universidad árabe de El Cairo» (1890), «La guardia del palacio» (1896), «Los eruditos» (1901) y «En la plegaria» (1923). Otros representantes de esta escuela son Leopold Carl Müller (1834-1892) y Charles Wilda (1854-1907).

La escuela británica

John Frederick Lewis (1805-1876) fue hijo del grabador Frederick Christian Lewis y coincide con el gran pintor romántico y orientalista escocés David Roberts (1796-1864) en su recorrido por España en 1832. Este pintor inglés permanecería en la Península hasta 1834, realizando numerosas dibujos y acuarelas sobre la Alhambra y Granada. Por esta razón fue llamado «Spanish» ("El español") Lewis. A pesar del comentario del influyente crítico francés Théophile Gautier, que lo definió como una combinación de *«paciencia china y delicadeza persa»*, Lewis fue poco conocido fuera de su país. A diferencia de sus colegas-viajeros contemporáneos, nunca escribió libros ni cartas sobre sus viajes, a pesar de permanecer más de once años en el Oriente (Turquía y Egipto). Allí adoptó costumbres musulmanas y vistió ropas otomanas. Sus obras reflejan su carácter talentoso, introvertido y disciplinado: «La Alhambra y Sierra Nevada desde el peinador de la Reina» (1834), «La Alhambra desde la alameda del Darro» (1834), «El escribano público» (1852), «La tienda de kebab, Scutari, Asia menor» (1858), «Una escuela musulmana en un barrio de El Cairo» (1865), «En el jardín del bey, Asia menor» (1865), «Un Bey Mameluco, Egipto» (1868), «Interior de la Mezquita, después de la plegaria» (1870), «Una vista de la calle y la Mezquita de Ghureyah» (1876).

Un párrafo especial merecen los artistas británicos que viajaron a la India en los siglos XVII, XVIII y XIX. Entre los numerosos nombres sobresalen los de Robert Home (1752-1834), llegado a Madrás en 1791, famoso por sus trabajos sobre el sultanato de Mysore, y George Chinnery (1774-1852), que visitó Madrás, Dacca, Calcuta y China (cfr. Pheroza Godrej y Pauline Rohatgi: Scenic Splendours. India through the printed image, The British Library, Londres, 1989; Patrick Conner: George Chinnery 1774-1852. Artist of India and the China Coast, Antique Collectors' Club Ltd., Suffolk, 1993).

Sir William Allan (1782-1850), William Wyld (1806-1889), Edward Lear (1812-1888), Thomas Seddon (1821-1856), Frank Dillon (1823-1909), Charles Robertson (1844-1891), Sir Frank Dicksee (1853-1928), Arthur Melville (1855-1904), Robert Talbot Kelly (1861-1934), Augustus Osborne Lamplough (1877-1930), Sir Francis Brangwyn (1867-1956) y Edmund Dulac (1882-1953) —famoso por sus ilustraciones de «The Arabian Nights» (1907), «The Rubaiyat of Omar Khayyam» (1909) y «Sinbad the Sailor» (1914)—, son otros destacados representantes de esta escuela (cfr. Gerald M. Akerman: Les Orientalistes de l'ecole britannique, ACR, París, 1991).

La escuela española

Jenaro Pérez Villaamil (1807-1854) será el primer gran pintor orientalista y paisajista romántico español, célebre por su colección de litografías «España artística y monumental» y óleos como «Gargantas de las Alpujarras»

Mariano Fortuny y Marsal (1838-1874) tuvo una sólida educación estudiando en Barcelona, París y Roma. Viaja a menudo por Andalucía y Marruecos y hacia 1870 pasa una larga temporada con su familia

en Granada donde se reúne con intelectuales llegados de toda España y Europa. Su concepto del orientalismo pictórico influirá decisivamente en todos los artistas europeos de la época: «Fantasía árabe» (1867), «Una justicia en la Alhambra» (1871). Otros pintores importantes de esta escuela fueron Francisco Lameyer (1825-1877), José Gallegos y Arnosa (1857-1917), Manuel Gómez-Moreno González (1834-1918) y José Larrocha (1850-1933), un académico granadino que en 1916 se traslada a Buenos Aires, donde ejerce la docencia hasta su muerte (cfr. Pintura orientalista española 1830-1930, Fundación Banco Exterior, Madrid, 1988).

La escuela francesa

Los miembros de la escuela francesa son los más numerosos y los más ricos en producción y calidad artística. Esta fue la escuela pionera en la materia. Ya desde fines del siglo XVII, numerosos pintores como Jean Baptiste Van Mour (1671-1737), Nicolas Lancret (1690-1747); Jean-Etienne Liotard (1702-1789), Jacques André Joseph Aved (1702-1766); François Boucher (1703-1770); Carle André Van Loo (1705-1765), Antoine de Favray (1706-1798), Joseph-Marie Vien (1716-1809) y Jean-Honoré Fragonard (1730-1806) sucumbieron ante la fiebre de la turcomanía, tan en boga en Francia durante todo el siglo XVIII, y plasmaron todo tipo de *turqueries* (cfr. Auguste Boppe: Les Peintres du Bosphore au XVIIIe Siècle, ACR, París, 1989).

León Belly (1827-1877), por ejemplo, realizó una de las más famosas obras maestras de la pintura orientalista, la titulada «Peregrinos camino de La Meca» (1861), la cual fue comprada por el Estado francés, colgada en el Museo de Luxemburgo hasta 1881, y actualmente exhibida en el Museo d'Orsay, a la vera del Sena.

Eugène Flandin (1803-1876) fue enviado por el Instituto de Civilizaciones Orientales a Teherán en 1840, acompañando a la misión diplomática francesa ante el shah qaÿar Muhammad (g. 1835-1848). Flandin tuvo la oportunidad de visitar ciudades desconocidas para los europeos decimonónicos, como Hamadán, Isfahán, Kermanshah, Persépolis y Shiraz. En su viaje de retorno a Francia visitó Mosul, Alepo y Estambul. Estos periplos se tradujeron en obras significativas: «Isfahán», «Entrada a la Gran Mezquita de la Plaza del Shah Abbás» y «En las cercanías de la Gran Mezquita de Constantinopla», que fueron presentadas en el Salón de París en 1853.

El más importante miembro de esta escuela fue Jean-Léon Gerome (1824-1904). Comenzó estudiando en las Escuela de Bellas Artes de París y en el atelier del pintor histórico y muralista Paul Delaroche (1797-1856). Gerome fue a Egipto en 1856, donde realizaría un viaje por el Nilo con unos amigos que duraría cuatro meses, permaneciendo otros cuatro en El Cairo donde quedaría fascinado con su arquitectura islámica. Gerome, gran viajero, haría más tarde visitas a Turquía, Grecia, Palestina, España, Argelia, Italia y Mesopotamia. Uno de sus trabajos más interesantes es el titulado «La tumba del sultán», realizado en Karbalá, Irak (conservado hoy día en la Sociedad de Bellas Artes de Londres), en el santuario de Husain Ibn Alí (la Paz sea con él), mártir del Islam y nieto del Profeta Muhammad (BPD). En la vigorosa escena plasmada por el pintor francés impactan la devoción de los peregrinos musulmanes que rinden homenaje al héroe del shiísmo y la intensidad de los colores —rojo, amarillo y verde—. Otras realizaciones como: «Mercader de pieles de El Cairo» y «Saliendo de la mezquita» demuestran que Gerome no sólo fue uno de los más famosos pintores orientalistas sino también uno de los plásticos más importantes del siglo XIX (cfr. Gerald M. Ackerman: Jean-Léon Gerome, sa vie, son oeuvre, ACR, París, 1997.

Jules Laurens (1825-1901) estudió en la escuela de Bellas Artes de Montpellier. Hacia 1846 tuvo la buena suerte de ser invitado a acompañar al geógrafo Xavier Hommaire de Hell (1812-1848) a una misión diplomática a Turquía y Persia. Ambos partieron en septiembre de ese año, pasando por Malta, Esmirna y Estambul, donde Laurens dibujó mezquitas, fuentes, costumbres y retratos. Recién en julio de 1847 (luego de haber visitado Bulgaria, Moldavia y Brusa), partieron para Persia, atravesando Trebisonda, Erzurum y Tabriz hasta Teherán, donde llegaron en febrero de 1848. Luego de recorrer Mazandarán, Jorasán e Isfahán, Hommaire de Hell, muy debilitado por el viaje y casi ciego por el sol,

murió en Nueva Ÿolfá, el barrio armenio de Isfahán. Laurens volvió a París en 1850 con una gran cantidad de magníficos trabajos: «Ruinas del palacio Ashraf, provincia de Mazandarán», «Invierno en Persia», «Lago Van y fortaleza, Armenia», etc.,, que ilustraron revistas como «L'Illustration» y «Le Tour du Monde» y engrosaron las colecciones de la Escuela de Bellas Artes de París y de los museos de Carpentras y Avignon.

Por su parte, Etienne Dinet (1861-1929) viajó intensamente por Argelia desde 1884. En 1904 se radicó en la población argelina de Bou-Saada. Aprendió a escribir y hablar fluidamente el árabe y en 1913 se convirtió al Islam, adoptando el nombre de Haÿÿ Naseruddín Dinet luego de realizar la peregrinación a La Meca en 1929, poco antes de su muerte. Uno de sus alumnos fue el gran miniaturista argelino Muhammad Racim (1896-1975). Sus trabajos reflejan las características de la civilización musulmana argelina y el hondo misticismo del Islam. Muchas de sus pinturas ilustraron sus propios libros, como «La vida de Muhammad, profeta de Allah» y «Peregrinación a la Casa Sagrada de Allah», su obra póstuma publicada en 1930 (cfr. Denise Brahimi y Koudir Benchikou: La Vie et l'Oeuvre d'Etienne Dinet, ACR, París, 1994).

Otros grandes pintores orientalistas franceses fueron Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1867), Horace Vernet (1789-1863), Eugène Delacroix (1798-1863), Alexandre-Gabriel Decamps (1803-1860), Adrien Dauzats (1804-1868), Charles-Emile Vacher de Tournemine (1812-1872), Théodore Frere (1814-1888), Hippolyte Lazerges (1817-1887), Théodore Chasseriau (1819-1856), Eugène-Samuel-Auguste Fromentin (1820-1876), Emile Vernet-Lecomte (1821-1900), Alfred Dehodencq (1822-1882), Gustave Boulanger (1824-1888), Victor Huguet (1835-1902), Georges Clairin (1843-1919), Jean Lecomte du Nouÿ (1842-1923), Benjamin-Constant (1845-1902), Eugène Girardet (1853-1907) y Henri Regnault (1843-1871), autor del óleo conservado en el Museo del Louvre: «Ejecución sumaria bajo los reyes moros de Granada (1870), que vivió fascinado por la Alhambra y los temas andalusíes, y murió combatiendo en la batalla de Buzenval (19 de enero de 1871), en la postrimería de la guerra franco-alemana.

Véase E. Delacroix: Viaje a Marruecos y Andalucía, acuarelas y dibujos publicados con una introducción y notas de André Joubin, Olañeta, Barcelona, 1984; Félix Marcilhac: Les Orientalistes: Jacques Majorelle, ACR, París, 1987; James Thompson y Barbara Wright: Les Orientalistes: Eugène Fromentin, ACR, París, 1987; Jean-Claude Berchet: Le Voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX siècle, Robert Laffont, París, 1994; Alain Daguerre de Hureaux y Stéphane Guégan: l'ABCdaire de Delacroix et l'Orient, Flammarion/Institut du Monde Arabe, París, 1994).

La escuela húngara

Arthur von Ferraris nacido en Galkovitz en 1856 fue alumno en Viena del famoso retratista Jospeh Matthaus y luego en París bajo la dirección de Jean-Léon Gerome. Sus numerosos trabajos reflejan un depurado estilo y las influencias de las escuelas alemana y austríaca en cuanto a luminosidad y perfección figurativa: «En la Mezquita al-Azhar de El Cairo» (1889), «Recitando el Corán» (1889), «Bazar de El Cairo» (1890), Visita al Gran Sheij de la Universidad de El Cairo» (1890), «Un descendiente del Profeta» (1891), «El Beduino y el Vendedor de Armas» (1893). Desde 1894, este artista expuso sus obras en Berlín, y entre 1904 y 1908 las envió a Düsseldorf y Munich.

La escuela italiana

Alberto Pasini (1826-1899) se educó en Parma y París. En la capital gala Pasini entablaría una fructífera amistad con el pintor orientalista Théodore Chassériau quien lo recomendó al diplomático Prosper Bourée, que estaba listo para partir hacia Persia en una misión especial relacionada con la Guerra de Crimea. Pasini fue invitado a acompañar la delegación como pintor oficial de la misma junto al célebre diplomático y orientalista Joseph-Arthur, conde de Gobineau (1816-1882). En marzo de 1855, Pasini cruzó Egipto, Arabia, Yemen y el Golfo Pérsico, llegando finalmente a Irán donde permaneció durante un

año y medio. Pasini continuó viajando: Estambul en 1868-69, Asia menor, Siria y Líbano en 1873, frecuentes visitas a Venecia, y dos giras por España, una en compañía de Jean-Léon Gerome y Albert Aublet. Sus óleos son un fiel espejo de sus viajes: «La llegada del Pashá», «Mercado de Constantinopla», «Jinetes Sirios descansando a la entrada del Bazar». La escuela italiana tuvo importantes cultores como Giuseppe Signorini (1857-1932) y Giulio Rosati (1858-1917), Giuseppe Aureli, Filippo Bartolini, Ettore Cercone, Fabio Fabbi, Giulio Ferrario, Ettore Simonetti, y Gustavo Simoni (cfr. Caroline Juler: Les Orientalistes de l'Ecole Italienne, ACR PocheCouleur, París, 1994).

La escuela norteamericana

Frederick Arthur Bridgman (1847-1928), nacido en Tuskegee (Alabama), fue el pionero de la pintura orientalista norteamericana y realizó varios viajes a Egipto y Argelia entre 1870 y 1880. También escribió un libro, Winter in Algiers ("Invierno en Argel"), —publicado por Harper Brothers, Nueva York, 1890—, que fue ilustrado con sus pinturas. En París, Bridgman se instaló en el Boulevard Malesherbes, un poco más arriba del Parque Monceau, área de artistas y académicos, donde realizó muchos de sus trabajos sobre la vida cotidiana en Argelia: «En la terraza», En el patio, El Biar»,«Villa morisca en El Biar», «Bey de Constantina recibiendo a los invitados», etc. Participó con sus obras en las Exposiciones Universales de 1878, 1889 y 1900 y se radicó definitivamente en Francia, falleciendo en la ciudad de Rouen (la antigua Rotomagus).

Su compatriota John Singer Sargent (1856-1925), nacido en Florencia (Italia), vivió la mayor parte del tiempo en París y Londres. Fue también un pintor muralista que pintó escenas victorianas y temas bélicos de la primera guerra mundial. Su inquietud orientalista se hizo conocida a través del óleo «Humo de ambar gris», realizado en Tánger (Marruecos) hacia 1880 (cfr. Gerald M. Akerman: Les Orientalistes de l'Ecole Américaine, ACR, París, 1994).

La escuela polaca

El polaco Stanislas von Chlebowski (1835-1884) estudió en San Petersburgo, Munich y París. Luego de viajar por Europa, recibió el raro privilegio de pintar para la corte del sultán otomano Abdul Aziz (g. 1861-1876), durante doce años a partir de 1864. Pintó episodios de la historia otomana como «El sultán Ahmad III cazando» y «Muhammad II entrando en Estambul» (Museo de Cracovia). En 1866, retrató al líder musulmán argelino Abd al-Qadir en su exilio de Damasco.

La escuela suiza

Rudolf Weisse, nacido en Usti, Bohemia, en 1869 (sin datos sobre su deceso), recibió una fuerte influencia de los austríacos Rudolf Ernst y Ludwig Deutsch. Su obra más conocida es «Rezando en la Mezquita». Weisse no debe ser confundido con su homónimo, el artista suizo Rudolf Weiss (1846-1933), que viajó por el Imperio otomano.

Ornamentos y decoración del arte islámico

«Para el artista musulmán o, lo que viene a ser lo mismo, para el artesano que ha de decorar una superficie, el entrelazado geométrico es sin duda la forma que más le satisface en el plano intelectual, pues se trata d e una expresión muy directa de la Unidad divina que está tras la variedad inagotable del mundo. Cierto es que la Unidad divina como tal está más allá de cualquier representación, pues su naturaleza que es absoluta, no deja nada por fuera de sí misma, nada la 'acompaña'. Sin embargo, se refleja en el mundo a través de la armonía, que no es otra cosa que la 'unidad de la multiplicidad' (al-uahdah fi'l-katrab), equivalente a la 'multiplicidad en la unidad' (al-katrab fi'l-uahdah). El entrelazado expresa tanto un aspecto como el otro. Mas tiene todavía otra faceta que evoca la unidad que existe tras todas las cosas; el entrelazado suele tener un solo elemento: una sola cinta o una línea única, que vuelve incesantemente sobre sí misma»

("El Arte del Islam", José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1988, pág. 66).

Titus Buckhardt (1908-1984)

La decoración desempeña un papel central en el arte islámico. Es uno de los factores unificadores que, durante catorce siglos, han vinculado edificios y objetos de todo el mundo islámico a través de una enorme extensión geográfica, desde España hasta la India.

En el siglo IX, en la Casa de la Sabiduría de Bagdad se reunió a prestigiosos sabios que tradujeron dos libros griegos que serían fundamentales para la civilización islámica: «El Almagesto», de Claudio Ptolomeo, y «Los Elementos» de Euclides. El primero, un tratado de Astronomía, les enseñaba a orientarse por las estrellas y el segundo, un libro sobre Geometría —el más traducido a lo largo de la Historia después de la Biblia— a hacer dibujos que señalasen la dirección de La Meca desde cualquier parte de la Tierra. Así, las Matemáticas fueron las ciencias más necesarias e importante en el Islam desde un primer momento. Los musulmanes las estudiaron y dominaron como pocos pueblos, llegando a convertir la Geometría en el lenguaje gráfico para representar a Dios y su Reino —el Reino de los Cielos— de una forma abstracta mediante el uso de formas geométricas.

Es sorprendente, por ejemplo, la investigación llevada a cabo por el doctor Darío Cabanelas Rodríguez, catedrático de árabe de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, sobre el secreto guardado en el techo de la Torre del Palacio de Comares de la Alhambra de Granada. El nombre de esta estancia es una corrupción del árabe *qam al-arsh* «cámara del Trono» y está inspirado en la sura 67 del Sagrado Corán, llamada al-Mulk «El Reino» o «La Señoría». El magnífico descubrimiento del islamólogo español es el haber puesto de manifiesto que las 105 lacerías que se esparcen por el Techo, en una geometría progresiva, según los cánones de Pitágoras tan maravillosamente asimilados por los musulmanes granadinos, parten de los 105 elementos de que consta la estrella clave, ubicada en el centro superior de la bóveda que representa los Siete Cielos. En efecto, geométricamente 105 significa la estrella de seis puntas (en suma pitagórica 1 0 5 son 6), estrella de David o sello de Salomón (un motivo ornamental utilizado por los musulmanes antes que los judíos: cfr. Erna S. Schlesinger: Mil preguntas y respuestas sobre Judaísmo, S. Sigal, Buenos Aires, 1966, pág. 21), los dos triángulos invertidos, el agua y el fuego de la creación, correspondiente al signo de la divinidad a la que hace referencia la estrella clave, enmarcada en la cupulina (tres últimos cielos) o Trono de Dios (cfr. Darío Cabanelas: La antigua policromía del techo de Comares en la Alhambra, Revista Al-Ándalus, vol. XXXV, fasc. 2, Granada, 1970).

Una característica fundamental de la decoración geométrica es la utilización de un sólo diseño —que será la unidad de cualquier composición decorativa— que, por multiplicación de sí mismo, cubre completamente una superficie. Esta forma de proceder permite decorar sobre una superficie indefinidamente sin más que seguir unas reglas fijas. De este modo se consigue presentar la unicidad —Dios es uno— entre la multiplicidad —y está en todas partes—.

Durante los últimos mil años, Europa ha considerado el arte islámico como algo maravilloso. El intercambio entre cristianos y musulmanes empezó mucho antes de las Cruzadas. En la España islámica se estableció de modo firme a través de las diversas fronteras de la Europa occidental y desde el principio ejerció profunda influencia sobre la cultura cristiana. En Sicilia las dos religiones coexistieron armónicamente, mientras el Norte de África estaba totalmente gobernado por los musulmanes, cuyos navíos surcaban el Mediterráneo de un extremo a otro. Con el tiempo, los mercaderes italianos —principalmente venecianos, pisanos y genoveses— establecieron el tráfico directo con los puertos sirios y palestinos, el comercio oriental se convirtió en una organización regular de objetos raros y llegaron a los mercados europeos todo género de obras de artífices islámicos. En el siglo XV, los artesanos europeos, acuciados por el éxito musulmán en aquellas artes lucrativas, que tan esenciales habían sido para el esplendor del llamado Renacimiento, fijaron su atención, con renovado interés, en Oriente. Basándose en un estudio más profundo de los métodos islámicos, revisaron y ampliaron sus propios conocimientos técnicos, y al hacerlo así no se contentaron ya con absorber los elementos decorativos de esa procedencia, sino que empezaron a examinar atentamente cánones de dibujo, adaptándolos a una nueva concepción de trabajo, que ya era puramente europea. No sólo humildes artesanos, sino también celebridades, como el florentino Leonardo da Vinci (1452-1519), utilizaron modelos islámicos en sus trabajos.

Uno de los libros más interesantes que prueba estas aseveraciones es el de Francesco di Pellegrino, otro florentino también pintor y escultor, que trabajó en el palacio de Fontainebleau para Francisco I (1494-1547) y que fue conocido en Francia por el nombre de Francesque Pellegrin. Su libro *«La Fleur de la science de pourtraicture et patrons de broderie. Façon arabicque et italique»*, está fechado en 1530 y sus diseños se derivan totalmente de modelos islámicos —en 1908 se publicó en París una edición en facsímil con prólogo del filántropo e islamólogo Gaston Migeon (1861-1930).

De estas publicaciones y de obras contemporáneas (como los muestrarios de Peter Flötner y Martinus Petrus) hay que ir, por ser sumamente instructivos, a los modelos del pintor y grabador Hans Holbein, llamado el Joven (Augsburgo 1497-Londres 1543), cuyos dibujos para platería y otras artes de inspiración musulmana se hallan unidos de un modo inteligente a su propio estilo original.

Del Asia islámica vinieron muchas cosas, al parecer insignificantes, que al hacerse indispensables encontraron no sólo la aceptación de Europa, sino que se extendieron por todo el mundo civilizado. Cargamentos de cretonas y percales estampados con diseños de alegres colores introdujeron modas nuevas en las artes textiles, algunas de las cuales, como las «persiennes» de París, proporcionaron a las señoras del tiempo de Ana Estuardo (1665-1714), reina de Inglaterra, lindos vestidos y posteriormente fueron causa de la prosperidad de Manchester.

Nuevos chales, como indica su nombre, vinieron de Persia. Ciertos modelos de teteras y cafeteras, imitadas de las jarras mogoles traídas de la India musulmana por opulentos nababs, eran corrientes en las mesas de la Era Victoriana y persisten hoy aún bajo formas más o menos modificadas. Incluso desde los comienzos del Islam, el comercio, la cultura, la piedad y hasta la curiosidad occidentales han encontrado cada una de ellas algo a su gusto entre los productos de la actividad musulmana. Pero en el conocimiento de su excelente técnica y de su belleza ha habido maestros artífices, como Odericus de Roma, que en 1286 hizo el modelo islámico para el pavimento de mármol incrustado del presbiterio de la Abadía de Westminster de Londres, y el artista, decorador y poeta William Morris (1834-1896), que utilizó patrones islámicos para confeccionar un suntuoso brocado de terciopelo, tejido en azul, naranja, blanco y oro en 1884 (que hoy se encuentra en el Museo Victoria y Alberto), así como para plasmar muchos de sus diseños (cfr. N.M. Wells: William Morris, Brockhampton Press, Londres, 1988).

Owen Jones

Uno de los primeros estudiosos del arte islámico fue el arquitecto de origen galés Owen Jones (1809-1874), que fue el superintendente de la famosa Exposición Universal de Londres de 1851, y autor de Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra (Londres, 1842-45).

Owen Jones y su amigo Jules Goury realizaron un gran viaje entre 1832 y 1834 que abarcó Turquía, Egipto, Sicilia y el sur de España. Su objetivo fue el conocer y estudiar personalmente el arte islámico, en especial el hispanomusulmán. Ambos trotamundos británicos quedaron deslumbrados por la magnificencia de sitios como la Mezquita de Córdoba, los Alcázares de Sevilla, la alcazaba de Guadix y en particular, la Alhambra de Granada.

En su libro The Grammar of Ornament (Londres, 1856), escribe esta opinión que refleja su admiración por la concepción arquitectónica andalusí:

«Encontramos en la Alhambra el arte de la elocuencia de los Egipcios, la gracia natural y el refinamiento de los Griegos, las combinaciones geométricas de los Romanos, los Bizantinos y los Arabes (...) *Los moros siempre tuvieron en cuenta lo que nosotros consideramos que es el primer principio de la arquitectura — decorar la construcción, jamás construir la decoración: en la arquitectura morisca* (es decir, andalusí) *la decoración no sólo surge naturalmente de la construcción, sino que la idea constructiva se lleva a cabo en cada detalle de la ornamentación de la superficie.*

Creemos que la verdadera belleza de la arquitectura reside en "ese reposo que el espíritu experimenta cuando el ojo, el intelecto y los sentimientos están satisfechos, en la ausencia de todo deseo". Cuando un objeto está falsamente construido y parece que deriva o soporta pero no hace ni una cosa ni la otra, es incapaz de dar esta respuesta, y por consiguiente jamás puede alcanzar la verdadera belleza, por muy armonioso que sea en sí mismo: las razas musulmanas, y especialmente los moros, han observado constantemente esta regla; jamás encontramos un ornamento inútil o superfluo; cada ornamento emana callada y naturalmente de la superficie decorada».(Owen Jones: The Grammar of Ornament, Moresque Ornament, Parkgate Books, Londres, 1997, págs. 115-116). Véase E.J. Grube, S: Carboni y G. Curatola: Arte veneziana e Arte islamica, Venecia, 1989; Stuart Durant: La ornamentación. Desde la Revolución Industrial a nuestros días. *El orientalismo*, Alianza, Madrid, 1991, págs. 133-161.

Arabescos y atauriques

En la Civilización Islámica, incluso los objetos destinados a modestas funciones utilitarias y ejecutados en los más humildes materiales tienden a esta profusamente decorados. La transformación de las superficies por medio de la ornamentación es una preocupación primordial que impregna todo el arte islámico. El motivo más ejemplar de esta ornamentación es el arabesco, que es un *«dibujo de adorno compuesto de tracerías, follajes, cintas y roleos y que se emplea más comúnmente en frisos, zócalos y cenefas»* (Fernández Martínez Nespral y Hamurabi Faysal Noufouri: El Diccionario del Alarife, Fundación Los Cedros, Buenos Aires, 1994, pág.98).

Aunque sus orígenes se remontan al follaje de viña naturalista del arte clásico occidental y oriental, que los musulmanes encontraron en los monumentos cristianos, romanos, bizantinos, sasánidas e indios de los territorios recién conquistados, el arabesco islámico presenta múltiples formas, que pueden llegar hasta la abstracción. Pero, cualquiera que sea su naturaleza formal y la materia sobre la cual se trabaje, el arabesco se rige siempre por los mismos principios de movimiento preciso y regular, de repetición simétrica y de expansión ilimitada, que dan lugar a composiciones equilibradas y armoniosas. A menudo, incorpora motivos geométricos y a veces él mismo se geometriza. De hecho, la geometría constituye el fundamento conceptual de toda la estructura y decoración de la mayor parte de las obras de arte del Islam.

Los que en inglés y francés se conoce como *arabesque* (arabesco) o *mauresque* (morisco), en España recibe el nombre de lazo o lacerías. Estas combinaciones geométricas, complicadísimas en al-Ándalus, continúan hasta épocas muy avanzadas por los mudéjares, incluso en América. Donde primero aparecen es en la mezquita de Córdoba, en el siglo X. En cambio, en el Oriente islámico surgen más tarde, en el siglo XII. Es de suponer, pues, que lo andalusí influiría en este desarrollo decisivamente. Luego vendrá el lazo granadino con el auge del arte nazarí en el siglo XIV, libre de influencias anteriores. El lazo tiene dos

fundamentos: el tema y la base simétrica. Estos temas son polígonos. En al-Ándalus el más aplicado fue el octógono que forma el lazo de ocho.

En tanto que el Oriente islámico, poco a poco, resolvió los arabescos en interpretaciones naturalistas y el Magreb y al-Ándalus los desarrollaron según un centelleante juego de líneas próximo al carácter del rococó, Egipto y Siria conservaron con fidelidad los tipos de arabesco, que habían llegado a su plenitud. La época de los mamelucos, que marca el grado más alto de esplendor del arte islámico-egipcio, llena los campos de los espacios poligonales con arabescos cuyos motivos rayonados y estrellados son de una rara belleza.

La estrella, de seis, ocho, dieciséis o más puntas es una de las formas fundamentales del diseño geométrico islámico. Puede emplearse igualmente en dos o en tres dimensiones, para transformar una cúpula en una red compleja de superficies concatenadas o para adornar maderas y herrajes dentro de los edificios.

Por lo que atiende a los ataurique (del árabe *at-tauriq*: "el adorno foliáceo"), o sea la ornamentación vegetal, es de destacar, en primer término, la carencia de información histórica con respecto a su técnica de composición. Se ha conjeturado, no obstante, acerca de moldes de cera, que posteriormente fuesen vaciados.

Ibn Jaldún (1332-1406) da ciertos indicios sobre el particular: *«La ornamentación y el embellecimiento de las casas forman todavía otra rama de la arquitectura. Consisten en aplicar sobre los muros figuras en relieve hechas de yeso que se deja fermentar en el agua. Se retira el yeso bajo la forma de una masa sólida en la cual se halla aun un resto de humedad. Se labra esta masa sólida sobre un modelo dado, grabándola con punzones de hierro, y se termina dándole un bello pulimento y un aspecto agradable... Tales ornamentos dan al muro el aspecto de cuadros de un vergel florido»* (Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah. FCE, México, 1977, pág. 722.

Para darse una idea del prodigioso valor de estos ataurique inspirados, al parecer, en muestras de tapicería artesanal, y que hoy todavía podemos admirar en las salas de la Alhambra de Granada, basta citar el testimonio del orientalista francés Pierre Loti (1850-1923) quien, en su «Viaje a Marruecos», afirmaba que en tejer un jaití, guadamecí, alahilca o albenda, que son las distintas muestras gremiales, se empleaban diez años de la vida de un hombre.

¿Qué significan, por tanto, las complejas tramazones de líneas poliédricas que, en progresión geométrica, se esparcen formando estilizaciones vegetales a través de los paños de estuco? Quitando el valor ornamental, que más que fin es repercusión del auténtico motivo, su causa primera es de orden metafísico. Recordemos a estos efectos, las palabras del islamólogo español Julián Ribera y Tarragó (1858-1934) sobre el místico Ibn Arabi de Murcia (1165-1240): *«La ciencia se le presentaba en formas geométricas, y para explicarlas usa de triángulos, cuadrados envueltos unos en otros, círculos excéntricos, cuadrados cerrados por círculos...»* (J. Ribera y Tarragó: Orígenes de la filosofía de Raimundo Lull, Homenaje a Menéndez Pelayo, Varios, Madrid, 1899, vol. II, pág. 206).

Véase E. Künhel: The Arabesque. Meaning and Transformation on an Ornament, Graz, 1976; P.Ward-Jackson: Some Main Streams and Tributaries in European Ornament from 1500 to 1750. Part 2. The Arabesque, en el Boletín del Museo Victoria y Alberto, Londres, 1972, t. III, nº 3, págs. 90-103.J. Bourgoin: Arabic Geometrical Pattern and Design, Dover, Nueva York, 1973; Prisse d'Avennes: Arabic Art in Color. 141 designs and motifs on 50 plates, Dover, Nueva York, 1978; Ali Dowlatshahi: Persian Designs and Motifs for Artists and Craftsmen with 400 motifs and 8 full-color plates, Dover, Nueva York, 1979; Eva Wilson: Islamic Designs, British Museum Pattern Books, Londres, 1988; Keith Critehlow: Islamic Patterns. An Analytical and Cosmological Approach, Thames and Hudson, Londres, 1989; Prisse d'Avennes: The Decorative Art of Arabia, Studio, Londres, 1989; Basilio Pavón Maldonado: El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica, AECI, Madrid, 1989; Basilio Pavón Maldonado: El arte hispanomusulmán en su decoración floral, AECI, Madrid, 1990; N. Simakoff: Islamic Designs in Color with 162 Illustrations, Dover, Nueva York, 1993.

Azulejos

La utilización de la cerámica (del griego: *keramikos*) en paredes y pavimentos se remonta a Babilonia e Irán antes de la época helenística y fue resucitada por los sasánidas. Más el término azulejo (del árabe: *az-zulaiÿ*, "el baldosín"; "ladrillo pequeño vidriado"), y la técnica del alicatado (del árabe: al-qata'a, "el trozo", "la cortadura"), o sea el cortar o raer (con alicates) los azulejos para darles forma conveniente, es un uso islámico que comenzó en la época abbasí, en Samarra (Irak). De allí se difundió al Egipto fatimí y al-Ándalus, donde alcanzaría su apogeo en la Granada nazarí. A partir del siglo XIII, la cerámica vidriada de formas hexagonales y estrelladas se difundió ampliamente en Irán. La utilización de azulejos decorados alcanzó una riqueza sin precedentes en Irán y Turquía durante los siglos XVII y XVII. Ejemplos singulares son los alicatados de las mezquitas safavíes de Isfahán y las mezquitas y palacios de Estambul, donde los azulejos recubren por entero la superficie de los edificios como si estuvieran totalmente empapelados (como en la Sala del príncipe heredero, en el Haremlik del palacio Topkapi). En la gama de los azulejos persas predominan los tonos azul y turquesa puntuados con blancos, negros y verdes, así como amarillos y rosas, sobre todo en las últimas épocas safaví y qaÿar.

En el mundo islámico occidental de al-Ándalus y el Magreb los azulejos se confinan generalmente a las partes inferiores de los muros, y son de diseño sobre todo geométrico. Fuertes contrastes de colores claros y oscuros —en la Alhambra, por ejemplo— se contraponen con objeto de producir formas estrelladas y cuadradas de gran complejidad. Por otra parte, colores armónicamente combinados se utilizan para definir las formas geométricas de paneles y frisos en mosaico de azulejo.

Dice el islamólogo granadino Luis Seco de Lucena Escalada (Tarifa 1857-Granada 1941): *«Los aliceres rosa y carmín que vemos en el alicatado de la Torre de la Cautiva, y que sin duda es el más bello de todos los conocidos, ofrecen el excepcional interés de que son los primeros que de dicho colores se labraron; porque, aunque las historias de aquellas industrias artísticas nos dicen que el descubrimiento de producirlos por el cloruro de oro se debe a Lucca della Robia* (1399-1482), *como la Torre de la Cautiva hubo de construirse por Abul-Haÿÿaÿÿ* (Yusuf I), *que fue asesinado en 1351, es evidente que en 1399, cuando nació el famoso ceramista* (y escultor) *florentino, los mencionados colores ya estaban descubiertos y utilizados en la decoración de la Alhambra, por artífices musulmanes que aquí mismo lo producían; debiendo hacer constar que tampoco en Oriente los hubo antes, porque los de la Mezquita Azul de Tabriz* (época turkmena, 1465)*, que son los más antiguos que allí existen, aparecieron un siglo después que los de la Torre de la Cautiva»* (L. Seco de Lucena: La Alhambra, Granada, 1919, pág. 136 y siguientes).

De tal aseveración se desprende que hubo de existir un nexo entre ambas escuelas, nazarí y florentina. Granada, al convertirse en el último bastión del Islam en la península, atrajo a numerosos viajeros europeos, principalmente italianos, curiosos de esta ciudad a la cual ponderaban sobremanera las crónicas.

Uno de estos viajeros, del que se sabe llegó a las profundidades del África (desde Túnez a Timbuctú; también visitó el Estambul otomano y el Oriente musulmán), fue el florentino Benedetto Dei (1418-1492), amigo de Leonardo da Vinci (cfr. Antonina Vallentin: Leonardo da Vinci, Losada, Buenos Aires, 1943). Los azulejos andalusíes se exportaban y se utilizaron para el revestimiento de la sala capitular de la Abadía londinense de Westminster (1255).

Véase Hans Van Lemnen: Azulejos decorativos, Editorial Libsa, Madrid, 1989.

Cerámica

Considerada una de las artes más importantes del Islam, la cerámica experimentó un prodigioso desarrollo a partir del siglo VIII. La cerámica omeya, que prosiguió la tradición de las técnicas bizantina y oriental, ideó muy pronto nuevas formas de ornamentación utilizando la caligrafía. En el siglo IX se descubrió en Bagdad un tipo de loza vidriada (que más tarde se conocería como mayólica o fayenza) y se revolucionaron los procedimientos de la cerámica con el uso de pastas porosas y la doble cocción efectuada a una temperatura variable.

Los alfareros abbasíes, probablemente estimulados por el deseo de competir con la cerámica importada de China, llevaron a cabo síntesis inéditas con los diferentes tipos de pastas y de vidriados. Adoptando un procedimiento que utilizaban los vidrieros en Egipto a fines del siglo VII, aplicaron óxidos de cobre y plata a las lozas esmaltadas y crearon con ello la técnica ornamental del reflejo metálico, capaz de proporcionar unas pátinas que se asemejaban al oro.

En la Siria y el Irán selÿucidas, a partir del siglo IX se generalizó el empleo de pastas silíceas y el uso de de la técnica del reflejo metálico. En Irán, a finales de siglo XIII, se perfeccionó la técnica del *minai*, que permitía la utilización de una gama de siete colores, procedimiento éste nunca alcanzado con anterioridad en la historia de la cerámica. Rei (la Rhages de los medos), cerca de Teherán, fue un centro de importante de industrias cerámicas antes de que fuera destruida por los mongoles en 1220.

Hay una copa en el Museo de Louvre, decorada con esfinges y músicos sentados, colocados en paneles dispuestos en series de líneas curvas de eses contrapuestas, que es un ejemplar característico de este trabajo tipo «miniatura», como se llamaba ordinariamente aquel género de obras que se hallaban en su apogeo cuando los mongoles saquearon Rei. Se conserva otro jarrón en azul turquesa (color que en China era conocido con el nombre de "azul mahometano"), que constituye el tipo de cerámica hecha en la ciudad de Sultanabad (hoy llamada Arak, en la provincia iraní de Markazí "Central") durante los siglos XIII y XIV. Unos recipientes ligeramente cóncavos y de cuello estrecho con reborde, que se fabricaron tanto en Irán como en al-Ándalus, eran conocidos por los italianos con el nombre de «albarellos», palabra que deriva del árabe *al-barniyya*, o sea, el frasco de farmacia. En el siglo XV las farmacias italianas estaban surtidas de dichos recipientes llenos de drogas y sustancias importadas del mundo islámico.

Los ceramistas turcos y sirios usaron en la manufactura de platos, tazas, jarrones y otras vasijas de diversas formas, la misma técnica que para los azulejos y análogo género de decoración.

El elemento ornamental más llamativo usado en esta clase de cerámica es, sin duda alguna, el tema floral, utilizado muy profusamente en los alicatados damasquinos, donde los tulipanes, las rosas, los jacintos, las lises y la flor de almendro están dibujadas de un modo tan inteligente y con tal sentido decorativo, que su naturalismo no degenera nunca en simple representación pictórica. Fue en Irán donde los artífices tomaron este elemento floral y donde aprendieron a dibujarlo con tan exquisita gracia. En el Museo Ashmoleam de Oxford se conserva una jarra de loza decorada de Damasco (siglo XVI), influida por los modelos persas que constituye una obra maestra en su género.

Desde el siglo X, al-Ándalus y el Magreb produjeron, mediante la utilización de técnicas diversas, tinajas y brocales de pozos. Málaga y Bugía fabricaron lozas vidriadas decoradas en azul cobalto y con reflejos metálicos. Los alfares (del árabe: *al-fajar*, "la vajilla", alfarero) de Florencia y Siena se inspiraron a partir del siglo XV en las fabricaciones de Manises (Valencia), con lo cual vinieron a conectarse con el arte de la cerámica musulmana.

La cerámica islámica vivió un nuevo período de esplendor bajo los safavíes (1502-1732), cuando Abbás el Grande y otros soberanos iraníes del siglo XVII hicieron decorar las alas de sus palacios de Isfahán con paneles policromados bajo glaseado, en general con representaciones de las fiestas y reuniones musicales que se celebraban en el jardín.

Sin embargo, la cerámica más famosa del Islam es la de Iznik (la antigua Nicea de Anatolia, cerca de Estambul). Del siglo XV al siglo XVII, los azulejos de Iznik alcanzaron una enorme fama y fueron

empleados para la decoración de las mezquitas, de los palacios, de las tumbas y de otros edificios del imperio otomano.

El arte de los azulejos de Iznik llegó a su apogeo hacia a finales del siglo XVI, período durante el cual el arquitecto Sinán los utilizó en la ornamentación de todas sus grandes obras. La cerámica otomana consiguió asociar hasta cinco esmaltes de colores distintos, proeza técnica que culminó en los alfares de Iznik con el motivo ornamental de las «cuatro flores», realzado con un rojo muy vivo. Los artesanos de Iznik especializados en la loza fina, decoraron los objetos más diversos: vajilla, lámparas, cajas, candelabros, destinados a una clientela de la corte. Los soberanos y nobles cristianos les hicieron frecuentemente pedidos, lo que explica en parte la utilización de motivos figurativos como animales y barcos, poco frecuentes en el arte islámico.

Véase Hans E. Wulff: The Traditional Crafts of Persia. Their development, Technology, and Influence on Eastern and western Civilizations, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge (Mass.), 1966; Esil Atil: Ceramics from the World of Islam, Washington, 1975; H. Philon: Early Islamic Ceramics: Ninth to Late Twelfth Centuries, Londres, 1980; La cerámica islámica en Murcia, Comunidad Autónoma, Consejería de Cultura y Educación, Murcia, 1986.

Epigrafía

Otra modalidad notable de la decoración islámica es el uso de las inscripciones en árabe. Rodeando el borde de un friso o de una cartela, encontramos frecuentemente pasajes del Corán, un verso apropiado de un poeta, una frase de felicitación o de bendición.

Las inscripciones árabes, única aportación genuinamente al arte del Islam, son el sello universal de influencia o dominación musulmanas por todo el ámbito de su extensión. Los copistas musulmanes rivalizaban en la perfección de los bellos caracteres caligráficos. Generaciones de expertos calígrafos trabajaron con tal acierto y aceptación, que no sólo un libro constituía un tesoro inapreciable, sino hasta los sencillos rasgos de un gran maestro calígrafo eran buscados por los coleccionistas.

Los artífices europeos se familiarizaron poco a poco con la forma de las inscripciones árabes, incluso aun cuando no las comprendieron. Una antigua prueba de estos conocimientos e ignorancia nos la proporciona una moneda de oro acuñada por Offa, rey de Mercia (757-796) —uno de los siete reinos anglosajones conocidos como la Heptarquía—, que actualmente figura en el Museo Británico. Se parece al *dinar* musulmán, pero lleva la inscripción «Offa Rex», al revés, en medio de la leyenda árabe, la cual está tan exactamente transcrita, que la fecha de la pieza original (774) y la fórmula religiosa islámica inserta son claramente legibles en la copia. En el mismo museo del barrio londinense de Bloomsbury, se conserva una cruz dorada irlandesa, del siglo IX, que lleva en el centro, en pasta vidriada, una inscripción con la frase árabe *Bismillah* ("En el nombre de Dios"), en caracteres cúficos. En ninguno de los dos casos mencionados se dio cuenta el artífice de la significación que entrañaba la extraña escritura que copiaba o adoptaba, porque es difícil que profesiones de fe tan islámicas hubieran podido ser voluntariamente puestas en la acuñación ordenada por un rey cristiano o figurar en un emblema sagrado.

Juegos de luces

La luz es un elemento es el símbolo de la unidad divina y el artista musulmán pretende transformar la materia misma que está modelando en una vibración luminosa. Además de tener una dimensión mística, la luz tiene en la arquitectura islámica una función decorativa que es doble: modifica los demás elementos de la decoración y origina formas.

Los elementos arquitectónicos en los edificios islámicos y los materiales seleccionados para su decoración con frecuencia están formados para reflejar, refractar y ser transformados por la luz y la sombra. Hay un uso sutil de las superficies brillantes de pavimentos y muros, de modo que aprehendan la luz y frecuentemente la devuelvan a las facetas romboidales de los techos, que a su vez la reflejan de nuevo. Las mocárabes (piezas ornamentales en forma de estalactitas con las que se configuran arcos y bóvedas) atrapan la luz y la refractan; las cúpulas nervadas (como en el caso de la mezquita de Córdoba) parecen rotar según la hora del día. Las fachadas parecen estar hechas de materiales como de encaje y se transforman en celosías transparentes cuando el sol ilumina su decoración estucada —horadada y trabajada a propósito para crear este efecto de incorporeidad. La luz que entra a través de vidrios o celosías proyecta dibujos sobre las superficies interiores ya en sí decoradas y borra la separación entre lo lleno y lo vacío. Los espejos, los azulejos vidriados, la madera dorada y el mármol pulimentado, todo brilla, reluce y refleja la luz fuerte y enérgica de las tierras islámicas.

La Alhambra nos brinda los mejores ejemplos de juegos de luces. Casi todas las salas de los Baños de la Casa Real se cubren con bóvedas esquifadas de planta rectangular, agujereadas con luceras en forma de estrellas de ocho puntas, como representación de la bóveda celeste. En el techo de la Sala de las Dos Hermanas, sobre la base del octógono, la bóveda parece flotar, sin peso, sobre el espacio. Ello se debe a la disposición de las ocho ventanas dobles que dejan pasar la luz, dando un extraordinario efecto luminoso.

Metales

Los artífices musulmanes practicaron diversos métodos en la decoración de metales. Sobresalieron el arte de incrustar dibujos en oro y plata, en bronce o latón. La técnica, ejecutada de diversas maneras, se conoce generalmente con el nombre de «damasquinado», que viene a relacionar este trabajo con Damasco, en cuya ciudad efectivamente se practicaba. El trabajo musulmán de incrustación en metales alcanzó su perfección a mediados del siglo XII, y continuó con la misma excelente calidad durante dos siglos.

Algunos de los bronces islámicos más refinados se han conservado en los tesoros de las iglesias europeas. Al principio se adoptaron las formas Sasánidas pero el período Fatimí (909-1171) produjo vasijas de bronce con forma animal, así como candiles y platos. Aunque en el oriente de Irán se realizaron interesantes piezas grabadas con incrustaciones de cobre y plata, los bronces más refinados fueron producto de los talleres de Mosul (al-Mausil), en el Irak, durante los cincuenta años que precedieron a la conquista mongola. Entre sus objetos más destacados se encuentran los aguamaniles, tazas y candiles con incrustaciones de plata y oro y motivos abstractos, figurativos e inscripciones.

Taracea y marroquinería

Una de las artes menores más exquisitas del Islam es la taracea, la labor de incrustación en marfil (eboraria), metales o maderas coloreadas sobre la carpintería. Los musulmanes hicieron cosas preciosas, total o parcialmente en marfil, materia que decoraron con tallas, incrustaciones o dibujos ornamentales.

En el siglo X la escuela de tallistas en marfil, centralizada en Córdoba, producía obras de un estilo tan depurado que denotaban ya madura experiencia. Las cajas de marfil tallado y los colmillos de elefante abundaban en la corte fatimí, continuándose la tradición en la Sicilia musulmana. En ellos se representaban cortesanos, animales y vegetación.

Además de su empleo decorativo en la arquitectura, la madera se trabajó como material de otras artes aplicadas. En los palacios fatimíes se conservan excepcionales ejemplos de tablas con representaciones cortesanas. También se tallaron las piezas del mobiliario, especialmente los biombos.

En Irán, Siria, Egipto y al-Ándalus descollaron los especialistas en la marquetería (llamada en persa *jatam*), un arte que continúa vigente en el tiempo presente y que nos maravilla a través de múltiples incrustaciones en madera realizadas en marcos, cofres, estuches, mesas, armarios y mobiliario.

Entre los objetos de uso diario que deben al Islam algo de su materia prima, de su técnica o de su dibujo, los libros impresos son tal vez los más difundidos. Aunque a primera vista su relación con el mundo musulmán pudiera parecer remota, los modernos métodos de producción en el ramo de librería han aprovechado muchas de las iniciativas y de la inteligencia musulmana de la Edad de Oro.

Las encuadernaciones de libros de cuero son un excelente ejemplo de las artes decorativas islámicas. En los primeros tiempos se realizaban en relieves repujados; más tarde se estampaban y doraban las cubiertas y los lomos y, finalmente, en el siglo XVI, se pintan con esmaltes. El trabajo de cuero se aplicó a los arneses de los caballos y a los objetos empleados en la cetrería.

Tejidos, alfombras y tapices

Los tejidos, las alfombras y los tapices del Irán, Afganistán, Asia central y la India son probablemente los objetos del arte islámico mejor conocidos en Occidente. Los cruzados europeos y los mercaderes medievales a menudo volvían de sus expediciones con sedas preciosas de origen islamo-asiático que ofrecían a las iglesias cristianas. Tal fue el caso del famoso «Sudario de Saint-Josse», fabricado para Abd al-Malik Ibn Nuh I, gobernador samánida del Irán oriental (Transoxiana y Jorasán), fallecido en 961. Posteriormente, sería transformado en sudario de las reliquias de la abadía de Saint Josse-sur-Mer (Pas-de-Calais). Su donante, el cruzado Etienne de Blois (1097-1154), sin duda, se dejó cautivar por el admirable tejido de esta tela realizada con sedas polícromas sobre fondo rojo y por su composición de grandes motivos de elefantes y dragones flanqueados arriba y abajo por bandas de inscripciones, todo ello rodeado de una orla de camellos bactrianos.

En los primeros siglos del Islam, los musulmanes no sólo estimularon las industrias textiles existentes, sino que establecieron nuevas factorías por donde quiera que fueron. Esto se comprueba por los nombres con que fueron conocidas muchas fábricas en la Edad Media, términos comerciales que han llegado hasta nuestros días en varios casos, como recuerdo de los lejanos lugares donde ciertas materias tenían su origen, o de los mercados donde se compraban. Así sucede con las blancas gasas producidas en la ciudad palestina de Gaza, o con la tela conocida en la época de Geoffrey Chaucer (1340-1400) con el nombre de fustán —tela gruesa de algodón con pelo por una de sus caras—, que venía de un arrabal de El Cairo llamado Fustat, que fue la primera capital musulmana de Egipto.

El tejido que todavía llamamos en la actualidad damasco, tomó el nombre del gran centro comercial sirio del que importaba Occidente muchas cosas que incluso no estaban fabricadas allí. La famosa muselina es la *mussolina* importada de Mosul (Irak) por mercaderes italianos. «Baldacco», que es la italianización de Bagdad, dio su nombre a las importantes fábricas de sedas que se instalaron en la metrópoli a orillas del Tigris, y también al dosel que se pone sobre los altares en muchas iglesias, llamado «baldaquino».

Posteriormente, hubo fábricas de telas para vestidos en la Granada andalusí, que se conocían con la denominación de «granadinas» en las tiendas europeas, en las cuales también compraban las señoras *taftah*, de Irán, bajo el nombre de «taffeta» o «tafetán», —tela delgada de seda, muy tupida. El barrio 'Attabiyya de Bagdad donde vivían los descendientes de Attab, bisnieto de un compañero del Profeta (BPD), era célebre en el siglo XII por una manufactura especial, imitada en al-Ándalus, conocida con el nombre de seda attabí. Francia e Inglaterra la adoptaron con la denominación de «tabis», y por este nombre comercial se hizo popular en toda Europa.

«El algodón fue introducido por los árabes en Europa, al igual que diversos cultivos, en torno al siglo IX (*qutn o qotn, en árabe, deja su nombre en el catalán cotó, y las diversas formas de las lenguas europeas: algodao*, *cotón*, *cotton*, *cotone*, *etc.*) *y fue uno de los tejidos que mayores cambios imprimirían a las vestimentas populares, refinándolas y combinándolas con las prendas de lana»* (Pedro Martínez Montávez y Carmen Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. La magia de una civilización milenaria, Anaya, Madrid, 1992, pág. 158).

Los tejidos y alfombras procedentes del mundo islámico continuaron apreciándose en el Occidente europeo hasta mucho después de las cruzadas y aparecen representados a menudo en la pintura italiana, francesa y flamenca de los siglos XIV al XVII. En este mismo período, y más concretamente en los siglos XVI y XVII, alcanza su apogeo la industria de la alfombra en Irán, tanto desde el punto de vista artístico como por el virtuosismo de su técnica.

El principal artífice de esta evolución fue el soberano safaví Abbás el Grande (1571-1629), que fundó las fábricas reales de alfombras en Kashán, Kermán e Isfahán. La alfombra clásica de este período en general estaba ejecutada a base de minúsculos nudos de fibras multicolores de lana y seda. Los tapices (*kilim*), tejidos con motivos que se iban repitiendo, a menudo se realizaban con hilos de seda y de metal.

Otra decoración muy apreciada en el Irán de aquella época era la alfombra-jardín, que reproducía el trazado alargado y las proporciones del jardín tradicional islámico, dividido en rectángulos orlados de franjas floridas, entre los cuales corrían canales de agua jalonados de estanques octogonales y de fuentes distribuidas a lo largo del eje principal. Los árboles, flores y peces representados en estas alfombras-jardín suelen ser bastantes rígidos y estilizados, seguramente en consonancia con el formalismo general del dibujo.

«Parece que la utilización de la alfombra exige en las sociedades islámicas una actitud y un comportamiento práctico que indican claramente el abandono del espacio exterior y la penetración en un espacio interior y recogido, fundamentalmente separado de aquél. La costumbre de descalzarse al penetrar en las tiendas o en las viviendas, y específicamente en las zonas alfombradas, o de cambiar de calzado y colocarse otro nada más franquear el umbral de la casa, se ha seguido puntualmente en las viviendas islámicas, lo cual ha redundado en su pulcritud y ha establecido claramente los límites del espacio privado. La alfombra ha ofrecido grato soporte a quienes permanecen largo tiempo en una habitación, o reunidos bajo la tienda, acogidos a las costumbres de la hospitalidad o la reunión familiar o de grupo.

Estas mismas concepciones son las que llevan a alfombrar los suelos de las mezquitas, en las que no sólo no se puede entrar calzado, sino que se han de visitar tras la ablución o purificación que se realiza a su entrada, junto a la fuente del patio. La alfombra es, pues, el "mobiliario" fundamental de cualquier espacio islámico, y no esencialmente un objeto de lujo, aunque en lugares que carecen de las posibilidades de instalarla hagan sus veces las esteras, habilísimamente trabajadas» (Martínez Montávez y Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. O. cit., pág. 111).

En 1521, el Cardenal y Lord Canciller inglés Thomas Wolsey (1475-1530), favorito de Enrique VIII, mediante los buenos oficios del embajador veneciano en Londres, adquirió sesenta alfombras persas para su palacio de Hampton Court a orillas del Támesis.

En el siglo XVI los artífices iraníes llegaron en la confección de alfombras de unas dimensiones que no han sido alcanzadas nunca, ni antes ni después, logrando, con maravilloso acierto, diseños de belleza sin igual. Una de estas obras maestras, procedente de Ardabil —donde estuvo expuesta en la mezquita-mausoleo del Sheij Safiuddín (1251-1334), fundador de la cofradía mística Safaviyya y patrono de la dinastía safaví—, pertenece ahora al Museo Victoria y Alberto de Londres (Artes islámicas, sala 42, planta baja). Sa. Es una alfombra inmensa (10,97 m x 5,34 m) de un trabajo delicadísimo en lana y seda, con más de treinta millones de nudos diminutos (380 por pulgada cuadrada). En una esquina hay una cartela con un verso del poeta Hafiz y debajo se lee: *«Obra del servidor del umbral, Maqsud de Kashán, año 946* (1540 de la era occidental)».

Un magnífico tapiz persa es el que se guarda en el Museo Poldi Pezzoli de Milán, el cual se ha comprobado que fue tejido por Guiazuddín Ÿami, en 1521. Todos los tapices y alfombras tejidos a máquina, de uso universal, llevan dibujos tomados de los originales islámicos.

Véase Tapis. Present de l'Orient à l'Occident. Exposition Catalogue, Institut du Monde Arabe, París, 1989; Giovanni Curatola: Guía de alfombras, Grijalbo, Barcelona, 1991; Enza Milanesi: Guía de Alfombras. Para la identificación de las alfombras antiguas, Anaya, Madrid, 1993; Madeleine Ginsburg: La Historia de los Textiles, Editorial Libsa, Madrid, 1995; Ian Bennett: Oriental Carpet Identifier, Quantum Books, Londres, 1996; Andrew Middleton: Alfombras. Tradiciones, técnicas y diseños, Editorial La Isla, Buenos Aires, 1997.

Vidrio y cristal

Narra el escritor y erudito latino Caius Plinius Secundus, llamado Plinio el Viejo (Novum Comum 23 d.C.-Stabiae 79) en su «Historia natural» que el vidrio fue descubierto por unos marinos fenicios cuando, sobre una playa ardiente rica en sílice, vertieron sin querer un poco de nitrato potásico, quedando sorprendidos al ver cómo éste se convirtió al punto en una lámina traslúcida (cfr. Jean Mazel: El secreto de los fenicios, Bruguera, Barcelona, 1970, págs. 59-60). El historiador latino Publius Cornelius Tacitus (55-120) y el sevillano San Isidoro (560-636) repiten los mismos relatos. Tras su evolución en Occidente, cuenta el historiador musulmán argelino Shihabuddín Ibn Muhammad al-Maqqarí (1591-1634), que la técnica de la fabricación del vidrio es perfeccionada por el científico y astrónomo cordobés Ibn Firnás en el siglo IX (cfr. Al-Maqqarí: *Nafh at-tib min ghusn al-Ándalus ar-ratib* —"Exhalaciones de perfume de la rama tierna de al-Ándalus", Edic. y trad. de Reinhart Dozy, 2 vols., Leiden, 1855-1860).

Los vidrieros de los primeros siglos del Islam recurrían a menudo a la superposición de dos capas de vidrio, aplicando un revestimiento de color —generalmente azul o verde— sobre un fondo de vidrio incoloro.

Bajo los fatimíes se produjo numerosos objetos fabricados en cristal de roca (cuarzo cristalizado, incoloro y transparente), sustancia de gran valor y difícil de trabajar. Los tesoros fatimíes llegaron a incluir en algún momento más de 18.000 artículos en cristal de roca. La mayor colección de vasijas de cristal de roca fatimíes se encuentran ahora en el Tesoro de San Marcos de Venecia y representan parte del botín procedente del saqueo de Constantinopla perpetrado por los cruzados en 1204, durante la cuarta cruzada, que fue en la práctica una guerra entre bandos cristianos.

Los artífices vidrieros sirios llegaron a una perfección espléndida con sus lámparas (mejor dicho, pantallas de lámparas, provistas interiormente de pequeñas vasijas de aceite, colgadas de los bordes por medio de alambres), las cuales, suspendidas por tres, o más, cadenas de plata o latón, sujetas en las asas, dispuestas en el cuerpo exterior de aquéllas, iluminaban en la oscuridad las mezquitas, irradiando como joyas. Generalmente estaban adornadas con dibujos en forma de franjas llenas de medallones e inscripciones realzados con esquemas de hojas de tipo convencional: en algunas, toda la superficie está cubierta de motivos florales, como en un brocado de seda, en otras, del mismo estilo, aparece una cartela con el escudo del donante que hizo el ofrecimiento a cierta mezquita desconocida. Los nobles musulmanes, siguiendo una antigua tradición islámica, ponían frecuentemente divisas de carácter heráldico en los objetos de su propiedad, como es el caso del famoso blasón de los sultanes nazaríes de Granada que puede encontrarse en los muros de la Alhambra. El uso de estos blasones influyó en el desarrollo de la heráldica occidental, que durante las Cruzadas evolucionó hasta convertirse en una verdadera ciencia con nomenclatura propia.

El estudioso Louis Charpentier escribe en el capítulo que dedica al misterio de la luz en la catedral de Chartres que el verdadero vidrio de vitral aparece en Persia hacia el siglo noveno (cfr. L. Charpentier: El enigma de la catedral de Chartres, Plaza & Janés, Barcelona, 1976; Varios autores: Le secret des cathédrales, Revista Historia Nº 9801, Enero 1998, Editions Fragile,Tiralet, Gavaudun). El vidrio de vitral,

según Charpentier, apareció en Occidente al mismo tiempo que el gótico; es decir, durante el primer cuarto del siglo trece (época de la construcción de la catedral Notre-Dame de Chartres).

Si fue en Persia donde se inventó la técnica, aún secreta, del vidrio de vitral, ¿sería una hipótesis gratuita sospechar que los vidrios del Mirador de Daraxa fueron compuestos por esas mismas manos sabias, ya que varios artífices persas, por el tiempo en que la Alhambra se construía, habían emigrado al reino de Granada, ante la amenaza de que Persia fuese invadida por los turcos otomanos, a fines del siglo XIV?

Véase K. Erdmann: Fatimid Rock Crystal, Oriental Art, III, Londres, 1951, págs. 142-146; D.S. Rice: A Datable Islamic Rock Crystal, Oriental Art, II, Londres, 1956, págs. 85-93; R. Hasson: Early Islamic Glass, Jerusalem, 1979; Albane Dolez: Glass Animals. 3,500 years of artistry and design. *Medieval Islamic and Venetian Glass A.D. 500-1600*, págs. 33-55, Harry N. Abrams, Nueva York, 1988.

EL ARTE MUDÉJAR EN EUROPA Y AMÉRICA

En el prólogo de obra La arquitectura del Islam occidental (Lunwerg/El legado andalusí, Barcelona, 1995), encontramos estas palabras del escritor y periodista Juan Goytisolo (Barcelona, 1931) que son una verdadera introducción al tema del mudejarismo y la convivencia de pueblos, religiones y civilizaciones:

«La cultura española se distingue de las restantes culturas de la actual Europa Comunitaria por su occidentalidad matizada. Si su pertenencia al conjunto no ofrece dudas, brinda no obstante una serie de componentes y rasgos, fruto de su pasado histórico, singulares y únicos. La presencia musulmana en nuestro suelo a lo largo de diez siglos —desde la invasión árabo-bereber del año 711 a la expulsión de los moriscos en 1609—, aunque tenazmente combatida y finalmente extirpada, ha dejado una profunda huella en su lengua, costumbres, modos de vida, arte, literatura.

Los tiempos han cambiado, desde luego, y lo que antes se percibía como ultraje, luego como curiosidad y por fin como valor —una valor perturbador, eso sí, a causa de su naturaleza—, se exhibe hoy en los tratados arquitectónicos, guías artísticas y folletos destinados al turismo como una de "las glorias imperecedera del solar hispano". Aun así, la ocultación continúa pues, como sabemos, la llamada Reconquista se acompañó con una destrucción sistemática de los monumentos musulmanes, tantos civiles como religiosos, como la llevada a cabo en fechas recientes por los griegos en Chipre y los serbios en Bosnia. Según muestra por ejemplo Miguel Barceló, la Isla de Mallorca sufrió las consecuencias de dicho etnocidio purificador y sólo la intervención de Alfonso X salvó a la Giralda de la demolición por el clero (leáse el libro de Ballesteros Beretta sobre el rey Sabio). La hermosura y magnificencia de algunos monumentos célebres hoy en el mundo entero, desde la mezquita omeya de Córdoba al palacio nazarí de la Alhambra, les preservó felizmente de la piqueta y, aunque afectados una y otro por la construcción en el siglo XIV de una capilla real de estilo granadino y la erección del incongruente y severo palacio de Carlos V, siguen brindando a sus visitantes la insólita perfección de su arte. Pero todos los conquistadores incurren en ese género de asimilaciones y afeites y los monarcas aragoneses y castellanos no fueron una excepción. El influjo de la mirada ajena fue decisivo en el cambio de nuestra percepción del legado arquitectónico andalusí. Una antología de los escritos de los viajeros europeos por España desde el siglo XVII hasta comienzos del actual con respecto al tema reflejaría su asombro y maravilla en abrupto contraste con la apatía e indiferencia de los indígenas.

Varias anécdotas recogidas por George Henry Borrow (1803-1881) y Richard Ford (1798-1856) sobre "esas cosillas de los moros" arrojan una luz cruda sobre la hondura del desinterés e ignorancia casi generales del propio pasado, producto de la beligerancia antislámica de la Iglesia y del castizo desdén de los campesinos e hidalgos.

Si la mirada de los demás forma parte del conocimiento integral de nosotros mismos, la de los visitantes franceses, anglosajones y alemanes contribuyó a rectificar poco a poco la visión de las obras de arte islámicas y la escasa atención que merecían. Basta con comparar las increíbles opiniones de un arabista como Francisco Javier Simonet referente a la Alhambra con las de Washington Irving para captar de inmediato el abismo de prejuicios que las separaba. Muy significativamente, las primeras apreciaciones positivas de la España musulmana vinieron de la pluma de los afrancesados y liberales exilados en Londres. Siglos de hostilidad expresa o sorda condenaron a los monumentos conservados a la incuria y vejámenes del tiempo como a los millares de manuscritos arábigos de El Escorial y otras bibliotecas a acumular polvo. El arabismo español no surgiría sino en la segunda mitad del siglo XIX.

Digámoslo bien alto: el complejo de inferioridad acerca del retraso histórico y nuestro pasado árabe ha perdido su razón de ser. En la Europa Comunitaria a la que nos hemos incorporado, nuestra diferencia no ha de ser ya un recordatorio penoso ni causa de frustración: la huella musulmana en nuestro suelo, visible en todos sus ámbitos, es expresión al contrario de una riqueza y originalidad únicas. Ningún país

europeo cuenta con un patrimonio como el legado de al-Ándalus y ello no redunda en mengua de nuestro europeísmo. Somos europeos distintos, europeos en más».

La historia nos enseña en efecto que no existen esencias nacionales ni culturas intrínsecamente puras como sostenían los cristianos viejos y sostienen los extremistas serbios de hoy. El mosaico de países que componen el espacio común europeo se ha configurado a lo largo de los siglos con el choque seminal de influencias opuestas, mediante fenómenos de hibridación, permeabilidad, contraste y emulación. La irrupción de lo heterogéneo es a la vez la del espejo en el que nos vemos reflejados y un incentivo imprescindible. Cuanto más viva sea una cultura, mayores serán su apertura y avidez respecto a las demás. Toda cultura es a fin de cuentas la suma total de las influencias que ha recibido.

La experiencia de España —como la del mundo árabe— revela que sus períodos de buena salud y expansión coinciden con los de su receptividad y multiplicación de contactos con lo exterior mientras que los de descaecimiento y postración se caracterizan por la busca baldía de unas "esencias" que constituirían el núcleo de su alma y sin mezclas: ortodoxia nacional y religiosa, autosuficiencia, rechazo de lo extraño, repliegue a valores identificatorios petrificados, miedo obsesivo a la contaminación del vecino.

Cuando se abolió la convivencia medieval y los Reyes Católicos y sus sucesores impusieron una homogeneidad sin grietas, nuestra cultura se transformó en erial. España se desenganchó paulatinamente del tren de la historia y se privó hasta fecha reciente del acceso a la modernidad.

Este desdichado ejemplo cifra una amarga lección y advertencia. La Europa Comunitaria no debe adoptar en ningún caso, como propugnan sus ultras, una actitud conservadora fundada en un ámbito cultural estricta y reductivamente europeo, por muy rico y deslumbrador que a primera vista aparezca. Un proyecto cerrado a la movilidad y meztizaje concomitantes a lo moderno nos convertiría en gestores prudentes del pasado, despojándonos de esa curiosidad por lo ajeno que es el rasgo más destacado de los mejores escritores, arquitectos y pintores de nuestro siglo. El extraordinario patrimonio artístico y cultural de al-Ándalus formó parte durante centurias del mundo occidental antes de ser desalojado de él por la nueva idea de Europa, devuelta a sus raíces helénicas sin intermediario de los árabes, forjada en el Renacimiento. Esa Europa inventada a finales del siglo XV separó brutalmente las dos orillas del Mediterráneo y repudió como ajena la realidad cultural que la alimentó durante la Edad Media. Es hora ya, próximos a entrar en el nuevo milenio, de que reincorporemos dicho patrimonio al lugar que le corresponde: como expresión de una occidentalidad distinta, representada por al-Ándalus en el terreno de la arquitectura, filosofía, ciencia y literatura.

Las grandes creaciones omeyas, almorávides, almohades y nazaríes —frutos de los trasvases y corrientes migratorias entre la Península y el actual reino de Marruecos, así como sus ramificaciones magrebíes, sursaharianas y mudéjares—, han de ser vistas hoy como paradigma de una visión ecuménica que incluya a las naciones de diferencia, anomalía, mezcolanza y fecundación».

El arte mudéjar, un fenómeno de la España musulmana

Las particulares circunstancias de la historia medieval de España y Portugal, con la presencia del Islam firmemente arraigado en la Península durante ocho siglos, desde la llegada de los musulmanes en marzo de 711 hasta la toma de Granada en enero de 1492, dejaron una huella imborrable en el pueblo español que determinada corriente historiográfica ha minusvalorado sistemáticamente, a pesar de lo cual el célebre historiador Ramón Menéndez Pidal (1869-1968) se vio obligado a definir a España en un conocido estudio como «Eslabón entre la Cristiandad y el Islam» (Austral, Madrid, 1977).

Durante ocho siglos la Península Ibérica quedó dividida entre la Cristiandad y el Islam, dos culturas enfrentadas política y religiosamente. Pero el análisis de la historia militar de la llamada «Reconquista» ha enmascarado y ocultado, con frecuencia, otra historia de enseñanzas más ricas, la de los contactos culturales entre musulmanes y cristianos. En un primer momento comunidades de cristianos arabizados

(mozárabes) y de judíos vivieron como tributarios (dimmíes) bajo la administración musulmana, época en la que numerosos cristianos se convirtieron al Islam (muladíes). Pero después, cuando la balanza política se inclina del lado cristiano con el progresivo avance de norte a sur de castellanos y aragoneses, fueron los musulmanes vencidos (mudéjares) y los judíos quienes vivían como súbditos de los reyes cristianos.

La dificultad de los reinos cristianos del norte peninsular para repoblar los vastos territorios conquistados al Islam y sus incapacidades y limitaciones artísticas y científicas, abocó a una decisión política de profundas consecuencias para la cultura medieval hispánica: autorizar a la población musulmana vencida a quedarse bajo dominio cristiano en los territorios conquistados, conservando la religión islámica, la lengua árabe y una organización jurídica propia teniendo como modelo los parámetros y normas de convivencia del emirato y califato cordobés (716-1031). Son los mudéjares (del árabe *mudaÿÿan*: "los que se quedaron", o *Ahl ad-Daÿn*: "Gente que permanece, que se domeña"; por extensión, "domesticados", "domeñados"). Este fenómeno se inicia con la toma de dos importantes urbes por los cristianos: la Toledo andalusí (Tulaitula) en 1085 y Zaragoza (la Saraqusta musulmana) en 1118.

Esta vivencia de los musulmanes vencidos (mudéjares) en tierras de Castilla y Aragón, así como la fascinación de los cristianos por los monumentos islámicos de las ciudades conquistadas, que ven convertidos los alcázares musulmanes en palacios de los reyes cristianos y las mezquitas aljamas en catedrales e iglesias, a lo que se suman las estrechas relaciones que se mantienen con los territorios de al-Ándalus aún no conquistados —basta con mencionar la amistosa y fructífera cooperación entre las cortes de Pedro I (1334-1369, rey de Castilla y León, y el sultán granadino Muhammad V (1338-1391)—, si exceptuamos las intermitencias bélicas, son algunos de los factores que explican el singular fenómeno del arte mudéjar.

Hasta principios del siglo XX, el mudejarismo era una expresión casi desconocida para el gran público, reservada para los eruditos y académicos. Pero, a partir de la aparición de los estudios del historiador de arte mexicano Manuel Toussaint (1890-1955): El arte mudéjar en América (Editorial Porrúa, México, 1946) y del arquitecto e islamólogo español Leopoldo Torres Balbás (1888-1960): Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar, Ars Hispaniae —historia universal del arte hispánico—, vol. 4, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1949, el secreto finalmente se reveló y fue conocido por muchos. Lamentablemente, y como era de esperarse conociendo la mentalidad misérrima e hipócrita de la que habla tanto Goytisolo, muchos intelectuales y especialistas españoles, están alarmados ante la inevitable interpretación de que el arte mudéjar —última expresión de la civilización hispanomusulmana—, no es otra cosa que el mal llamado «arte medieval español» y su proyección americana, «el arte colonial español» (denominación igualmente reñida con la verdad). Por eso, intentaron y siguen intentando aun hoy día confundir a los neófitos y desprevenidos, brindándoles dos opciones igualmente falsas:

1. Que el arte mudéjar es parte del arte occidental cristiano, un añadido ornamental de tradición islámica a los estilos románico o gótico; para esta actitud los monumentos mudéjares pertenecen claramente al arte occidental europeo con algunos rasgos o influencias del arte islámico. De esta valoración grosera se deriva la utilización de términos como románico-mudéjar o gótico mudéjar para aludir a unas manifestaciones artísticas, en las que lo estructural y principal se relacionaría siempre con el arte occidental mientras que el aporte musulmán quedaría reducido a elementos ornamentales y secundarios (*"esas cosillas de los moros"*). Entre los acérrimos defensores de esta teoría se encuentran el filólogo e historiador Ramón Menéndez Pidal, el arabista Francisco Javier Simonet (1829-1897), los arquitectos Vicente Lampérez y Romea (1861-1923) y Fernando Chueca Goitía (Madrid, 1911), y el filólogo y crítico literario Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912); éste último llegó a decir que el arte mudéjar *«es el único tipo de construcción peculiarmente español de que podemos envanecernos»*.

2. Que el arte mudéjar no corresponde, en sentido estricto, ni a la historia del arte musulmán ni a la del arte occidental cristiano ya que es un eslabón de enlace entre ambos; es un fenómeno singular del arte español. Según esta teoría acomodaticia, última tendencia que trata de resistir desesperadamente la identificación del mudejarismo con un movimiento artístico hispanomusulmán, los mudéjares serían algo así como extraterrestres, ni musulmanes ni cristianos, ni españoles ni árabes, en fin una

excentricidad muy difícil de explicar o inexplicable en la que más de un ingenuo se puede ahogar si se zambulle en ella incautamente. Los partidarios de esta moderna teoría son legión con Gonzalo M. Borrás Gualis a la cabeza. El mencionado profesor de arquitectura española de la Universidad de Zaragoza llega a cuestionar incluso la denominación «mudéjar» en varios de sus ensayos: *«Desde que en 1859 José Amador de los Ríos* (1818-1878, escritor andaluz) *utilizase por vez primera el término mudéjar aplicado a una manifestación artística en su discurso de ingreso en la Real Academia de Nobles Artes de San Fernando de Madrid, pronunciado con el título de "El estilo mudéjar en arquitectura", no han cesado hasta nuestros días de producirse intentos de sustituir este término por otro por considerarse poco afortunada su formulación. En efecto, etimológicamente mudéjar deriva del árabe "mudaÿÿan", que quiere decir "aquel a quien se ha permitido quedarse", mudéjar es, pues, en este sentido, sinónimo de moro; y este carácter étnico del término aplicado a una manifestación artística no ha dejado de provocar reacciones en contra y graves confusiones de interpretación hasta el momento actual»* (G.M. Borrás Gualis: El arte mudéjar, Serie de Estudios Mudéjares, Instituto de Estudios Turolenses, Excelentísima Diputación Provincial, Teruel, 1990).

Borrás Gualis es uno de los que apoya la moción de José María Azcárate. Este arquitecto español propuso en 1990 la sustitución del término mudéjar por el de «arquitectura cristiana islamizada». A pesar de los despropósitos de estos voceros de la capciosidad, son innegables las características y esencias musulmanas del arte mudéjar donde los elementos predominantes, tanto arquitectónicos como artísticos, son incontestablemente islámicos.

Es significativo que la gran mayoría de los especialistas en la materia del resto de Europa, británicos, franceses, suizos, alemanes e italianos, descalifiquen abiertamente a sus colegas españoles, reconociendo al mudéjar como un arte eminentemente islámico e incluso prefieran llamarlo moro o morisco. Ahora hagamos un repaso de los distintos componentes de la población de al-Ándalus y de la España cristiana.

Los mozárabes

Son muy numerosas en un principio, los cristianos llamados mozárabes por sus compatriotas musulmanes —término que viene de *musta'rab*, es decir el "arabizado o seudoárabe" —, puesto que en todo asemejaban a aquéllos, ya que hablaban, se vestían y vivían, en suma de la misma manera; tan sólo eran distintos por la adscripción a otra religión.

El profundo respeto de la libertad religiosa contenido en la ley coránica permitió a los mozárabes gozar de una autonomía interna considerable. Administrativamente dependían de un "comes" de origen visigodo. La justicia se regía según leyes propias y los impuestos eran recaudados por un mozárabe, el "exceptor". Este espíritu de tolerancia hizo posible que mozárabes y judíos lograsen, sin demasiados obstáculos cargos en la diplomacia, el ejército y el propio gobierno musulmán. En dos terrenos se manifiesta claramente la singularidad del estilo mozárabe: arquitectura e iluminación de manuscritos.

Las características de las iglesias mozárabes, en las que se combinan elementos de la tradición visigótica con influjos musulmanes, son los arcos de herradura, los capiteles de tipo corintio y elementos de decoración esculturada. La miniatura mozárabe, proyectada por el arte islámico, está considerada como una de las escuelas más originales de todas las que en esta especialidad produjo el arte medieval. Sobresalen ejemplares como los ilustrados del "Comentario del Apocalipsis" de Beato de Liébana (monje asturiano muerto en 798). Entre otros miniaturistas y calígrafos mozárabes, destacan Magius y Florencio.

Podemos juzgar de la atracción ejercida por el Islam en los cristianos por una carta de 1311, que calcula la población musulmana de Granada en esa época en 200.000 habitantes, de los cuales todos menos 500 eran descendientes de cristianos convertidos al Islam (citado por Sir T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Nueva York, 1913, pág. 144).

Los cristianos a menudo declaraban preferir el gobierno musulmán al cristiano (citado por S. Lane-Poole, *Story of the Moors in Spain*, Nueva York, 1889, pág. 47). Un autor cristiano de la época de Abderrahmán II, llamado Álvaro (siglo IX), en su manuscrito homónimo, dice lo siguiente:

"Mis correligionarios se complacen en leer las poesías y las novelas de los árabes: estudian los escritos de los filósofos y teólogos musulmanes, no para refutarlos, sino para formarse una dicción arábiga correcta y elegante. ¡Ay!, todos los jóvenes cristianos que se distinguen por su talento, no conocen más que la lengua y literatura de los árabes, reúnen con grandes desembolsos inmensas bibliotecas, y publican dondequiera que aquella literatura es admirable. Habladles por el contrario, de libros cristianos, y os responderán con menosprecio que son indignos de atención. ¡Qué dolor! Los cristianos han olvidado hasta su lengua, y apenas entre mil de nosotros se encontraría uno que sepa escribir como corresponde una carta latina a un amigo; pero si se trata de escribir árabe, encontrarás multitud de personas que se expresan en esta lengua con la mayor elegancia, desde el punto de vista artístico, a los de los mismos árabes" (De *El manuscrito de Álvaro*, en la España Sagrada, por Flórez, Risco, etc. 2da. edición, 47 vols., Madrid, 1754-1850, págs. 273-275. Citado por Reinhart Dozy, Historia de los musulmanes de España, Turner, Madrid, 1984, Tomo II, págs. 92 y 93).

Los muladíes

A partir del siglo VIII, muchos hispanorromanos y visigodos se convierten al Islam, y son denominados muladíes (del término *muwallad* "conversos"), si son descendientes de matrimonios mixtos, y musálima, si se han convertido por propia convicción. Estos últimos serán cada días más, quedando los auténticos mozárabes como una minoría. Estos muladíes, musulmanes como los árabes y los bereberes, se abrieron camino en la sociedad andalusí reivindicando su igualdad, en tanto musulmanes, con los árabes.

Los mudéjares

Dice el eminente arquitecto e islamólogo español don Leopoldo Torres Balbás que la palabra castellana «mudéjar» procede del árabe *mudaÿÿan*, cuyo significado es «tributario, sometido, el que no emigra y se queda donde está». Mudéjar es pues, el musulmán vasallo de los cristianos que conservó su religión y costumbres. La palabra no se encuentra en textos del siglo XIII, pero sí en el XIV, y fue de uso frecuente en los sucesivos. Los cronistas de los Reyes Católicos designan siempre con ella a los musulmanes sometidos, nombrados también así en los documentos de la cancillería real. Moriscos son los mudéjares convertidos, más o menos a la fuerza, sobre todo los de los reinos de Granada y Valencia. Mármol y Carvajal, al relatar la sublevación de 1569, distingue entre «Moriscos y Mudéjares, que moraban en la ciudad de Granada y en su Albaicín y Alcazaba, así como forasteros» (Luis del Mármol y Carvajal: Historia de rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada, en BAE, vol. 21, Madrid, 1946).

De atenerse a la estricta significación de la palabra «mudéjar» —dice Torres Balbás—, recibiría esa denominación exclusivamente el arte de los musulmanes que habitaban el territorio cristiano. Pero, el así conocido desde hace poco menos de un siglo, rebasa ampliamente la significación, pues abarca todas las manifestaciones artísticas realizadas en territorio cristiano en que aparecen huellas islámicas. En la inmensa mayoría de los casos son obras anónimas e ignorada por tanto la religión de sus autores. Las pocas cuya paternidad conocemos se deben, unas veces a musulmanes sometidos, es decir, a mudéjares; otras, a cristianos españoles influidos por el arte islámico y, en ocasiones, a artistas extranjeros venidos a la Península, sobre los que ejerció fuerte seducción el arte musulmán visto en ella, algunas de cuyas formas incorporaron a su anterior acervo. Teóricamente, existe un cuarto grupo en el que entrarían, si fuera posible aislarlas, la sobras hechas por mudéjares según normas totalmente occidentales, tan sólo clasificables como tales cuando se conserva documentación reveladora de la condición islámica de sus autores.

Arte morisco sería el de los mudéjares después de su conversión forzosa al cristianismo en 1502 en Castilla, y en 1526 en Aragón y Valencia. Excusado es insistir en la imposibilidad de separar las obras de influencia musulmana hechas inmediatamente antes, de las posteriores a esas fechas, es decir, las mudéjares de las moriscas, lo que, además, no tendría utilidad alguna, puesto que el cambio brusco de religión no supuso mudanza artística.

Aceptamos, pues, el nombre consagrado de «mudéjar» para todas las obras realizadas del mismo carácter de otros países, como Berbería y la América española, derivadas de las mudéjares hispánicas. También pueden comprenderse bajo la misma denominación otras, como los modillones de cilindros tangentes y los arcos lobulados del románico francés; la bóveda de la cocina de la catedral inglesa de Durham (siglo XIV), y las proyectadas por el padre Guarino Guarini (1624-1683) en el siglo XVII para iglesias italianas (San Lorenzo de Turín y de los PP. Somascos en Mesina), cuyo origen hispánico es indubitable.

Según Torres Balbás, el bautizo de este arte motivó una disputa pueril entre dos arqueólogos de la segunda mitad del siglo XIX. Sostenía don Manuel de Assas haber sido el primero en darle el nombre mudéjar en un artículo del «Semanario Pintoresco Español», publicado el 8 de noviembre de 1857, mientras que el discurso académico en el que don José Amador de los Ríos se fundaba para sostener su paternidad era del 19 de julio de 1859. El nombre quedó consagrado y, a falta de otro mejor y más exacto, conviene aceptarlo (Leopoldo Torres Balbás: Arte almohade, arte nazarí, arte mudéjar, Ars Hispaniae —historia universal del arte hispánico—, vol. 4, Editorial Plus Ultra, Madrid, 1949, págs. 237-238).

Los elementos típicos del arte mudéjar son el uso del ladrillo, la cerámica y el yeso, la unión del arco ojival y el de herradura o lobulado, y las techumbres de alfarje y de lacería. Los artesanos también se destacaron en trabajos de taracea y herrajes.

Algunas de sus realizaciones más importantes se encuentran en Teruel (catedral de Santa María, e iglesias de San Pedro, El Salvador y San Martín), Zaragoza (torres Nueva y de San Pablo de la Seo). Toledo (iglesias de Santo Tomé y de San Juan de la Penitencia; sinagogas de Santa María la Blanca y del Tránsito) y Sevilla (iglesias de Santa Ana y de San Pablo; alcázar). Véase Miguel Ángel Ladero Quesada: Los mudéjares de Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1989.

Los moriscos

A partir de 1499, ocho años después de la caída de Granada, tuvo lugar una forzada conversión masiva de mudéjares, con lo que estos pasaron a ser calificados de moriscos (diminutivo peyorativo de "moros", del latín maurus y éste del griego mávros "moreno", "morocho", de allí Mauritania, Almoraima, "haber moros en la costa", "pinchos morunos", etc.).

El médico y escritor granadino Fidel Fernández Martínez (1890-?), escribe: *«Con cuatro mil manuscritos granadinos, que forman hoy la mejor colección de Europa, empezó Felipe II la Biblioteca del Escorial. Y esto que, según cálculos imparciales, fueron muchos cientos de miles los que se destruyeron desde la Toma hasta que el cardenal Cisneros quemó en Bib Rambla las librerías de los moriscos (un millón veinticinco mil volúmenes, según Conde y el padre Echevarría)...En la Biblioteca de la Universidad de Granada hay un manuscrito árabe del siglo XIV, cuyos 138 folios son un estupendo comentario de Hipócrates y Galeno. Repasad los miles de documentos científicos árabes que allí hay, y convendréis conmigo en que fue muy superior la cultura médica de aquéllas gentes; superior, por lo menos, a la de los espulgadores timoratos que al coleccionar siglos después los códices para encerrarlos en la biblioteca, borraban sistemáticamente el nombre de Allah, o añadían frases como ésta, que se lee en el manuscrito 833 del Escorial: "Este libro no puede ser bueno porque cita muchas veces a Mahoma"»* (citado por Antonio Enrique: Tratado de la Alhambra hermética, Edic. Antonio Ubago, Granada, 1991, págs. 69-70).

Esta presión se hizo más intensa aun después de la sublevación que protagonizaron con el liderazgo de Aben Humeya (Fernando de Valor) en las Alpujarras de Granada en 1568, duramente reprimida por el Habsburgo Felipe II (1527-1598) con el concurso de su hermanastro Juan de Austria (1545-1578). Véase Andrew Wheatcroft: The Habsburgs. Embodying Empire, Peguin Books, Londres, 1997. Antes de ser ejecutado, Aben Humeya apostrofó a Felipe II con las famosas palabras: *«¿Sabes que estamos en España, y que poseemos esta tierra hace 900 años, y que tú ni siquiera eres español?»*.

Los moriscos acabaron convertidos en esclavos agrícolas. Se les prohibió la práctica de su religión, la observancia de las costumbres musulmanas e incluso el hablar o leer el árabe. Los moriscos entonces crearon la aljamía, lengua castellana transcrita en caracteres árabes, que practicaron secretamente. La nobleza de España, más germánica que española, obsesionada por la «pureza de sangre» y el miedo a una sublevación de los moriscos apoyada por el enemigo otomano, presionó al rey Felipe III para que procediera a la expulsión masiva de los moriscos. La operación se llevó a cabo entre 1609 y 1614.

Véase Pedro Longás: Vida religiosa de los moriscos, Madrid, 1915; Diego Cabanelas Rodríguez: El morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965; A.C. Hess: The Moriscos As Ottoman Fifth Column in Sixteenth Century, American History Review, 74 (1968), págs. 1-25; Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent: Historia de los moriscos, Alianza, Madrid, 1984; Dolors Bramon: Contra moros y judíos, Península, Barcelona, 1986; Abdeljelil Temimi (edit.): Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1452-1605), Publications du Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, Morisques, de Documentation et d'Information (Ceromdí), Zaghouan, 1989; Francisco Márquez Villanueva: El problema morisco, Libertarias/al-Quibla, Madrid, 1991; Pedro Longás: La vida religiosa de los moriscos, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1990; Míkel de Epalza: Los moriscos antes y después de la expulsión, Mapfre, Madrid, 1992; Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval: Los moriscos del reino de Granada, según el sínodo de Guadix de 1554, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1996.

Los judíos

Con la ignominiosa designación de «marranos» se identifica a los judíos y musulmanes conversos al cristianismo, y especialmente a los judíos conversos que seguían practicando la religión judía en secreto en España y Portugal en los siglos XV, XVI y XVII. En 1492, a partir de la caída de Granada, por decreto de los Reyes Católicos fueron expulsados todos los musulmanes y judíos que rechazaron la conversión forzosa. Estos últimos en número de trescientos mil (el 5% de la población total del país) se vieron obligados a emigrar a regiones más seguras. Unos ciento veinte mil cruzaron el tajo y se refugiaron en Portugal bajo la especulativa protección del rey Juan II el Perfecto (1455-1495), quien la concedía temporalmente a cambio de gruesas sumas de dinero.

Los judíos que se quedaron en la ocupada al-Ándalus junto con sus hermanos moriscos se convirtieron en «marranos» y debieron soportar todo tipo de vejaciones y atropellos durante los siglos posteriores. Entre 1678 y 1691, los judíos mallorquines, llamados chuetas o xuetas (voz catalana) —comunidad que hoy sobrevive orgullosamente—, fueron perseguidos implacablemente y sus bienes incautados.

Los propios cristianos viejos y los nuevos debían revalidar sus títulos periódicamente ante el paranoico acoso de los esbirros de la Inquisición española: *«Las normas de la Inquisición que había sido recientemente instaurada (1478), exigían que incluso en las casas de los cristianos reconocidos hubiera siempre cerdo en la olla podrida (guiso derivado, irónicamente, de la adafina judía) o chorizos colgando del tejado. Con ello se garantizaba que en ellas no vivían ni árabes ni judíos, pues sus religiones respectivas prohibían comer carne de cerdo...»* (Deborah Manley y varios autores: Libro Guiness de los Récords 1492, Producciones Jordán. Madrid, 1992, pág. 166).

Es muy recomendable analizar la teoría del catedrático Allan Harris Cutler de la universidad norteamericana de Notre Dame, la cual asevera que una de las principales causas que originaron el antisemitismo en la Edad Media fue que los judíos eran identificados por los europeos como los

principales aliados de los musulmanes en lugares claves y estratégicos como Palestina en el tiempo de las Cruzadas (1099-1291), la España islámica (711-1492) y el Imperio otomano (especialmente a partir de 1453), y por consecuencia considerados tan peligrosos como éstos (cfr. A. H. Cutler: The Jew as Ally of the Muslim. Medieval Roots of Anti-Semitism,University of Notre Dame, Indiana, 1986).

El profesor de Oxford A. S. Turberville agrega este dato revelador en una obra escrita en 1932: *«Es digno de notar que la cláusula X del Tratado de Utrecht (1713), en que España entregó Gibraltar a Gran Bretaña, contenía la estipulación "de que no se dará ningún permiso, bajo pretexto alguno a judíos o moros para residir o tener su domicilio en la citada ciudad de Gibraltar"»* (A. S. Turberville: La Inquisición española, FCE, México, 1949, pág. 80). Los británicos, por razones políticas y comerciales, poco caso hicieron a dicha cláusula y desde mediados del siglo XVIII numeroso judíos y musulmanes, provenientes en su mayoría de Marruecos y el Norte de África, engrosaron paulatinamente la pequeña población gibraltareña hasta nuestros días. En 1997, por ejemplo, se inauguró una bella mezquita frente a las aguas del estrecho a la vera del histórico Peñón.

Vale recordar que la España musulmana posibilitó el florecimiento de una espléndida cultura judía en la que descollaron múltiples sabios como Hasdai Ibn Shaprut (915-975), Samuel Ibn Nagrila (993-1055), Salomón Ibn Gabirol (1022-1070), Bahya Ibn Paquda (segunda mitad del siglo XI), Moshé Ibn Ezra (1060-1139), Abraham bar Hiyya Savasorda (1065-1136), Yehuda ha-Leví (1075-1141), Ibn Daud (1110-1180), Ibn Tibbon (1120-1190), el rabí Moshé Ben Maimón (1135-1204), más conocido como Maimónides, Yehuda al-Harizí 1170-1235), Ibn Falaquera (1225-1295), Hasdai Ben Abraham Cresqas (1340-1410), Ibn Shem Tov (1380-1441) y Abraham Zacuto (1450?-1522?). Numerosos investigadores y especialistas con mucha razón llaman a ésta la «Edad de Oro del Judaísmo». Era aquél el tiempo en que las diversas comunidades étnicas del Islam y Occidente se fusionaron en grupos híbridos tendientes a su consolidación: muladíes, mudéjares y mozárabes, que inequívocamente participaban de sendas concepciones, más la judía, que actuaba como vértebra (cfr. Felipe Torroba Bernaldo de Quirós: Historia de los sefarditas, Eudeba, Buenos Aires, 1968; J. L. Lacave, M. Armengol, y M. Ontañón: Sefarad. La España judía, Lunwerg, Barcelona, 1992; Haim Zafrani: Los judíos del Occidente musulmán. Al-Ándalus y el Magreb, Mapfre, Madrid, 1994).

Este universo de comprensión y hermandad monoteísta tendrá su conclusión a fines del siglo XV con la caída del reino nazarí de Granada y la consecuente expulsión morisca, precedida de la judía. La España sagrada del Corán, la Torá y la Biblia, del Uno en lo Múltiple, perdió entonces la hegemonía espiritual del mundo y el Jardín Hispanomusulmán ingresó en una hibernación interminable. Pero este clima de intransigencia no es medieval. Los Tiempos Modernos han sido todavía más inclementes con la grey que sólo adora al Graciabilísimo y Misericordiosísimo.

El Sagrado Corán explicita el origen común de todos los seres humanos y les recomienda convivir como hermanos teniendo como meta la virtud: *«¡Oh, gentes! Os hemos creado a partir de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme»* (Sura 49, Aleya 13).

El Mudejarismo en América

Los moriscos hallaron refugio en el Norte de África, en el Imperio Otomano y en América. En el Nuevo Mundo fueron los artífices del mal llamado «arte colonial español», y forjaron las culturas ecuestres de los gauchos (Argentina, Uruguay y Brasil), huasos (Chile) y llaneros (Colombia y Venezuela), con múltiples influencias en la música, costumbres y estilos, desde el folclore argentino a la escuela tapatía mexicana (Véase Ignacio Henares y Rafael López Guzmán: Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de los mundos, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1993; Varios Autores: El múdejar iberoamericano. Del Islam al Nuevo Mundo, Lunwerg, Barcelona, 1995.

Los arquitectos y artesanos mudéjares construyeron casas, edificios públicos, iglesias y palacios a lo largo y a lo ancho de toda América, desde Cuba hasta el norte argentino, desde la misión San Juan de

Capistrano (edificada en recuerdo de un tristemente célebre inquisidor italiano que vivió entre 1386-1456, perseguidor de musulmanes y judíos) en California hasta los balcones del palacio del Arzobispo en Lima. Un ejemplo es la bellísima catedral de la Virgen de la Candelaria, en la población de Copacabana a orillas del lago Titicaca a más de 3800 metros sobre el nivel del mar construida entre 1610 y 1620 (Véase Manuel Toussaint: El arte mudéjar en América, Porrúa, México, 1946; Varios autores: El arte mudéjar, Unesco, Zaragoza, 1995).

Incluso en Brasil se han estudiado las influencias islámicas en la arquitectura del estado de Mato Grosso (cfr. Carlos Francisco Moura: Notas sobre a historia da architectura en Mato Grosso, Ediçoes UFMT, 1976).

En Argentina, las huellas de la herencia andalusí son palpables y cotidianas. Basta mencionar el gaucho (del árabe *uash* = resero indómito, montaraz) y su cultura criolla, del aljibe (ár. *al-ÿubb* = el pozo, cisterna) a la guitarra (ár. *qitar* = instrumento de cuerdas).

Buenos Aires, ciudad mudéjar como Lima, La Habana, Antigua Guatemala, Querétaro, Popayán, Tunja, Quito, Potosí o Veracruz, posee aún diversos edificios y residencias que ostentan las inconfundibles huellas del arte hispanomusulmán. Una es la casa que perteneció al novelista Enrique Larreta (1875-1961) en el barrio de Belgrano (Juramento 2291) que hoy contiene al Museo de Arte Español «Enrique Larreta». Otra es el salón «Alhambra» en el subsuelo del Club Español (Bernardo de Irigoyen 172).

Véase Varios Autores: Andalucía en América: El legado de ultramar, Lunwerg, Barcelona, 1995; Varios Autores: El Mundo Árabe y América Latina, Unesco/Libertarias, Madrid, 1997).

EL ESTILO MORISCO

En el siglo XIX se generó una fascinación europea por el Oriente exótico, con predilección por el mundo islámico, que se conoce como «Orientalismo». Al expresarse en la arquitectura y el diseño, en edificios, jardines y residencias mediterráneas, este fenómeno se conoció como «Estilo Morisco». Este modelo ha sido utilizado en una amplia variedad en todo el mundo occidental, haciendo aparición en cafés, clubes sociales y sinagogas, cines (a menudos llamados "La Alhambra"), palacios, casinos, mansiones y casas veraniegas desde la Toscana a California.

Los ejemplos son múltiples y exquisitos. En el Reino Unido: el Royal Pavilion de Brighton (estilo mogol), el Arab Hall ("salón árabe") de la Leighton House de Londres, la Torre del Reloj (mudéjar) y el Arab Room ("cuarto árabe") del castillo de Cardiff (Gales), el cine Astoria de Finsbury Park de Londres.

En Italia: la Villa di Sammezzano, que es una Alhambra barroca, y la sinagoga de la Via Farmi de Florencia. En Hungría: la sinagoga de Budapest construida por Otto Wagner en 1870.

En Austria: las dos sinagogas de Viena construidas por Ludwig von Förster. En Alemania: el «Kiosko Morisco» del castillo Linderhof y la «Sala Morisca» del pabellón de caza de Schachen de Ludwig II, el «rey loco» de Baviera (cfr. Ludwig Merkle: Ludwig II and his Dream Castles. The Fantasy World of a Storybook King, Bruckmann, Munich, 1996), la Villa Wilhelma, cerca de Stuttgart, la sinagoga de Berlín edificada por Edward Knoblauch en 1860, y la de Leipzig, construida por el arquitecto judío Otto Simonson, quien creía que la arquitectura islámica era una legítima expresión externa de los valores del Judaísmo.

En España: en Barcelona, la Casa Vicens y la Plaza de Toros Monumental; en Sevilla, destacan el hemiciclo de la Plaza de España (Parque María Luisa) del arquitecto Aníbal González y el Hotel Alfonso XIII del arquitecto José Espinau realizados para la Exposición Iberoamericana de 1929 —(donde se filmaron algunas escenas de la película "Lawrence de Arabia" de David Lean)—, y los Palacios de Lebrija y Medinaceli; en Murcia, el Casino; y en Madrid, la Plaza de Toros de las Ventas de estilo neo mudéjar.

En EE.UU.: la «Giralda de Nueva York», construida por el arquitecto Stanford White en 1890, junto a Broadway y la Quinta Avenida, como torre del antiguo Madison Square Garden, y demolida en 1925, el Country Club Plaza de Kansas City, la Casa Olana de Greendale, Nueva York, y una gran variedad de casas californianas en las cuales renace un mudéjar exquisito (cfr. Elizabeth McMillian: Casa California. Spanish-Style Houses from Santa Barbara to San Clemente, Rizzoli, Nueva York, 1996. Véase muy especialmente la excelente obra de Miles Danby, profesor emérito de arquitectura de la Universidad de Newcastle: Moorish Style, Phaidon Press, Londres, 1995, y la de Nadine Beauheac/François-Xavier Bouchart: L'Europe exotique, Chêne, París, 1985.

ALGUNAS CARACTERISTICAS DEL ARTE MUDEJAR

«Para el artista musulmán o, lo que viene a ser lo mismo, para el artesano que ha de decorar una superficie, el entrelazado geométrico es sin duda la forma que más le satisface en el plano intelectual, pues se trata d e una expresión muy directa de la Unidad divina que está tras la variedad inagotable del mundo. Cierto es que la Unidad divina como tal está más allá de cualquier representación, pues su naturaleza que es absoluta, no deja nada por fuera de sí misma, nada la 'acompaña'. Sin embargo, se refleja en el mundo a través de la armonía, que no es otra cosa que la 'unidad de la multiplicidad' (al-uahdah fi'l-katrab), equivalente a la 'multiplicidad en la unidad' (al-katrab fi'l-uahdah). El entrelazado expresa tanto un aspecto como el otro. Mas tiene todavía otra faceta que evoca la unidad que existe tras todas las cosas; el entrelazado suele tener un solo elemento: una sola cinta o una línea única, que vuelve incesantemente sobre sí misma» (El Arte del Islam, José J. de Olañeta Editor, Palma de Mallorca, 1988, pág. 66).

Titus Buckhardt (1908-1984)

Una de las características más sobresalientes del arte mudéjar es la ornamentación. Se puede decir que los artesanos mudéjares, posiblemente motivados por su estado de aislamiento, de censura previa y de otras incomunicaciones propias de los sojuzgados, se volcaron con ahínco y predilección a los motivos formales de tradición islámica, a los que exaltaron a su máxima expresión y llevaron a estadios jamás antes alcanzados. Así, los elementos vegetales estilizados —el ataurique—, los elementos geométricos —los lazos y estrellas—, glorificación inequívoca de la Unicidad de Dios, y los elementos epigráficos árabes —cúficos o nesjíes—. Es tan importante o más tener en cuenta los principios compositivos de la ornamentación islámica, tales como los ritmos repetitivos, el revestimiento total de las superficies, el diseño que no reconoce límites espaciales. La gran versatilidad y enorme capacidad de asimilación formal del arte mudéjar, actitudes creativas heredadas del arte islámico, permitirán incorporar al repertorio ornamental mudéjar una rica variedad de motivos procedentes del arte cristiano —toda la flora naturalista gótica, por ejemplo—, pero estos motivos ornamentales cristianos reciben en el arte mudéjar un distinto tratamiento y composición de acuerdo con el sistema rítmico de la tradición islámica.

Así pues, si la mística del Islam en la ornamentación mudéjar no se agota en el repertorio ornamental sino que afecta a todo el sistema compositivo cualesquiera que sean los motivos utilizados, tampoco la inspiración al arte mudéjar puede reducirse exclusivamente a lo ornamental sino que se extiende considerablemente a los elementos estructurales, como lo demostró oportunamente Amador de los Ríos a fines del siglo XIX.

Bastará con citar dos ejemplos básicos de estructuras arquitectónicas mudéjares que proceden de la tradición musulmana. En primer lugar recordemos la estructura de numerosas torres-campanario de Aragón, formadas por un cuerpo de alminar o minarete al que se le superpuesto en la parte alta un cuerpo de campanas. Otro de los elementos estructurales de raigambre islámica, fundamental en el sistema de la arquitectura mudéjar, son las armaduras de madera para cubierta, tanto las de par y nudillo como las de limas. Este sistema de cubiertas, más ligero de peso aunque por otra parte con más riesgo de incendios, carga por igual sobre los muros y permite un sistema mural más indiferente a la estructura y mucho menos articulado que el de la arquitectura gótica coetánea.

Por lo que se refiere a los elementos cristianos del arte mudéjar, con frecuencia sobrevalorados en la historiografía tradicional española, se deben en primer lugar a que los comanditarios del arte mudéjar son en su mayoría cristianos y por lo mismo la función arquitectónica y la tipología subsiguientes son cristianas; hay un predominio de la arquitectura religiosa cristiana en el arte mudéjar, con las notables excepciones de sinagogas y mezquitas mudéjares. Si a lo largo de la historia el arte islámico se ha caracterizado por su asombrosa capacidad de asimilación de las formas artísticas de los pueblos integrados a la civilización del Islam (recordemos los componentes bizantinos en el Domo de la Roca de Jerusalén y la mezquita omeya de Damasco o los componentes indios en el Taÿ Mahal de Agra y el Fuerte Rojo de Delhi), incorporando a la arquitectura islámica numerosas tipologías y formas artísticas de otras culturas ("¡Id en busca de la ciencia a todas partes, hasta en la China!"), no es de extrañar que sometidos los musulmanes al dominio político de los cristianos castellanos y aragoneses la capacidad de adaptación se incremente; porque, además, ya no se trataba de adaptar tipologías arquitectónicas de otras culturas a las funciones arquitectónicas del Islam, sino que la coyuntura exigía poner un sistema de trabajo musulmán al servicio de unas necesidades y de unos comanditarios cristianos. El Islam debía mimetizarse para perdurar. Y gracias a Dios, perduró.

La concepción del arte islámico

Es sorprendente la investigación llevada a cabo por el doctor Darío Cabanelas, catedrático de árabe de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, sobre el secreto guardado en el techo de la Torre del Palacio de Comares de la Alhambra de Granada. El nombre de esta estancia es una corrupción del árabe *qam al-arsh* «cámara del Trono» y está inspirado en la sura 67 del Sagrado Corán, llamada al-Mulk «El Reino» o «La Señoría». El magnífico descubrimiento del islamólogo español es el haber puesto de manifiesto que las 105 lacerías que se esparcen por el Techo, en una geometría progresiva, según los cánones de Pitágoras tan maravillosamente asimilados por los musulmanes granadinos, parten de los 105 elementos de que consta la estrella clave, ubicada en el centro superior de la bóveda que representa los Siete Cielos. En efecto, geométricamente 105 significa la estrella de seis puntas (en suma pitagórica 1 0 5 son 6), estrella de David o sello de Salomón (un motivo ornamental utilizado por los musulmanes antes que los judíos: cfr. Erna S. Schlesinger: Mil preguntas y respuestas sobre Judaísmo, S. Sigal, Buenos Aires, 1966, pág. 21), los dos triángulos invertidos, el agua y el fuego de la creación, correspondiente al signo de la divinidad a la que hace referencia la estrella clave, enmarcada en la cupulina (tres últimos cielos) o Trono de Dios (cfr. Darío Cabanelas: La antigua policromía del techo de Comares en la Alhambra, Revista Al-Ándalus, vol. XXXV, fasc. 2, Granada, 1970).

Una característica fundamental de la decoración geométrica islámica es la utilización de un sólo diseño —que será la unidad de cualquier composición decorativa— que, por multiplicación de sí mismo, cubre completamente una superficie. Esta forma de proceder permite decorar sobre una superficie indefinidamente sin más que seguir unas reglas fijas. De este modo se consigue presentar la unicidad —Dios es uno— entre la multiplicidad —y está en todas partes—.

Durante los últimos mil años, Europa ha considerado el arte islámico como algo maravilloso. El intercambio entre cristianos y musulmanes empezó mucho antes de las Cruzadas. En la España islámica se estableció de modo firme a través de las diversas fronteras de la Europa occidental y desde el principio ejerció profunda influencia sobre la cultura cristiana. En Sicilia las dos religiones coexistieron armónicamente, mientras el Norte de África estaba totalmente gobernado por los musulmanes, cuyos navíos surcaban el Mediterráneo de un extremo a otro. Con el tiempo, los mercaderes italianos —principalmente venecianos y genoveses— establecieron el tráfico directo con los puertos sirios y palestinos, el comercio oriental se convirtió en una organización regular de objetos raros y llegaron a los mercados europeos todo género de obras de artífices islámicos. En el siglo XV, los artesanos europeos, acuciados por el éxito musulmán en aquellas artes lucrativas, que tan esenciales habían sido para el esplendor del llamado Renacimiento, fijaron su atención, con renovado interés, en Oriente. Basándose en un estudio más profundo de los métodos islámicos, revisaron y ampliaron sus propios conocimientos técnicos, y al hacerlo así no se contentaron ya con absorber los elementos decorativos de esa procedencia, sino que empezaron a examinar atentamente cánones de dibujo, adaptándolos a una

nueva concepción de trabajo, que ya era puramente europea. No sólo humildes artesanos, sino también celebridades, como el florentino Leonardo da Vinci (1452-1519), utilizaron modelos islámicos en sus trabajos.

Uno de los primeros estudiosos del arte islámico fue el arquitecto inglés Owen Jones (1809-1874), superintendente de la famosa Exposición Universal de Londres de 1851, y autor de Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra (Londres, 1842-45). En su libro The Grammar of Ornament (Londres, 1856), escribe esta opinión que refleja su admiración por la concepción arquitectónica musulmana:

«Los moros siempre tuvieron en cuenta lo que nosotros consideramos que es el primer principio de la arquitectura —decorar la construcción, jamás construir la decoración: en la arquitectura mora (es decir, andalusí) *la decoración no sólo surge naturalmente de la construcción, sino que la idea constructiva se lleva a cabo en cada detalle de la ornamentación de la superficie.*

Creemos que la verdadera belleza de la arquitectura reside en ese reposo que el espíritu experimenta cuando el ojo, el intelecto y los sentimientos están satisfechos, en la ausencia de todo deseo. Cuando un objeto está falsamente construido y parece que deriva o soporta pero no hace ni una cosa ni la otra, es incapaz de dar esta respuesta, y por consiguiente jamás puede alcanzar la verdadera belleza, por muy armonioso que sea en sí mismo: las razas musulmanas, y especialmente los moros, han observado constantemente esta regla; jamás encontramos un ornamento inútil o superfluo; cada ornamento emana callada y naturalmente de la superficie decorada».(Owen Jones: The Grammar of Ornament, Studio, Londres, 1995, págs. 65-74). Véase E.J. Grube, S: Carboni y G. Curatola: Arte veneziana e Arte islamica, Venecia, 1989; Stuart Durant: La ornamentación. Desde la Revolución Industrial a nuestros días. *El orientalismo*, Alianza, Madrid, 1991, págs. 133-161.

Arabescos y atauriques

En la cultura islámica, incluso los objetos destinados a modestas funciones utilitarias y ejecutados en los más humildes materiales tienden a esta profusamente decorados. La transformación de las superficies por medio de la ornamentación es una preocupación primordial que impregna todo el arte islámico. El motivo más ejemplar de esta ornamentación es el arabesco, que es un *«dibujo de adorno compuesto de tracerías, follajes, cintas y roleos y que se emplea más comúnmente en frisos, zócalos y cenefas»* (Fernández Martínez Nespral y Hamurabi Faysal Noufouri: El Diccionario del Alarife, Fundación Los Cedros, Buenos Aires, 1994, pág. 98).

Aunque sus orígenes se remontan al follaje de viña naturalista del arte clásico occidental y oriental, que los musulmanes encontraron en los monumentos cristianos, romanos, bizantinos, sasánidas e indios de los territorios recién conquistados, el arabesco islámico presenta múltiples formas, que pueden llegar hasta la abstracción. Pero, cualquiera que sea su naturaleza formal y la materia sobre la cual se trabaje, el arabesco se rige siempre por los mismos principios de movimiento preciso y regular, de repetición simétrica y de expansión ilimitada, que dan lugar a composiciones equilibradas y armoniosas. A menudo, incorpora motivos geométricos y a veces él mismo se geometriza. De hecho, la geometría constituye el fundamento conceptual de toda la estructura y decoración de la mayor parte de las obras de arte del Islam.

Los que en inglés y francés se conoce como *arabesque* (arabesco) o *mauresque* (morisco), en España recibe el nombre de lazo o lacerías. Estas combinaciones geométricas, complicadísimas en al-Ándalus, continúan hasta épocas muy avanzadas por los mudéjares, incluso en América. Donde primero aparecen es en la mezquita de Córdoba, en el siglo X. En cambio, en el Oriente islámico surgen más tarde, en el siglo XII. Es de suponer, pues, que lo andalusí influiría en este desarrollo decisivamente. Luego vendrá el lazo granadino con el auge del arte nazarí en el siglo XIV, libre de influencias anteriores. El lazo tiene dos fundamentos: el tema y la base simétrica. Estos temas son polígonos. En al-Ándalus, el más aplicado fue el octógono que forma el lazo de ocho.

En tanto que el Oriente islámico, poco a poco, resolvió los arabescos en interpretaciones naturalistas y el Magreb y al-Ándalus los desarrollaron según un centelleante juego de líneas próximo al carácter del rococó, Egipto y Siria conservaron con fidelidad los tipos de arabesco, que habían llegado a su plenitud. La época de los mamelucos, que marca el grado más alto de esplendor del arte islámico-egipcio, llena los campos de los espacios poligonales con arabescos cuyos motivos rayonados y estrellados son de una rara belleza.

La estrella, de seis, ocho, dieciséis o más puntas es una de las formas fundamentales del diseño geométrico islámico. Puede emplearse igualmente en dos o en tres dimensiones, para transformar una cúpula en una red compleja de superficies concatenadas o para adornar maderas y herrajes dentro de los edificios.

Por lo que atiende a los ataurique (del árabe *at-tauriq*: "el adorno foliáceo"), o sea la ornamentación vegetal, es de destacar, en primer término, la carencia de información histórica con respecto a su técnica de composición. Se ha conjeturado, no obstante, acerca de moldes de cera, que posteriormente fuesen vaciados. Ibn Jaldún da ciertos indicios sobre el particular: *«La ornamentación y el embellecimiento de las casas forman todavía otra rama de la arquitectura. Consisten en aplicar sobre los muros figuras en relieve hechas de yeso que se deja fermentar en el agua. Se retira el yeso bajo la forma de una masa sólida en la cual se halla aun un resto de humedad. Se labra esta masa sólida sobre un modelo dado, grabándola con punzones de hierro, y se termina dándole un bello pulimento y un aspecto agradable... Tales ornamentos dan al muro el aspecto de cuadros de un vergel florido»* (Ibn Jaldún: Introducción a la historia universal. Al-Muqaddimah, FCE, México, 1977, pág. 722).

¿Qué significan, por tanto, las complejas tramazones de líneas poliédricas que, en progresión geométrica, se esparcen formando estilizaciones vegetales a través de los paños de estuco? Quitando el valor ornamental, que más que fin es repercusión del auténtico motivo, su causa primera es de orden metafísico. Recordemos a estos efectos, las palabras del islamólogo español Julián Ribera y Tarragó sobre el místico murciano Muhiiuddín Ibn Arabi (1165-1240): *«La ciencia se le presentaba en formas geométricas, y para explicarlas usa de triángulos, cuadrados envueltos unos en otros, círculos excéntricos, cuadrados cerrados por círculos...»* (J. Ribera y Tarragó: Orígenes de la filosofía de Raimundo Lull, Homenaje a Menéndez Pelayo, Varios, Madrid, 1899, vol. II, pág. 206). Véase E. Künhel: The Arabesque. Meaning and Transformation on an Ornament, Graz, 1976; P.Ward-Jackson: Some Main Streams and Tributaries in European Ornament from 1500 to 1750. Part 2. The Arabesque, en el Boletín del Museo Victoria y Alberto, Londres, 1972, t. III, nº 3, págs. 90-103.J. Bourgoin: Arabic Geometrical Pattern and Design, Dover, Nueva York, 1973; Prisse d'Avennes: Arabic Art in Color. 141 designs and motifs on 50 plates, Dover, Nueva York, 1978; Ali Dowlatshahi: Persian Designs and Motifs for Artists and Craftsmen with 400 motifs and 8 full-color plates, Dover, Nueva York, 1979; Eva Wilson: Islamic Designs, British Museum Pattern Books, Londres, 1988; Keith Critehlow: Islamic Patterns. An Analytical and Cosmological Approach, Thames and Hudson, Londres, 1989; Prisse d'Avennes: The Decorative Art of Arabia, Studio, Londres, 1989; Basilio Pavón Maldonado: El arte hispanomusulmán en su decoración geométrica, AECI, Madrid, 1989; Basilio Pavón Maldonado: El arte hispanomusulmán en su decoración floral, AECI, Madrid, 1990; N. Simakoff: Islamic Designs in Color with 162 Illustrations, Dover, Nueva York, 1993.

Azulejos

La utilización de la cerámica (del griego: *keramikos*) en paredes y pavimentos se remonta a Babilonia e Irán antes de la época helenística y fue resucitada por los sasánidas. Más el término azulejo (del árabe: *az-zulaiÿ*, "el baldosín"; "ladrillo pequeño vidriado"), y la técnica del alicatado (del árabe: *al-qata'a*, "el trozo", "la cortadura"), o sea el cortar o raer (con alicates) los azulejos para darles forma conveniente, es un uso islámico que comenzó en la época abbasí, en Samarra (Irak). De allí se difundió al Egipto fatimí y al-Ándalus, donde alcanzaría su apogeo en la Granada nazarí. A partir del siglo XIII, la cerámica vidriada de formas hexagonales y estrelladas se difundió ampliamente en Irán. La utilización de azulejos decorados alcanzó una riqueza sin precedentes en Irán y Turquía durante los siglos XVII y XVII. Ejemplos

singulares son los alicatados de las mezquitas safavíes de Isfahán y las mezquitas y palacios de Estambul, donde los azulejos recubren por entero la superficie de los edificios como si estuvieran totalmente empapelados (como en la Sala del príncipe heredero, en el Haremlik del palacio Topkapi). Las cerámicas y las azulejerías turcas de Iznik son famosísimas. En la gama de los azulejos persas predominan los tonos azul y turquesa puntuados con blancos, negros y verdes, así como amarillos y rosas, sobre todo en las últimas épocas safaví y qaÿar.

En el mundo islámico occidental de al-Ándalus y el Magreb los azulejos se confinan generalmente a las partes inferiores de los muros, y son de diseño sobre todo geométrico. Fuertes contrastes de colores claros y oscuros —en la Alhambra, por ejemplo— se contraponen con objeto de producir formas estrelladas y cuadradas de gran complejidad. Por otra parte, colores armónicamente combinados se utilizan para definir las formas geométricas de paneles y frisos en mosaico de azulejo. Dice el especialista Luis Seco de Lucena Escalada (Tarifa 1857-Granada 1941): «*Los aliceres rosa y carmín que vemos en el alicatado de la Torre de la Cautiva, y que sin duda es el más bello de todos los conocidos, ofrecen el excepcional interés de que son los primeros que de dicho colores se labraron; porque, aunque las historias de aquellas industrias artísticas nos dicen que el descubrimiento de producirlos por el cloruro de oro se debe a Lucca della Robia* (1399-1482), *como la Torre de la Cautiva hubo de construirse por Abul-Haÿÿaÿÿ* (Yusuf I)*, que fue asesinado en 1351, es evidente que en 1399, cuando nació el famoso ceramista* (y escultor) *florentino, los mencionados colores ya estaban descubiertos y utilizados en la decoración de la Alhambra, por artífices musulmanes que aquí mismo lo producían; debiendo hacer constar que tampoco en Oriente los hubo antes, porque los de la Mezquita Azul de Tabriz* (época turkmena, 1465)*, que son los más antiguos que allí existen, aparecieron un siglo después que los de la Torre de la Cautiva*» (L. Seco de Lucena: La Alhambra, Granada, 1919, pág. 136 y siguientes). De tal aseveración se desprende que hubo de existir un nexo entre ambas escuelas, nazarí y florentina. Granada, al convertirse en el último bastión del Islam en la península, atrajo a numerosos viajeros europeos, principalmente italianos, curiosos de esta ciudad a la cual ponderaban sobremanera las crónicas. Uno de estos viajeros, del que se sabe llegó a las profundidades del África, fue el florentino Benedetto Dei, amigo de Leonardo da Vinci (cfr. Antonina Vallentin: Leonardo da Vinci, Losada, Buenos Aires, 1943). Los azulejos andalusíes se exportaban y se utilizaron para el revestimiento de la sala capitular de la Abadía londinense de Westminster (1255).

Un universo de ladrillos

El moldeable material de barro, transformado en cerámica, ofrece una de las caras más luminosas de la decoración islámica. Pero no es la única forma de trabajar el barro pues éste ha dado lugar, a partir de ladrillos de adobe (del árabe *ad-tub*), a una forma de decoración originaria de Mesopotamia. Mientras que el azulejo juega sobre todo con los colores y la lisura del plano, el ladrillo —constructivo y decorativo— lo hace partiendo de la realidad monocroma del material, con las luces y sombras que producen los planos sobre los que inciden la radiante luz solar o la fúlgida luz de la luna llena, inmovilizándolos.

Grandes y pequeños edificios dan buena muestra de las posibilidades del ladrillo, desde el alminar de gran mezquita mayor de Sevilla (siglo XII), que hoy conocemos por «la Giralda», con paneles de decoración en red, que aligeran el volumen, hasta el pequeño oratorio de Bab al-Mardún, también llamado Cristo de la Luz por su posterior adaptación al culto cristiano, auténtica pieza maestra en el uso del ladrillo en dimensiones reducidas.

Debido a la facilidad de su uso se extiende a la arquitectura doméstica, y a las alhóndigas o alfóndigas (del árabe *al-funduqa*: la posada), o fondas, de las que queda magnífico ejemplo en el llamado «Corral del Carbón», de Granada, abierto a un patio central que juega exclusivamente con rectas. El ladrillo como material de construcción, combinado con suelos de mármol y columnas y capiteles de este mismo material, produce un interior de gran belleza en los Baños árabes de Jaén. Y, en sus exteriores, las posibilidades de aprovechar el material que da la propia tierra, combinándolo con el contraste

vivificador del agua y de la vegetación, dan lugar a edificios o jardines en los que el verde complementa al rojo toledano, al amarillo sevillano, al cárdeno aragonés.

En el mudéjar aragonés destaca, por ejemplo la ladrillería de la Torre de San Martín (Teruel, siglo XIV). Es característica la utilización de la cerámica —verde, blanco, negro— sobre el fondo oscuro del ladrillo, en ésta y en las torres de Santa María de Mediavilla y San Pedro, también de Teruel.

Aunque la utilización del ladrillo es recurso común a todas las áreas que pueden trabajar sobre los adecuados materiales de origen, el incremento de las construcciones y decoraciones con ladrillo en el sur de Europa ha de ponerse en relación con el arte islámico. El mudéjar puede levantar en España altos campanarios (Calatayud, Teruel), que recuerdan alminares de mezquitas, y también torres italianas (Florencia, San Gimignano).

También se emplea en la construcción de iglesias o monasterios, algunos de los cuales se encuentran en los emplazamientos o sobre las ruinas de antiguas mezquitas también de ladrillos. Y puede dar lugar a patios como el del Monasterio de la Rábida (Huelva), donde Colón se retiró para preparar su viaje al Nuevo Mundo.

En la Europa del siglo XIX y comienzos del siglo XX se busca un punto intermedio entre la civilización industrial y las tradiciones algo olvidadas, imponiéndose corrientes «neomudéjares» de Londres a Calcuta.

Esta decoración orientalizante en ladrillo alcanza unos caracteres escenográficos de gran efecto y poder de convicción, hasta el punto de que la Plaza de España, en Sevilla, pasa por Cuartel británico en El Cairo en la conocida superproducción de David Lean, *Lawrence de Arabia*, película prácticamente rodada en escenarios naturales de Andalucía, lo que nos da una idea de las similitudes estéticas entre el sur de la Península Ibérica y los países del Cercano Oriente. Curioso paralelo: pocos saben que la auténtica estación de ferrocarril de Damasco, de principios de siglo, en estilo mudéjar, es obra de un ingeniero español.

Paraísos de madera

Semejante a un tapiz tendido de un paramento a otro, como se cubren las calles en algunas ciudades musulmanas para protegerlas del sol, o se alzan palios o baldaquinos, las techumbres de madera constituyen otro de los grandes marcos decorativos característicos del Islam. El paralelismo entre suelos y techos evoca el paralelismo entre los diversos planos de realidad o los diversos mundos, y las combinaciones geométricas que se tracen en suelos de mármol, o en preciosas alfombras, serán, en líneas generales, las mismas que se observen en el techo, reproduciendo técnicamente una de las tendencias estéticas de que nos habla la literatura: las estrellas y las flores tachonan los campos de la tierra y el cielo.

La perfección técnica, que se alcanza en el tratamiento de la madera de las techumbres —modular como los azulejos— llega al punto de poder reproducir una segunda bóveda, de mocárabes (del árabe *al-muqarbas*: el ensamble de curvas), bajo la bóveda constructiva, al igual que se hacía con el yeso. Las techumbres de madera van coloreadas en época islámica o mudéjar y, a partir del modelo plano, en grandes superficies toman la forma de una artesa, o de una especie de nave invertida. Lo cual permite repartir las cargas de peso, y elevarla.

Para los trabajos en madera se eligieron el nogal, el ébano, el ciprés, todos ellos extraordinariamente resistentes al paso del tiempo, y duros para la talla. Pero los artesanos musulmanes, heredando técnicas que se desarrollaron en Egipto (en épocas tuluní y fatimí) trabajaron esta materia en un tipo de celosía característica del arte islámico; las celosías de de madera, torneadas, formando redes, a veces con ventanillas practicables, recibieron en al-Ándalus el nombre de ajimeces (del árabe *ash-shamis*: lo

expuesto al sol o solares) por referirse a su función protectora contra la excesiva luz del sol. En Andalucía han quedado, simplificadas, dentro de la casa popular, aunque también se han empleado hasta hace poco en Castilla, o Canarias. También en varios países de América hispánica se implantaron estas técnicas por los artesanos mudéjares y sus discípulos cristianos. Un ejemplo típico son los balcones del Palacio del Arzobispo en Lima (Perú). Este palacio construido entre 1939-1944 fue diseñado por el arquitecto de origen polaco Ricardo de la Jaxa Malachowski. Igualmente, el palacio limeño de Torre Tagle, sede de la cancillería peruana, es otra muestra soberbia del arte mudéjar y de la técnica islámica en madera conocida como *mashrabiyya*.

Las tallas de techumbres son semejantes, muchas veces, a los batientes de otros elementos mediadores entre el exterior y el interior: puertas de edificios, puertas de alacenas (del árabe *al-jizana*: el armario en forma de hueco en el muro), en los cuales, más que el trabajo por módulos y piezas, se realiza una talla que imita el trabajo de lacería, cuidadosamente realizado tanto en la cara exterior, como en la interior.

La llegada de maderas «nuevas», desde América, permitió en Europa y el mundo musulmán, que algunas de las artesanías más característicamente islámicas, como la taracea (del árabe *tar'zía*: bordado o incrustación) se desplegase en nuevos muebles: además de las cajas de los respaldos o brazos de las sillas, de las bandejas o cubiertas de las mesas geométricas, transportables o plegables, aparecen también en los bargueños o en cajas que pueden contener juegos de damas, de backgammon o de ajedrez.

Aunque la artesanía de la madera en sus múltiples variantes ha seguido viva en muchos países del mundo islámico (Turquía, Siria, Egipto, Irán o Marruecos), en España sufrió una transformación tendente a la escultura y el figurativismo, de las que proceden las patéticas tallas religiosas que se pasean con ocasión de las procesiones de la Semana Santa. Mientras se desarrollaba esta imaginería, las tradiciones islámicas arquitectónico-decorativas parecieron sufrir un cierto retroceso hacia el siglo XVIII, con el que se cerraba el despliegue mudéjar en el campo de la carpintería, por España y América, de las que se conservan aún numerosas muestras, cuyo valor progresivamente se vuelve apreciar.

En 1613, el carpintero sevillano Diego López de Arenas redacta un primer borrador de su compendio sobre carpintería y tratado de alarifes (técnicos, conocedores y maestros de obra musulmanes), que veinte años después se publicaría (con una segunda edición en el siglo XVIII, y otra en 1867). A ella se suma la de su contemporáneo Fray Andrés de San Miguel, fraile carmelita nacido en Medina Sidonia y residente en México. La lectura de su obra sobre carpintería mudéjar (cfr.E. Baéz Macías: Obras de Fray Andrés de San Miguel, UNAM, México, 1969) y la preocupación por las proporciones y módulos que en ella demuestra, ponen de relieve la profunda vinculación existente entre el renacimiento europeo y los conocimientos islámicos (cuyo influjo no se admitiría claramente debido sobre todo a motivos ideológicos de confrontación resultantes de enfrentamientos políticos). Se debe recordar que Euclides fue traducido al castellano por primera vez en 1576, pero también que los alarifes y matemáticos de la España musulmana habían recibido varios siglos antes la ciencia euclidiana a través del árabe (en el siglo IX, en la Casa de la Sabiduría de Bagdad se reunió a prestigiosos sabios que tradujeron dos libros griegos que serían fundamentales para la civilización islámica: «El Almagesto», de Claudio Ptolomeo, y «Los Elementos» de Euclides). Algo de esto es lo que latía bajo la madera de los alfarjes (del árabe *al-fars*: la tarima, techo con maderas labradas entrelazadas dispuesto o no para pisa encima), en la víspera de su desaparición.

El trabajo del yeso

La maestría alcanzada por los alarifes (del árabe *al-arif*: el maestro, el entendido, por extensión, en la construcción, el arquitecto) andalusíes en el trabajo del yeso (del árabe *al-yes*: el yeso) se halla repartida entre edificios de varios usos y épocas. Prueba de su amplia aceptación ha sido su empleo en edificios religiosos de otros cultos, realizados dentro de las técnicas y concepciones del arte islámico: la pequeña sinagoga de Córdoba, o las más grande de Toledo —llamadas ahora del Tránsito y Santa María la Blanca—, o algunas del Monasterio de Las Huelgas, en Burgos. Dentro del arte musulmán, el pequeño

oratorio de la Aljafería de Zaragoza, monumento restaurado y casi descubierto últimamente, o la Alhambra, constituyen ejemplos que han causado desconcierto y fascinación en el gusto europeo.

La utilización del barro y del yeso ha sido calificada por varios tratadistas, abusivamente, en el sentido de que el arte islámico pretendiera ser efímero y trabaja esos materiales menos nobles por dicho motivo. Estas consideraciones quedan ya desfasadas ante la variedad de materiales trabajados en el arte islámico y la duración de tales materiales, además del espíritu realista y práctico, nada dado al despilfarro de artesanos, pueblo en general y mecenas, que no pensaban construir sobre lo deleznable. Esto no obsta para que el paradójico comportamiento del yeso, la forma en que el trazo húmedo toma relieve y se endurece, maraville a quien lo contemple y le recuerde que, en definitiva, toda obra humana, todo arte, es efímero comparado con la creación divina.

Bibliografía complementaria

Amador de los Ríos, José: «Discursos leídos ante la Real Academia de Nobles Artes de San Fernando, en la recepción pública de...», Madrid, 1859.

—Púlpitos de estilo mudéjar en Toledo, Museo Esp. De Antig., III, Madrid, 1874, págs. 433-470.

—Torres-campanario de estilo mudéjar en varias iglesias de Toledo, Monumentos Arquitectónicos de España, Madrid, 1877.

Amador de los Ríos, Rodrigo: Mosaicos, aliceres y azulejos árabes y mudéjares, Museo Esp. de Antig., VI, 1875, págs. 179-215.

—Edificios mudéjares olvidados en Toledo, revista Archivos, núm. 4, Madrid, 1900, págs. 129-143.

Angulo Iñiguez, Diego: Arquitectura mudéjar sevillana de los siglos XIII, XIV y XV, Sevilla, 1932.

Angulo Iñiguez, D., Marco Dorta, E. y Buschiazzo, M.J.: Historia del arte hispanoamericano, 3 tomos, Salvat, Barcelona, 1945-1956.

Blair, Sheila S., y Bloom, Jonathan: The Art and Architecture of Islam 1250-1800, Yale University Press, New Haven, 1994.

Garrido Aranda, A.: Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México, UNAM, Mexico, 1980.

Gómez-Moreno, Manuel: La ornamentación mudéjar toledana, Arquitectura Española, I-IV, Madrid, 1926.

Grabar, Oleg: La formación del Arte Islámico, Cátedra, Madrid, 1981.

Hoag, John D.: Arquitectura islámica, Aguilar, Madrid, 1976.

King, Georgiana Goddard: Mudéjar, Filadelfia, 1927.

Lambert, Elie: L'art mudéjar, Gazette des Beaux-Art, IX, París, 1933, págs. 17-33.

Lampérez y Romea, Vicente: Arquitectura mudéjar (Historia de la Arquitectura cristiana española en la Edad Media), vol. 3, Madrid, 1922, págs. 479-579.

López Guzmán, Rafael: La carpintería de lo blanco en el mudéjar andaluz y americano, en *Formación profesional y artes decorativas en Andalucía y América*, Junta de Andalucía, Sevilla, 1991.

Lopez Guzmán, Rafael: Arquitectura y carpintería mudéjar en Nueva España, Azabache, México, 1992.

López Guzmán, Rafael: La arquitectura mudéjar: situación historiográfica y nuevos planteamientos, en Coloquio Internacional Extraordinario del Instituto de Investigaciones Estéticas: «Manuel Toussaint, su proyección en la Historia del Arte Mexicano», UNAM, México, 1993.

López Guzmán, Rafael y Henares, Ignacio: Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos, Editorial Universidad de Granada, Granada, 1993.

Lozoya, Marqués de (Juan de): Historia del arte hispánico, 3 vols., Barcelona, 1940.

Madrazo, Pedro de: De los estilos en las artes (Ilustración Española y Americana), Madrid, 1888.

Maíllo Salgado, Felipe: ¿Por qué desapareció al-Ándalus?, Cuadernos del Alarife, Editorial Cálamo, Buenos Aires, 1998.

Marçais, Georges: El arte musulmán, Cátedra, Madrid, 1983.

Mariano Filho, J.: Influenças muçulmanas na architectura tradicional brasileira, A. Noite, Rio de Janeiro, 1943.

Michell, George, Grabar, Oleg, Dickie, James (Yaqub Zaki) y otros: La arquitectura del mundo islámico. Su historia y significado social, Alianza, Madrid, 1985

Moller, C.: Artesanía mudéjar en Venezuela, Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas, 4, Buenos Aires, 1951.

Pacios Lozano, A.R.: Bibliografía de arquitectura y techumbres mudéjares 1857-1991, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel, 1993.

Pavón Maldonado, Basilio: Arte toledano: islámico y mudéjar, Instituto Hispano-Arabe de Cultura-AECI, Madrid, 1988.

Pérez Higuera, M.T.: Mudejarismo en la Baja Edad Media, Ed. La Muralla, Madrid, 1987.

Pla, J. El barroco hispano-guaraní, en Obras Completas, tomo II, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Asunción, 1992.

Prat Puig, F.: El prebarroco en Cuba. Una escuela criolla de arquitectura morisca, La Habana, 1947.

Sebastián, Santiago: El mudejarismo en Colombia: La torre de San Francisco de Cali, Eco, Bogotá, 1962.

Sebastián, Santiago: Techumbres mudéjares de la Nueva Granada, Universidad del Valle, Cali, 1965.

Sebastián, Santiago: ¿Colombia mudéjar?, Apuntes 18, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Javeriana, Bogotá, 1981.

Weiss y Sánchez, J: La arquitectura colonial cubana. Siglos XVI XVII, Letras Cubanas, La Habana, 1979.

Wethey, H.: Arquitectura virreinal en Bolivia, UNMSA, La Paz, 1961.

El mudéjar, símbolo de convivencia y tolerancia

«En la construcción de estos monumentos participaban alarifes de las tres religiones, como en la iglesia de San Pedro Mártir de Calatayud (del ár. *Qal'at Ayyub*), hoy desaparecida, donde trabajaron dirigidos por el maestro moro Muhammad Rami, judíos, cristianos y musulmanes. En este clima de convivencia y tolerancia no era extraño que en algunas iglesias el alarife moro firmara la obra y grabara, junto a su nombre, la profesión de fe musulmana: "la ilah illa' llah, Muhammad rasul allah" ("No hay más Dios que Alá; Mahoma es el enviado de Alá"); en otros casos junto a frases piadosas en latín aparece grabado el verso coránico "la galib illa' llah" ("No hay vencedor sino Alá"), que tomó por divisa la dinastía del reino nazarí de Granada.

Si el mudéjar encontró su máxima expresión en la arquitectura otras manifestaciones artísticas testimonian también su extraordinaria capacidad de síntesis creativa: azulejos para revestimientos murales, tejidos, arquetas de metal y marfil, trabajos de cuero. Estas formas artísticas alcanzaron gran popularidad en los siglos XIV y XV, cuando reyes y nobles cristianos decoraban el interior de sus castillos o palacios con alfombras, ricos guadamecíes para cubrir las paredes, arcones, cojines de cordobán y otras piezas de mobiliario en la más pura tradición andalusí.

Pero este "mudejarismo" significa algo más que un gusto pasajero o una moda. Representa la profunda interpenetración de formas de vida y de cultura de la cristiandad y el Islam, forjada en el curso de ocho siglos de convivencia en la Península Ibérica. Es, pues, indisociable de una época cuyo rasgo distintivo era la tolerancia. De ahí la importancia que este volumen , dedicado al arte mudéjar, aparezca en 1995, cuando celebramos el quinquagésimo aniversario de la fundación de la UNESCO y al mismo tiempo el Año de las Naciones Unidas para la Tolerancia.

En los albores del siglo XXI, cuando asistimos a un peligroso ascenso de la violencia, los conflictos interétnicos, la intolerancia, el fanatismo, la xenofobia y el racismo en muchas regiones del mundo, lo que representó el mudéjar y el mudejarismo podría servir de modelo de convivencia a las sociedades contemporáneas. En este sentido me atrevería a decir que muchas de nuestras sociedades necesitarían, permítaseme el neologismo, "mudejarizarse". ¿No podría incluso aplicarse, de manera simbólica, el calificativo de "mudéjar" a toda sociedad plural y tolerante, a cualquier época de pluralismo y tolerancia?

Aunque la evolución histórica circunscribió el mudéjar a la Península Ibérica este arte tuvo, no obstante, una considerable proyección en las tierras allende el Atlántico. Desaparecidas las circunstancias sociales e históricas que lo originaron el mudéjar declinó en el siglo XVI para dar paso a otras formas artísticas como el renacimiento y el barroco. Pero declinar no significa desaparecer y muchos aspectos del mudéjar pervivirán en los siglos XVI, XVII y XVIII. Estos elementos visibles fundamentalmente en formas estructurales y decorativas, pasarán a América, donde serán objeto de nuevos mestizajes culturales. Junto a los alarifes llegados de España los artesanos indios enriquecerán los elementos decorativos tradicionales del mudéjar con nuevos motivos inspirados en el arte prehispánico. A las estrellas evocadoras del firmamento, decoración típica del arte islámico adoptada por el mudéjar, se añadirá en muchos casos el disco solar, símbolo del imperio incaico. Arcos, bóvedas, ataurique y cerámica de estilo andalusí decoran las magníficas iglesias de Cholula, los conventos de Cuzco y los patios de Cartagena de Indias».

Federico Mayor

Director General de la UNESCO

(en el prólogo del libro de Gonzalo M. Borrás Gualis y otros autores: El arte mudéjar, UNESCO/Ibercaja, Zaragoza, 1995)

Arte mudéjar y sensibilidad actual

«La sociedad medieval hispánica se define por la convivencia de las tres religiones monoteístas —cristianos, moros y judíos—, fenómeno social que tiene unas consecuencias decisivas en los ámbitos del pensamiento y de la creación científica, literaria y artística. En este contexto de pluralidad cultural surge el arte mudéjar, cuyo desarrollo fue posible tanto por el pragmatismo político como por la fascinación ante el legado artístico del Islam.

Pero el éxito y la difusión tan espectaculares del arte mudéjar en España y Portugal, así como sus pervivencias en Hispanoamérica, sobre todo en algunas manifestaciones artísticas como la arquitectura, el urbanismo o la cerámica decorada, fueron en gran parte debidos a su carácter de trabajo competitivo frente al sistema occidental europeo. Las claves del éxito radican en las características de un sistema eficiente que resolvía satisfactoriamente los problemas constructivos, desde la utilización de materiales de fácil obtención y de gran plasticidad, como el ladrillo, el yeso, la madera y la cerámica, hasta la disponibilidad de una mano de obra mudéjar, industriosa y cualificada.

Y sobre todo el rasgo capital del arte mudéjar, heredado del legado islámico, es su extraordinaria capacidad de asimilación e integración de elementos exógenos, su amplia versatilidad para asumir nuevos aportes formales cualquiera que sea la cultura de donde provengan, integrándolos en un sistema artístico que no es rígido y cerrado sino que atesora una sorprendente posibilidad de acomodación.

La sensibilidad actual, a diferencia del romanticismo decimonónico, ha trascendido la mera reviviscencia formal del arte mudéjar para apreciar los valores profundos de una cultura regida por las ideas de tolerancia y de convivencia de pragmatismo y de posibilismo, una cultura plural que supo crear que supo crear un sistema de trabajo artístico abierto e integrador, extraordinariamente versátil y de gran eficacia competitiva.

En las dos últimas décadas hemos asistido en la cultura española a una progresiva recuperación crítica de nuestro pasado mudéjar, que ha encontrado un foro de estudio y valoración en lso Simposios Internacionales de Mudejarismo, impulsados por el llorado profesor Santiago Sebastián y celebrados con carácter trienal en la ciudad de Teruel desde el año 1975, reuniones científicas patrocinadas por el Instituto de Estudios Turolenses. La edición de sus Actas ha contribuido a un conocimiento más profundo de la historia de los mudéjares, de los moriscos y del arte mudéjar».

Manuel Pizarro Moreno

Presidente de Ibercaja

¿Existe el Mudejarismo en Hispanoamérica?

«Los manuales de Historia del Arte han mantenido y siguen manteniendo el concepto erróneo de llamar mudéjares a las manifestaciones estéticas de los musulmanes que vivieron bajo los cristianos vencedores, siendo lo singular de tales obras que fueron realizadas por los hispanomusulmanes para uso y disfrute de los cristianos. Eso coincide con la significación social de los "mudaÿÿan", que quiere decir moros sometidos a los cristianos; fue, pues, un grupo étnico definido, que profesó la religión islámica... Así se explican estas palabras de mi maestro don Diego Angulo: *"De antiguo se viene reconociendo que quienes construyeron la Capilla Real de Cholula tenían en su memoria los bellos efectos de perspectiva de las numerosas naves de la Mezquita de Córdoba , y si en el aspecto constructivo este caso debe considerarse excepcional, en lo decorativo, las manifestaciones mudéjares son frecuentes. El alfiz* (del ár. *al-ifriz*: ornamento arquitectónico; recuadro del arco árabe que envuelve las albanegas y arranca bien

desde las impostas, bien desde el suelo) *que en algún caso se quiebra es marco usual en las puertas de los monasterios mejicanos del siglo XVI, y los listeles paralelos de abolengo almohade son igualmente frecuentes. Estos listeles eran lo último que contemplaba el maestro cantero o el fraile misionero que, al embarcar en Sevilla, desde la popa de la nave que había de conducirle a Indias, dirigía su mirada a las torres de la bella ciudad andaluza"* (D. Angulo, E. Marco Dorta y M. Buschiazzo. O. cit.).

Las pervivencias hispanomusulmanas fueron frecuentes en Hispanoamérica por el empleo muy generalizado de las techumbres de madera, ya que este era un material que abundaba y no la piedra; por otra parte, la inestabilidad telúrica del suelo americano, recomendó las estructuras de maderas por ser más ágiles para soportar los frecuentes sismos. En estas techumbres pervivieron los esquemas decorativos, hispanomusulmanes, ya popularizados en el subestilo mudéjar, en la fase previa, la propiamente mudéjar del siglo XII al XV».

Santiago Sebastián

(Artículo de la obra El mudéjar iberoamericano Del Islam al Nuevo Mundo. O. cit., págs. 45-49).

Sobre la componente «mourisca» de la arquitectura brasileña

«Algunos historiadores han afirmado con razón que el alma de la ciudad ibérica es musulmana y musulmana, durante todo el período colonial, nos parece el alma de la ciudad portuguesa en Brasil, cuyo modelo más próximo, a pesar de las preocupaciones oficiales por la regularización de los trazados, sea tal vez más la Alfama de Lisboa que la cuadrícula hispanoamericana (...) De todos modos será en la adopción generalizada de los "muxarabis" donde la influencia islámica sobre la arquitectura doméstica en Brasil encuentra su expresión paradigmática (...)

El término —adaptación brasileña de la palabra *moucharabieh*— indicaba los balcones salientes apoyados sobre consolas y "cachorros" recortados al estilo islámico, protegidos en la parte inferior por guardacuerpos de madera divididos en "almofadas" y "adufas" y en lo alto por celosías, que se habían hecho en el siglo XVIII la característica más vistosa de las ciudades brasileñas, despertando la curiosidad de todos los viajeros (...) Balcones cerrados por delicadas tracerías, a través de los cuales las mujeres podían espiar a los transeúntes sin ser vistas —comentaban irritados los visitantes extranjeros— y que, garantizando la aireación de las viviendas, matizaban la luz violenta de los trópicos enriqueciéndola con sombras y un cierto misterio (...)

La supervivencia del "muxarabi" en la arquitectura doméstica, la rebeldía ante las imposiciones oficiales, no representan la única señal de la profunda influencia ejercida por la cultura de raíz islámica sobre el estilo de vida y de residencia en la ex colonia portuguesa. Por el contrario esta influencia penetra, de forma intensa y original, en algunas de las principales manifestaciones artísticas del siglo XIX.

Es el caso del uso frecuente —principalmente en el norte del país, de Maceió a São Luís do Maranhão, hasta el propio Rio de Janeiro— de revestir enteramente las fachadas de los edificios con azulejos, y de la difusión —en las casas palaciegas de las capas más pudientes— de la moda del patio interno y de los jardines escondidos para refrescarse y descansar, con fuentes y manantiales abastecidos por nacientes y nichos y bancos de mampostería revestidos de azulejos y muchas veces decorados con un "embrechado" de conchas y piedrecillas coloreadas (...)

Se debe tal vez a esta constante del gusto el enorme éxito entre el público de ciertas formas de eclecticismo entre los siglos XIX y XX, como la moda de los pabellones moriscos para el encuentro y el recreo, o la adquisición "culta" de ciertos elementos de la tradición morisca, como el "muxarabi", por parte de intelectuales brasileños como José Marianno Filho y de los principales representantes del movimiento moderno. Se debe, en mi opinión, buscar en esta nostalgia la razón cultural profunda de algunas misteriosas obras del arte popular brasileño, como la "Casa da flor" de Gabriel dos Santos, en el

estado de Rio de Janeiro. Una casita sin ventanas, con las paredes y el techo de barro, enteramente revestida en su interior por una "luxuriante e frenética decoração" hecha con innumerables caracolas y conchas recogidas en la playa y con fragmentos de azulejos, platos, botellas, ladrillos cogidos en la basura e incrustados a mano en el barro fresco, hasta formar un fantástico "bordado de louça" sin fin. Debemos a su autor —un obrero analfabeto que trabajaba en las salinas y que empezó la construcción en 1912, en un terreno minúsculo a medio camino entre São Pedro da Aldeia y Cabo Frío— un maravilloso testimonio que podría valer para muchos otros productos de este arte sin tiempo:

En gosto de estar aqui porque me ponho aqui sozinho;

só com Deus imaginando aquelas coisas que eu tenho de fazer (...)

Eu faço isso por pensamento e sonhos. Eu sonho para fazer e faço.

Giovanna Rosso del Brenna

Instituto de Estudios Latinoamericanos, Milán (artículo en El arte mudéjar. O. cit., págs. 237-244).

LOS AROMAS DE AL-ÁNDALUS

Alguien preguntó a Ÿa'far as-Sadiq[43], de qué manera un hombre podía mostrar la Bendición divina, y respondió:

«Llevando sus vestimentas limpias y perfumándose, blanqueando su casa, y quitando la suciedad de la misma. Pues, Dios ama el brillo de la luz antes de la salida del sol y así, El aleja la pobreza y aumenta los medios de subsistencia de la persona que se comporta de esta forma».

Una práctica que se remonta a la *Sunna*, o sea las tradiciones y costumbres del Profeta Muhammad (BPD) es la elaboración y utilización de perfumes no alcohólicos. Otra narración de Ÿa'far as-Sadiq (P) dice que *«vestirse bien reduce al enemigo y perfumarse el cuerpo atenúa la tensión mental y las preocupaciones»*.

La islamóloga Rachel Arié nos recuerda que *«Los musulmanes de España, de cualquier condición social, usaban normalmente perfumes y ungüentos. Tanto hombres como mujeres sintieron predilección por las esencias a base de limón, de rosas y de violetas, y por el ámbar: ámbar gris, ámbar natural (anbar), desmenuzado o molido, y ámbar negro. El perfume de almizcle (al-misk) parece haberse impuesto en al-Ándalus, como atestiguan varias poesías. Los aceites perfumados y las esencias de flores se conservaban en frascos de vidrio y cristales como hoy lo siguen haciendo los perfumistas y boticarios magrebíes. Ibn Hazm nos cuenta que las cordobesas de su tiempo pasaban largo tiempo mascando goma para perfumar su aliento»* (Rachel Arié: Quelques remarques sur le costume des Musulmans d'Espagne au temps des Nasrides, tomo XII/3, Leiden, 1965, págs. 244-261).

Toda la gama de perfumes y cuidados estéticos y de la salud ha quedado conservada en los tratados de alimentos, higiene y medicina de Avenzoar (1095-1161) e Ibn Wafid de Toledo (1008-1074). Véase E: García Sánchez: El Kitab al-agdiya de Avenzoar, Granada, 1983; Camilo Álvarez de Morales: "El libro de la almohada" de Ibn Wafid de Toledo (recetario médico árabe del siglo XI), Toledo, 1980.

LOS PERFUMES

Algunas materias aromáticas de origen animal, importadas a al-Ándalus desde Oriente:

Almizcle

Llamado en árabe *al-misk*. Sustancia grasa de intenso olor que se encuentra en una bolsa glandular de un mamífero de la familia de los cérvidos y semejante a la cabra, llamado almizclero, que vive en las montañas del Asia Central.

[43] Se trata del bisnieto de al-Husain (626-680), hijo de Alí Ibn Abi Talib (600-661) y Fátima az-Zahra (615-633), la hija del Profeta Muhammad (BPD) —la Paz sea con ellos—. Es uno de los grandes sabios del Islam, venerado por la escuela shií como el sexto de los doce Imames0 de la descendencia profética, y por la escuela sunni como uno de los más destacados tabi'ún (la segunda generación después de los contemporáneos del Profeta). Tuvo cientos de discípulos que aprendieron de él las ciencias islámicas, incluso dos de los fundadores de las escuelas sunníes de jurisprudencia: Abu Hanifah (699-767) y Malik Ibn Anas (715-795). El Imam Ÿa'far as-Sadiq (P) vivió entre 702 y 765 y fue envenenado por el soberano abbasí al Mansur (709-775).

En al-Ándalus el olor del almizcle fue muy popular, ya que se alude al almizcle frecuentemente en los poemas andalusíes, comparándolo con todo aroma intenso y perfumado.

Un ejemplo es el poeta Ibn A'isa (siglo XI) que concibe al-Ándalus como: *«Una tierra de almizcle, una atmósfera de ámbar, (...) y una lluvia fina de agua de rosas»*.

Ibn Abi Umayya (también poeta del siglo XI) se pregunta si el aroma que intenta descubrir procede: *«del almizcle de Darín que la brisa trae como saludo o del ámbar de al-Sihr o de los jardines llenos de flores»*.

Ámbar gris

Llamado en árabe *'abir*. Sustancia que se encuentra en las vísceras del cachalote. Es sólida, opaca, de olor almizcleño, que se ablanda con el calor de la mano.

Se puede hallar en masas pequeñas y rugosas, sobrenadando las costas del Coromandel (situada al sureste de la India), la isla de Sumatra, la isla de Socotra (Yemen) y la de Madagascar. Era muy utilizado en al-Ándalus en perfumería y en la producción de afrodisíacos.

Al parecer, también se encontraba el ámbar gris en las costas andalusíes del Algarve, según el historiador argelino al-Maqqarí (1591-1634) duraba mucho al ser quemado en pebeteros.

El ámbar gris, como hemos visto más arriba, también sirvió de metáfora perfumada a los poetas andalusíes, como, en este caso al soberano de Almería (al-Mariya), Abu Yahya Mu'izz ad-Daula al-Mu'tasim billah (g. 1052-1091) quien envió a una de sus mujeres una misiva por medio de una paloma, diciendo: *«Esta paloma os transmitirá, como prueba de mi afecto, mensajes más olorosos y perfumados que las fragancias del 'abir* (ámbar gris)».

Los productos aromáticos que perfumaban las mezquitas

La mezquita es un lugar de reunión de los creyentes y para dignificar ese lugar durante la asistencia colectiva de los musulmanes en la oración del viernes y en las fiestas importantes, se quemaban en pebeteros productos aromáticos, importados de Oriente.

Entre las Suras del Sagrado Corán que se recitaban frecuentemente en las mezquitas de al-Ándalus, algunas aleyas hablan de especias y perfumes en el Paraíso:

«Por cierto que los justos beberán en copas de una mezcla alcanforada»

«Allí se les servirá una copa que contendrá una mezcla de jengibre

tomada de una fuente de allí (el Paraíso) *que se llama Salsabil»*.

Sura Al-Insan (76), aleyas 5, 17 y 18.

Áloe indio o árbol de la India (aquilasia agalloca)

Originario de la India, cuya madera se ha mencionado en algunas traducciones de textos árabes erróneamente como madera de áloe. Se utilizaba como incienso, por las propiedades aromáticas de su

resina, en las mezquitas de La Meca (Arabia) y seguramente también en las de al-Ándalus. Tenía aplicación en la preparación de perfumes y electuarios, vinculándose siempre su utilización a los soberanos, quizá por su elevado coste.

Árbol del incienso (c. abyssinica)

Llamado en árabe *lubbán*. Se encontraba en Arabia y en África, y de él se extraía una gomorresina de color amarillo rojizo, sabor acre y muy aromática al ser quemada; es el incienso que todos conocemos.

Entre las propiedades terapéuticas del incienso se encontraba el avivar la inteligencia y aumentar la memoria, según Ibn Zuhr, latinizado Avenzoar (1095-1161), médico andalusí que residió un tiempo en El Cairo, autor del *Kitab al-taysir fi ad-madawat wa-al-tadbir* ("Libro que facilita el estudio de la terapéutica y la dieta"), un manual que un siglo más tarde fue traducido al latín consiguiendo una gran difusión.

Protegía de la picadura del escorpión el tomar incienso con alguna bebida.

Sándalo

En Ál-Andalus llamado *sandal*. Árbol semejante en su aspecto al nogal. Hojas ovales, flores pequeñas y fruto parecido a las cerezas. Su madera es amarilla-marrón y produce un excelente aroma, especialmente al ser quemada.

Originario de las costas de la India, su aceite era muy utilizado en las islas Maldivas como ungüento aromático, según refiere el viajero tangerino Ibn Battuta (1304-1377) —cfr. Ibn Battuta: A través del Islam, Alianza, Madrid, 1988, págs. 676—. El geópono Abu l-Jayr al-Isbilí (siglo XI), natural de Sevilla como indica su *nisba*, indica que el árbol de sándalo llega a vivir unos ciento cincuenta años.

También con el nombre de sándalo se conoce una planta herbácea olorosa, de poca altura, de hojas pecioaladas y flores rosáceas, originaria de Persia y que se cultivaba en jardines. Es este el llamado sándalo *maqasiri*, mencionado por Ibn Battuta, que se utilizaba en la elaboración de perfumes y como elemento de higiene para limpiar la boca tras las comidas.

También en este caso los poetas andalusíes recogen la metáfora de la madera aromática quemándose en un brasero. Así dirigiéndose a su soberano — Muhammad Ibn Abbad (1039-1095) que se hizo llamar *al-Mu'tamid bi-llah* ("el apuntalado por Dios"), rey poeta de Sevilla— en adulación, se manifiesta el visir Ibn 'Ammar (1031-1086): *«¿Qué podría perfumarse si el mencionarte es sándalo que pondría en el brasero ardiente de mi pensamiento?»*.

Los productos de embellecimiento

En al-Ándalus, como en el resto del mundo islámico, los perfumes tuvieron una presencia importante. Eran de uso general en todas las clases sociales, y tanto hombres como mujeres los usaban en gran cantidad.

A esto se unía la asistencia al *hammam* (baño) y los cuidados estéticos que allí se ofrecían. Así fue común en al-Ándalus la utilización de jabones aromáticos, el empleo de aceites y ungüentos corporales, la depilación, el arreglo y el teñido del cabello con alheña; la decoración de manos y pies de las mujeres

con alheña (*al-henna*), exclusivo en las mujeres, así como el perfilado de ojos con sulfuro de antimonio (*kohl*).

Además de todo ello, el rociado con perfumes de agua de rosas, perfume de azafrán, almizcle, ámbar natural desmenuzado, ámbar negro, etc.

El polímata granadino Lisanuddín Ibn al-Jatib (1313-1375)

en una de sus últimas obras, la *Nufadat al-ÿirab fi 'ulalat al-igtirab* ("Sacudida de alforjas para entretener el exilio"), Manuscrito de El Escorial Nº 1750, nos relata una recepción en la Alhambra, ofrecida por el sultán nazarí Muhammad V en 1362, durante la fiesta de inauguración de varias salas de la «fortaleza roja»:

«Al acabarse las recitaciones subió de tono el tumultuoso ruido del dikr, que rebotaba en unas y otras paredes, duplicado por el eco de la nueva construcción. En el dhikr compitieron los expertos con la masa del vulgo. Hizo mucha mella en los ánimos. En las imaginaciones irrumpieron sentimientos de sumisión al poder divino y de desgarramiento por el temor de Dios, que acabaron por producir enajenaciones. Tras ella vino la vuelta en sí. Y entonces la cerrada atmósfera se nubló con el humo del ámbar de Sihr, cuya nube entoldó a los circunstantes. Fue vertida el agua de rosas, caída sobre las ramas de la familiaridad como un diluvio, hasta el punto que gotearon las barbas y se calaron las vestiduras. La flauta empezó a sonar para cerrar el programa protocolario» (traducción de Emilio García Gómez en su obra, Foco de antigua luz sobre la Alhambra, Madrid, 1988, págs. 155-6).

GASTRONOMÍA

«¡Creyentes! ¡Comed de las cosas buenas de que os hemos proveído y dad gracias a Dios, si es El sólo a Quien servís! Os ha prohibido sólo la carne mortecina, la sangre, la carne de cerdo y de todo animal sobre el que se ha invocado un nombre diferente del de Dios».

El Sagrado Corán: Sura 2, Aleyas 172-3.

Es un principio de la cortesía musulmana al recibir por primera vez a un invitado, el saludarle con el tradicional *as-salamu aleikum*, que es un saludo islámico deseando paz y salud, y seguidamente el ofrecerle leche acompañada de dátiles con almendras. El vaso de leche es un símbolo de la pureza de sentimientos, libres de toda hostilidad. Los dátiles que lo acompañan, soporte alimenticio de los musulmanes , por excelencia, es el símbolo del ofrecimiento de ayuda material, y las almendras son un alimento altamente nutritivo y agradable.

Hay una larga lista de recomendaciones sobre el beber y el comer, provenientes de la Sunna o Conducta del Santo Profeta del Islam, Muhammad (BPD) y retransmitidas por los sabios del Islam, como las siguientes escritas por el teólogo iraní Allamah Muhammad Baqir Ibn Muhammad at-Taqi al-Maÿlisí (1628-1699):

«No hay que ser pródigo en materia de comer y beber.

No comáis nada cuando tengáis el estomago lleno.

Es Sunna lavarse las manos y la boca antes y después de las comidas.

Es conveniente decir Bismillah ("en el Nombre de Dios") cuando se pone la comida en la mesa, y empezar y terminar las comidas con una pequeña pizca de sal.

Comer con los sirvientes y sentados en el suelo es Sunna.

No toméis la comida cuando está demasiado caliente.

Limpiaros los dientes después de haber comido»

(Allamah al-Maÿlisí: Buenas costumbres y actitudes en el Islam, Agreg. Cult. Embaj. Rep. Islámica del Irán, Madrid, 1996, págs.18-19).

Al-Ándalus, paraíso culinario

Los musulmanes andalusíes introdujeron nuevos productos muy populares hoy, no solamente en la Península, sino en toda Europa, como es la berenjena (*badinÿana*), originaria de la India y difundida por el Mediterráneo a través de Irán. Tan apreciado llegó a ser ésta en al-Ándalus, que los almuerzos de mucho bullicio y gentío, se les llamaba «berenjenales».

Entre las verduras también trajeron las alcachofas (*jarshuf*) y los espárragos, que tenían la propiedad de evitar los malos olores de la carne. Las hortalizas más cultivadas eran, además, la calabaza, los pepinos, las judías verdes, los ajos, la cebolla, la zanahoria, el nabo, los jaramagos, las acelgas (*as-silqa*), las espinacas (*isfanaj*) y muchas otras.

Las frutas más consumidas eran la sandía, que provenía de Persia y del Yemen, el melón, del Jorasán, y la granada de Siria, convertida, en la imaginación colectiva, en el símbolo por excelencia de la España musulmana. A propósito, en el «Libro de Agricultura» de Ibn al-Awwám (siglos XII y XIII), traducido por Banqueri, AECI, Madrid, 1988, podemos leer una tradición del Profeta Muhammad (BPD) sobre esta hermosa fruta, rescatada por este hacendado andalusí de la zona de Aljarafe, cerca de Sevilla: *«Cuidad del granado; comed la granada, pues ella desvanece todo rencor y envidia»*.

El higo, que llegó a ser reputado en al-Ándalus hasta el punto de exportarse a Oriente, se introdujo en la península, procedente de Constantinopla, en tiempos de Abderrahmán II. Los cítricos, como el limón (*laimún*), el toronjo y la naranja (del árabe: *naranÿa*, y éste del persa: *naranguí*) amarga fueron importados de Asia oriental. Eran utilizados para conservar los alimentos, pero también se extraía de ellos para la elaboración de zumos y de sus flores, esencias para la elaboración de perfumes. Igualmente, la ciencia del injerto se desarrolló en al-Ándalus hasta límites insospechados, logrando, por ejemplo, una extraordinaria variedad de pomelos.

No deja de llamar la atención el proceso por el que la naranja deja su nombre en las lenguas europeas, y a cambio transforma el suyo en árabe. En portugués se dice *laranja*, y en varios idiomas europeos, como el inglés y el francés (*orange*), sin la consonante inicial, pasó al vocabulario de la alimentación y a la gama de los nombres de color.

En cambio el nombre con el que pasa a conocerse, posteriormente, en árabe es el de *burtuqal*, que proviene del país Portugal, donde hubo grandes plantaciones de excelentes naranjas especialmente en la región sureña de Algarve (del árabe: *al-garb* "el oeste").

Se aclimataron también, procedentes de otros lugares, el membrillo, el albaricoque, y un sinfín de frutos más.

En cuanto a las especias, muy utilizadas en la cocina de al-Ándalus, se introdujo la canela, procedente de la China, así como el azafrán (*az-za'faran*, en persa *safrón*), el comino (*kammún*), la alcaravea, el jengibre, el sésamo (o ajonjolí), el cilantro, la nuez moscada y el anís (*anisún*).

Estas especias, además de utilizarse como condimento en la elaboración de los diversos platos, eran exportadas fuera de al-Ándalus, al resto de Europa e incluso a Egipto y el Norte de África, lo que favorecía, entre otras cosas, el desarrollo de la economía.

Los cereales, base de la alimentación de los andalusíes, eran utilizadas en forma, no sólo de pan, sino de gachas, sémolas y sopas. Se mejoraron las especies ya existentes, y se introdujeron otras nuevas como las reunidas en el tratado del geópono granadino al-Tignarí (siglos XI y XI), llamado *Kitab Zuhrat al-bustán ua nuzhat al-adhan* ("Libro del esplendor del jardín y recreo de las mentes"): el trigo negro, el trigo rojo (al-ruyún), y el tunecino.

A los andalusíes debemos también la introducción de la caña de azúcar en Europa, que vino a sustituir a la miel en su función de edulcorante, aunque ésta continuó siendo siempre muy valorada. Como las especias, el azúcar tiene numerosas cualidades y ventajas, no siendo la menor de ellas su utilidad para mantener conservados durante algún tiempo unos alimentos tan frágiles y tan perecederos como las frutas, que en tanta abundancia y variedad conocieron los musulmanes en general. De su importancia debió de ser consciente el propio almirante Cristóbal Colón, quien llevó la caña de azúcar al continente americano en uno de sus primeros viajes.

En Europa hicieron fortuna -y lo siguen haciendo- las combinaciones de azúcar y frutas, en formas de jaleas, mermeladas, refrescos... que fueron recibiendo curiosos nombres de sabor oriental, como arropes (jarabe de mosto con trozos de fruta). Del árabe *rubb* (zumo), jarabes y siropes del árabe *sharáb* (bebida), o sorbetes (del mismo origen, también incorporado al turco).

Dos reconocidas expertas españolas en cocina andalusí nos brindan esta información: *«¿Quién nos hubiera dicho que la pasta, hoy reclamo principal de la gastronomía de Italia, es de origen bereber, o que las famosas salchichas de Francfort, aunque elaboradas con cordero, eran ya populares en al-Ándalus? ¡Y qué decir de la célebre paella española, que muy bien podría tener su origen en la cocina morisca!»* (Inés Eléxpuru y Margarita Serrano: Al-Ándalus. Magia y seducción culinarias, Editorial Al-Fadila, Madrid, 1991, pág. 55).

Cocinando con Averroes

Una lectura un poco cuidadosa de los textos médicos de Ibn Rushd (1126-1198), el Averroes de los latinos, muestra enseguida el peso del andalucismo del filósofo cordobés. Así, al tratar del aceite de oliva, escribe:

«Cuando procede de aceitunas maduras y sanas, y sus propiedades no han sido alteradas artificialmente, puede ser asimilado perfectamente por la constitución humana (...) *Los alimentos condimentados con aceite son nutritivos, con tal que el aceite sea fresco y poco ácido* (...) *Por lo general es adecuada para el hombre toda la sustancia del aceite, por lo cual en nuestra tierra sólo se condimenta la carne con él, ya que éste es el mejor modo de atemperarla, al que llamamos, rehogo. He aquí como se hace: se toma el aceite y se vierte en cazuela, colocándose enseguida la carne y añadiéndole agua caliente poco a poco, pero sin que llegue a hervir»* (*Kulliyat*).

También señala las propiedades alimenticias del arroz con leche; y su predilección por las berenjenas:

«Con las berenjenas se hacen en nuestro país muchos platos delicados. Después que sueltan la primera agua de cocción y se cuecen con su abundante carne, son muy deliciosas» (Kulliyat).

Habla de las propiedades de las calabazas andalusíes, que exigen una cochura prolongada; de cómo en el campo se comen los cañamones. Alaba las propiedades de las espinacas, y prefiere los higos y las uvas a los restantes frutos, aunque también resalte las propiedades de las granadas. Pero sus elogios culminan al referirse a los huevos que lo curan todo, desde los dolores oculares a las almorranas, descubriendo el popular plato de los huevos fritos:

«Cuando se fríen en aceite de oliva son muy buenos, ya que las cosas que se condimentan con aceite son muy nutritivas; pero el aceite debe ser nuevo, con poca acidez y de aceitunas. Por lo general, es un

alimento muy adecuado para el hombre» (*Kulliyat*). Véase Inés Eléxpuru: La cocina de al-Ándalus, Alianza, Madrid 1994.

Averroes en su *Kitab al-Kulliyat fi-l Tibb* ("Libro sobre las generalidades de la Medicina") —Edición de J.M. Fórneas Besteiro y C. Alvarez de Morales, Madrid, 1987—, después de enfatizar las cualidades de las granadas, dice: *«Los mejores frutos son los higos y las uvas. La calidad del higo es cálida y húmeda, tonificando el estómago y aligerando el vientre... Cuando son cocidos durante largo tiempo, se parecen a la miel»*.

Véase también Sami Zubaida y Richard Tapper: Culinary Cultures of the Middle East, I.B. Tauris, Londres, 1994; Jeffrey Alford y Naomi Duguid: Flatbreads and Flavors: A Baker's Atlas, William Morrow and Company, Nueva York, 1995; Habeeb Salloun y James Peters: From the Lands of Figs and Olives, Interlink Books, Nueva York, 1995.

La cocina turca

El Imperio otomano entre los siglos XVI y XIX agrupó territorios de muy diversas. De ahí la variedad e influencia de la cocina turca, que se extiende aun en nuestros días a Grecia, Armenia, Africa del Norte y la mayoría de los países del Cercano y Medio Oriente. Entre los múltiples manjares podemos elegir Zeytinyagli Dolmalar (verduras rellenas con cebolla, arroz y aceite de oliva, Biber Dolmasi (pimientos morrones rellenos), Yaprak Dolmasi (pámpanos rellenos), Patlican Dolmasi (berenjenas rellenas), y Pastirma (carne seca al fenogreco y otras especias).

Casi toda la repostería turca, iraní y árabe se prepara con mucha azúcar y manteca. También lleva almendras, avellanas, semillas de sésamo o pistachos. El baklava es postre tradicional hecho de hojaldre con nueces o con pistachos. Los famosos «Bebek» turcos son cubitos de pasta de almendra perfumada con pistachos.

Los jugos de frutas son muy populares en el mundo islámico, especialmente los de fresas, granada y melón. La tisana de menta y limón es una bebida digestiva muy apreciada.

El arquitecto urbanista, pintor y escritor suizo nacionalizado francés Charles-Edouard Jeanneret (1887-1965), llamado Le Corbusier, realizó en 1911 un viaje a Turquía de siete semanas y escribió unos sentidos testimonios en su libro de viajes (*La Voyage d'Orient*), que constituyen un alegato sobre la inefable belleza de la Civilización del Islam.

Le Corbusier, entre muchas otras cosas, nos brinda algunos detalles pintorescos de las costumbres turcas a la hora de comer: *«Comemos en un restaurante típico. Aquí solamente llegan turcos, quietos en sus grandes vestidos negros, severos bajo sus turbantes blancos o verdes. Se lavan las manos y la boca con jabón, en el aguamanos de mármol, y el dueño se evade de sus hornillos para ofrecerles un paño. Inspeccionan las ollas, deciden su elección, luego vienen a sentarse con gravedad. No hablan. En este pequeño local donde se amontonan cinco mesas de cuatro personas, hay un silencio que no pesa nada. Tenemos la impresión de estar entre una compañía muy distinguida. Toda una pared del local cuadrado está hecho con ventanas que dan a la calle; los hornillos se apoyan en ella y las grandes aberturas dejan escapar aromas que expanden por toda la calle el renombre del cafetín. Al lado de los hornillos hay una gran losa de mármol espeso que sirve de aparador, sobre el cual se muestran víveres, tomates, pepinos, judías, melones, sandías —en resumen, todas las cucurbitáceas que enloquecen a los turcos. Se nos sirve una sopa de pasta bien pesada con limón, después unas pequeñas sandías rellenas y arroz apenas reventado, salteado al aceite. Los turcos casi no comen carne. Ciñéndonos al régimen vegetariano, no tienen necesidad de cuchillos; así el cuchillo de mesa es desconocido. A este menú muy rico se añaden, siempre algunas tazas de zumos de frutas, zumo de cereza, de pera, de manzana o de uva, que se bebe con cuchara, el vino está vedado por Mahoma. Los turcos aristocráticos del antiguo régimen, para comer, usan sólo los dedos y un pedazo de pan; se desenvuelven con gran distinción»* (Charles-Edouard

Jeanneret: El Viaje de Oriente, Colegio de Aparejadores y Arquitectos Técnicos, Murcia, 1993, págs. 77-78).

El café y las medialunas

Una historia de Arabia del siglo VIII cuenta que un camellero yemenita caía en el más profundo sueño cada vez que intentaba poner su vista en el Sagrado Corán, luego de su agobiante jornada de labor. Pensando en su desgracia, mientras observaba a los dromedarios comprobó que cuando éstos comían los frutitos colorados del café, comenzaban a padecer una intensa agitación. Decidió entonces probar los misteriosos frutos que resultaron un éxito para sus veladas nocturnas. Y así lo convirtió en costumbre, imaginando que se trataba de un mensaje divino para que no se durmiera a la hora de leer el Corán. La noticia se divulgó por toda la península arábiga y especialmente en la vecina ciudad de Moja o Mokha, a orillas del Mar Rojo, cuyo manera de preparar el café se hizo célebre. De allí partirían las primeras exportaciones hacia todas partes del mundo.

La voz árabe *qahwa*, a través del turco *kahvé*, originó la palabra «café», que en los siglos XVII-XVIII fue incorporada al castellano y a otras lenguas europeas: caffé en italiano, café en francés; coffee en inglés; kaffee en alemán.

El cafeto (*Coffea arabica*) comenzó a cultivarse en el Yemen y en los asentamiento árabes de las altiplanicies de Etiopía, en la otra orilla del Mar Rojo. Ya en el siglo X, el gran médico persa Abu Bakr Muhammad ar-Razí (844-926), latinizado Razes, señaló las virtudes profilácticas de la infusión.

En el Yemen, a fines del siglo XIII, los sufíes ingerían una cocción de vainas de cafeto cuando necesitaban mantenerse despiertos por la noche para llevar a cabo sus súplicas y jaculatorias. A finales del siglo XV, los peregrinos musulmanes que regresaban de Arabia difundieron el café por todo el Medio Oriente y el Magreb.

En Irán, en la época safaví, se hicieron una costumbre las *qahvéjaneh* ("cafeterías"). Los historiadores otomanos dan cuenta que su introducción en Estambul tuvo lugar hacia 1555 por obra de dos sirios, que abrieron las primeras cafeterías, establecimientos que de inmediato tuvieron un éxito sensacional.

Noemí Schöenfeld de Moguillansky cuenta en su libro «Repostería europea y algo más» (Edit. Albatros, Buenos Aires, 1994, pág. 249) que los vieneses fueron los primeros en aprender a preparar el café a la turca en Europa, lección aprendida cuando la ciudad fuera sitiada por el ejército otomano de 200 mil soldados comandados por Kara Mustafá, entre el 17 de julio y el 12 de septiembre de 1683: *«...tras el largo fracasado cerco de Viena, las tropas otomanas abandonaron buena parte de las provisiones que llevaban para el asedio. Entre ellas, una auténtica riqueza en café, que en grandes cantidades resultaba uno de los alimentos básicos para el ejército. La historia de la vida cotidiana, de un modo un tanto pintoresco, pone ese hecho en relación con la creación del croissant, la media luna o creciente, fabricada por el heroico gremio de los panaderos de la ciudad para conmemorar su participación en la defensa de la ciudad. La media luna islámica, sujeta por la mano de los vieneses, pronto resultó un producto normal de la pastelería»* (Pedro Martínez Montávez y Carmen Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. La magia de una civilización milenaria, Anaya, Madrid, 1991, pág. 149).

Efectivamente, fueron los panaderos de Viena quienes inventaron el *croissant* o cruasán (en francés, "creciente"), llamado en alemán *kipfel*, durante el asedio otomano de 1683. Copiaron la forma de este pastel hojaldrado del emblema tradicional de los estandartes otomanos en forma de medialuna creciente.

Un astuto empresario armenio, llamado Johannes Diodato, tras haber descubierto que los granos de café abandonados por los osmanlíes no era pienso para los camellos, como se había llegado a pensar, abrió la primera cafetería en Viena llamada «La Botella Azul», en 1685.

Desde entonces el café se transformó en un motivo de orgullo y no existe cafetería vienesa que no ofrezca menos de diez variedades. Así se puede elegir un «Grosser Einspäner» (café negro caliente con un copete de crema batida), un «Eiskaffe» (café negro frío, con hielo, una bola de helado de vainilla y crema batida, servido en vaso), un «Melange» (café con leche y copete de crema batida), un «Kurzer» (expresso negro y fuerte), un «Kapuziner» (Capuccino) o un «Türkischer Kaffe» (el típico café a la turca, al que también llaman Mokka). Hoy se da la paradoja de que Viena es uno de los centros urbanos centroeuropeos con una mayor población de inmigrantes turcos.

El café entró en Francia hacia 1669, de la mano de un embajador otomano que lo ingresó exprofeso por valija diplomática. Debió quedar bastante sorprendido cuando las señoras parisinas que asistieron a su recepción añadieron azúcar al humeante brebaje servido en preciosas tacitas, ya que por entonces los musulmanes lo bebían puro. En el siglo XVIII los europeos sentían pasión por el «desayuno a la parisién»... el café con leche azucarado con medialunas. Eso sí, casi ninguno sabía el origen de semejante excentricidad. Este hábito, con el tiempo, se haría universal como una forma de empezar activamente la jornada o despejar la somnolencia durante la tarde o la noche. Recientemente, diversos investigadores han asegurado que el café, consumido moderadamente, es el mejor remedio para evitar el aumento del colesterol en la sangre (cfr. Michel Vanier: El libro del amante del café, Olañeta, Palma de Mallorca, 1983).

El famoso café turco (*turk kahvé*) se muele muy fino y se prepara en cacerolitas de cobre (cezve); se toma con o sin azúcar. Hoy el café se consume poco en el mundo islámico, incluso en Turquía, pues resulta caro importarlo. Esto ha hecho que el té recobrara su lugar como bebida más popular. En Marruecos se bebe el té verde servido en vaso grande con una hoja de menta o yerbabuena; en Irán, Turquía o Afganistán se consume el té proveniente de la India y Sri Lanka preferentemente, y se lo prepara en el samovar (de origen ruso), poniendo té muy cargado en la tetera y agua caliente debajo. Se lo bebe a cualquier hora del día incluso con las comidas.

Y una vez más Le Corbusier nos brinda otra imagen exquisita, esta vez de un café turco a principios del siglo XX: *«El café se sirve como sabéis, en tazas minúsculas y el té en vasos en forma de pera. Uno y otro cuestan un céntimo, lo que permite nuevas series...Vemos pasar a un viejo todo vestido de rosa, que le da un aspecto de niño. Los viejos son siempre amables, alegres, con la mirada viva, y nunca impotentes; la oración les vale esa salud, gracias a la gimnasia que exige... Encima de mi mesa se arquean hortensias azules; en otra parte se trata de rosas y claveles; a dos pasos canta una pequeña fuente de mármol rococó turco... y para dar un alma a este café, he de decir que una inmensa arcada de mezquita reposa sus seis pilares poligonales justo en medio de los bancos, los capiteles son de un gusto extraño de barroco español... El muezzin acaba de subir al minarete que divisamos a través del follaje y se expande la estridente llamada a la oración, las esteras se cubren de fieles que se arrodillan, se levantan y adoran a Alá»* (Charles-Edouard Jeanneret. El Viaje de Oriente. O. cit., pág. 109-110).

LOS ALQUIMISTAS DEL ISLAM

«Entre los antiguos alquimistas, el azufre rojo designaba la materia capaz de transformar la plata en oro. Tal expresión es frecuentemente utilizada en el léxico del sufismo para aludir a la excelencia del grado espiritual alcanzado por el "santo" (walí). El propio Ibn 'Arabí es calificado muchas veces de al-Kibrit al-Ahmar ("Azufre Rojo") por sus discípulos y sus seguidores»

("Ibn 'Arabi o la búsqueda del azufre rojo", Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996).

Claude Addas,
Islamóloga francesa.

La alquimia es una de las ciencias tradicionales del Islam. Durante mucho tiempo fue designada con el mismo término que la química propiamente dicha (*al-kimiyya* en árabe), antes de que ésta se convirtiera en una ciencia "exacta".

La alquimia está vinculada a una interpretación mística y alegórica del desarrollo espiritual del hombre, lo que no le impide mantener un territorio común con la química en su tentativa de conocer la constitución de la materia a través de la trasmutación de los elementos (cfr. Serge Hutin: La alquimia, Eudeba, Buenos Aires, 1962; Mircea Eliade: Herreros y alquimistas, Alianza, Madrid, 1974; Pierre Lory: Alchimie et mystique en terre d'islam, Verdier, Lagrasse, 1989; Alexander Roob: Alchemy & Misticism, Taschen, Köln, 1997).

La alquimia tuvo su origen en el Egipto helenístico y llegó a la cúspide de su popularidad en el Irak del siglo VIII con Ÿabir Ibn Hayyán. Los alquimistas musulmanes alcanzaron nuevas técnicas para el tratamiento de los metales y lograron valiosos descubrimientos científicos. Mejoraron las dos principales operaciones químicas de calcinación y reducción así como los métodos de evaporación, sublimación, combinación y cristalización. Introdujeron nuevos elementos y sustancias como el antimonio (*itmid*), el arsénico (*zirniÿ*), rejalgar (*rahÿ al-gar*), bórax (*bauraq*) y alcalí (*al-qilí*). También fueron los responsables de la introducción de utensilios como los alambiques (*al-inbiq*).

Ÿabir Ibn Hayyán

El alquimista más famoso del Islam fue Abu Musa Ÿabir Ibn Hayyán al-Azdí (721-815), el Geber de los latinos. Era un sabio originario de Kufa (Irak), hijo de un botánico, que vivió un tiempo en Tus (Jorasán, Irán), donde estableció un laboratorio. Convertido en uno de los alquimistas de la corte de Harún ar-Rashid (763-809), conoció tanto la desgracia como el favor de los poderosos visires barmakíes.

Según el alquimista Aidamur al-Ÿaldakí, Ÿabir fue discípulo de por los menos dos de los santos imames de la escuela duodecimana o shií, el VI Imam Ÿa'far as-Sadiq (702-765), y el VIII Imam Alí ar-Rida (765-818), la Paz sea con ellos.

Autor de 500 trabajos sobre las más diversas materias, sólo 80 han llegado hasta nosotros. Los más conocidos son «Los Setenta Libros» (*Kitab al-Sab'in*) y «El Libro de la Balanza» (*Kitab al-Mizân*), «El mercurio oriental» (*al-Zi'bak al-Sharkí*), «El libro de la gloria» (*Kitab al-Maÿid*), «El libro de la reunión» (*Kitab al-Taÿammu*) y «El libro puro» (*al-Kitab al-Jalís*). Ÿabir fue considerado el más grande alquimista de Oriente y Occidente.

En cuanto al aspecto práctico, Ÿabir describió los métodos perfeccionados para la evaporación, filtración, sublimación, fusión, destilación y cristalización. Detalla cómo se preparan muchas sustancias químicas, por ejemplo, el cinabrio (sulfuro de mercurio), el óxido de arsénico y otros. Conoció el procedimiento para obtener vitriolos, alumbres, álcalis, sal amoníaco y salitre casi puros, así como el llamado «hígado» y «leche» de azufre, calentando el azufre con un álcali y cosas análogas. Preparó perfectamente el óxido de mercurio puro y el sublimado, así como acetatos de plomo y otros metales, algunas veces cristalizados. Conoció la obtención del ácido y ácido sulfúrico en crudo, así como la mezcla de ambos (*el agua regia*) y la solubilidad del oro y de la plata en esta clase de ácido. Una nueva sustancia química, desconocida para los griegos, que aparece en los trabajos de Ÿabir, es la sal amoníaco.

Ÿabir Ibn Hayyán sugirió la idea de que *«si el átomo pudiera ser dividido podría liberar una fuerza suficiente para destruir una ciudad del tamaño de Bagdad»*, lo cual fue el primer anticipo de la teoría atómica desarrollada a partir de John Dalton (1766-1844) hasta Albert Einstein (1879-1955).

La traducción del corpus ÿabireano del árabe al latín ejerció una profunda influencia en alquimistas europeos de la talla del monje franciscano Roger Bacon (1214-1294), San Alberto Magno (1193-1280), Ramon Llull (1235-1315) y, más tarde, Nicolás Flamel (1330-1418), influencia que se prolongó de hecho hasta el siglo XVII.

El investigador y arabista alemán Paul Kraus (1904-1944), discípulo del historiador de las ciencias naturales Julius Ruska (1867-1948), que publicó una obra monumental sobre Jabir ibn Hayyân, Contributions a l'histoire des idées scientifiques dans d'Islam (vols. 44 y 45, Memorias del Instituto de Egipto, El Cairo, 1942-3), señala: *«La alquimia que se conoce bajo el nombre de Ÿabir es una ciencia experimental, basada sobre una teoría filosófica que en gran parte deriva de la física de Aristóteles. Ningún escrito alquimístico del Islam presenta un conocimiento tan vasto de la literatura antigua, y posee un carácter tan enciclopédico como éstos. En esto ellos pueden compararse con las Epístolas de los "Hermanos de la Pureza" que, por lo demás derivan de las mismas fuentes»* (cfr. E.J. Holmyard: The Arabic Works of Jabir ibn Hayyan, París, 1928; Henry Corbin: "Le livre du Glorieux" de Jabir ibn Hayyân, —Eranos-Jarbuch, XVIII—, Zurich, 1950; Yves Marquet: La Philosophie des alchimistes et l'alchimie des philosophes: Jabir ibn Hayyan et les Ihwan al-Safa, Maisonneuve et Larose, París, 1988).

Dice Ibn Jaldún: *«De todos aquellos autores, al que los alquimistas consideran como el gran maestro del arte es a Djabir Ibn Haiyan; inclusive denominan a la alquimia "la ciencia de Djabir"»* (cfr. Ibn Jaldún: Al-Muqaddimah. O. cit, pág. 947).

Los Hermanos de la Pureza

Los *Ijuán al-Safa* (en árabe: "Hermanos de la Pureza") fueron una sociedad de filósofos y científicos musulmanes de la escuela shií que se establecieron en la ciudad de Basora hacia 983. Su obra conocida son las 52 Rasâ'il ("Epístolas"), de las cuales 14 tratan de matemáticas y de lógica, 17 de ciencias naturales y de psicología, 10 de metafísica, y 11 de alquimia, mística, astrología y música. A diferencia de los escritos de Yabir que están llenos de frases herméticas y significados ocultos. Las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, verdadera enciclopedia, siempre tratan de ser comprensibles al lector no iniciado.

En un texto, muy influyente en los ámbitos intelectuales de la Zaragoza musulmana de principios del siglo XI, se decía de ellos: *«No se satisfacen con la ignorancia y no descansan sino después de haber hecho el esfuerzo por abrazar la totalidad de las ciencias...; de esta manera logran conseguir la facultad humana por excelencia y, por ello, les hemos llamado Hermanos Virtuosos»* (J. Lomba Fuentes: La filosofía islámica en Zaragoza, D.G.A., Zaragoza, 1987). Véase R. Netton: Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Londres, 1942; Yves Marquet: La Philosophie des Ihwan as-Safa, thèse soutenue en juin 1971, S.N.E.D., Argel, 1975; Alessandro Bausani: L'Enciclopedia

dei Fratelli della purita. Riassunto, con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwan as-Safa, Nápoles, 1978.

Abdul Latif de Bagdad

El polímata Abdul Latif al-Bagdadí (1162-1231), médico, gramático, jurista y teólogo, se consagró también a la filosofía, a las ciencias naturales y la alquimia. Estudió las obras de Hipócrates (460-377 a.C.), Alejandro de Afrodisia (fl. hacia el 200d.C.) y Temistio (317-388). Escribió el *Kitab al-ifadah ua-l-i'tibar* «La llave oriental» (trad. por Kamal Hafuth Zand, John A. y Ivy E. Videau, Londres, 1965), que combina elementos de alquimia y botánica. De Bagdad pasó a El Cairo. Su «Viaje a Egipto» fue muy conocido en Europa, y traducido al latín, al alemán y al francés

En uno de sus escritos, Abdul Latif da estos consejos a aquellos que pretenden adquirir conocimientos:

«Al leer un libro, esforzaos todo lo posible para aprenderlo de memoria y asimilar su sentido. Imaginad que el libro desapareció y que podéis prescindir de él, sin que os afecte su pérdida...Uno debe leer relatos, estudiar biografías y conocer las experiencias de las naciones. De este modo, será como si en el breve lapso de su vida él hubiese vivido contemporáneamente con pueblos del pasado, mantuviese con ellos una relación íntima y conociera las virtudes y los defectos de cada uno...Quien no ha soportado el esfuerzo del estudio no podrá saborear la alegría del conocimiento... Cuando hayáis completado vuestro estudio y vuestra reflexión, ocupad vuestra lengua con la mención del nombre de Dios, y elevad sus alabanzas... No os quejéis si el mundo os da la espalda, pues os distraerá de la adquisición de excelentes cualidades... Sabed que el conocimiento deja una huella y un perfume que proclama a su poseedor; un rayo de luz y brillo que lo envuelve y lo destaca» (citado por Ibn Abi Usaibía en su *Uiún*, traducido por G. Makdisi en The Rise of Colleges, Edinburgo, 1981, págs. 89-91).

Al-Ÿaldakí

Prestigioso alquimista iraní originario de Ÿaldak, aldea situada a unos dieciocho kilómetros al norte de Mashhad, en el Jorasán. Vivió en Damasco y luego en El Cairo, donde murió entre 1349 y 1361. Dejó una quincena de obras relativas a la alquimia, apenas estudiadas hasta ahora, entre ellas el «Libro de la demostración relativa a los secretos de la ciencia de la balanza» (*Kitab al-burhân fi asrâr 'ilm al-mizân*). En este tratado, Aidamur al-Ÿaldakí explica que la alquimia no se afirma sino en aquellos que poseen un alto conocimiento de la sabiduría (*híkma*) y dan su asentimiento al mensaje de los profetas. Otro de sus tratados lleva el nombre de *Nihayat al-Talib* y fue comentado por el místico Ni'mat Allah al-Walí (1331-1431). Véase Titus Buckhardt: Alquimia. Significado e imagen del mundo, Paidós Orientalia, Barcelona/Buenos Aires, 1994.

LOS MATEMÁTICOS DEL ISLAM

«Mientras Occidente veía de Dios el suave reflejo lunar, Oriente y la España árabe y judía lo contemplaban en su fecundo sol, en su capacidad creadora que vierte sus dones a raudales. El campo de batalla es España. Donde se hallan los cristianos, surge el desierto, donde están los árabes, reverdece la tierra y se convierte en un jardín florido. Y florece también el campo de la inteligencia. Bárbaros, ¿Hay que recordar la vergüenza de que nuestro Tribunal de Cuentas esperara hasta el siglo XVIII para adoptar los números arábigos, sin los cuales el cálculo más sencillo resulta imposible» (Reforme et Renaissance, París, 1885)

Jules Michelet (1798-1874), historiador francés.

En el mundo de la cultura clásica musulmana, las matemáticas eran entendidas como una «ciencia de los números» esotérica y como una investigación en la matemática «pura», asociada, entre otras materias, a la óptica, la astronomía, la astrología y la música. En cualquier caso, las matemáticas gozaron de un elevado prestigio y fueron cultivadas por un buen número de grandes personalidades, como al-Kindí, al-Biruní, Avicena, y Omar Jaiám (cfr. R. Rashed: Entre arithmétique et algebre. Recherches sur l'histoire des mathématique arabes, Les Belles Lettres, París, 1984).

Al-Juarizmí

El conocimiento de las cifras lo obtuvieron los sabios musulmanes de su contacto con los hindúes, que habían desarrollado extraordinariamente las matemáticas, especialmente la aritmética. Hasta ese momento, el siglo IX, la forma de representar cualquier cantidad se hacía utilizando letras, tanto griegas como romanas o árabes. Esta representación con letras no permitía realizar cálculos, por lo que se hacía necesario utilizar para ello un instrumento de cálculo, a base de bolas y alambres, llamado ábaco, que se utilizaría en Europa hasta la Revolución Francesa.

Abu Abdallah Muhammad Ibn Musa al-Juarizmí, en un escrito del que desconocemos su título en árabe, pero que su traducción latina nos ha llegado como *Algoritmi de numero indorum*, da a conocer la utilización de símbolos numéricos, que, colocados en orden y utilizando el cero (en árabe *cifr*, de donde deriva también "cifra"), permiten realizar operaciones aritméticas. El término guarismo o algoritmo proviene de su propio nombre, al-Juarizmí. A comienzos del siglo XII, el viajero y filósofo inglés Adelardo de Bath tradujo este tratado de al-Juarizmí. El sistema sería desarrollado por Leonardo Fibonacci (1170-1240), hijo de un comerciante de Pisa, discípulo de un profesor musulmán de Bugía (Argelia), y gran viajero en Egipto, Siria y Grecia.

De este gran científico que tanto influyó en sus contemporáneos y posteriores, sólo sabemos que nació en la ciudad iraní de Juarizm (hoy la Jiva de la República de Turkmenistán), a fines del siglo VIII; vivió en Bagdad y murió hacia 863.

Lo que hizo su nombre inmortal fue el tratado que escribió llamado en árabe *Kitab al-muhtasar fi hisab al-ÿabr ua-l-muqabala* ("Libro sobre el cálculo, álgebra y reducción"). La obra, muy difundida en el mundo islámico, constituyó toda una revelación en el mundo occidental, posteriormente, con la traducción de Robert de Chester o de Ketton.

El escritor musulmán iraní Muhammad Ibn Husain Bahauddín al-Amilí (1547-1621) dice que, según al-Juarizmí, *«la parte -de la ecuación- que contiene una negación se vuelve completa y se agrega la misma cantidad a la otra parte: esto es al-ÿabr* (el álgebra). *En cambio, las cantidades que son iguales y homogéneas en las dos partes se eliminan: esto es al-muqabala* (la reducción)*»*.

Sus otras obras conocidas son *Kitab al-ziÿ* (Tablas astronómicas), publicado por O. Neugebauer como The Astronomic Tables of al-Khwarizmi, Copenhague, 1962, y *Kitab surat al-ard* («Libro de la configuración de la tierra»), publicado por H. Von Mzik, en 1926.

Célebres matemáticos

El poeta Omar Jaiám (1048-1132) fue también un gran astrónomo y matemático: resolvió las ecuaciones algebraicas de segundo, tercer y cuarto grado, utilizó el álgebra en geometría y escribió el tratado de las «Cuestiones matemáticas» (*Musadarat*). Guiazuddín Ÿamshid al-Kashaní (m. 1429), en su «Tratado sobre el círculo», *ar-Risalat al-muhitiyyah*, precisó la relación de la circunferencia con el diámetro y, por otro lado, estudió las fracciones decimales. En el Magreb, Abu'l-Abbás Ibn al-Banna al-Marrakushí (m. 1321), de Marrakesh, enunció una nueva teoría de la numeración, y el andalusí Abu al-Hasan Alí al-

Qalasadí (m. 1486), refugiado en Túnez, redactó varios tratados de aritmética y de álgebra, en los que estudió los números enteros, las fracciones, la extracción de raíces y la resolución de las ecuaciones.

En esta obra, Jaiám afirma conocer una regla para calcular las potencias enteras de un binomio. Si así fuera, se habría adelantado al renombrado científico, filósofo y matemático francés Blaise Pascal (1623-1662) en más de cinco siglos.

El sucesor de Omar Jaiám fue Sharafuddín at-Tusí (segunda mitad del siglo XII) redactó la obra «De las ecuaciones», donde plantea los problemas de localización y de separación de las raíces de la ecuación.

Otro persa, el matemático y físico Kamaluddín Abu al-Hasan al-Farisí (muerto hacia 1320) comentó la obra de Alhazen (ver aparte) y le añadió contribuciones originales. También demostró el teorema del famoso matemático Tabit Ibn Qurrá (836-901). El análisis de las conclusiones de al-Farisí y de los métodos aplicados muestra que ya en el siglo XIII se había llegado en el mundo islámico a un conjunto de proposiciones, de resultados y de técnicas que equivocadamente se habían atribuido a los matemáticos del siglo XVII.

Las definiciones de Roshdi Rashed

El catedrático Roshdi Rashed es director de investigaciones del Centro de investigaciones Científicas (CNRS) de la República Francesa y autor de numerosos trabajos sobre historia de las matemáticas en el Islam. Varios artículos suyos se han reunido en la voluminosa obra Entre arithmetique et algèbre. Recherches sur l'histoire des mathèmatiques arabes ("Entre la aritmética y el álgebra. Investigaciones sobre la historia de las matemáticas árabes", Les Belles Lettres, París, 1984). A continuación transcribimos una de sus respuestas, aparecida en el artículo Intersección del álgebra y la geometría. Preguntas a Roshdi Rashed, revista El Correo de la UNESCO, París, noviembre 1989, págs.36-41):

«P. La historiografía política distingue entre Antigüedad, Edad Media, Renacimiento y Tiempos Modernos. ¿Le parece que esta clasificación es aplicable a la historia efectiva de las matemáticas y en particular la contribución árabe?

R. Es cierto que se han opuesto las matemáticas "medievales" a las matemáticas "modernas". La primera entidad, que agruparía las matemáticas latinas, bizantinas, árabes, incluso indias y chinas, se distinguiría de otra entidad histórica nacida en el Renacimiento. Esta dicotomía no es pertinente ni desde un punto de vista histórico ni epistemológico. Está claro que las matemáticas árabes son una prolongación y un desarrollo de las matemáticas helenísticas, que efectivamente las alimentaron. Lo mismo ocurre con las matemáticas que se desarrollaron en el mundo latino a partir del siglo XII. Para ajustarnos a los análisis que hemos esbozado, me parece que los trabajos realizados tanto en árabe como en latín (o en italiano) entre el siglo IX y comienzos del siglo XVII no pueden separarse en eras diferentes.

Todo indica que se trata de la misma matemática. Para convencernos de ello, hoy en día podemos comparar los escritos de al-Samaw'al (siglo XII), por ejemplo, en álgebra y en cálculo numérico, con los de Simon Stevin (siglo XVI); los resultados de al-Farisí en teoría de los números con los de Descartes; los métodos de at-Tusí para la resolución numérica de las ecuaciones con el de Viète (siglo XVI), o su investigación de los máximos con la de Pierre Fermat (1601-1665); los trabajos de al-Jazin (siglo X) sobre el análisis diofántico (por las Aritméticas de Diofanto de Alejandría en el siglo III d.C.) entero con los de Bachet de Meziriac (siglo XVII), etc. Si, por otra parte, hacemos abstracción de los trabajos de al-Jwarizmí, de Abu Kamil, de al-Karijí, entre otros, ¿cómo comprender la obra de Leonardo de Pisa (Leonardo Fibonacci, siglos XII-XIII) y la de los matemáticos italianos, así como las matemáticas más tardías del siglo XVII?

Existe ciertamente una ruptura con esa matemática; en efecto, las postrimerías del siglo XVII se caracterizan por la aparición de nuevos métodos y de nuevas regiones matemáticas en Europa. Sin embargo, la ruptura no fue necesariamente repentina y no se produjo simultáneamente en todas las disciplinas. Por otra parte, rara vez las líneas de separación esquivan a los autores, pero a menudo

atraviesan las obras. En el ámbito de la teoría de los números, por ejemplo, la novedad no se traduce, como se ha sostenido en el empleo de métodos algebraicos por Descartes y Fermat, los cuales, procediendo así, no hacían más que volver a los resultados de al-Farisí. Es más bien dentro de la obra de Fermat donde puede observarse una ruptura, con la invención del método de "descenso infinito" y el estudio de ciertas formas cuadráticas, hacia 1640. Algo muy distinto ocurre con el capítulo sobre la construcción geométrica de las ecuaciones, iniciado por al-Jaiám, proseguido por (Sharafuddín) at-Tusí, enriquecido por Descartes y retomado por muchos otros matemáticos hasta fines del siglo XVII, incluso mediados del siglo siguiente.

Es realmente a partir del final de la primera parte del siglo XVII cuando se producen los entrelazamientos y se localizan las principales rupturas. La contribución de los matemáticos árabes se inserta en una configuración coherente, llamémosla matemáticas clásicas, que se desarrolla entre el siglo IX y la primera mitad del siglo XVII».

MÚSICA

«Éxtasis es el estado que sobreviene cuando se oye la música»

(Kitab adab al-sama ua al-uaÿd).

Al-Gazalí (1058-1111)

El Islam fue el crisol de un arte musical que se plasmó como fruto de una permanente interacción entre árabes, persas, turcos e hindúes. Este abarca una extensa área de Asia Occidental y el norte de África cuya cultura musical está dominada por los pueblos islámicos arabófonos, persófonos y turcófonos y está integrada por un sistema único aunque heterogéneo en el que están incluidas la música litúrgica, clásica, folklórica y moderna. Los pueblos de Afganistán, Pakistán, el Asia Central ex-soviética y el Cáucaso comparten elementos de este sistema de modo periférico.

La tradición musical del Islam se remonta a sus orígenes abrahámicos y mosaicos. Los cantos y danzas rituales caracterizaron a la religión de los Hijos de Israel, como se comprueba en las historias bíblicas de Moisés y David, la Paz sea con ellos (cfr. Génesis, 31, 27; Éxodo 15, 1-21; 2 Samuel, 6, 5). En el primer libro de Samuel, capítulo 10, versículo 5, podemos leer: *«...al entrar a la ciudad te encontrarás con un grupo de profetas bajando del excelso, precedidos de salterios, tímpanos, flautas y arpas, y profetizando»*; y en el capítulo 16, versículo 23: *«Cuando el espíritu de Dios se apoderaba de Saúl, David tomaba el arpa, la tañía con su mano, y Saúl sentía alivio y bienestar, pues se retiraba de él el espíritu malo»*.

La primera práctica musical del Islam fue y es en la mezquita. Esta consiste en la llamada a la oración a cargo del muecín, al que puede juzgarse por el impacto emocional de voz y su fraseología musical.

La segunda música fundamental del Islam en la mezquita es la lectura o salmodia del Sagrado Corán, labor encomendada a un solista, el almocrí (del árabe *muqri'*) que emplea una profusa ornamentación. Esta desarrolló la *'ilm al-qira'a*, «ciencia de la recitación».

Al llegar la época de las traducciones grecolatinas, la tradición musical griega pasó a formar parte de la civilización islámica. Lo que se imitó de la música helénica no se superpuso a los parámetros propios, sino que sirvió para enriquecerlos. En esa época entró en el árabe la palabra griega *musiqí* como musiqa. Los árabes preislámicos tenían un término genérico denominado guiná para canción y música indistintamente (cfr. H. Touma: La Musique arabe, Buchet-Chastel, París, 1977).

Gracias a las traducciones al árabe de textos griegos, siríacos, persas y sánscritos, realizadas en la Casa de la Sabiduría (ver aparte), se dan a conocer las teorías musicales de Pitágoras de Samos (580-500 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.), Aristóxeno de Tarento (350-? a.C.), Nicómaco de Gerasa —Gerasa o Ÿerasa era una de la ciudades de la Decápolis, cuyas ruinas se localizan en el norte de Jordania— (fl. 100 d.C.), y Claudio Ptolomeo (90-128). La concepción griega de la música como como «ciencia de la fabricación de melodías», manifiesta ya en Ishaq al-Mausilí (m. 849), se difunde por todo el mundo islámico y abre el camino a un panorama totalizador de los fenómenos vocales e instrumentales, fundamentando en los principios científicos de la Antigüedad clásica.

Al-Kindí

En los primeros tiempos del Islam, la música se consideraba como una rama de la filosofía y de las matemáticas. En este campo los creadores y teóricos eran los filósofos. Al-Kindí (ver aparte) fue el primer gran teórico de la música Fue maestro tanto en la teoría como en la práctica., ya que añadió una quinta cuerda al laúd (ud en árabe), con lo que se alcanzaba la doble octava sin recurrir al cambio. Al usar la notación alfabética para una octava fue más lejos que los músicos griegos. Como médico, al-Kindí se dio cuenta del valor terapéutico de la música, ya que, según una narración, trató de curar con ella a un muchacho paralítico, tras haber sido inútil la ciencia de todos los médicos ortodoxos. Sólo han sobrevivido cinco de sus quince tratados sobre música, en uno de los cuales se emplea por primera vez la palabra musiqí, en el título.

El precedente creado por este filósofo-músico fue seguido por sus sucesores intelectuales. Todos ellos se ocuparon de la música como rama de las matemáticas, consideradas éstas como disciplina filosófica.

Al-Farabí

De ellos el más famoso musicalmente fue al-Farabí (ver aparte). Este eminente filósofo shií sobresalió tanto en la teoría como en la práctica. Floreció en la brillante corte de Saif ud-Daula al-Hamdaní de Alepo. Varias tradiciones nos aseguran que durante una fiesta nupcial, al-Farabí podía tocar el laúd hasta hacer que el auditorio prorrumpiera en risas, derramara lágrimas o se durmiera. Estas mismas fuentes aseguran que inventó el *rabab* (rabel) y el *qanún* (cítara pulsada), aunque es muy posible que se limitara a mejorarlos.

De su pluma salieron cinco libros de música, uno de los cuales, *Kitabu al-Musiqa al-Kabir* «El Gran Libro de la Música», es la obra teórica más importante acerca de la música en el Islam. Fue traducida al francés por el erudito Barón Rodolphe d'Erlanger (1872-1932) y publicada por P. Geuthner, París, 1959. En ella, al-Farabí definía así el poder emocional de la música: *«El hombre y el animal, bajo la impulsión de sus instintos, emiten sonidos que expresan sus emociones, como pueden ser la de alegría o miedo. La voz humana expresa mayor variedad -tristeza, ternura, cólera-. Estos sonidos, en la diversidad de sus notas, provocan en la persona que los escucha, los mismos matices de sentimientos o de pasiones, exaltándole, controlándole o tranquilizándole»*.

A partir de Pitágoras, al-Farabí desarrolló la parte eminentemente acústica y matemática, partiendo de la cuerda, y una especulación cosmogónica que religa con otro hecho, esta vez una palabra, que luego pasó a la España musulmana; el *tarab* (en árabe "arrebato", también "estado extático", "embeleso místico"), que dio origen a la palabra «trovador»; *tarab* se empleaba en al-Ándalus para designar el cante.

Según el investigador irlandés Henry George Farmer (1882-1965), *«su estudio de los principios físicos y fisiológicos del sonido supera realmente a los griegos»*. Al-Farabí fue un profundo místico, y en el ritual de distintas cofradías sufíes se cantan todavía algunas de sus composiciones.

El último gran teórico de la música en el Islam fue Avicena (ver aparte). Este médico y filósofo incluso en sus obras filosóficas, sobre todo *al-Shifá* ("La curación") y *al-Naÿat* ("La Salvación"), largos capítulos sobre música. Su aportación radica en la detallada descripción de los instrumentos usados entonces y en el tratamiento de puntos de teoría musical griega que no se han conservado.

El sufismo o misticismo islámico fue el causante de que la música adquiriera respetabilidad. Para los místicos musulmanes la música es un medio de lograr el estado emocional, extático, que precede a la inspiración.

Un temprano asceta, el alquimista y místico egipcio Abul-Faid Dhu al-Nun al-Misrí (796-861), hizo una fina distinción para refutar los argumentos de ciertos juristas ortodoxos contra la música: *«Oir música*

ejerce un efecto divino que mueve el corazón hacia Dios. Quien la escucha espiritualmente llega a El, pero quien la escucha sensualmente cae en el pecado».

Los Hermanos de la Pureza, en su «Epístola sobre la música» dicen lo siguiente: «*Has de saber, hermano mío, ¡ojalá Dios te ayude a ti y a nosotros cubriéndonos con su espíritu!, que los humores del cuerpo son de muchas clases, y que la naturaleza de los animales es también muy variada. A cada humor y a cada naturaleza corresponde un ritmo y una melodía cuyo número sólo puede ser contado por Dios Todopoderoso y Grande. Hallarás prueba de la veracidad de esto que acabamos de decir, así como de la exactitud de cuanto hemos escrito, si tomas en consideración que todos los pueblos de la humanidad poseen melodías y ritmos propios que les dan goce y deleitan a sus hijos, y que cada uno de estos estilos y ritmos deleita únicamente a los mismos que lo han creado. Este es el caso de la música de los dailamitas, de los turcos, de los árabes, de los armenios, de los etíopes, de los rum y de otros pueblos que difieren entre sí por su lenguaje, su naturaleza, su carácter y sus costumbres*».

Al-Gazalí

Pero sería un jurista de la talla de Abu Hamid Ibn Muhammad al-Gazalí (1058-1111), conocido en la Europa medieval como Algacel, a quien se debe acreditar el mérito de reivindicar la música en el Islam por sus convincentes argumentos en favor de ese arte universal. En su discusión sobre la música y el éxtasis da seis razones para considerar el canto como fuerza más potente para producir el éxtasis. Al-Gazalí, nacido en Gazal, Jorasán (Irán), no se limitó a permitir el canto y la música sino también la danza, tras afirmar que todos son medios de intensificar el sentimiento religioso.

Al-Gazalí consagró el octavo libro de su obra *Ihiá 'Ulum al-Din* «La vivificación de las ciencias de la fe», llamado *Kitab adab al-samá ua al-uaÿd*, al buen uso de la música y del canto en la vida espiritual. En este trabajo realizado a los comienzos del siglo XII, habla de la música en cuanto a vehículo para alcanzar la Unión mística con Dios. Hace una distinción entre la percepción sensual de la música y la espiritual. En esta obra, el místico persa prolonga las tesis del libro de al-Muhasibí al-Anazí (781-857), *Kitab ar-Ri'aia li-huquq Allah ua-l-qiyam biha* (traducido al inglés por Margaret Smith con el título: An early mystic of Bagdad: A study of the life and teachings of Harith Ibn Asad al-Muhasibi, Shelder Press, Londres, 1935). En una parte de su tratado, al-Gazalí reconoce el poder de la música sobre el corazón humano:

«*No es posible entrar en el corazón humano sino pasando por la antecámara de los oídos. Los asuntos musicales, medidos y placenteros, destacan lo que hay en el corazón y revelan sus bellezas y defectos*» (Al-Gazalí: *Ihiá 'Ulum al-Din*. Parte 3, libro 8, vol. 2, pág. 237; trad. al inglés por Duncan Black MacDonald en su artículo: Emotional religion in Islam as affected by music and singing, Journal of Royal Asiatic Society, Londres, 1901, pág. 199). Véase Al-Gazalí: Ihiá 'Ulum al-Din, 4 vols, El Cairo, 1933.

Para al-Gazalí, como para todos los polígrafos del Islam, desde al-Kindí a Averroes, pasando por al-Farabí, al-Ma'sudí y Avicena, todo lo bello proviene de Dios, y asimismo la música (cfr. F. Jabre: La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques, París, 1958; Al-Gazhali: Le livre du licite et de l'illicite, J. Vrin, París, 1981; E. Ormsby: Theodicy in Islamic Thought, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984).

Rumí

Gracias a los esfuerzos de este moralista, filósofo y teólogo, la música se fijó como rasgo constitutivo de los rituales de las cofradías místicas musulmanas, como es el caso de los mevlevíes, la cofradía sufí de derviches, fundada en Konia (hoy Turquía) por el poeta persa Ÿalaluddín ar-Rumí (ver aparte). Los mevlevíes (de la voz árabe *maulana*, *mevlana* en turco, "nuestro maestro", sobrenombre de ar-Rumí), alcanzan el éxtasis místico (*uaÿd*) en virtud de la danza (*samá'*), símbolo del baile de los planetas. Los

derviches (del persa *darwish*: "visitador de puertas") mevlevíes giran sobre sí mismo hasta conseguir el éxtasis. La danza es acompañada de flautas, atabales, tamboriles, esa especie de violines llamados kamanché, y laúdes de mástil largo como el saz turco. Esta tradición musical se desarrolló a través de la ceremonia maulawiyya llamada *Ain Sharif*, que ha tenido compositores famosos como Mustafá Dede (1610-1675, Mustafá Itri (1640-1711), o el derviche Alí Siraÿaní (m. 1714). Otra característica del misticismo islámico es el *dhikr* ("recuerdo, memoria, invocación de los nombres de Dios"). El *dhikr* es la repetición de alguna palabra o jaculatoria en exaltación de Dios acompañada o no de movimientos rítmicos, música y danza.

Rumí dijo: *«El samá' es el adorno del alma que ayuda a ésta a descubrir el amor, a experimentar el escalofrío del encuentro, a despojarse de los velos y a sentirse en presencia de Dios»* (cfr. Eva de Vitray-Meyerovitch: Mystique et poésie en Islam, Djalal Uddin Rumi et l'ordre des derviches tourneurs, Desclée De Brouwer, París, 1972).

El polígrafo granadino Ibn al-Jatib (ver aparte) en una de sus últimas obras la *Nufadat al-ÿirab fi 'ulalat al-igtirab* ("Sacudida de alforjas para entretener el exilio"), Manuscrito de El Escorial Nº 1750, nos relata una recepción en la Alhambra, ofrecida por el sultán nazarí Muhammad V en 1362, durante la fiesta de inauguración de varias salas de la "fortaleza roja":

«Al acabarse las recitaciones subió de tono el tumultuoso ruido del dikr, que rebotaba en unas y otras paredes, duplicado por el eco de la nueva construcción. En el dhikr compitieron los expertos con la masa del vulgo. Hizo mucha mella en los ánimos. En las imaginaciones irrumpieron sentimientos de sumisión al poder divino y de desgarramiento por el temor de Dios, que acabaron por producir enajenaciones. Tras ella vino la vuelta en sí. Y entonces la cerrada atmósfera se nubló con el humo del ámbar de Sihr, cuya nube entoldó a los circunstantes. Fue vertida el agua de rosas, caída sobre las ramas de la familiaridad como un diluvio, hasta el punto que gotearon las barbas y se calaron las vestiduras. La flauta empezó a sonar para cerrar el programa protocolario» (traducción de Emilio García Gómez en su obra, Foco de antigua luz sobre la Alhambra, Madrid, 1988, págs. 155-6).

Otros tratados importantes sobre la música elaborados por estudiosos musulmanes son los de Iahia al-Munaÿÿin al-Bagdadí (856-912), autor de un *Risala fi l-musiqui* (Ed. Z. Yusuf, El Cairo, 1964), Abu al-Faraÿ al-Isfahaní (897-967), con su monumental «Libro de las canciones» (*Kitab al-Agani*) en 21 tomos, Ibn Zaila (m. 1048), Safiuddín (m. 1294), Qutb al-Din al-Shirazí (1236-1311), teórico persa que compuso *Durrat al-Taÿ* (Perla de la Corona), Abd al-Qadir (m. 1435) y al-Ladiqí (siglo XVI). Para una detallada relación, véase Amnon Shiloah: Music in the World of Islam, Scolar P., Aldershot, 1995; The Theory of Music in Arabic writings c. 900-1900, Henle, Munich, 1979.

La civilización islámica conoció su apogeo a fines del siglo X, momento en que se integraron artistas, talentos y tradiciones de todo el mundo musulmán, sin distinción de origen étnico o de religión: árabes, iranios, turcos, musulmanes, judíos, cristianos e hindúes. Los buÿíes y fatimíes en el Oriente, y los andalusíes de Córdoba en Occidente hicieron del Dar al-Islam un verdadero paraíso terrenal. Eran los tiempos en que en un extremo enseñaba Avicena, e Ibn Hazm en el otro. Fue también la época en que los diversos estilos musicales y sus respectivos criterios estéticos se establecieron con precisión —intervalos, figuras melódicas y rítmicas—, y en que el músico debía improvisar y generar un «arrebato» (*tarab*) entre sus oyentes, adecuándose a la tradición de la poesía cantada.

El irlandés Farmer señala este parámetro: *«El cultivo de la música en todas sus ramas por los musulmanes, reduce a la insignificancia la dedicación a este arte en la historia de cualquier otro país»* (cfr. The Sources of Arabian Music, Glasgow, 1940).

La destrucción del califato de Bagdad en 1258 por los mongoles rompió esta cohesión artística y apañó la gestación de elementos reaccionarios como Ibn Taimiyya (1263-1338) que cercenaron las iniciativas y creaciones intelectuales, sepultando el acervo cultural de la Edad de Oro del Islam.

Aislado del Próximo Oriente árabe, Irán abandonó el laúd (*ud*) y configuró su propia música de acuerdo con un legado multisecular y utilizando instrumentos puramente iranios como el tar, el setar, el santur y

el kamanché (cfr. Musical Instruments of the World. The First and Only Comprehemsive Illustrated Encyclopedia of Its Kind. More than 4.000 Original Drawings, Bantam Books, Nueva York, 1978, págs. 154-227). La música persa o irania se basó en un repertorio melódico rico en sutiles adornos y en un extraordinario abanico de combinaciones vocales (trinos y registros entrecortados). El poeta persa Sa'adi (1213-1283) habla de un niño *«que cantaba una melodía tan lastimera que detenía a un pájaro en su vuelo»*.

La obra más recomendable de consulta es la editada por Stanley Sadie: The New Grove. Dictionary of Music and Musicians, 20 vols. Vol. 1: *Arab Music*, págs. 514-539; Vol. 9: *Iran. Art Music*, págs. 292-309; *Islamic religious music*, págs. 342-349, Macmillan Publishers, Londres, 1980 (en Buenos Aires es asequible en la Biblioteca de la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la U.C.A., Av. Alicia Moreau de Justo —ex A. Dávila— 1500 - Puerto Madero, Edificio San Alberto Magno, subsuelo).

El ceremonial musical del ta'zieh y la conmemoración de Ashura

Al-Husain Ibn Alí (629-680), hijo de Alí Ibn Abi Talib (600-661) y Fátima az-Zahrá (615-632), y nieto del Profeta Muhammad (la Bendición y la Paz sean con él y su descendencia purificada), fue asesinado en el llano de Karbalá (Irak), el viernes 10 de Muharram del año 61 de la Hégira (10 de octubre de 680) por los esbirros de Yazid Ibn Mu'auiah (643-683).

Este martirio de al-Husain, tercer Imam de la escuela duodecimana, ha sido evocado no sólo por todos los musulmanes sunníes y shiíes, sino incluso por grandes escritores e historiadores occidentales como el inglés Edward Gibbon (1737-1794), en su Historia de la decadencia y ruina del imperio romano (Turner, Madrid, 1984, págs. 249-258), o el francés Ernest Renan (1823-1892) en sus Estudios Religiosos, Alda, Buenos Aires, 1945, págs. 169-231). Véase Lewis Pelly: The Miracle Play of Hasan and Husain, 2 tomos, Allen, Londres, 1970; M.A. Amir Moezzin: Le Guide divin dans le shi'isme originel, Verdier, París, 1992.

El drama de Karbalá tuvo una gigantesca repercusión en todo el Mundo Islámico e incluso entre los no musulmanes. El emperador bizantino Constantino IV Pogonato (654-685) demostró su indignación ante el asesinato de al-Husain Ibn Alí en una carta enviada a Yazid: *«Han matado a un Profeta o al hijo de un Profeta»* (Al-Yaqubí: Tarij, ed. M.Th. Houtsma, vol. II. Leiden, 1883; Dar Sadir, Beirut, 1960, Vol.II, pág. 242).

«El martirio de Husain se convirtió en el prototipo de las luchas contra la injusticia, del sufrimiento. El corazón del shiísmo esta ahí, en ese suplicio que es al mismo tiempo rebelión y signo de esperanza» (Yann Richard: El Islam shií, Bellaterra, Barcelona, 1996, pág. 46).

El islamólogo húngaro de origen judío Ignaz Goldziher (1850-1921) tiene mucho que decir sobre al-Husain y Karbalá: *«Los shiíes modernos y letrados encontraron en la disposición para el duelo que caracteriza a su fe, grandes valores religiosos. Encuentran en él un elemento de sentimiento humanitario de nobleza: «Llorar por Husain —dice un indio shií que también escribió en inglés obras de filosofía y matemáticas— es lo que determina el precio de nuestra vida y de nuestro espíritu; si no fuera así, seríamos las más ingratas de las criaturas. En el paraíso todavía llevaremos el duelo por Husain». Es la condición de la existencia musulmana. El duelo por Husain es la verdadera marca del Islam. Es imposible para un shií no llorar. Su corazón es una tumba viviente, la verdadera tumba del jefe de los mártires decapitados»* (I. Goldziher: Le Dogme et la Loi de l'Islam, Paul Geuthner, París, 1973, pág. 168 y 55; I. Goldziher: Introduction to Islamic Theology and Law, Princeton University Press, Princeton, 1981).

Cada año, desde los tiempos de los safavíes (siglos XVI y XVII), la conmemoración de esa tragedia, el 10 (en árabe: *Ashura*, literalmente, diez) de Muharram (primer mes del calendario lunar musulmán), da lugar en Irán a unas espectaculares escenas de lamentación pública, que enmarca la representación denominada en persa *ta'zieh* ("testimonio de condolencias"). Esta demostración popular es signo de una culpabilidad colectiva por haber abandonado a un héroe justo (asumida a cuenta de aquellos

musulmanes de Kufa desertores de las filas de al-Husain) que, sabiendo perdido de antemano su combate contra un poder inicuo y usurpador como era el califato omeya de Damasco, no dudó en abrazar el martirio en el nombre del Unico Dios (cfr. Peter J. Chelkowski: Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran, New York University Press, Nueva York, 1979).

En esta incomparable representación de la Batalla de Ashura, los personajes cantan o recitan, a veces acompañados de címbalos y tambores. Los mártires son también llorados en las procesiones de hombres que cantan antifonalmente frases cortas con el acompañamiento rítmico fruto del golpear sus pechos con las palmas y sus espaldas con cadenas (Véase Mahmoud Ayoub: Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of Ashura in Twelver Shi'ism, Mouton, La Haya, 1978; Juan Goytisolo: De la Ceca a La Meca. «Días de duelo en Teherán», Alfaguara, Madrid, 1997, págs. 63-79).

La evocación del Ashura no es una práctica exclusivamente shií, como generalmente se piensa. Todas las escuelas de pensamiento del Islam tienen como suya esta tradición. En al-Ándalus, de mayoría maliki, era una de las conmemoraciones más importantes. *«Además de estas dos fiestas canónicas* (la de la Ruptura del Ayuno en el fin del Ramadán —Id al-Fitr al-Mubarak—, el 1 de Shauual, y la del Sacrificio —Id al-Adha al-Mubarak—el 10 de Dhul-Hiÿÿah)*, en España se celebraba una tercera fiesta religiosa, la de Ashura, que caía el 10 de Muharram, y venía marcada por un ayuno ritual»* (Rachel Arié: El Reino Nasrí de Granada 1232-1492. O. cit., pág. 253).

El orientalista y grabador inglés Edward William Lane (1801-1876), que residió varias veces en Egipto entre 1830 y 1849 (y donde las escuelas hanbali y shafi'i son predominantes), narra al respecto lo siguiente: *«El décimo día de Moharram es denominado Yom 'Ashura. Es considerado sagrado por varias razones... Pero lo que, en la opinión de los musulmanes más modernos, y en especial los persas, confiere la mayor santidad al día de la 'ashura, es el hecho de que era el día en el que El Hoseyn, el nieto del Profeta, fue asesinado, y se convirtió en mártir, en la batalla de Kerbalah. Muchos musulmanes ayunan en tal día, y algunos también durante el día anterior... Después de la llamada de la oración del mediodía, fui a la mezquita de El Hoseyn, que, siendo el lugar en que se cree que reposa la cabeza del mártir El Hoseyn, es escenario de las celebraciones más notables que en El Cairo se dan con motivo del día de la 'Ashura* (la cabeza de Husain Ibn Alí, la Paz sea con él, fue enviada primeramente a Kufa desde Karbalá, después llegó a Damasco y, finalmente, llegaría por Ascalón a El Cairo en el año 547/1153)*... Deseaba visitar la capilla de El Huseyn en el aniversario de su muerte... Al entrar, uno de los criados de la mezquita me llevó hasta una esquina libre de la pantalla de bronce que rodea el monumento, levantado en el lugar en que se dice está enterrada la cabeza del mártir, a fin de que pudiese recitar la Fatihah* (primer capítulo coránico)» (Edward William Lane: Maneras y costumbres de los modernos egipcios, Libertarias, Madrid, 1993, págs. 414-420).

Un tipo de música ceremonial diferente es el acompañamiento de ejercicios gimnásticos tradicionales denominados zorjané (en persa "casa de fuerza") a cargo de un conductor espiritual (*murshid*) que, tocando tambores y campanas, realiza invocaciones a Alí Ibn Abi Talib (P) o canta fragmentos del Shah Nameh de Firdusí, la epopeya nacional iraní. Véase Jean During: La musique iranienne. Tradition et évolution, Recherches sur les civilizations, Institut Français d'Iranologie de Tehéran (Bibliothèque Iranienne 29, Memoires 38), París, 1984; Jean During: Musique et extase. L'audition mystique dans la tradition soufie, Albin Michel, París, 1988: Jean During: Musique et mystique dans les traditions de l'Iran, Institut Français de Recherche en Iran (Bibliothèque iranienne, 36), París/Teherán, 1989.

La música andalusí y Ziriab

Fue el emir cordobés Abderrahman II (788-852) el primero en fundar un conservatorio musical en al-Ándalus, siendo considerados sus músicos como rivales de los de Medina, donde se hallaban los más excelentes (la tradición islámica atribuye a Suraiÿ, médico medinense, el primer empleo de la batuta en la historia de la música, en el siglo VIII).

En 822 llega a la corte cordobesa, procedente de Bagdad, el músico y poeta persa Abu al-Hasan Ibn Ali Ibn Nafi (789-857), más conocido por el sobrenombre de Ziriab: «el pájaro negro cantor», según algunos, por asemejarse al mirlo, y según otros por el oscuro color de su tez. Sería Ziriab quien introduciría en las escuelas de música andalusíes el sistema árabe-pérsico, sistema que en la corte cordobesa era utilizado al mismo tiempo que el sistema griego y pitagórico. Ziriab había sido en la lejana Bagdad el alumno aventajado de dos importantes músicos de la corte de Harún ar-Rashid, como fueron Ibrahim Ibn Mahán de Kufa (m. 803), llamado al-Mausilí (por haber residido un tiempo en Mosul), y su hijo Ishaq. Ishaq al-Mausilí (m. 849) al ver las cualidades con las que estaba dotado Ziriab y que podían opacar las suyas, presa de los celos, le obligó a abandonar la capital abbasí.

Ziriab era un auténtico polígrafo: poeta, literato, astrónomo,geógrafo y un refinado esteta y un célebre gourmet, tanto que hay un antiguo plato cordobés de habas saladas y asadas, al que se llama «ziriabí» en honor a Ziriab, pero ante todo fue un gran músico. Se dice que se sabía de memoria las letras y melodías de diez mil canciones. Fue el fundador de una gran academia musical y dio a conocer en al-Ándalus el instrumento islámico por excelencia, el ud (laúd), para el cual inventó una quinta cuerda. Según Ziriab: *«Las cuatro cuerdas tradicionales encuentran su equilibrio en el universo. Ellas representan los símbolos de los cuatro elementos: el aire, la tierra, el agua y el fuego. Sin embargo, sus timbres particulares ofrecen analogías con los humores y temperamentos que no existen en la naturaleza. He coloreado las cuerdas para indicar su correspondencia con la naturaleza humana: la primera, roja, representa la sangre; la segunda, blanca, representa la flema; la tercera, amarilla, es la bilis, la cuarta negra, la atrabilis* (supuesto causante de la melancolía según los antiguos)*. La quinta cuerda es la que ocupa el lugar principal: es la del alma...»* (H.G. Farmer: History of Arabian Music, Londres, 1929, pág. 154).

Ziriab fabricó sus propios instrumentos, mejorándolos con innovaciones. La laminilla de madera que se empleaba como plectro en el laúd la sustituyó por la pluma de águila, con lo que produjo un sonido más agradable en el instrumento.

Dice Ibn Jaldún: *«El conocimiento de la música legado por Ziriab como una herencia a España, transmitióse allí de generación en generación, hasta la época de los régulos de Taifas»* (Al-Muqaddimah, O. cit., pág. 756).

La influencia en la música española y latinoamericana

Los diversos ritmos y melodías surgidos de la escuela andalusí forjada por Ziriab, como las zambras, pasarían a América con los moriscos y se transformarían en danzas como la zamba, el gato, el escondido, el pericón, la milonga y la chacarera en la Argentina y el Uruguay, la cueca y la tonada de Chile, las llaneras de Colombia y Venezuela, el jarabe de México o la guajira y el danzón de Cuba (cfr. Tony Evora: Orígenes de la música cubana, Alianza, Madrid, 1997, pág. 38). El mismo tango tiene origen flamenco, voz que según el eminente andalucista Blas Infante (1885-1936) proviene del árabe *fellahmenghu*: «campesino errante». La mayoría de los flamencólogos, incluso un intérprete y compositor de la talla de Paco de Lucía (nacido Francisco Sánchez Gómez, en 1947, en el puerto de Algeciras), y un cantaor de los quilates de Camarón de la Isla (nacido José Monge Cruz, 1950-1992), afirman el origen andalusí-morisco de su especialidad (cfr. Félix Grande Lara: Memoria del flamenco, 2 vols., Espasa Calpe, Madrid, 1987).

La música del Islam igualmente tuvo una influencia evidente en la música culta y religiosa de España, Francia e Italia. El «amor cortés» de los trovadores medievales tiene sus raíces en al-Ándalus y en las tierras musulmanas en la que habitaron durante un tiempo los cruzados en los siglos XII y XIII, como Siria, Líbano, Palestina y Egipto. Grandes poetas como Ibn Hazm (ver aparte) y el régulo de la taifa de Sevilla al-Mutamid (1040-1095) adoptan en sus obras una concepción platónica del amor , el que se ha denominado amor espiritual, en árabe *hubb udhrí*; de la tribu mítica de los Bani Udhra, llamados los «Hijos de la Virginidad», que cita Ibn Qutaibah

Asimismo, en al-Ándalus el canto mozárabe había suplantado en las iglesias al visigodo. Donde es muy grande la influencia de la música andalusí es en las famosas Cantigas de Santa María de Alfonso X el Sabio (1221-1284), rey de Castilla y León. Este repertorio de más de 400 canciones tiene textos en galaico-portugués y presentan la forma de «zéjel» (ver aparte). La mayoría de aquéllas narran milagros de María, la Paz sea con ella. Los textos se conservan con melodías en tres manuscritos del siglo XIII junto con una rica colección de miniaturas que representan intérpretes con instrumentos musicales. Las miniaturas proporcionan un material inestimable para evaluar los alcances de la mencionada influencia: hay laúdes, rabeles, panderos, etc. El islamólogo español Julián Ribera y Tarragó (1858-1934) realizó pormenorizados estudios demostrando el origen islámico de las cantigas.

Véase Julián Ribera y Tarragó: La música de las cantigas de Santa María, Madrid, 1922 (trad. al inglés por Eleanor Hague y Marion Leffingwell, Music in Ancient Arabia and Spain, Londres, 1929); La música andaluza medieval en las canciones de trovadores, troveros y minnesinger, Madrid, 1925: Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española, Madrid, 1927. Véase también Lutfi Abd al-Abadi: La épica árabe y su influencia en la española, Santiago de Chile, 1964; Francisco Marcos Marín: Poesía narrativa árabe y épica hispánica, Gredos, Madrid, 1971; L. Comton: Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Love Songs: the Muwashshah and its Kharjah, Nueva York, 1976; Álvaro Galmés de Fuentes: Épica árabe y épica castellana, Ariel, Barcelona, 1978; Julián Ribera y Tarragó: La música árabe y su influencia en la española. Revisión, prólogo y semblanza biográfica por Emilio García Gómez, Mayo de Oro, Madrid, 1985; Linda M. Paterson: El mundo de los trovadores. La sociedad occitana medieval (1100 y 1300), Península, Barcelona, 1997.

En Italia, el monje franciscano Jacopone de Todi (1230-1306), compuso himnos místicos cantados a coro por el pueblo de la Umbría, tomando la forma del «zéjel» (en 52 himnos sobre 102).

Por su parte, el islamólogo inglés Richard Nykl ha demostrado, basándose en innumerables fuentes, el influjo musulmán en la forma y el contenido de las obras de los trovadores de Aquitania, Gascuña, el Languedoc y la Provenza, como Guillermo IX (1071-1126) y Marcabrun (floreció hacia 1130-1148). Véase A.R. Nikl: Troubadour Studies, Cambridge (Mass.), 1944; Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours, J.A. Frust, Baltimore, 1946; Jacques Lafitte-Houssat: Trovadores y Cortes de Amor, Eudeba, Buenos Aires, 1963; Ramón Menéndez Pidal: Poesía árabe y poesía europea, Espasa-Calpe, Madrid, 1963; Robert Brifault: The Troubadours, Indiana University Press, Indianápolis, 1965; Raymond Gay-Crossier: Religious Elements in the Secular Lyrics of the Troubadours, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1971; Norman Daniel: Heroes and Saracens. An Interpretation of the Chansons de Geste, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1984; Balagna, Costou, Josée: Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois, Maisonneuve et Larose, París, 1989.

La contribución de instrumentos como el santur y el qanún a la música europea

Los instrumentos musicales musulmanes habían sustituido en la Península, y a través de ella en el resto de Europa, a la exigua variedad y primitivismo de los ya existentes: cítara, dulcémele (santur), guitarra, laúd, pandero, rabel, timbal y muchos otros más.

Igualmente, de estos se derivarían otros que serían fundamentales en la evolución de la música europea. Por ejemplo, del santur iraní, (llamado santuri por los griegos), —una caja de resonancia trapezoidal poco profunda, provisto de 12 a 18 órdenes de cuerdas metálicas y dos hileras de puentes móviles, que el intérprete ejecuta golpeando las cuerdas a ambos lados de los puentes con ligeros macillos de madera—, surgieron los instrumentos de teclado como el clavicordio o clavicémbalo a partir del siglo XV, y el piano a partir del siglo XVIII. Esto no significó que el dulcémele o santur pasara de moda ni mucho menos. A principios del siglo XVIII, el ejecutor alemán Pantaleón Hebenstreit (1669-1750) estaba arrasando en toda Europa con interpretaciones virtuosísimas en su sofisticado refinamiento del dulcémele percutido, y tuvo tanto éxito en París en 1705, que Luis XIV llamaba a ese instrumento «Pantaleón».

Del qanún islámico —cítara pulseada que tiene de 50 a 100 cuerdas de metal que el intérprete pulsa o rasguea con plectros colocados en los dedos de las dos manos—, nacieron instrumentos como la cítara austríaca (zither) que hizo famosa el notable compositor e intérprete Anton Karas (1906-1985) con su melodía «El tercer hombre» (The Third Man, 1949), tema central de la película homónima del realizador británico Carol Reed.

Los ritmos de la música islámica como la *nuba*, con sus cinco movimientos, sus semitonos y variados cromatismos, influyeron a ciertos compositores europeos de una manera llamativa. El francés Camille Saint-Saëns (1835-1921), dotado de una excepcional predisposición para la poesía, la pintura, el teatro, la filosofía y la astronomía, —cofundador junto a Massenet y Bizet de la Société nationale de musique (1874)—, empleó aires magrebíes y andalusíes en muchas de sus realizaciones, como por ejemplo en su ópera «Sansón y Dalila» (1868) y en su «Suite argelina» (1879). Saint-Saëns, luego de un viaje por América del Sur, terminó radicándose en Argel donde falleció.

El Islam también tuvo una gran importancia en la obra de Richard Wagner (1813-1883), aunque no fuese sino por el hecho de que su drama «Parsifal» (1882) es la lucha del ideal cristiano sobre la sabiduría del mundo musulmán. Tal como lo menciona su libreto, el sitio que pone en escena el segundo acto de «Parsifal»: el castillo de Klingsor y el jardín encantado se sitúan en la España islámica.

La música marcial otomana

El Imperio otomano fue el primer estado de Europa en contar con una organización de música militar permanente: la Mehterhané o banda militar, desde 1289. El cuerpo de soldados de élite conocidos como jenízaros que formaron la guardia personal de los sultanes otomanos desde el siglo XIV hasta 1826 se destacaron en mil combates y batallas en mar y tierra por su valentía y obstinación.

Los distintos regimientos de jenízaros se identificaban según sus tareas y especialidades. Mehter era una de esas unidades cuyo trabajo principal era erigir la tienda del sultán durante las expediciones y de disponer de una orquesta que simbolizaba el poder del soberano.

La Mehterhané incluía tambores, chirimías (*zurnás*), clarinetes, triángulos, platillos (*zil*), crótalos (campana de bola) timbales de guerra (*kös* y *naqqara*) —que se colocaban sobre los lomos de los camellos—, sombrero chino (*chogun*) y bombo (*davul*). Con el tiempo, cada cuerpo del ejército otomano disponía de por lo menos una mehterhané. Los otomanos fueron también los primeros en utilizar la banda militar en medio de las batallas con un doble fin: estimular el espíritu de combate y al mismo tiempo amedrentar al enemigo con sus vibrantes cadencias. Según documentos históricos, sabemos que a fines del siglo XV había más de dos mil trescientos cuarenta «Mehters» solamente en Estambul.

Como cualquier otra actividad de la corte, la mehterhané tenía su propio ceremonial antes de comenzar a tocar. Ante una señal rítmica llamada «Sofián», los jenízaros músicos formaban un semicírculo y aguardaban la llegada de su líder, el Mehterbashí Agá. Cuando éste hacía su entrada, uno de los mehter gritaba: «Este es el momento del regocijo, ¡oh líder de los mehter! ¡Dios te bendiga!» Entonces el mehterbashí respondía: «Dios otorgue sus bendiciones a todos ustedes, mehters... ¡Manténganse puros!» Y seguidamente, él anunciaba la cadencia, motivo o secuencia tonal (*maqam*, pl. *maqamat*) que interpretarían. Ante el llamado de *Iá Allah* (¡Oh Dios!), la ejecución podía comenzar. Al finalizar esta ceremonia musical el líder de la mehterhané pronunciaba una súplica denominada en turco «Gulbang» tomada de la Bektashí, la cofradía mística islámica fundada en el siglo XIII por el santo Haÿÿi Bektash, y a la cual todo jenízaro se enorgullecía de pertenecer. La «Gulbang» variaba su contenido según la época, de guerra o paz.

Para los desfiles los mehters transportaban sus timbales sobre caballos, camellos o elefantes. Cuando no ejecutaban piezas instrumentales, solían formalizar procesiones corales con breves fórmulas musulmanas: «¡Dios Misericordiosísimo!» (*Rahim Allah*), «¡Dios Generosísimo!» (*Karim Allah*). Esta

marcha con el ritmo de estos refranes se convertía en una suerte de danza ritual puntualizada por un suave vaivén de izquierda a derecha.

El historiador y viajero Evliya Çelebi (ver aparte) nos brinda la descripción de una mehterhané en 1638: *«...quinientos trompeteros produjeron un sonido tal que el planeta Venus comenzó a danzar y los cielos reververaron... Todos estos músicos con tambores, timbales y címbalos desfilaron en formación cerrada tocando sus diversos instrumentos rítmicamente al unísono de tal forma que parecía como si el ejército de Shamapur* (el tradicional enemigo de Alejandro el Grande en las leyendas persas) *pasara marchando»*.

Los instrumentos eran fabricados y mantenidos por entre 150 a 200 especialistas, en su mayoría griegos y armenios acantonados cerca del Palacio Topkapi. El coro Çevgani (que hoy constituye una atracción turística en Estambul) fue incorporado a la Mehterhané recién en el siglo XVIII. El estilo musical de la Mehterhané estaba basado en las «melodías de Afrasiab» (de la tradición emanada del *Shah Nameh* de Firdusí), en otras palabras, en la música militar persa. Este estilo se imitó profusamente en Europa desde comienzos del siglo XVIII.

Su influencia en la música militar europea duró hasta bien entrado el siglo XIX. Napoleón Bonaparte organizó sus bandas militares al modo otomano dotándolas de instrumentos típicos como los címbalos y los timbales y lanzándolas al frente de guerra en el momento preciso. Se dice que la batalla de Austerlitz (victoria de Napoleón sobre los ejércitos combinados de Austria y Rusia, el 2 de diciembre de 1805) fue ganada en parte por el *élan* (esfuerzo, arrojo, vitalidad) de las fanfarrias francesas.

Esta música jenízara u otomana, denominada también música turca o *alla turca*, tuvo una influencia importante en compositores como Gluck ("El peregrino de La Meca", Ifigenia en Táuride"), Mozart (Marcha de los Jenízaros de "El rapto en el serrallo", "Rondó alla turca de la Sonata para piano en La mayor K. 331"), Haydn ("Zaïre", "Marcha turca", "Sinfonía Militar") y Beethoven (Marcha turca de "Las Ruinas de Atenas" y el finale de la Novena Sinfonía).

Véase R.E. Koçu: Yeniçeriler (Historia popular de los Jenízaros, en turco), Estambul, 1964; S. Shaw: History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol.1 1280-1808, Cambridge 1976; Compact Disc B 6738: Les Janissaires. Musique Martiale de l'Empire Ottoman. L'Ensemble de l'Armée de la République Turque. Direction: Kudsi Erguner, Ethnic Auvidis, París, 1990; Halil Inalcik: The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600, Orion Books, Londres, 1997.

Instrumentos clásicos y tradicionales

La mayoría de los tipos instrumentales se encuentran esparcidos por todo el mundo islámico, desde Marruecos a la India, pero cada región cuenta con su tipo característico.

Arghul: Un clarinete doble hecho de caña. El tubo más corto tiene seis orificios; el más largo es un bordón. También se conoce con los nombres de *mizmar*, *zamr* y *zummarah*.

Buzuq: Un laúd de mástil largo de Siria, Líbano y el norte de Irak. Tiene un diapasón con trastes y dos o tres órdenes de dos o tres cuerdas que se tocan con un plectro. El saz turco y el buzuki griego son instrumentos de características semejantes.

Daf: Tambor de origen kurdo, muy parecido al tamborcillo usado por algunos pueblos aborígenes americanos conocido con el nombre de caja. Puede ser redondo, cuadrado u octogonal y tener uno o dos parches. Algunas variedades tienen cascabeles y otras tienen bordones. En muchas regiones islámicas es un instrumento primordialmente femenino. Es el pandero árabe o adufe.

Darabukka: es el tambor en forma de copa o florero del mundo islámico que también recibe los nombres de derbakke, tombak o zarb. Tiene un solo parche y está fabricado en arcilla, metal o madera. Se coloca horizontalmente sobre el muslo del ejecutante y se golpea con las palmas y los dedos. La afinación puede variarse si se presiona la piel con una mano y se golpea con la otra.

Davul: Bombo cilíndrico y de doble parche de Turquía. Se cuelga de una correa del hombro derecho y se golpea con un mazo que se sujeta con la mano derecha y con una varilla fina que se sujeta con la izquierda. Va indisolublemente unido a la *zurná* en la música militar, procesional o nupcial. El *dauli* griego, el *tavil* indio y el *tupán* de los Balcanes son tambores similares, que se tocan también con chirimías y en idénticas circunstancias.

Kamanché: Fídula de pica del mundo islámico, originada en la meseta irania. De una a cuatro cuerdas pasan a lo largo de un extenso mástil y desprovisto de trastes y sobre un cuerpo de madera pequeño, esférico, recubierto de piel. Se coloca verticalmente y se toca con un arco flexible. Es el antecesor de toda una serie de instrumentos occidentales como el violín, la viola, el violonchelo y el contrabajo.

Naqqara: Un timbal hecho de metal, arcilla o madera y que se toca casi siempre en parejas afinadas de modo diferente. Este tipo de timbales se tocan con palillos recubiertos de filtro, a veces al tiempo que se monta a caballo, en camello o elefante. El instrumento llegó a Europa en el siglos XIII con los cruzados derrotados. La palabra *naqqara* y otras derivadas de ella hacen referencias a diversos tamaños de timbales desde Inglaterra a Etiopía (*nagarit*) e India (*nagara*).

Nei: Nombre genérico para numerosas variedades de la flauta recta sin embocadura, que es el instrumento tradicional de los pastores del mundo islámico. La mayoría tienen de 60 a 70 centímetros de largo, están hechas de caña y tienen seis orificios para los dedos y uno para el pulgar.

Qanún: Es la cítara pulsada del mundo islámico, conocida en la Biblia como salterio. Tiene de 50 a 100 cuerdas de metal dispuestas en órdenes de tres sobre una caja poco profunda trapezoidal o semitrapezoidal hecha completamente de madera de nogal. El intérprete lo coloca horizontalmente sobre las piernas y pulsa o rasguea las cuerdas con plectros colocados en los dedos de las dos manos. Del *qanún* (del griego *kanón*) nacieron instrumentos occidentales como la cítara austríaca (*zither*).

Rabab: Cualquiera de los diversos instrumentos de cuerda del mundo islámico, la mayoría de los cuales se toman verticalmente y se frotan con un arco, como el *kamanché* iraní. Su derivado europeo es el rabel (en castellano) que llegó al continente en el siglo X, llamado *rebec* en inglés, *rebecq* o *rebecquet* en francés, y *rebeca* o *ribeca* en italiano.

Saz: Laúd de mástil largo de Turquía con tres órdenes de cuerdas metálicas. Tiene un mástil con trastes y un cuerpo protuberante en forma de pera. De los instrumentos de diverso tamaño que integran la familia de este nombre, el más habitual es el baglamás, muy popular en Grecia, que tiene un sonido similar al charango sudamericano. El intérprete utiliza un plectro flexible para tocar una melodía en la cuerda más aguda, incorporando un acompañamiento en las otras. El *saz* se considera el instrumento nacional turco por excelencia.

Santur: Un dulcémele surgido en Irán en el siglo X d.C. —llamado en Grecia *santuri*— con una caja de resonancia trapezoidal poco profunda, provisto de 12 a 18 órdenes de cuerdas metálicas y dos hileras de puentes móviles. El intérprete golpea las cuerdas a ambos lados de los puentes con ligeros macillos de madera. Del *santur* se originaron los instrumentos de teclado y cuerda percutida como el clavicordio (siglo XV) y el piano (siglo XVIII).

Setar: Un laúd de mástil largo de Irán, con cuatro cuerdas (a pesar de que su nombre persa indica que tuviera "tres"), una de las cuales funciona como bordón. Tiene la forma similar al del *saz* turco pero su sonido es diferente.

Tanbur: Antiguo instrumento del Asia central, favorito de los músicos turcomanos, afganos y derviches del Jorasán. Es un laúd de mástil largo con trastes y dos o tres cuerdas metálicas. Tiene un cuerpo pequeño en forma de pera. El *tanbur* de la música clásica turca tiene un cuerpo semiesférico y seis cuerdas dispuestas en órdenes de dos. El *tanbur* afgano ha incorporado cuerdas simpáticas. En Bosnia-Herzegovina, se construyen diversos tamaños de *tanbur* y se tocan conjuntamente en grupos para acompañar la danza. Se lo llama también *tunbur*, *tambur*, *tambura*, *tamburica* y *danbura*.

Tar: Instrumento tradicional de Irán y del Cáucaso de mástil largo, con trastes. El tar (en persa "cuerdas") tiene seis cuerdas dispuestas en órdenes de dos y un cuerpo en forma de doble pera.

Ud: Antiguo instrumento conocido en persa como *barbat* y cuyo significado en árabe es literalmente «madera». Tiene un mástil corto, sin trastes con un clavijero formando un ángulo hacia atrás, un cuerpo protuberante, en forma de pera y cuerdas dispuestas en órdenes dobles. El modelo más común tiene cinco órdenes dobles de cuerdas de tripa o de nylon. A veces se añade un sexto orden. Un tipo norteafricano cuenta habitualmente con sólo cuatro órdenes. Se extendió por toda Europa desde la España musulmana y su denominación en los distintos idiomas muestra inequívocamente su origen árabe: *liuto* en italiano, *luth* en francés, *lute* en inglés y laúd en castellano. El *ud* tiene un mástil más corto que el laúd europeo, se toca con un plectro y no con los dedos, y en un estilo monofónico y no polifónico.

Zurná: Una chirimía típica de Turquía e Irán y de los países influidos por el Islam (como Grecia). Tiene un tubo de 30 a 55 centímetros de longitud con un taladro cónico, un pabellón acampanado y siete orificios para los dedos más un agujero para el pulgar. Tiene una lengüeta o caña, a menudo con un disco metálico debajo de los labios. Normalmente se mete en la boca toda la lengüeta y se utiliza la respiración circular para producir un sonido continuo. Existen instrumentos afines distribuidos desde España a Bulgaria, Java y China. En el sur de la India (Tamil Nadu) se lo conoce con el nombre de *nagasvaram*, y en el norte del subcontinente (Kashmir) como *sahnai*). En Japón recibe la denominación de *hichiriki*. El origen del término *zurná* es persa (*surnai*).

Véase Jean L. Jenkins: Music and Musical Instruments in the World of Islam, World of Islam Publishinc Co. Ltd., Westerham Press, Kent, 1976; Musical Instruments of the World. The First and Only Comprehensive Illustrated Encyclopedia of Its Kind. More than 4,000 Original Drawings, A Bantam Book, Paddington Press, Nueva York, 1978; Margaret Downie: The Rebec: An Orthographic and Iconographic Study, University of West Virginia, 1981; Ian Woolfield: The Early History of the Viol, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

El sonido del nei

Dicen los místicos musulmanes que sólo el sonido del nei —la flauta de caña— tiene el poder de transportarnos hacia el Dios Todopoderoso. Kudsí Erguner, arquitecto y musicólogo turco, intérprete del nei, que fundó en París la asociación Mewlana, donde enseña la tradición sufi y música turca culta, dice que *«...la voz del nei vuelve abrir en el individuo una cicatriz, la de un pasado en que se encontraba visceralmente unido a las plantas, las piedras, el agua, las estrellas... «Todos hemos escuchado esta música en el Paraíso», escribía el poeta místico Ÿalaluddín Rumí en el siglo XIII. «Aunque el agua y la arcilla que componen nuestro cuerpo hagan planear sobre nosotros una duda, algo de esa música vuelve a la memoria». Si el nei posee ese poder de reminiscencia, ello se debe a que, según la tradición islámica, «la pluma de caña fue lo primero que creó Dios»... También el nei, como el ser humano, ha sido arrancado de su lugar de origen: el cañaveral a orillas del estanque...La flauta de caña está hecha para cantar; sólo revive en los labios del músico. Escuchando sus notas, éste percibe la inaudible vibración de la bóveda celeste y recuerda el tiempo en que estaba unido a sus pulsaciones...»Somos la flauta, canta Rumí, nuestra música viene de Ti»»* (Kudsí Erguner: El flautista sufí o el viaje del alma, revista El Correo de la UNESCO, París, mayo 1996, págs. 22-24).

SUFISMO

«*Sabed que el mundo es un espejo de arriba a abajo en cada átomo hay cientos de soles flamígeros. Penetrad en el corazón de una sola gota de agua, y cien oceános puros emergerán*» (Golshán-e raz, «El jardín de la rosa secreta").

Sa'duddín Mahmud Shabistarí

(1284-1317), místico persa.

Una de las dimensiones más cautivantes de la civilización islámica es la referida a su vida espiritual profunda, que se ha conocido en occidente bajo el nombre de sufismo (en árabe: *at-tasawwuf, assufiyyLah).* La riqueza de la espiritualidad islámica ha trascendido los ámbitos geográficos del mundo musulmán ejerciendo una profunda influencia en la vida espiritual, la literatura, el arte y el pensamiento de otros pueblos y religiones (cfr. Christian Bonaud: Introducción al sufismo. El *tasawwuf* y la espiritualidad islámica, Paidós/Orientalia, Barcelona, 1994).

La obra poética de algunos grandes sufíes es conocida desde hace tiempo en traducciones a lenguas occidentales, como el caso de ar-Rumí, Hafiz, Omar Jaiám, Sa'adi, 'Attar, para mencionar sólo a los más conocidos. La influencia de otros se ha ejercido en occidente sobre la filosofla y el pensamiento religioso, como Al-Gazalí (el Algacel de los latinos).

¿Podemos definir el sufismo como «misticismo islámico»? Creemos que la calificación «mística» no engloba todas las expresiones que ha asumido el *Tasawwuf* Podríamos aplicarla quizá al tema de la ascesis y la purificación, por una parte, y a la experiencia visionaria del aspirante espiritual por otra, por no cabe designar con ese término a la monumental obra metafísica de un Ibn al-'Arabi o un Suhrauardi Ni tampoco podríamos explicar formas «activas» del sufismo, comprometidas con la época, la defensa de la comunidad y la justicia social, como el caso de las órdenes sufíes de estructura militar (los *murabitún,* "almorávides", cofradías de guerreros guardianes de las fronteras del mundo islámico).

El término «sufi es desconocido en las primeras décadas del Islam, y según la mayoría de los investigadores se comenzó a aplicar posteriormente a un grupo de hombres que, desencantados por el rumbo que tomaba la comunidad islámica bajo la dirección de gobernantes corruptos, se refugiaron en la ascesis y la vida espiritual. Algún exponente del sufismo ha ido más lejos, y afirma que «en los orígenes del Islam, el sufismo era una realidad sin nombre, y luego fue un nombre sin realidad». Para los maestros del sufismo en suma, el «Camino» —como lo llaman— fue inaugurado por el Profeta mismo, y citan en su respaldo numerosos antecedentes coránicos y de la literatura del *hadiz.*

La etimología más usual de la palabra *sufi* es hacerla derivar de «suf», lana, señalando que de este material era el hábito o manto con que se cubrían los primeros sufíes, como señal de desprecio hacia la vestimenta lujosa y símbolo de la sumisión del cordero, análoga a la «sumisión'> *(Islam)* del verdadero musulmán (lit.: sometido). Empero los más grandes exponentes de la ciencia del sufismo, como Muhiiuddín Ibn al-'Arabi, hacen derivar la palabra de la raíz árabe *safá,* «blanquear», «purificar»; destacando así un aspecto esencial y común del Camino: la purificación del corazón para convertirlo en digno asiento de la Presencia Divina.

Y no terminan ahí las etimologías: se ha sugerido que deriva del griego «sofia», «sabiduría", o incluso de *ahlu-s-suffah* (lit.: los del banco *[suffah:* sofál), con que se conocía en época del Profeta a un grupo especial de sus compañeros que vivían en la mezquita y paraban en un banco, apartados del mundo y viviendo de la caridad de la comunidad, completamente dedicados a la devoción y a aprender del Mensajero de Dios.

¿Es el sufismo genuinamente islámico? Desde luego que sí, pues lo son sus métodos y sus símbolos (inspirados en el Corán y la Sunna Profética). Se han sugerido influencias de espiritualidades ajenas al

Islam (cristianismo, budismo, hinduismo), pero esto no va en desmedro de la originalidad y singularidad del sufismo: ninguna expresión de la experiencia humana es completamente autónoma y escindida de la historia cultural de la humanidad. *Y* viceversa: se ha demostrado sin lugar a dudas la influencia del sufismo en otras formas espirituales, como el caso de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Ávila (cfr. Luce LópezBaralt: San Juan de la Cruz *y* el Islam, Hiperión, Madrid, 1985).

Evolución y métodos

Al hablar de los primeros sufíes (paradigmas de la "Gente del Camino"), las grandes obras de la primera época incluyen entre ellos sin hesitar a los grandes compañeros del Profeta, a la Gente de la Casa, para luego pasar a los más destacados entre los *tabi'ún* (la segunda generación) y posteriores. Se trata todavía de grandes hombres aislados: Hasan al-Basrí (642-728), fundador del movimiento filosófico *mu'tazilt* ("apartado"), Abul-Faid Dhu al-Nun al-Misrí (796-861), Abu Yazid a1-Bastamí (m. 874), al-Hallay (858922), al-Yunaid alBagdadf (m. 910), para mencionar sólo a los más conocidos, nunca ausentes de los listados y referencias en las obras sobre el tema (cfr. Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat alAuliya' (Memorial of the Saints) by Farid al-Din Attar, traducción de Arthur J. Arberry, Routledge, Londres, 1979).

Sobre Hasan al-Basrí existe la siguiente narración que es un exponente fiel de su pensamiento *«Llegó Ali Ibn Abi Talib* (yerno del Santo Profeta y cuarto califa del Islam), *Dios esté satisfecho de él, a la ciudad de Basra y entró en la mezquita. Allí se encontró con la gente que se dedica a la casuística religiosa, les mandó que se levantaran y se fuesen. Cuando llegó junto a Hasan al-Basrí le dijo: —»¡Jo Ven! voy a plantearte una cuestión, si respondes correctamente, te puedes quedar, si no, te vas igual que tus compañeros». Esto se debía a que había visto en él un hombre de proceder correcto. Al-Hasan le dijo: —»Pregúntame lo que quieras».*

—»Responde», preguntó Ali, «¿cuál es el fundamento de la religión? —»La exigencia consigo mismo» (wara' es el escrúpulo interior, traducido. También, por exigencia consigo mismo), *respondió. —»¿Qué es lo que la echa a perder?» —»La codicia» (ta ma',* el afán por conseguir lo que no se tiene). *—»Puedes seguir aquí. Gente como tú es la que debe hablar a los hombres», dijo Ali, Dios esté satisfecho de él»* (Ibn <Ata' Allah de Alejandría: Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at-Tanwir fi Isqat at-Tadbir, Tratado de sufismo shadili, Hiperión, Madrid, 1994, págs. 143-144).

Con el tiempo estos grandes exponentes del Camino se convierten en cabezas o «nodos» brillantes de los linajes espirituales de las {{cofradías o hermandades}}, los *turuq* (singular: *taríqah,* "sendero"). Estas cofradías o *taríqah-s* (qadiríes, shadilíes, bektashíes, nakhshbandíes, etc.) conservan orgullosa memoria de su *silsilah,* es decir la genealogía espiritual o cadena de maestros que se remonta al Profeta, siempre —salvo alguna rara excepción—, a través de su primo y yerno 'Ah, de quien dijera el Mensajero de Dios: *«Yo soy la ciudad de la sabiduría, y 'Alí es su puerta. Quien desee la sabiduría, que penetre pues por su puerta».*

A través de esta estructura el sufismo ejerce una influencia considerable sobre las sociedades islámicas hasta el presente: los aspirantes espirituales *deben* tener un maestro, sumarse a una *tariqah* y a una *sílsilah,* consiguiendo un *Sheij* o *Murshid* que lo conduzca por ese camino plagado de peligros. Este debe ser un experimentado conocedor de la disciplina espiritual, un *walí* (amigo) de Dios. Así el aspirante *(murid, faqír)* se une al maestro en una suerte de matrimonio místico, jurándole obediencia (como hicieron los Compañeros del Profeta con éste), para que el *Sheij* lo tome de la mano y lo lleve a la meta.

Hay una serie de características y métodos comunes a todas las cofradías sufíes: la práctica de la «remembranza» de Dios con Sus Be-líos Nombres (árabe: *dhikr);* el cultivo de la hermandad espiritual entre los aspirantes (al estilo de la hermandad de los primeros musulmanes); la purificación de la conducta mediante una práctica estricta de los mandatos islámicos (especialmente la *sunnah* profética) y de la «cortesía espiritual» *(adab)* para con el *Sheij* y los compañeros.

Más allá de estos elementos comunes, el sufismo está imbricado profundamente en la sociedad islámica tradicional en multitud de formas: hay cofradías asociadas a los distintos oficios y artes (arquitectos,

tejedores, decoradores, calígrafos, caballeros, etc.); surgen de ellas movimientos de renovación política y social (los ejemplos históricos son numerosos: la revolución de los almohades, de los safavies, etc.); se muestra en el arte: la poesía y la música, que alcanzan su culminación en la *sama',* las sesiones de canto religioso y dhikr de las cofradías, etc. Y no hablamos sólo del pasado clásico: la presencia viva del sufismo se detecta aún hoy día, y sobre todo en la difusión que está teniendo el Islam en occidente, generalmente de la mano de las *tariqas,* que por lo demás fueron responsables de la islamización del sudeste de Asia (Indonesia, Malasia, Indochina, Filipinas) en los últimos tres siglos.

Dar una semblanza del sufismo y de su importancia en el Islam y fuera de él excede ampliamente el marco de unas pocas líneas, por lo que remitimos al lector a la bibliografía, limitándonos a hablar a continuación de algunos exponentes destacados del Camino.

Véase Martin Lings: What is Sufism?, University of California

Press, Los Angeles, 1977; Seyyed Hosein Nasr: Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam, Herder, Barcelona,

1984; Seyyed Hosein Nasr: Vida y pensamiento en el Islam, Herder,

Barcelona, 1985; Henry Corbin: Cuerpo espiritual y Tierra celeste.

Del Iran mazdeísta al Irán chiita, Siruela, Madrid, 1996;

Toshikiho Izutzu:Sufismo y taoísmo, 2 vols., Siruela, Madrid, 1997.

Cofradías

Entre las numerosas cofradías o hermandades místicas del Islam están los Qadiriyya, discípulos de Abd al-Qadir al-Yilani (1077-1166); los Rifaiyya, fundada por Ahmad Ibn Ali ar-Rifai (1106-1182); los Chistiyya, fundada por Muin al-Din Hasan al-Chistí (1142-1236); los Kubrawiyya, fundada por Naymuddín Kubra (1145-1221); los Suhrauardiyya, fundada por Shihabuddín Abu Hafs Umar (1145-1234); los Shadiliyya, fundada por Abu-l-Hasan al-Shadilí (1196-1258); los Qalandariyya, fundada en Damasco por Yamal Muhammad Ibn Yunus al-Safiyi en 1219; los Mawlawiyya, fundada por Yalaluddín ar-Rumí (1207-1273); los Badawiyya, fundada por Ahmad al-Badawí (1199-1276); los Bektashiyya, fundada por Hayyi Bektash Wali (siglo XIII), que sería la orden de los jenízaros (cfr. David Nicolle: The Janissaries, Osprey, Londres, 1995); los Safaviyya, fundada por Safiuddln (1252-1334), que daría origen a la dinastía safaví en Irán; los Naqshbandiyya, fundada por Muhammad Baha al-Din alNaqshbandí (1318-1388); los Isawiyya, fundada por Muhammad Ibn Isa al-Fihri (m. 1524>; los Jalwatiyya, antigua orden renovada por Mustafá al-Bakrí (m. 1749); la Tiyaniyya, brote de la Jalwatiyya en Africa, fundada por Ahmad al-Tiyaní (1737-1815); los Idrisiyya, fundada por Ahmad Ibn Idrís (1760-183 7); y los Sanusíyya, fundada por Muhammad Ibn Ali as-Sanusí (1787-1859).

Véase H.J. Kissling: Aus der Geschichte des ChalwetijjeOrders, ZDMG, vol. 103-2(1953), págs. 233-89; H.J. Kieshing: The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire, Studies in Islamic Cultural History, ed. G.E. von Grunebaum, American Anthropologist, Memoire n0 76 (1954); Alexandre Popovic y Gilles Veinstein: La senda de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad, Bellaterra, Barcelona, 1998.

Rabi'a de Basora

Rabi'a al-'Adawiyya (713?-801) nació en Basora (Irak) en el seno de una familia pobre. Fue una mujer piadosa que a pesar de su belleza inusitada se despreocupó de la vida mundanal, dedicándose

exclusivamente al ascetismo y gnosticismo del Islam. Poetisa, una de sus súplicas expresa su profundo pensamiento:

«¡Oh mi Señor!, si Te adoro por miedo del Infierno, quémame en el Infierno, y *si te adoro por la esperanza del Paraíso, exclúyeme de él, pero si te adoro por Ti mismo no me apartes de Tu belleza eterna»*

(Margaret Smith: Rabi'a the mystic and her Fellow-Saints in Islam, Cambridge,1928, pág. 30).

El teologo y místico iraní al-Gazalí (1058-1111), en su *Ihiá 'Ulum al-Din* ("Vivificación de las ciencias de la fe") concuerda con este pensamiento de Rabi'a y agrega: «... *el que ama a Dios solamente como benefactor y no lo ama por Dios mismo, es evidente que lo amará con menos intensidad, pues que su amor dependerá tan solo de los beneficios que de El reciba, los cuales pueden ser muchos o pocos, y además, en el momento de la tribulación no podrá amarlo como en el de la prosperidad y bienestar; en cambio, si ama a Dios por Dios, es decir, porque merece ser amado en razón de sus perfecciones infinitas, por su hermosura, majestad y gloria, no aumentará ni amenguará su amor en función de los beneficios, muchos o pocos, que de El reciba».*La islamóloga Luce López-Baralt de la Universidad de Puerto Rico dedica un capítulo entero de su obra erudita Huellas del Islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo (Hiperión, Madrid, 1985, Cap. V, págs. 99-117), para demostrar con múltiples análisis que la oración de Rabi'a es la fuente directa o indirecta del famoso soneto anónimo de fines del siglo XVI, o principios del XVII, atribuido indistintamente a San Ignacio de Loyola (1491-1556), a San Francisco Javier (1506-1552), a Santa Teresa de Ávila (1515-1582), a Fray Luis de León (1527-1591), a San Juan de la Cruz (1542-1591) o a Lope de Vega y Carpio (1562-1635), y que comienza con el verso: «No me mueve, mi Dios, para quererte...». Miguel Asín Palacios confirma su origen islámico en El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Ibn 'Arabi de Murcia, Hiperión, Madrid, 1981.

Otra conocida súplica de Rabi'a expresa lo siguiente:

«¡Oh, Dios! Sea cual fuere la parte de este mundo que me hayas asignado, concédesela a tus enemigos; y sea cual fuere la parte del otro mundo que me hayas asignado, concédesela a tus amigos. Tu ya eres bastante para mí».

Al-Suhrauardí

Sihabuddín Iahia al-Suhrauardí, llamado as-Sheij al-Ishraq ("El Maestro de la luminosidad»), nació en 1154 en Suhrauard (Irán), ciudad aún floreciente en medio de la feroz invasión de los mongoles. Muy joven todavía, estudió en Maraga, en el Azerbayán, luego se trasladó a Isfahán, donde aún seguía viva la tradición avíceniana. Pasó luego algunos años en el sudoeste de Anatolia, hoy Turquía, donde fue muy apreciado por sus conocimientos por los musulmanes selyukies de Rum. Establecido en Siria, hizo amistad con el gobernador de Alepo al-Malik az-Zahir (hijo del sultán Saladino), que fue luego amigo de Ibn Arabi de Murcia. Al-Suhrauardí pereció de forma misteriosa en la fortaleza de Alepo en 1191; contaba entonces treinta y seis años. Por esto sus biógrafos orientales le llamaron as-Sheij al-Maqtul ("el sheij asesinado"), y sus discípulos y partidarios as-Sheij as-Shahid ("el sheij mártir"). Pese a su corta vida, escribió cuarenta y nueve obras filosóficas y místicas, de las cuales cerca de veinte se encuentran publicadas en ediciones asequibles. Destaca su trabajo principal *Kitab al-Hikmat al-Ishraq* ("Libro de la sabiduría luminica").

Véase Seyyed Hossein Nasr: Three Muslim Sages: Avicena, AlSuhrawardi, Ibn 'Arabi, Caravan Books, Nueva York, 1964; The

Mystical & Visionary Treatises of Suhrawardi, The Octogon Press,

Londres, 1982; S.Y. Suhrawardi: Le Livre de la sagesse orientale, avec les commentaires de Qotb Shirazi et de Mollah Sadra

Shirazi, traducción y estudio de Henry Corbin, Verdier, Lagrasse, 1987.

Ibn al-Arabi

Abu Bakr Muhammad Ibn Al Ibn Muhammad al-Hatimí al-Ta'i Ibn al-Arabi , llamado Muhiiuddín ("vivificador de la fe") y as-Sheij alAkbar ("Gran Maestro"), conocido en Occidente por Abenarabí, nació en Murcia, al-Andalus, el 28 de julio de 1165. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron en la campiña andalusí de Lora del Río y Carmona. Con el tiempo Ibn al-Arabi se convertiría en un sabio piadoso, un asceta admirable y un poseedor de carismas innumerables.

El ansia de saber condujo a Ibn al-Arabi a una prolongada vida peregrina a lo largo y a lo ancho de al-Andalus primero, del Norte de Africa (Marruecos y Tunicia) después, y a El Cairo y Jerusalem más tarde. Después de haber permanécido dos años de emociones espirituales en La Meca, plasmadas en su máxima obra, las «Revelaciones Mequíes» *(Futuhat al-Makkiyya)* visitó Anatolia, a Jerusalem y a El Cairo, otra vez La Meca, Anatolia, Bagdad, otra vez Anatolia. Luego se trasladó a Damasco, donde en 1229 compuso «Los engarces de la sabiduría» *(Fusus al-Hikam).* Allí residiría hasta su deceso, ocurrido el 10 de noviembre de 1240. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aún se conserva y recibe veneración. Sobre ella los musulmanes otomanos edificaron una madrasa en la que se guarda su sepulcro.

El pensamiento filosófico de Ibn al-Arabi es una suma de corrientes neoplatónicas y las tradiciones místicas andalusíes. La labor literaria de Ibn al-Arabi es vastísima, comprendiendo más de 400 manuscritos.

Por ejemplo, su célebre obra *Kitab al-Fu tuhat al-Makkiyya* ("Libro de las Revelaciones Mequles") consta en su edición árabe de cuatro mil páginas en letra muy pequeña. Su *Risalat al-Quds* ("Tratado de la santidad") es una de las grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán que encierra un valor histórico excepcional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del filósofo y místico murciano. Muchas de estas obras han sido traducidas al castellano: La Alquimia de la Felicidad Perfecta, Editorial Sirio, Málaga, 1985; Viaje al Señor del Poder, Introducción del Sheikh Muzaifer Ozak Al-Jerrahi, Editorial Sirio, Málaga, 1986 Tratado de la Unidad, Editorial Sirio, Málaga, 1987; Guía espiritual: Plegaria de la Salvación-Lo Imprescindible-Terminología Sufi, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1992; Los engarces de la sabiduría, Hiperión, Madrid, 1994; El secreto de los nombres de Dios, Edit. Reg. De Murcia, Murcia, 1996; Las iluminaciones de La Meca, Siruela, Madrid, 1997; Divine Governance of the Human Kingdom, interpreted by Shaykh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Fons Vitae, Louisville, Kentucky, 1997. Véase muy especialmente: Miguel Asín Palacios: Vida de santones ándaluces. La Epístola de la santidad de Ibn Arabi de Murcia, Hiperión, Madrid, 1984; Claude Addas, Michel Chodkiewicz, Miguel Cruz Hernández, Roger Garaudy y otros: Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-Arabí, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1992; Michel Chodkiewicz: Un océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi, Seuil, París, 1992; Claude Addas: Ibn 'Arabi *o* la búsqueda del azufre rojo, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996.

Ibn Abbad de Ronda

La antigua Arunda ("Rodeada de Montañas") de los Celtas Bástulos fue llamada por los primeros musulmanes, llegados a partir de 711, con el nombre de Izna-Rand. Con la entrada de los almorávides en 1090, la ciudad fue denominada Madinat Runda (cfr. Jacinto Bosch Vilá: Los almorávides, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1956).

Muy preocupado por el avance de las fuerzas de los infantes Don Pedro y Don Juan, tutores del rey niño Alfonso XI de Castilla, el soberano Ismail I de Granada, solicitó la ayuda de los marinfes (Banu Marín) africanos en 1314, que le fue concedida por el sultán de Marruecos Abul Hasan, el cual mandó a su hijo Abdul Malik en auxilio de los andalusíes. Llegado éste, se nombró soberano de Ronda, Algeciras y

Gibraltar, convirtiéndose Ronda en capital de sus dominios. Es en esta época que la legendaria ciudad montañosa aumentó su prosperidad y esplendor, construyéndose edificios importantes como el puente y la alhama en el arrabal viejo, la escalera de la Mina con 360 escalones, hecha en la roca viva, que abastecía de agua a la población desde el fondo del Tajo, o los molinos de aceite y harina. Ronda fue capturada por las tropas del Marqués de Cádiz con violento fuego de artillería el 22 de mayo de 1485, que vencieron la obstinada resistencia musulmana al bloquear el suministro de agua de la ciudad.

Hoy muy pocos de los muchos de los turistas que la visitan, —atraídos por sus paisajes y las historias del torero Pedro Romero (1754-1839) y del actor y director norteamericano Orson Welles (1915-1985) que yace sepultado en ella—, saben que en esa apartada serranía, refugio de contrabandistas durante los últimos siglos, nació Ibn Abbad anNafzí al-Himyarí (1332-1390), llamado ar-Rundí ("el Rondeño").

Sin embargo, la vida del último gran místico andalusí se desarrollará del otro lado del Estrecho, en Tánger, Tremecén y Fez. Su ascetismo singular y comportamiento ejemplar conseguirla la veneración de sus discípulos e incluso la simpatía de esos eruditos y doctores que veían con desagrado a los gnósticos. Fue miembro de la Shadiliya, la hermandad mística fundada en Egipto por el piadoso marroquí Abu al-Hasan Ali Ibn Abdallah al-Shadilí (1196-1258).

La mayor parte de sus obras fueron sermones y homilías que todavía se leían en la mezquita-universidad de Qarawiyyin de Fez y ante el Sultán de Marruecos en el siglo XVII. Muy importante es su «Comentario de las máximas de Tay al-Din Abu 1-Fadí Ibn'Ata' Allah as-Sikandari (m. 1309) de Alejandría" y su «Metafísica del quietismo". Asín Palacios asegura que la prédica de Ibn Abbad influyó notablemente en San Juan de la Cruz. El magnífico estudio sobre el particular a cargo de Doña Luce López-Baralt es altamente recomendable: *«Para mi incrédula, gratisima sorpresa, el problema de la posible filiación islámica de San Juan de la Cruz se ha trasladado no ya a la crítica sino* a *la mismísima literatura española. En su última novela, las virtudes del pajaro solitario* (Alfaguara, Madrid-Buenos Aires, 1996), *Juan Goytisolo ofrece un encendido homenaje al tratado perdido del santo y al lenguaje místico libérrimo cuajado de imágenes sufies que exploro en estas páginas»* (L. López-Baralt: San Juan de la Cruz y el Islam, Hiperión, Madrid, 1985, pág. 8).

Véase Paul Nwiya: Un mystique prédicateur la Qarawiyyin de Fes, Ibn Abbad de Ronda, Beirut, 1961; Miguel Asín Palacios:

«Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz", en Obras Escogidas, Madrid, 1946, págs. 243-336; Miguel Asín Palacios:

Sadilies y alumbrados Estudio introductorio de Luce López-Baralt, Hiperión, Madrid, 1985; José Valdivia Válor: Don Miguel Asín Palacios. Mística Cristiana y Mística Musulmana. Ibn Abbad de Ronda y San Juan de la Cruz, Hiperión, Madrid, 1992, págs. 137-145; Ibn Ata Allah de Alejandría: Sobre el abandono de sí mismo. Kitab at Tanwir fi Isqat at-Tadbir, Tratado de sufismo sadilí, Hiperión, Madrid, 1994; Luce López-Baralt: Asedios a lo indecible. San Juan de la Cruz canta al éxtasis transformante, Trotta, Madrid, 1998.

Ni'mat Allah al-Walí

Shah Nuruddín Ni'mat Allah al-Walí nació en Alepo, Siria, en 1331. Fue un sabio piadoso de la escuela shií de pensamiento que se dedicó a varias disciplinas, como la alquimia, la poesía, la filosofía y el sufismo. Asimismo fue el fundador de la hermandad mística Ni'matullahi de derviches, la cual es bastante numerosa en Irán. El sheij Ni'mat Allah pasó gran parte de su vida en Irak, siete años en La Meca, y luego viajó a Samarcanda, Herat, y Yazd, pasando sus últimos años en la ciudad de Mahán, ubicada a 35 kilómetros al sur de Kermán, sobre la ruta que va hacia la fortaleza de Argh-e Bam. Allí falleció en 1431, viviendo exactamente cien años. Su santuario es bellísimo, y se compone de una cúpula cubierta con cerámica turquesa y adornada con caligrafías cúficas, que data de la época safaví. En el siglo.XIX, se le añadieron dos magníficos minaretes. Por esta razón, desde hace tiempo, Mahán es la meta de numerosos peregrinos que desean visitar la tumba de este santo del Islam y el pequeño

oratorio donde solía meditar, el cual consiste en doce sectores decorados con caligrafías entrelazadas, todos de distintos colores.

Véase J. Aubín: Matériaux pour la biographie de Sháh Ni'matullah Wali Kermani, Teherán-París, 1956; Nasrollah Pourjavady y Peter L. Wilson, prólogo de Seyyed Hossein Nasr: Kings of Love. The Poetry and History of the Ni'matullahi Sufi Order, Thames and Hudson, Londres, 1978.

Abd al-Qadir

El Sheij Abd al-Qadir Ibn Mu'iuddín Ibn Mustafá al-Hasani alYaza'irí ("el Argelino"), nació en Guatna, cerca de Mascara (Argelia) en 1808 en un mundo de trabajo, piedad y coraje. En 1828, junto a su padre, hizo un viaje de tres años a través del cual conoció Túnez, El Cairo, La Meca y Bagdad. En 1830 enfrentó la invasión francesa como un simple combatiente. El 22 de noviembre de 1832 fue elegido 'emir de los creyentes" con el apoyo de tres clanes tribales, y sheij (maestro y líder) de la Qadiriya, hermandad sufi de fuerte presencia en el África.

Organizó un estado argelino moderno en el territorio occidental sahariano reconquistado con capitales en Mascara y Tagdempt (1838-39). Obligado a rendirse, estuvo cinco años prisionero en Francia, en los castillos de Pau (Béarn) y Amboise (l'Indre-et-Loire), entre 1847-

52. En 1853, partió al exilio, primero en Bursa (Turquía) y más tarde a Damasco (1855).

En la capital siria mostró la nobleza de su carácter salvando a millares de cristianos autóctonos y extranjeros de las masacres perpetradas por los drusos bajo la instigación de turcos e ingleses en 1860. En 1863 haría su segunda peregrinación a La Meca. De vuelta en Damasco, redactaría su obra principal: «Llamada a los inteligentes, advertencia a los indiferentes», tratado de filosofía y mística del Islam.

Abd al-Qadir era una persona receptiva a los progresos genuinos de la ciencia occidental moderna, y por esa razón se interesó e investigó todos los adelantos característicos del siglo XIX, y de ahí que visitara la exposición universal de París de 1867 y participara de la inauguración del canal de Suez en 1869.

Murió a la edad de setenta y cinco años, el 26 de mayo de 1883 (cfr.

Michel Chodkiewicz: Abdelkader, isthme des isthmes, barzakh al..barazikh, Hachette, Paris, 1994).

En la actualidad el sufismo tiene un notable auge en occidente como esencia que es del pensamiento islámico, y avanzada de la verdadera difusión del Islam en todas las épocas y culturas. Prueba de esto es la extensa bibliografía sobre el tema que se multiplica día a día en las grandes capitales de la cultura europea y americana, de la cual podemos citar sucintamente a modo de ejemplo las siguientes obras: L.

Lewisohn: The legacy of Medieval Persian Sufism, Khanqahi Nimatullahi Publications, Londres-Nueva York, 1992; Classical Persian Sufism: from ist Origins to Rumi, Londres-Nueva York, 1992; William Chittick: Imaginal Worlds. Ibn al-'Arabi and the Problems of Religious Diversity, Nueva York, 1994; C. Ernst: The Pool of Nectar: Islamic Interpretations of Joga (Goha), State University of New York Press, Nueva York, 1995.

LA POESÍA EN EL ISLAM

«En esplendor el Oriente cruzó el Mar Mediterráneo. Si conoces las rimas de Calderón, tu debes conocer y amar a Hafiz».

Johann Wolfgang Goethe

La poesía en lengua árabe se nutrió al principio de los poemas amorosos y heroicos compuestos por los beduinos del Hiÿaz en la Edad de la Ignorancia (en árabe, *al-ÿahiliyya*), el período de la antigua Arabia pagana que concluyó con la revelación del Profeta Muhammad (BPD). Esta época estuvo dominada por el tribalismo anárquico de los beduinos de la Arabia septentrional y central, cuyos valores basados en la virilidad, la generosidad y la hospitalidad fueron cantados en una poesía oral y después en célebres poemas escritos de los «Días de los árabes» (Ayyam al 'Arab). Tal vez inspirada por los poemas y la vida del guerrero Antara Ibn Shaddad al-'Absí (siglo VI d. C.), la novela de caballería titulada la «Vida de Antar» (*Sirat Antar*) constituye antes que nada un canto a las virtudes caballerescas y viriles de las tribus beduinas preislámicas. Sus diez mil versos, escritos en prosa rimada, fueron redactados probablemente en el Irak abbasí del siglo XII, ya que se extiende a lo largo de 500 años, desde la edad de la ignorancia hasta la época de las cruzadas. La obra se basa en las incontables proezas de Antara o Antar, un mestizo de árabe y de africana (cfr. Gustave Rouger: El romance de Antar, Lautaro, Buenos Aires, 1943).

La casida

Nacida en Arabia y llevada a su apogeo por los poetas preislámicos, fue cultivada en la corte abbasí, aunque también las cortes provinciales, en Irán, donde influyó a la lengua persa en plena renovación, y en la España musulmana. Desde allí irradió hasta la Provenza y el Languedoc para inspirar la poesía de los trovadores. A partir de unos temas estrictamente definidos por la tradición, numerosos manuales de prosodia enseñaban como «cincelar» la casida (en árabe *qasidah*), que consta de de 30 a 120 versos de idéntico metro, acabados todos con la misma rima.

La poesía clásica árabe

La poesía tuvo un gran auge durante la dinastía abbasí. Hasan Ibn Hani al-Hakamí (762-810), se ganó el apodo de Abu Nuwás ("Padre del bucle") por sus abundantes rizos. Nacido en Ahwaz (Irán), de padre árabe y madre persa, fue uno de los poetas más célebres de Bagdad. En el fin de sus días, se convirtió en un asceta y adhirió al shiísmo. Abu al-Faraÿ al Isfahaní (897-967), oriundo de Isfahán que vivió la mayor parte de su vida en Bagdad, recopiló la poesía de la época en su *Kitab al-Aganí* ("Libro de canciones"), compuesto de veinte tomos. Véase Régis Blachère: Histoire de littérature arabe, des origines jusqu'a la fin du XVe siècle, 3 vols., Maisonneuve et Larose, París, 1966.

Al-Mutanabbí

Abu at-Tayyib Ahmad Ibn Husain al-Mutanabbí nació en Kufa (Irak), en 915. Ambicioso, sin escrúpulos, en su juventud, intentó, haciéndose pasar entre los beduinos de Siria por profeta (de aquí el apodo de "al-Mutanabbí" con el que se le conoce y que significa "el que se las da de profeta"), tallarse a punta de espada un feudo. El resultado de sus esfuerzos no pudo ser más deprimente y pasó un par de años encerrado en una mazmorra de la que salió curado de toda ambición política. En 948 entró al servicio del gobernador de Siria Abu al-Hasan Ibn Hamdán (916-967), llamado Saif ud-Daula, poeta él mismo,

mecenas de artistas y sabios como al-Farabí, y un guerrero que luchó constantemente contra los bizantinos. En Alepo, ciudad que constituía entonces uno de los mayores centros de atracción intelectual de la época, al-Mutanabbí compuso sus poemas más renombrados. Luego se embarcó en una serie de correrías y aventuras por Egipto, Irak e Irán. A su regreso a Bagdad fue atacado por una partida de salteadores. El poeta, en un primer momento y ante el número de atacantes, deseaba huir, pero su escudero le recordó inoportunamente estos versos heroicos compuestos en su juventud:

«¡Oh, cómo me conocen

la noche y el Desierto y mi corcel,

y la lanza y la batalla,

y la pluma y el papel!»

Al-Mutanabbí decidió portarse de acuerdo con ellos, combatió y murió de sus heridas en 965. Al lado de al-Mutanabbí encontramos la figura del príncipe-poeta Abu Firas al-Hamdaní (932-968), —no confundirlo con el geógrafo, poeta y erudito Abu Muhammad al-Hamdaní (893-945), llamado la «lengua del Arabia del sur»—, cuya vida transcurrió en continuas intrigas políticas y en la guerra contra los bizantinos (cfr. O. Petit y W. Voisin: Abu Firas, chevalier poète, Publisud, París, 1990). Al lado de estos grandes neoclásicos que ilustran la corte de Seif ud-Daula, encontramos a un modernista de valía, al-Sanaubarí (m. 945), creador de hecho de la poesía floral (*nawriyyat*, *rawdiyyât*), en la que describe batallas de flores en las cuales «*la rosa, el lirio "de sonrisa vanidosa", la violeta "en traje de luto" y el clavel que convoca al ejército, avanzan en flotantes corazas, bajo un velo de revuelto polvo, contra el narciso, "con párpados de alcanfor y ojos ribeteados de azafrán"*».

Al-Maarrí

Abu ‘Ala Ahmad Ibn Abdallah al-Maarrí (979-1058), nació en Maarrat an-Numán, a mitad de camino entre Alepo y Hama. La viruela lo dejó ciego a los cuatro años; sin embargo, emprendió la carrera de estudiante, se aprendió de memoria, en las bibliotecas, los manuscritos que le gustaban, hizo largos viajes para oír a famosos maestros y regresó a su aldea. En 1008 visitó Bagdad, fue honrado por poetas y eruditos y quizás adquirió entre los librepensadores de la capital algo del escepticismo que sazona sus versos. En 1010 regresó a Maarrat, se hizo rico con sus poesías, pero vivió hasta el fin con la simplicidad del sabio.

Era vegetariano acérrimo y muy ascético. Murió a los ochenta y cuatro años; y un piadoso discípulo relata que 180 poetas lo siguieron en su entierro y 84 sabios recitaron elogios ante su tumba.

Lo conocemos ahora principalmente por sus 1592 poemas breves llamados *Luzumiyyat* ("Imperativos"), *Saqt az-Zand* ("La chispa del pedernal"), *Du as-saqt* ("Comentarios al precedente", *al-Fusul al-gaiat* ("Partes y fines"), y también por su *Risalat al-gufrán* ("Epístola del perdón"), traducida por Vincent Monteil (L'Epître du pardon, Gallimard, París, 1984). En 1944 se celebró su milenario lunar y se renovó su tumba. He aquí una de sus composiciones:

«Temed a Dios, únicamente y por él

soporta las penas y haz el bien,

pues la abstinencia y la pureza de corazón

son los únicos medios para salvarse».

Cuarenta años después, el 11 de diciembre de 1097, un contingente de cruzados francos liderados por Raimundo de Saint-Gilles (1042-1105), conde de Tolosa, luego de quince días de sitio, penetró en Maarrat an-Numán pasando a cuchillo a todos sus habitantes, saqueando e incendiando todo a su paso. Y lo más revelador: los francos demostraron ser expertos caníbales, ya que la antropofagia era una práctica común en la Europa cristiana del siglo XI, asolada por el hambre y la falta de alimentos, como lo certifica el cronista borgonón Radulfus Glaber «El Calvo» (985-1050) en su *Historiarum Sui Temporis* (escrita en 1030-1035). Veamos los siguientes testimonios del historiador Radulfus de Caen (1080-1120): *«Durante tres días pasaron a la gente a cuchillo, matando a más de diez mil personas y tomando muchos prisioneros»* (Ibn al-Atir: *Al-Kamil fil Tarij*). *«En Maarrat, los nuestros cocían a paganos adultos en las cazuelas, ensartaban a los niños en espetones y se los comían asados»* (Radulfus de Caen: *Gesta Tancredi Siciliae Regis in Expeditione Hierosolymitana*). Véase Amín Maalouf: Las cruzadas vistas por los árabes, Alianza, Madrid, 1997, Cap.III: Los caníbales de Maarrat, págs. 57-60); Mijail Zaborov: Las cruzadas, Akal, Madrid, 1988, págs. 15-16.

Al-Maarrí señala el cenit de la poesía islámica en árabe y el comienzo del liderazgo poético persa que se extenderá hasta mediados del siglo XIX a través de la India musulmana.

El zéjel y la moaxaja

La poesía andalusí se plasmó mediante el zéjel y la moaxaja, relacionados con la música. La prosodia no clásica del zéjel (en árabe *zaÿal* "melodía"), que quebró la rígida estructura de la casida, constituye una contribución mayor de al-Ándalus a la poesía islámica árabe. Su esquema más común se basa en un estribillo o *jarcha* ("salida") asonantado, sin número de fijo de versos, y una mudanza de cuatro versos, el último de los cuales rima con el estribillo.

El más importante de los poetas hispanomusulmanes que cultivaron el zéjel fue Ibn Quzmán (m. 1159), que introdujo el árabe vulgar y dialectal en lo que hasta entonces era un bastión del árabe literario. El zéjel estuvo vinculado al canto y la música y fue utilizado en numerosas cantigas galaico-portuguesas. También en la poesía provenzal se han encontrado estrofas con el mismo esquema métrico, todo lo cual hace pensar en que muy probablemente el zéjel estimuló la aparición de una lírica escrita ya en las distintas lenguas románicas.

La moaxaja (en árabe *muwashshahat*) es un poema de cinco o más estrofas que comprende un estribillo inicial o refrán, al que siguen tres versos con su propia rima y dos más que reproducen las rimas del estribillo inicial.

Los maestros más grandes de la moaxaja fueron el cordobés Ibn Zaidún (1003-1070) y los granadinos Ibn al-Jatib (1333-1375) e Ibn Zamrak (1333-1392), este último llamado «el poeta de la Alhambra» (Véase Emilio García Gómez: Cinco poetas musulmanes. Biografías y Estudios, Espasa-Calpe, Madrid, 1959 y del mismo autor: Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975).

Al-Ándalus tuvo una enorme influencia en la composición de los romances españoles de gesta de los siglos XV y XVI. El siguiente romance popular, impreso en el Romancero de 1550, nos presenta al rey Juan II de castilla (1405-1454), a la vista de Granada, tomando informes del moro Ibn Ammar sobre los hermosos edificios de la ciudad. Luego dice:

«Allí habla el rey don Juan;
Bien veréis lo que decía:
"Granada, si tú quisieses,
Contigo me casaría:
Daréte en arras y dote
A Córdoba y a Sevilla
Y a Jerez de la Frontera,

Que cabe si la tenía.
Granada, si más quisieses,
Mucho más yo te daría".
Allí hablara Granada,
Al buen Rey le respondía:
—Casada só, el rey don Juan;
Casada, que no viuda;
El moro que a mí me tiene,
Bien defenderme querría"».

La poesía clásica persa

La formación de diversos estados iranios independientes entre los siglos IX-XI auspició el renacimiento del «persa medio» —pahlaví— bajo la forma de una lengua persa revitalizada por medio de numerosos préstamos léxicos y sintácticos del árabe, y en lo sucesivo transcrita en el alfabeto árabe. En este renacimiento cultural auspiciado y contenido por el Islam, la poesía surgida de la gran tradición épica de la antigua Persia, desempeñó un papel central. Véase Antonino Pagliaro y Alessandro Bausani: Storia della Letteratura Persiana, Nuova Academia Editrice, Milán, 1960; G. Morrison: History of Persian Literature from the Beginning of the Islamic Period to the Present Day, E.J. Brill, Leiden, 1981.Z. Safa: Anthologie de la poèsie persane (XIe XXe s.), Gallimard, París, 1987.

Rudakí

Abu Abdallah Ÿa'far Ibn Muhammad (859-940), llamado Rudakí, fue el «padre» de la recuperación de la antigua épica irania. Estuvo al servicio de Nasr II (m. 943), emir samaní de Bujará, y en los últimos años de su vida fue condenado a la ceguera, sin duda a causa de sus convicciones shiíes. Fue autor de cien mil dísticos, de los cuales sólo se conservan menos de mil. Se destacó especialmente en el panegírico y la elegía fúnebre. También llevó a cabo la versificación en persa de *Calila y Dimna*, la famosa colección de fábulas de origen indio, que había de convertirse en un clásico de la lengua árabe.

A Rudakí se le ha considerado como el verdadero primer poeta del Irán islámico, y ha sido llamado, a veces, «el Chaucer de Irán».

Firdusí

Abu-l-Qasim Mansur Ibn Hasan al-Firdusí (940-1020), hijo de un jardinero de tus, nació en Baj, cerca de la actual Mashhad, provincia de Jorasán (Irán). En la Plaza Firdusí de Teherán, la capital de la República Islámica del Irán, hay una estatua de este poeta que tiene en la mano su obra cumbre, el «Libro de los Reyes» (*Shah Nameh*) y parece contemplar los picos nevados de la cordillera Elbruz que se recorta en el horizonte.

El inmenso poema (cerca de sesenta mil dísticos) fue compuesto por Firdusí durante más de treinta años y tuvo como recompensa material una escasa suma del indiferente e ingrato Mahmud de Gazna (971-1030), monarca a quien servía. Además, sus simpatías shiíes le acarrearon problemas. Firdusí compuso asimismo una serie de poemas líricos y versificó el *Yusuf-u-Zuleija*, basado en la historia del Profeta José. El «Libro de los Reyes» nunca ha dejado de enseñarse ni de recitarse (incluso en las casas de té) en el Irán, que continúa considerando este inmenso poema como su milenaria epopeya nacional. Véase A.M. Piemontese: Nuova Luce su Firdawsi: suo Sahnama datato 614 H./1217 a Firenze, en A.I.O.N. (Annali dell'Istituto orientali di Napoli, vol. X, Nápoles, 1980.

Un contemporáneo de Firdusí y poeta oficial de la corte de Mahmud de Gazna y la de su hijo Mas'ud, fue Onsorí (m. 1049), que escribió numerosos poemas líricos y casidas.

Nasir Josrou

Nasir Josrou al-Marvazí al-Qubadiyaní (1004-1088) fue un poeta y teólogo persa que viajó hacia 1045 a La Meca, Palestina y Egipto. A su retorno al hogar, se vio obligado a exilarse en Badajshán (hoy Afganistán oriental), por ser adherente de la escuela shií de pensamiento. Es autor de un género llamado *Safarnameh* (poesía de viajes), un «Libro de la felicidad» (*Sa'adat-nameh*) y de composiciones filosóficas y teológicas como *Raushana'i-nameh* y *Ÿami' al-hikmatain* (cfr. Henry Corbin: Etude préliminaire pour le Livre rèunissant les deux sagesses de Nasir-e Khosraw, Teherán, 1953). Su *Safarnameh* fue traducido al francés y editado por Charles Schefer, París, 1881.

Nizamí

Ilias Nizamuddín Abu Yusuf Ganÿaví (1140-1203), más conocido como Nizamí Ganÿaví, nacido en la ciudad santa de Qum, fue el mayor poeta iraní del género narrativo del siglo XII. Escribió cinco poemas o masnavíes, ciclo conocido como «el Quinteto» (*Jamseh* en árabe), inspirados en la épica preislámica persa: *Majzán ul-Asrar* (1179) o «Tesoro de los misterios», *Josrou va Shirín* (1180), sobre el rey sasánida Cosroes II y una princesa armenia, el popular *Maÿnún ua Laila* o «Laila y Maÿnún» (de la cual Dante se inspiró para su historia de "Paolo y Francesca"), *Haft Peikar* o «Las siete bellezas» (su obra maestra) y el *Iskandar Nameh* o «Libro de Alejandro» (Véase la traducción al inglés de H.W. Clarke: The Sikander Nama, Londres, 1881), acerca del estratega macedonio, considerado un profeta por el Sagrado Corán, en donde recibe el nombre de Dulqarnain (cfr. Sura 18, Aleyas 83 y 98).

Haft Peikar narra la historia de Bahram Gur y sus siete esposas, princesas de diversas regiones del mundo. Cada día de la semana Bahram visita a una de sus consortes, que le cuenta una historia. Cada una de las siete historias tiene un tono y unas connotaciones diferentes, e ilustra un determinado aspecto del destino humano. Sin embargo, *Haft Peikar* no es sólo una colección de cuentos: es una una obra de ingenio, y de gran riqueza simbólica. En palabras del especialista Rudolf Gelpke, Nizamí *«crea la imagen artística de un orden cósmico global de complicada simbología, que puede encontrarse en muchas civilizaciones»*. Es evidente que la ópera Turandot, última partitura del célebre compositor italiano Giacomo Puccini (1858-1924), está inspirada en el cuento de la princesa rusa Turandujt.

Omar Jaiám

Guiazudín Abulfaz Omar Ibrahim al-Jaiamí (1048-1131), conocido en Occidente como Omar Jaiám (en árabe el epíteto *al-jaiám* significa "el fabricante de tiendas" e indicaría la profesión de su padre) nació en la ciudad de Nishabur, en Jorasán. Durante su juventud viajó por su provincia natal, y las vecinas ciudades de Balj (Afganistán y Samarkanda (Uzbekistán). Filósofo de la escuela de Avicena, fue además médico, astrónomo y matemático.

Su celebridad universal se debe a sus composiciones poéticas denominadas en persa *Rubaiat* (cuartetas), percibidas como epicúreas, pero en realidad completamente consubstanciadas con el gnosticismo islámico. Las versiones de las *Rubaiat* (plural de *rubai*) dadas a conocer en occidente a partir de 1859 por el inglés Edward FitzGerald (1809-1883) y otros europeos y norteamericanos, son, en su mayor parte, apócrifas y adulteradas, expresando un sentido que Omar Jaiám jamás manifestó. Un ejemplo es el simbolismo del vino, acompañado de palabras como taberna, embriaguez, etc.

Los poetas musulmanes del Irán como Jaiám, Sa'adi o Hafiz cuando en sus rimas se refieren a la embriaguez no aluden, como los occidentales pretenden o creen entender, a la borrachera del

intoxicado por el alcohol sino al respeto y humildad de un alma piadosa, llena de amor a Dios, que liberándose de su ataraxia (imperturbabilidad, estado de indiferencia del hombre ante los problemas del mundo exterior), se pone en comunicación con la naturaleza y su Creador divino. El vino es un simbolismo místico en la poesía islámica por el cual se logra la embriaguez divina.

El sheij naqshbandí Abdel Ghani al-Nabulsí (1641-1731), polígrafo y místico de Palestina que vivió en Nablus y Damasco, que luchó por una teología y un sufismo reformados y fue un akbarí (seguidor de Ibn al-Arabi), dice: *«El vino significa la bebida del amor divino que resulta de la contemplación de los rasgos de sus Bellos Nombres. Pues este amor engendra la embriaguez y el olvido completo de todo cuanto existe en el mundo»* (cfr.Varios autores: Los escritores célebres, Gustavo Gili, Barcelona, 3 vols., 1966, Vol. I, pág. 208).

Para la atribulada concepción de los occidentales, atada al materialismo y al hedonismo, el gnosticismo poético de los musulmanes resulta por su profundo contenido espiritual una perspectiva muchas veces inimaginable (cfr. E.G. Browne: A literary history of Persia, 4 vols., Cambridge, 1951-1953; Arthur J. Arberry: Clasical Persian Literature, Londres, 1958).

En realidad, este pensador iraní brilló en su ámbito más como científico que como poeta. Omar Jaiám está considerado como uno de los sabios más grandes del Islam. Entre la docena de tratados científicos suyos que se conservan, destaca su Algebra, una obra maestra de la matemática medieval, en la que resolvió ecuaciones de segundo grado por medio de soluciones algebraicas y geométricas. Invitado por el sultán selyúcida Ÿalaluddín Malik Sha (1055-1092), trabajó con los matemáticos del observatorio de Isfahán en la elaboración del calendario «Ÿalalí» (en honor del sultán). Este calendario solar se basó en unos fundamentos astronómicos más fiables que los del calendario gregoriano (ordenado por el Papa Gregorio XIII en 1582 para reemplazar al juliano del año 46 a.C.) y, según afirman los especialistas, presentaba tan sólo la desviación la desviación de un día ¡sobre 3.700 años! Véase Seyyed Hossein Nasr: Islamic Science. An Illustrated Study, World of Islam Festival Publishing Company Ltd., Kent, 1976, págs. 82 a 86, 96 y 143.

Attar

Fariduddín Muhammad Ibn Ibrahim Attar (1142-1225) fue un poeta místico shií y uno de los más trascendentes del Islam. Es escasa la información sobre «el perfumero» (*attar* en árabe), que pasó la mayor parte de su vida en Nishabur (Jorasán, Irán), y que murió durante las invasiones de los mongoles.

De los cien mil a doscientos mil versos que se le atribuyen, sólo han podido confirmarse como suyos los correspondientes a cuatro obras que por lo demás constituyen cuatro títulos fundamentales de la mística islámica.

El «Memorial de los santos» (en prosa) en árabe *Tadhkirat al-Auliya'*, en el cual se relata la experiencia mística de 72 sufíes, es una obra que pone al alcance del lector la significación profunda del misticismo islámico. De entre sus grandes composiciones poéticas (*maznawí*), «El Coloquio de los Pájaros» (*Mantiq al-taír*) es la más universalmente conocida. En esta obra, se relata el viaje iniciático y alegórico de treinta pájaros (símbolo de los peregrinos). Conducidos por una abubilla —en el Sagrado Corán, esta ave es mensajera entre el Profeta Salomón y la reina de los saba (Sura 27, Aleyas 20 a 29) —, que, tras muchos peligros y abatimientos, los lleva hasta la presencia del pájaro fabuloso conocido como Simurg, el ave que representa a Dios. Al término del viaje, y después de atravesar siete valles —cuyos nombres son Búsqueda, Amor, Confianza, Conocimiento, Independencia, Unicidad divina, del Asombro, y de la Indigencia y de la Muerte—, los pájaros peregrinos descubren su Yo profundo. Otras de sus obras, son «El libro divino» (*Ilahí Nameh*), donde demuestra en términos místicos la superioridad de lo espiritual sobre lo material a través de un diálogo entre un rey sabio y sus seis hijos, ávidos de poder y de riquezas, y «El libro de los secretos» (*Asrar Nameh*), un tratado sobre sufismo. La obra de Attar, al igual que la de ar-Rumí, ha ejercido una influencia considerable en todo el mundo musulmán, sobre todo en Irán. Véase Fariduddín Attar: The Ilahi-Nama or Book of God, trad. J.A.Boyle, Manchester University Press, manchester, 1976; Muslim Saints and Mystics (Memorial of the Saints), trad. Arthur J. Arberry,

Routledge, Londres, 1979; Le Livre des secrets (Asrar-Nama), trad. C. Tortel, París, 1985; El Coloquio de los Pájaros, Manuel Aguiar, Montevideo, 1994.

Rumí

Ÿalaluddín ar-Rumí (1207-1273) nació en la ciudad de Balj (Afganistán). Su padre, Bahauddín Ualad, fue un distinguido místico, escritor y maestro. Por la amenaza del acercamiento de los invasores mongoles, Bahauddín y su familia abandonaron su ciudad natal en 1218 trasladándose a Nishabur (Jorasán), donde encontraron a Fariduddín Attar, el cual regaló al joven Ÿalaluddín un libro de filosofía y lo encandeció en el amor a los estudios teológicos. Tras sendas estancias en Bagdad y Damasco, y luego de peregrinar a La Meca, Bahauddín y su familia llegaron a Anatolia, llamada Rum por los musulmanes (de ahí el nombre de ar-Rumí), por haber pertenecido a los bizantinos, herederos de los romanos o rumíes. Fue así que se instalaron en Konya (hoy Turquía) en 1228.

Hacia 1240, durante un viaje a Siria, Ÿalaluddín se encontró con el místico Ibn al-Arabi de Murcia (ver aparte). Un discípulo de este sabio andalusí, Sadruddín al-Qunauí, era colega y amigo de ar-Rumí en Konia. Pero el momento más decisivo en la vida de Yalaluddín ocurriría en 1244, cuando en la calle encontró a un piadoso sabio llamado Shamsuddín al-Tabrizí (de la ciudad de Tabriz, Irán), quien con su misticismo y generosidad influiría en ar-Rumí de tal modo que lo convertiría en uno de los más grandes místicos y poetas del Islam.

A partir de entonces, surgieron sus grandes obras: el «Diván de Shams», dedicado a su maestro Shamsuddín, el Maznaví con sus cuarenta y cinco mil coplas, compuesto bajo la influencia de otro sabio llamado Hesamuddín Çelebi, y una pequeña colección llamada *Fihi ma fihi* ("hay en ello lo que hay en ello"), donde expone sus ideas fundamentales sobre la filosofía y mística del Islam.

Ar-Rumí fundó en Konia la cofradía mística de los Mawlawiyya, de la que fue su sheij o maestro. Precisamente, del título que se le atribuyó en honor a sus méritos, Maulana (en árabe "nuestro maestro"), Mulaví en persa, Mevlana en turco, deriva el nombre de esta organización que luego fue conducida por su hijo Sultán Ualad, asimismo poeta místico.

Véase A. Reza Arasteh: Rumi, el persa, el sufi: Prefacio de Erich Fromm, Paidós Orientalia, Barcelona, 1985; Rumi: 150 cuentos sufíes. Extraídos del Mathnawi, Paidós Orientalia, Barcelona, 1996; Fihi-ma-fihi. El libro interior. Los secretos de Yalal al-Din, Paidós Orientalia, Barcelona, 1996; Djalal ud Din Rumi: Rubayats. Odas de la embriaguez divina, Obelisco, Barcelona, 1996; Shemsud-d-din El Eflaki: Los sufíes. Historia de la vida de Rumi. Selección de James Redhouse, Edaf, Madrid, 1997.

Sa'adi

Musharifuddín Ibn Muslih, llamado Sa'adi (1213-1283), nació en el seno de una familia de teólogos de Shiraz (Irán) y se formó como místico en la famosa madrasa Nizamiyya de Bagdad, donde conoció la obra de Suhrawardi (ver aparte). Después de realizar diversas peregrinaciones a La Meca, viajó a Asia central, India, el Cercano Oriente, Yemen, Etiopía y Marruecos. En Palestina fue prisionero de los cruzados.

Luego regresó a su nativa Shiraz e ingresó en una cofradía mística. Considerado como uno de los tres grandes poetas clásicos del Irán y como el precursor de Hafiz, llevó a su apogeo el arte del gazal, composición poética afín a la casida.

En el Bustán ("El vergel fragante"), entreverado de anécdotas, reflexiona a lo largo de diez capítulos sobre la justicia, la equidad de los príncipes, el dominio de sí mismo, la meditación piadosa y el amor físico y místico. Su Gulistán ("La rosaleda"), escrita hacia 1258, es una obra extremadamente popular de la literatura persa en prosa, que sirvió de modelo a numerosos poetas persas, turcos e indios y que fue traducida en Europa en el siglo XVIII (cfr. Saadi: Gulistan. Le jardin des roses, Albin Michel, París, 1991). Otras de sus obras son Gazaliyat ("Líricas") y Qusaid ("Casidas u Odas"), donde se lamenta de la caída de

Bagdad y la opresión sufrida por los musulmanes luego de la invasión de los mongoles. Sa'adi tomó su apodo del nombre del atabeg (del turco: *ata* "padre", y *beg* "señor") local, Sa'ad Ibn Zenguí.

Hafiz

Muhammad Shamsuddín (1325-1389), apodado Hafiz o «memorizador», por ser de esos creyentes que conocen todo el Sagrado Corán de memoria, nació y murió en Shiraz, ciudad a la que cantó en sus versos. Hafiz es el poeta más popular del Irán. Su Diván ("antología poética") continúa siendo aprendido, leído y citado por todos los hablantes del persa. Fue un sheij piadoso y condujo a la comunidad musulmana de Shiraz durante el reinado de la dinastía de los muzafáridas (1313-1393). Hafiz ha dicho: «*Si algo acerté a realizar, débolo todo al Corán*». Goethe no se equivocó cuando le rindió homenaje en su «Diván de Oriente y Occidente».

Ÿami

Maulana Nuruddín Abderrahmán Ibn Ahmad, llamado Ÿami (1414-1492), estuvo relacionado con la brillante corte timurí de Herat, y en particular con su soberano y mecenas Husain Baiqara que gobernó el Jorasán a partir de 1470. Ÿami también fue amigo del visir y poeta turcófono Mir Alí Sir Nawa'í. De su fecunda obra destacan el diccionario biográfico de los místicos titulado «Céfiros de la calma», tres divanes poéticos —poemas de la juventud, de la madurez y de la decadencia—, la alegoría de «Las siete estrellas de la Osa Mayor» (Haft Ourang), en la que sobresale la conocida «Lamentación por la muerte de Alejandro», y, sobre todo, el Baharistán ("Morada de la primavera"). Uno de sus poemas más representativos es el dedicado a cantar la historia de Yusuf y Zulaija, —es decir, José y la mujer de Putifar— inspirándose en el pasaje correspondiente del Sagrado Corán (Sura 12, Aleyas 21 a 34). Véase Abderrahmán al-Jami: Los hálitos de la intimidad. Nafahât al-huns,Olañeta, Palma de Mallorca, 1987.

Emraní

En el curso de sus tres mil años de vivencias en tierra iraní, los judíos de Irán han producido una magnífica literatura. Uno de sus más ilustres representantes es Emraní (1454-1536). Su principal trabajo es el *Ganÿ-Nameh*, escrito en el estilo clásico persa. Este es un comentario versificado de un tratado que forma parte de la Mishná (Compilación jurídica del Judaísmo, que forma parte del Talmud), conocido en hebreo como *Pirqé Abot* ("Capítulos de los Antepasados"). Véase David Yeroushalmi: Emrani's Ganj-Name, a Versified Commentary on the Mishnaic Tractate Abot, E.J. Brill, Leiden, 1995.

La poesía otomana

La influencia de la prosodia persa se hizo sentir en la poesía escrita por los turcos desde el siglo XI. La literatura turca en lengua ÿatagay contó con el terreno de la prosa con las notables Memorias de Babur (*Babur Nameh*), cuyo verdadero nombre era Zahiruddín Muhammad (1483-1530), el primero de los Grandes Mogoles, y en cuanto a la poesía se desarrolló en la corte timurí de Herat en el siglo XV.

En el ámbito otomano, el persa fue durante mucho tiempo la lengua de la administración y de las buenas letras de los sultanatos turcos —los selyúcidas, entre otros—, y después en el Imperio otomano. La poesía otomana culta del diván, que siguió las pautas de la prosodia persa —gazal, maznaví—, fue cultivada por numerosos poetas desde el siglo XIV al XVIII.

Yunús Emré

Yunús Emré (1238?-1320), místico que formó parte de los derviches errantes, es uno de los grandes poetas musulmanes turcos. Fue un cantor de la fraternidad y del amor místico en la época del reagrupamiento de los pueblos turcos en Asia Menor. Autodidacto, dominó el árabe y el persa. Su obra máxima es «El Libro de los preceptos», de gran religiosidad, donde evoca el sucederse de las alegrías humanas, de la duda y el dolor, junto al sentimiento de la nada y la eternidad. Algunos de sus poemas hablan con elocuencia de tolerancia y universalidad:

«Nuestro único enemigo
es el resentimiento.
No guardemos rencor a nadie;
para nosotros la humanidad es indivisible».

Su obra evoca el éxtasis de la comunión con la naturaleza y con Dios. Así escribió estos versos memorables:

«Cualquiera que posea una gota de amor
posee la existencia de Dios».

Su preocupación por el destino de todos los hombres, y en particular de los más desfavorecidos, da a su poesía una intensa emotividad. Yunús Emré afirma la existencia del amor universal, proclamando su fe en la fraternidad que trasciende todas las barreras y todos los sectarismos:

«No nos oponemos a ninguna religión.
El verdadero amor nace cuando todas
las creencias se unen».

Hombre del pueblo que escribió para el pueblo, adalid de la justicia social, Yunús Emré se rebeló valientemente contra todos aquellos gobernantes, propietarios, dignatarios políticos y seudorreligiosos que oprimen a los débiles y humildes. Su mensaje poético en favor de la paz y la fraternidad universal fue proclamando desde el Islam, hace más de setecientos años, cuando en el mundo occidental no existían derechos humanos, convenciones como las de Ginebra ni organizaciones como las Naciones Unidas:

«Venid, seamos amigos siquiera una vez.
Hagamos la vida más fácil.
Amemos y seamos amados.
Cuando surge el amor
desaparecen deseos y defectos».

La obra de Yunús Emré fue traducida por un transilvano que fue prisionero de los turcos durante un largo tiempo (1438-1458) e influyó notablemente en el pensamiento de tres prominentes humanistas occidentales, como el católico holandés Desiderio Erasmo (1466?-1536) y los reformistas alemanes Martín Lutero (1483-1546) y Sebastian Franck (1499-1542).

Véase Poèmes de Younous Emre, trad. G. Dino y M. Delouse, P.O.F., París, 1973; T. Halman: Yunus Emre and his Mystical Poetry, Indiana University, Indiana, 1981; M. Bozdemir: Yunus Emre, message universel, I.N.A.L.C.O., París, 1992.

Nava'í

Mir Alí Sir Nava'í (1441-1501), que nació y murió en Herat (hoy Afganistán), es una de las figuras más polifacéticas de la historia del Asia central. En su ciudad natal fue visir del sultán timurí Husain Baiqara (que gobernó entre 1470 y 1506), mecenas cuya brillante corte amparó a escritores y artistas como el poeta persa Ÿami y el miniaturista Behzad. Mir Alí Sir Nava'í es autor de cuarenta mil coplas, en las que trató de las leyenda amorosas preislámicas. Árabes (Laila y Maÿnún) y persas (Farhad y Shirín). Su obra ejerció una profunda influencia en el desarrollo ulterior de las literaturas turcófonas: azerí, uigur, tátara y otomana, y es el exponente por excelencia de la literatura turca chagatai. Sus obras incluyen una versión del romance islámico de Farhad y Shirín, y la prosa de *Muhakamat al-lugatain*, *Maÿalis an-nafais* y *Mizán al-Awzán*.

Fuzuli

Turco de origen azerí y de confesión shií, Mehmet Suleimán Fuzuli (1495-1556), que era hijo de un ulema, nació en Karbalá (Irak) y murió a consecuencia de la peste en la misma ciudad. Simple guardián de la tumba de Alí Ibn Abi Talib (la Paz sea con él) en al-Naÿaf, fue el más destacado poeta otomano de su tiempo, junto con Baki, y también uno de los más grandes versificadores, tanto en turco como en persa, lenguas que dominó además del árabe. Su diván en persa, denota una inspiración personal, pero en la que verdaderamente se distinguió fue en la lengua turca, que utilizó para cantar el amor místico a la manera sufí. Sus obras principales son «Diván» y «Laila y Maÿnun».

Baki

Mahmud Abdul Baki (1526-1600) pese a que era hijo de un modesto muecín. Logró estudiar y, tras aprender el persa y el árabe, pasó a formar parte del cuerpo de los ulemas. En 1553, a raíz de una oda a Suleimán el Magnífico, se hizo amigo de este sultán que también cultivaba la poesía. Al morir Suleimán en 1566, escribió una «Oda fúnebre», la más vigorosa de sus composiciones. Conocido ya en vida como «el sultán de los poetas», Baki ha pasado a la posteridad como el más grande de los poetas otomanos clásicos. Dentro de esta escuela, también sobresalieron Neÿati (m. 1509) y Omer Nef'i (m. 1635). Más tarde, con la boga del florido estilo indopersa, destacaron Ahmad Nedim (1681-1730) y Mehmed Es'ad, más conocido como Galib Dede (1757-1799).

La poesía indo-mogola

En los siglos XV y XVI, cuando una gran parte de la India era musulmana, se inició una simbiosis popular entre el misticismo islámico de origen persa y la corriente hinduista llamada bhaktí (culto personal directo, sin la mediación de sacerdotes ni ritos). El poeta y místico musulmán Kabir (1440-1518) fue el representante más importante de esta tendencia sincrética a través de la cual se preconizó la igualdad y hermandad de los seres humanos en general, sin distinción de raza, de casta y de creencia.

El soberano mogol Abu l-Faz Ÿalaluddín Muhammad, más conocido como Akbar, fue un genio militar y mecenas de arquitectos, calígrafos, miniaturistas, pintores y poetas. Su tolerancia y convivencia con los hindúes se extendió a los misioneros jesuitas, con quienes discutió en un plano de igualdad sobre los más diversos tópicos (cfr. L. Frédéric: Akbar: le Grand Moghol, Denoël, París, 1986; Sri Ram Sharma: The Religious Policy of the Mughal Emperors, Coronet Books, Filadelfia (Pennsylvania), 1989.

El soberano Abu-l-Fadl Ÿalaluddín Muhammad (Umarkot 1542-Agra 1605) fue el emperador más importante de la dinastía musulmana conocida como «Los Grandes Mogoles» (soberanos de etnia turca y lengua persa), que reinó en la India entre 1526 y 1858. Akbar, contemporáneo de la reina Isabel I de Inglaterra (1533-1603), se destacó por su tolerancia y versatilidad. Su consejero y primer ministro Abu-l-Fadl al-Alamí (1551-1602) redactó el Akbar Nameh, biografía-panegírico del emperador (trad. H. Blochmann, Calcuta, 1907). *«Al principio del siglo siguiente (XVII), Basãwan, Miskin, Lãl, Kesu, Mãdhu e Ijlãs ilustraron el manuscrito de Akbar-namã que se encuentra ahora en posesión del museo londinense de Victoria y Alberto. Una de las mejores ilustraciones de esta obra es la escena en la que se ve a Akbar haciendo cruzar a su elefante el río Ganges a nado en el año 957/1567»* (S.A. A. Rizvi: "India musulmana", en El mundo del Islam. Gente, cultura y fe, ed. dirigida por Bernard Lewis, Ediciones Destino, Barcelona, 1995, pág. 362).

Junto a los libros de historia, las obras literarias constituyeron el segundo polo de atracción de Akbar. En el primer rango de este tipo de literatura figura el Hamza Nameh, relato épico sobre las hazañas de Amir Hamza, el tío del Santo Profeta Muhammad (BPD). Según Abu Fadl, este manuscrito contenía en su versión original más de 1400 miniaturas de gran formato (hasta 75 x 60 ctms.), pertenecientes por entero a la tradición timúrida y ejecutadas a la aguada por dos pintores persas: Mir Seied Alí y Abd al-Samad. Sin embargo, los grandes poetas mogoles comenzarán a aparecer en la decadencia de la dinastía y con la llegada de los invasores ingleses.

Bahadur Shah

Bahadur Shah II (1775-1862) fue el último emperador musulmán de la India que fue depuesto por los británicos a raíz de la insurrección de 1857 y, posteriormente, exilado en Birmania. Fue un talentoso poeta en lengua persa y una de sus poemas, rescatado por el historiador musulmán indio Mahdi Husain en su obra Bahadur Shah II and the War of 1857 (Delhi, 1958), reflejan la patética hora que le tocó sufrir al pueblo indomusulmán:

«Violadas las gentes de Hind
nadie envidiará su suerte.
A quienes halló justos y libres
pasó por la espada
el amo del día presente».

Galib

Ullah Jan, conocido como Galib (1797-1869). Nacido en Agra, de temperamento aristócrata, bondadoso y tolerante —sus amistades fueron tanto hindúes como musulmanas—, Galib, que vivió en la última época de la India mogola, está considerado como el gran poeta de la lengua urdu, la oficial en la actual República Islámica del Pakistán. Virtuoso de la rima y del ritmo, fue uno de los más conspicuos representantes del gazal cultivado por la escuela de Delhi (ciudad en la que fijó su residencia). Poeta de fácil inspiración, utilizó elementos autobiográficos para cantar con bellas imágenes la angustia, la frustración y el éxtasis del amor. La mayoría de sus poemarios se publicaron póstumamente.

El último gran poeta de esta escuela será Juaÿa Altaf Husain Hali (1837-1914), adherente al movimiento panislámico, quien escribirá con amargura sobre la decadencia del Islam en la India.

PEREGRINACIÓN:
Las ciudades sagradas del Islam

«Y proclama la peregrinación a las gentes y vendrán a ti, de toda apartada comarca, ya a pie, ya montando sobre macilentos camellos».

El Sagrado Corán: Sura 22, Aleya 27.

La santidad y el renombre de las ciudades musulmanas depende en gran medida de los lugares de peregrinación que albergan y de la calidad de la enseñanza que dispensan. Las tumbas de los profetas, imames y santos, especialmente venerados por los shiíes, fueron desde un primer momento puntos de encuentro y convención.

«Lugares propiamente religiosos e históricos, centros místicos, cenáculos de la ciencia, el arte o la filosofía, existen en todas las religiones, y muy particularmente en el Islam, los espacios tocados por lo sagrado que evocan para los fieles los refugios que permiten retomar el aliento, orientarse y dar sentido a una introspección. Como puentes entre los visible y lo invisible, lo instantáneo y lo eterno.

Mausoleos, tumbas y santuarios, mezquitas, lugares de peregrinación, universidades teológicas... la presencia de Dios, de seres humanos excepcionales, de un saber o de un arte, que dan acceso a los misterios del universo y de la belleza, están cargados de un potencial espiritual, moral, estético o incluso mágico.

Del Magreb a Indonesia, del África al Asia central, de los Balcanes a la India, estos miles lugares del Islam marcan una ruptura para el visitante; existe un "antes" y un "después"... Sólo la sed por lo sagrado y la búsqueda del conocimiento parecen permanentes en un Islam plural y multicultural, muy alejado de la imagen reduccionista que hemos recibido y que nos hemos forjado en Occidente» (Mohammad Ali Amir-Moezzi, Christian Jambet, Pierre Lory, Yann Richard y otros autores: Lieux d'islam. Cultes et cultures de l'Afrique à Java, Autrement, París, 1996). Véase Colin Wilson: Atlas de los lugares sagrados. Guía ilustrada de la ubicación, la historia y la significación de los sitios más importantes del mundo, Editorial Diana, México, 1997.

Damasco

Damasco está situada al pie del monte Qasium (Antilíbano) y en el centro del Guta, fértil oasis célebre por sus vergeles, que está regado por el río Barada ("frescor").

Evocada ya en el Génesis (15-2), Damasco (en arameo, *Dammesheq*, en árabe, *Dimashq*) es una de las ciudades más antigua del mundo. En 635 fue conquistada por los musulmanes. Se la conoce desde tiempo inmemorial como *Dimashq ash-Sham* (la "ciudad de Sham", o Sem, el hijo del Profeta Noé). Con los omeyas (661-750), fue la capital del Dar-al Islam que se extendía desde el Indo a los Pirineos. En esta época, en Damasco se levantó la ya mencionada mezquita de Walid Ibn Abd al-Malik, uno de los monumentos más bellos del Islam.

El viajero andalusí Ibn Ÿubair (1145-1217) que la vio por primera vez el 11 de julio de 1184, escribió en su Rihla: *«En cuanto a Damasco, es el paraíso del Oriente, el horizonte donde se alza su resplandeciente luz... La ciudad es tan gloriosa que Dios hizo residir allí al Mesías y a su madre -Dios les bendiga y salve a los dos-... Los huertos la rodean como el cerco nimbado de la luna, la encierran como encierra el cáliz a la flor...Si hay un paraíso en la tierra, Damasco, sin duda, es parte»* (Ibn Ÿubair: A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988, pág. 305).

El fundador de la dinastía ayubí y libertador de Jerusalem, el sultán Saladino (1138-1193), fue enterrado en Damasco y su tumba siempre ha sido objeto de gran veneración. En 1898, el kaiser Guillermo II de Alemania (1859-1941) tomó a su cargo la restauración del santuario y viajó especialmente hasta el lugar para rendirle honores militares.

El místico andalusí Ibn al-Arabi falleció en esta ciudad el 10 de noviembre de 1240. El sultán otomano Selim I (1467-1520) hizo construir en 1518 en su memoria un mausoleo que guarda sus restos, el cual recibe desde entonces a miles de peregrinos todos lo años.

Cerca de la urbe se alza el mausoleo de Zainab Bint Alí, la hija de Alí Ibn Abi Talib y hermana de Husain Ibn Alí, la Paz sea con ellos. Cuando las tropas omeyas impiden a al-Husain, el Tercer Imam, llegar a Kufa, éste se ve obligado a acampar en Karbalá, una pequeña población del desierto. El enemigo le corta el acceso al agua del Éufrates. Abbás Ibn Alí consigue llenar unos pocos odres, escasos para dar de beber a sus 72 compañeros y las familias que los acompañan (cfr. S.H.M. Jafri: The Origins and Early Development of Shi'a Islam, Anyariyan, Qum, 1985, pág. 187). Es entonces cuando Zainab distribuye el precioso líquido entre los niños y los más débiles: *«Entre los monumentos de las Gentes de la Casa -Dios esté satisfecho de ellos- está el monumento de la hija de Alí Ibn Abi Talib -Dios esté satisfecho de los dos- que se llamaba Zaynab (Zenobia)... Su monumento venerado está en una aldea llamada Rawiya (la que da de beber), al mediodía de la ciudad, a una distancia de una parasanga... Nosotros nos encaminamos hacia él y pasamos allí la noche para procurarnos la baraka (bendición) por mediación de su visión. Dios haga que eso nos sea provechoso»* (Ibn Ÿubair: O. cit, págs 327-328). En 1977 fue sepultado allí el pensador iraní Alí Shariatí, que había sido asesinado por el servicio secreto del sha (la SAVAK) en Londres, y el entonces líder de los musulmanes shiíes del Líbano, el desaparecido Imam Musa Sadr (1928-1978?), pronunció las oraciones durante las exequias.

Damasco también es sede de numerosos edificios que recuerdan las épocas brillantes de su historia: el hospital (*maristán*) de Nuruddín Ibn Zenguí (1118-1174), y la universidad islámica Nuriyya, construida entre 1146 y 1174. Los soberanos mamelucos la dotaron de edificios religiosos emparentados arquitectónicamente con las mezquitas y los mausoleos de El Cairo, su capital. Los otomanos erigieron en Damasco la Tekiyya, un conjunto monumental que engloba una mezquita, una madrasa y un convento de derviches (*tekké*).

Damasco se convirtió en la capital de la República Árabe Siria en 1946 y su población es superior a los dos millones de almas (cfr. Jean Hureau: Siria hoy, Jeune Afrique, París, 1984; Ann-Marie Bianquis y Elizabeth Picard: Damas. Miroir brisé d'un Orient arabe, Autrement, París, 1993).

Karbalá

Karbalá está situada a 90 kilómetros al sur de Bagdad, la capital del Irak. Esta ciudad, también llamada Mashhad al-Husain, «lugar del martirio de al-Husain», constituye el tercer centro de peregrinación más importante de los shiíes duodecimanos, después de La Meca y Medina. Fue allí donde al-Husain, hijo de Alí Ibn Abi Talib y nieto del Profeta Muhammad, la bendición y la Paz sean con él y su descendencia purificada, fue asesinado junto con sus 72 compañeros el viernes 10 del mes de Muharram del año 61 de la Hégira (10 de octubre de 680) por los esbirros del omeya Yazid Ibn Mu'auiah.

En un principio, los shiíes construyeron en el lugar un pequeño santuario que fue demolido por orden del abbasí al-Mutauakkil en 850. Los buÿíes, dinastía de emires shiíes duodecimanos originarios de Dailam, una provincia del sur del Mar Caspio, terminaron por tutelar el califato de Bagdad entre 945 y 1055 e hicieron construir en Karbalá una mezquita que guardara los restos de al-Husain. Esta se incendió en septiembre de 1016 y fue reedificada un poco más tarde. El sultán selyúcida Malik Shah (1055-1092) la visita en 1086. En 1535, Suleimán el Magnífico, en beneficio de este lugar sagrado, hizo ampliar y profundizar el canal al-Husainiyya, que provee de agua a la ciudad y que permitió crear vastos jardines. En el siglo XVIII, donaciones y fundaciones piadosas solventaron la realización de mejoras y

reconstrucciones en el mausoleo. Hacia 1790, el fundador de la dinastía qaÿar de Persia (1779-1925), Aga Muhammad Jan (1742-1797), hizo revestir la cúpula de oro.

Hoy día el santuario de al-Husain en Karbalá es un espléndido monumento que es visitado por millones de musulmanes sunníes y shiíes a lo largo de todo el año.

Lucknow

Lucknow, situada sobre el río Gomti, afluente del Ganges, es la capital del estado más populoso de la India, Uttar Pradesh.

La ciudad de Lucknow (ortografía inglesa usual para Lajnou) cobró fama y prestigio a partir 1528, cuando pasó a formar parte de la India musulmana regida por los Grandes Mogoles. Coincidiendo con la declinación de la dinastía mogol, surgieron dos estados shiíes en el subcontinente indio. Uno fue en el sur, en Mysore, con el concurso de dos valerosos guerreros como Haidar Alí y su hijo Tipu Sultán, que se extendió entre 1761 y 1799. El otro, en el norte, el de Awdh (Udh), estaba enclavado entre Delhi y Benares, al pie del Himalaya, con capital en Lucknow, y permaneció entre 1732 y 1859. Su fundador fue el gobernador de Faizabad, Burhan al-Mulk. Los diez nababs de Udh era de origen iraní, shiíes del Jorasán, los Nishapuríes (de Nishapur), que al principio se consideraban gobernadores al servicio mogol y luego caudillos independientes. Fue entonces que Lucknow se convirtió en la «Morada del Shiísmo» (*Dar ash-Shí'a*).

El nabab Asaf ud-Daula fue el constructor de la moderna Lucknow hacia 1774, a través de un ambicioso programa urbanístico que atrajo arquitectos, obreros y artesanos de toda la India. Así se construyó la Bara Imambara, equivalente de las huseiniyyas (lugares donde se realiza el duelo por el Imam Husain) del Irán. Esta sala abovedada que goza de la reputación de ser la sala más grande del mundo, mide 50 metros de largo y su techo, de 15 metros no se apoya sobre pilares. Frente a la Imambara hay una puerta inmensa, Rumi Darwaza. Tras la puerta se encuentra la Husainabad Imambara, situada en un gran cuadrilátero frente a un lago artificial.

Las manifestaciones de los shiíes de Udh en Muharram eran tan extraordinarias que un viajero europeo de principios del siglo XIX, el vizconde G. A.Valentia, habla del indescriptible dolor y misticismo reinantes, y de la profusión de luces encendidas por doquier (cfr. G.A. Valentia: Voyages and Travels to India, Ceylon, the Red Sea, Abyssinia and Egypt in 1802-1806, 3 vols, Londres, 1809; citado por J.R.I. Cole: Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq. Religion and State in Awdh 1722-1859, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1988, pág. 96).

Lucknow fue famosa también por sus grandes sabios islámicos, como el sheij Alí Hazín (m. 1766), el Seied Deldar Nasirabadí (m. 1820) y su hijo Muhammad (m. 1867). En 1857, los shiíes de Lucknow liderados por el nabab Waÿid Alí Shah, hábil estratega, se sumaron a la gran sublevación contra el poder inglés en la India y aunque Lucknow cayó en manos británicas en marzo de 1858, la resistencia continuó en el interior de Udh hasta fines de 1859.

Actualmente, la ciudad tiene una población de más de dos millones de almas y es el principal centro musulmán shií de la India. Lucknow tiene muchas más festivididades y festivales en común con Irán que cualquier otra ciudad como Aligarh, Hyderabad o Faizabad. Uno de los canales de agua que la atraviesa se llama Haidar ("león valiente") en honor de Alí Ibn Abi Talib que tenía ese apodo. Uno de sus principales distritos se llama Husainabad, donde se encuentra la Bara Imambara y la Mezquita Ÿami, meta de miles de peregrinos musulmanes de la India, Pakistán y Bangla Desh (cfr. J.N. Hollister: The Shi'a of India, Londres, 1953; A.H. Sharar: Lucknow: the Last Phase of an Oriental Culture, Londres, 1975).

Mashhad

La ciudad santa de Mashhad (la antigua Sanabad) es el lugar de peregrinaje shií más importante de Irán, pues allí está el mausoleo del Octavo Imam, Alí ar-Rida (765-818), la Paz sea con él, que fue asesinado por orden del abbasí al-Ma'mún (786-833) con unas uvas envenenadas. El mausoleo original del siglo IX fue destruido en la centuria siguiente y reconstruido por el sultán Mahmud de Gazna en 1009.

El santuario se convirtió en un centro de piedad shií, sobre todo a partir del siglo XIV, con la conversión al Islam de un ilján ("sometido al jan") que agregó a su patronímico mongol Ulÿaitú, «afortunado», el nombre musulmán Jodabandah, equivalente persa del nombre árabe Abdallah, "«siervo de Dios». Este gobernó Irán entre 1304 y 1316 y adhirió a la escuela duodecimana, protegiendo sus centros teológicos y mezquitas (cfr. B. Spuler: Die mongolen in Iran, Berlín, 1968, págs. 247-49).

En otras épocas, el acceso a este santuario era particularmente difícil, pues había que atravesar territorios inhóspitos infestados de bandidos turcomanos, tan bien descritos por el viajero, erudito y diplomático francés, el conde de Gobineau (1816-1882) en *Les nouvelles asiatiques* (1876), soportar los rigores del desierto Dasht-e Kavir, o embarcarse y adentrarse en las rutas que pasaban por Asia central bajo el dominio ruso zarista, para llegar a ese oasis de frescor donde se alza el inmenso Haram ("santuario exclusivo para los musulmanes") del Imam ar-Rida. Su cúpula dorada, está flanqueada por otros domos de cerámica tornasolada de la época timurí (siglo XV), como el de la famosa Mezquita de Gouharshad, de más de cincuenta metros de altura, hecha construir entre 1405 y 1418 por la esposa de Shah Ruj Mirzá, una de las damas más extraordinarias del Islam. Sir Mark Sykes (1879-1919), diplomático e historiador inglés, la describió como *«la mezquita más noble de Asia central»*. Otro es el Gonbad-e Sabz, llamado también «el Domo Verde», un mausoleo utilizado por los derviches naqshbandíes y originalmente construido en la época safaví. Mashhad tiene casi dos millones de habitantes y se encuentra a 850 kilómetros de Teherán.

La Meca

Centro de la peregrinación (*Haÿÿ*) que constituye una de los cinco obligaciones canónicas (*arkan ud-din*) del Islam, La Meca es también el lugar hacia el cual desde los cuatro puntos cardinales más de mil doscientos millones de musulmanes dirigen cada día sus cinco oraciones canónicas. El origen de La Meca, es la Ka'ba. La Ka'ba, cuyo significado en árabe es el de «cubo», constituye la materialización de un santuario monoteísta primordial, que, según la tradición islámica, fue edificado primeramente por el Profeta Adán y reconstruido por Abraham y su hijo Ismael (Sura 2, Aleyas 125-127; 3-96). El Islam ("la sumisión al Único Dios") es la religión monoteísta original y el Mensaje de Muhammad no fue una innovación religiosa, como algunos malinterpretan, sino la revivificación del Islam Abrahámico.

La Ka'ba es un edificio cúbico de quince metros de altura y casi doce metros de ancho, situado en el centro de la gran mezquita de La Meca, y está recubierto por una funda (*kishwa*) de brocado negro. En uno de sus ángulos está encastrada la Piedra negra, a un metro y medio del suelo.

En el año 630 La Meca fue liberada por el ejército islámico encabezado por el Profeta Muhammad (BPD). La oligarquía de comerciantes mequíes politeístas fue derrotada y sus 360 ídolos guardados en la Ka'ba destruidos. En el primer siglo de la Hégira comenzó a construirse la gran Mezquita que rodea la Ka'ba, reformada y engrandecida en múltiples ocasiones posteriormente. En 1571, el gran arquitecto otomano Sinan realizó notables trabajos para su embellecimiento.

La Meca sufrió varios ataques a lo largo de su historia. Uno de los primeros fue la expedición del reyezuelo yemenita Abraha, de origen etíope, en 570, el año del nacimiento del Santo Profeta del Islam, y que fue repelida milagrosamente como se narra en el Sagrado Corán (Sura 105). En 929, la ciudad fue asaltada por los cármatas, una secta desviada del Islam, que se apoderaron de la Piedra negra de la Ka'ba. Pero, veinte años después, fueron forzados por el califa fatimí al-Mansur (946-953) a devolverla.

Una de las cinco obligaciones básicas para todo musulmán es la peregrinación a La Meca, al menos una vez en la vida. Desde mediados del siglo XIX, el número de peregrinos a las ciudades santas de La Meca y Medina no cesa de aumentar: cincuenta mil en 1850, doscientos cincuenta mil en 1925, cuatrocientos mil en 1960, dos millones en 1985 y seguramente unos tres millones para el año 2.000. Actualmente, La Meca (trescientos mil habitantes) sigue convocando, como lo ha hecho desde hace catorce siglos, a los peregrinos musulmanes del mundo entero (cfr. Emel Esin: La Meca la bendita y Medina la radiante, Argos, Barcelona, 1964; William Montgomery Watt: Muhammad's Mecca: history in the Qur'an, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1988; F.E. Peters: The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places, Princeton University, Princeton, 1994).

Medina

En el siglo VII, Yatrib, ciudad caravanera del Hiÿaz, era un floreciente oasis agrícola situado cuatrocientos kilómetros al norte de La Meca. Algunos de sus habitantes se convirtieron al Islam entre 620 y 622 y se ofrecieron como ayudantes y protectores (*ansar*) del Profeta. Amenazado por el clan politeísta de Quraish asentado en La Meca, el cual era violentamente hostil al Islam, Muhammad (BPD) se vio obligado a hacer la «emigración» —hégira (*hiÿra* en árabe)— en 622 con sus fieles compañeros a Yatrib, que adoptó el nombre de Medina (*Madinat al-Nabí*, "la ciudad del Profeta").

El 20 de noviembre de 625, los musulmanes fueron derrotados por los mequíes politeístas en Uhud, en las cercanías de Medina. Pero en 626, un ejército quraishí se vio obligado a abandonar el asedio de Medina a raíz de la victoria musulmana en la batalla del Foso (al-Jandaq). El Santo Profeta entró victoriosamente en La Meca en 630 acabando con la oligarquía de los comerciantes politeístas, y falleció en Medina en junio de 632, donde fue enterrado. La ciudad permaneció como capital del Estado musulmán hasta que Alí Ibn Abi Talib, el cuarto Califa (656-661), trasladó su cuartel general a Kufa (Irak).

Entre 682-683 el pueblo de Medina se sumó a la revolución shií de Abdallah Ibn az-Zubair (624-692). En 683, Medina fue saqueada por las tropas del tirano omeya Yazid Ibn Mu'auiah y cayó en la decadencia. Una parte de sus habitantes emigraron a al-Ándalus. Véase Etienne-Marc Quatremère: Mémoire historique sur la vie d'Abd Allah ben Zobair, en el Nouveau Journal Asiatique, IX y X, París, 1832; Fouad El-Khouri: Las revoluciones shi'íes en el Islam (660-750), Fundación Argentino Árabe, Buenos Aires, 1983.

Hoy día, Medina cuenta con doscientos cincuenta mil habitantes. Los peregrinos que la visitan en el mes de Dhul'hiÿÿah (duodécimo mes del calendario islámico) acuden prioritariamente para recogerse en la mezquita del Profeta, construida cerca del emplazamiento de la primera mezquita —prototípica— del Islam, que él mismo mandó a edificar. El cementerio Ÿannatu'l-Baqí también recibe numerosas visitas. Allí se encuentran las tumbas de los Santos Imames al-Hasan al-Muÿtaba Ibn Alí (625-670), Alí Ibn al-Husain Zainu'l-'Abidín (659-713) y Ÿa'far Ibn Muhammad as-Sadiq (702-765), la Paz sea con ellos, y en un lugar desconocido la de Fátima az-Zahra (615-632), la Paz sea con ella (cfr. Emel Esin: La Meca la bendita y Medina la radiante, Argos, Barcelona, 1964).

Naÿaf

La ciudad de al-Naÿaf o Mashhad Alí ("lugar del martirio de Alí"), en el Irak, está situada en el borde del desierto y a diez kilómetros al oeste de Kufa. En esta última ciudad murió Alí Ibn Abi Talib, el 21 de Ramadán del año 40 de la Hégira (27 de enero de 661) a consecuencia del ataque artero llevado a cabo por Ibn Mulÿam, un fanático jariÿí que fue el instrumento del usurpador Mu'auiah Ibn Abi Sufián (602-680). *«Y este advenedizo no era otro que el hijo de Abu Sufián, archienemigo del Profeta y jefe de la rama aristocrática omeya de los coraixíes...no sólo usurpó el califato arrebatándoselo a su legítimo poseedor, sino que además lo pasó a su progenie... Por si fuera poco, cambió la dirección del Islam de califal a real y se entronizó como el primer rey, o malik, título menospreciado por los árabes de entonces. Entre otras innovaciones citaremos que se rodeó de una guardia personal, erigió un trono en su palacio y*

un recinto para su uso privado (maqsura) en la mezquita» (Philip K. Hitti: El Islam, modo de vida, O. cit., págs. 129-132).

Al parecer, Alí, la Paz sea con él, había expresado en vida el deseo de ser inhumado en al-Naŷaf.

En 977, los Buŷíes shiíes erigieron un mausoleo en su honor. Con el advenimiento del poder mongol en 1258 (caída de la Bagdad abbasí), muchos de los nuevos gobernantes se convirtieron al Islam y adoptaron la escuela duodecimana. Así, a principios del siglo XIV, una guardia mongola fue estacionada ante el santuario de Alí en Naŷaf, *«que podía interpretarse como señal del respeto de los mongoles por el primero de los imames»* (John Joseph Saunders: La conquista mongólica, Eudeba, Buenos Aires, 1973, pág. 97).

Pero será a partir de la época safaví (1503-1510) que al-Naŷaf se irá convirtiendo en uno de los principales centros teológicos del Islam y del Shiísmo en particular. Durante cinco siglos (XVI al XX) numerosos sabios vivirán en al-Naŷaf y impartirán la enseñanza de las disciplinas islámicas. Entre ellos se puede mencionar al gran muŷtahid Seied Bahr al-Ulum (m. 1797), al marŷa-e taqlid Mirzá Muhammad Taqi Shirazí (m. 1895), Muhammad Kazim Jorasaní (m. 1911) y Muhammad Husain Na'iní (m. 1936).

Lady Anne Isabella Blunt, (1837-1917), esposa del islamólogo inglés Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922), que viajó a través del Norte de Africa, Arabia y el Asia menor, hizo una visita a Naŷaf durante su travesía por el desierto de Naŷd entre diciembre de 1878 y febrero de 1879, describiendo en un libro la sensación de espiritualidad que le embargó la contemplación del santuario alida (cfr. Lady Anne Blunt: Viaje a Arabia. Peregrinación a Nedjed, Laertes, Barcelona, 1983).

Desde los años 1950, al-Naŷaf contiene 24 madrasas con una población fluctuante de dos mil estudiantes provenientes mayoritariamente de Irak, Irán, Pakistán, India, Líbano, Afganistán, Turquía, Cachemira e incluso el Tibet (270 estudiantes en 1957). El Imam al-Jomeiní vivió exilado en al-Naŷaf entre 1965 y 1978, antes de establecerse temporalmente en París y retornar a Irán en febrero de 1979. Las crueles y sangrientas persecuciones contra los musulmanes ordenadas por el déspota Saddam al-Takritί hizo descender la población estudiantil a fines de los años setenta de tres mil a seiscientos

Qum

Qum constituye, después de Mashhad, que ampara la tumba del Octavo Imam, Alí ar-Rida, el segundo centro de peregrinaje shií en Irán. Fátima Ma'suma, hermana del Imam ar-Rida, enfermó en Saveh y fue trasladada a Qum donde falleció en 816. La aldea, situada a 150 kilómetros al sur de Teherán, ha crecido desde entonces en torno a su tumba. Contiene una población de confesión shií, mayoritariamente de origen árabe, hoy cercana al millón de habitantes. Ha constituido antes que al-Naŷaf, un centro de enseñanza shií tradicionalista importante en los siglos IX y X. Favorecida por los buŷíes, gozó de renombre bajo los selŷukíes, por sus madrasas y otras fundaciones religiosas, así como por sus administradores y visires shiíes influyentes. Ha sido lo mismo para la rica aldea de Kashán, vecina y complementaria de Qum.

Saqueada y puesta a prueba bajo los mongoles, Qum recomenzará a beneficiarse de la protección del poder político recién a partir del siglo XV. Después de los timuríes, fue el objeto de la atención de los soberanos safavíes. Un aspecto de la política religiosa del Abbás I el Grande, consistente en atraer a los peregrinos shiíes hacia Mashhad y Qum, fue decisiva para el desarrollo de las ciudades-santuario. Los ulemas célebres estudiarán o enseñarán en Qum, tales como Abd al-Razzaq al-Lahiŷí (m. 1661), Mullá Sadrá al-Shirazí (1571-1641), su yerno Mohsen Faiz al-Kashaní (m. 1680), y Qazí Sa'id al-Qumí (1633-1692), todos ellos elevados gnósticos.

La política británica ejercida sobre Irak en coincidencia con la puesta en el poder de Reza Jan, trae a los grandes ulemas iraníes a que vengan a instalarse en Qum y produce el renacimiento de este centro

teológico. Este movimiento se consolida bajo el impulso del Ayatollah Abdulkarim Hayerí al-Yazdí (m. 1937), quien se había instalado en la ciudad santa en 1922. Entre sus numerosos estudiantes, se encuentran los más grandes ayatollahs, y en particular Muhammad Taqi al-Jaunsarí, Seied Shahabuddín al-Naÿafí al-Mar'ashí, Haÿÿ Mirzá Hedayatollah Wahid al-Golpayeganí y Ruhollah Musaví al-Jomeiní.

A partir de 1944, establece su cátedra el Ayatollah Boruÿerdí. De 2.500 estudiantes en ese año, Qum pasa a albergar 4.000 en 1955, llegando a 6.000 en 1962, año de la muerte de al-Boruÿerdí. Para romper la dicotomía entre enseñanza laica y religiosa Boruÿerdí patrocina las escuelas primarias y secundarias donde se impartan ambos tipos de enseñanza. También auspicia un acercamiento entre sunnismo y shiísmo.

Las medidas represivas de la monarquía contra el principal líder de la oposición religiosa, el Ayatollah Ruhollah Musaví al-Jomeiní (1900-1989), y sus partidarios, a partir de 1962, encadena el proceso que llevará al derrocamiento inexorable de los Pahlaví y el triunfo de la Revolución Islámica. La madrasa Faiziyya, aquella donde al-Jomeiní predicara, se convirtió en un símbolo. Los brutales ataques gubernamentales contra esta madrasa en 1963 y 1975, coincidentes con los duelos shiíes de Muharram, sumados a las agresiones directas contra el Imam de los iraníes, y la represión sangrienta contra manifestantes en Qum en enero de 1978, abrió el camino para la victoria de los musulmanes contra el régimen prooccidental. Tras la muerte de los primeros mártires, tanto de Qum, como de Tabriz y de otras ciudades de Irán, el mecanismo de las conmemoraciones de duelo cada cuarenta días, así como otras expresiones de luto shiíes conducirán al endurecimiento de la represión, favoreciendo la organización revolucionaria y el liderazgo del Imam al-Jomeiní.

Capital simbólica del Irán islámico, Qum conserva su rol después que el Guía de la revolución retorna allí en 1979 (cfr. M. Momen: An Introduction to Shi'i Islam, New Haven-Londres, 1985).

MEDICINA

«El conocía bien al viejo Esculapio y a Dioscórides, y también a Rufus, al viejo Hipócrates, a Haly y a Galeno; a Serapión, Razes y Avicena; a Averroes, Damasceno y Constantino...» ("Cuentos de Canterbury", Cátedra, Madrid, 1997, pág. 75).

Geoffrey Chaucer (1342-1400)

El Sagrado Corán, al igual que los hadices (dichos y tradiciones), contiene una serie de aforismos médicos de orden general atribuidos al Profeta Muhammad (BPD). Tales sentencias no tardaron en ser reunidas y comentadas en varios tratados conocidos con el título genérico de «Medicina del Profeta». Asimismo, y como continuación de esa medicina profética, se desarrolló en el seno de la escuela shií duodecimana una tradición médica de los Doce Imames Impecables, la Paz sea con ellos (Véase Islamic Medical Wisdom. The Tibb al-A'imma, Ansariyan Publications, Qum, 1995).

Basados principalmente en las hierbas, la higiene, la dietética, las súplicas y las jaculatorias, esos aforismos y tradiciones otorgaron carta de nobleza a la medicina musulmana, que alcanzó un desarrollo y un grado de fiabilidad extraordinarios en todo el mundo islámico, gracias a una intensa investigación y a la enseñanza y la práctica dispensadas en una notable red de hospitales.

Cuando entre 637 y 651 derribaron el Imperio persa de los sasánidas, los musulmanes árabes se apoderaron de Gundishapur, ciudad del sudoeste de Irán, sobre el río Karún. Hallándose en todo su apogeo, esta ciudad, que había sido fundada por los sasánidas a finales del siglo III, constituía a la sazón el principal centro científico y médico del Asia central. La escuela de medicina de Gundishapur había recibido las aportaciones de científicos y de filósofos cristianos expulsados de Edesa (actual Urfa, en Turquía) por los bizantinos en el siglo V, o llegados después de que Justiniano cerrara la Academia de Atenas (529). La escuela de Gundishapur entonces se encontró en la confluencia de las tradiciones médicas griegas y helenísticas, así como de las experiencias y teorías persas e hindúes (estas últimas importantes en el terreno de la farmacología), y con los inmensos conocimientos que atesoraba se dispuso a fecundar la investigación médica ya en el seno del Islam.

Verdaderas «dinastías» de médicos nestorianos participaron en el Bagdad de los abbasíes en la construcción de hospitales y, sobre todo, en las traducciones, en primer lugar del griego, pero también del siríaco, del pahlaví persa y del sánscrito. Una empresa impulsada por los califas, quienes enviaron sendas misiones a Bizancio, comandadas por sabios cristianos y judíos, con el objeto de adquirir manuscritos, entre los cuales las obras médicas ocupaban un lugar primordial. El sabio cristiano de al-Hira y director de «La casa de la sabiduría», Hunain Ibn Ishaq (808-872), el más grande estos traductores, conocía el griego, el siríaco, el persa y el árabe, lengua en la cual tradujo, entre otros, los principales textos médicos de los griegos -un centenar de obras de Galeno, Hipócrates y Dioscórides-. Asimismo, escribió unas «Cuestiones de medicina» (bajo la forma de preguntas y respuestas), el «Tratado del ojo» y el «Libro de las drogas simples». Su hijo, Ishaq Ibn Hunain (m. 910) fue también médico y traductor. El traductor y matemático Tabit Ibn Qurra (836-901), por su parte, escribió una reconocida obra médica, «El tesoro».

A la antigua farmacopea, los musulmanes le añadieron ámbar gris, alcanfor, casia, clavos de especia, mercurio, mirra; e introdujeron nuevos preparados farmacéuticos: jarabes (*sharáb* en árabe), julepes (*shulab*), agua de rosas, etc. Los musulmanes establecieron las primeras farmacias y dispensarios, fundaron la primera escuela medieval de farmacia y escribieron grandes tratados de farmacología. Los médicos musulmanes siempre han sido entusiastas defensores del baño, especialmente en fiebres y en forma de baño de vapor. Sus instrucciones para el tratamiento de la viruela y el sarampión, apenas podrían mejorarse hoy en día.

Los filósofos franceses Denis Diderot (1713-1784) y Jean Le Rond d'Alembert (1717-1783) insertaron esta mención sobre la civilización islámica en su gran Enciclopedia o «Diccionario razonado de las

Ciencias, las Artes y los Oficios», vasta obra de 17 tomos que se finalizó en 1772, 21 años después de la aparición del primer volumen, y en la que participaron también eruditos como Buffon, Holbach, Montesquieu, Quesnay, Rosseau, Turgot, Voltaire, etc: *«Los árboles florecen en Córdoba; los placeres refinados, la magnificencia, la galantería reinan en la corte de los reyes moros. Fueron tal vez esos árabes quienes inventaron los torneos y los combates a pie. Sus espectáculos y teatros, por burdos que fueran, demostraban que los demás pueblos eran aun menos cultos. Córdoba era el único país de Occidente donde se cultivaba la geometría, la astronomía, la química, la medicina. Sancho el Craso, rey de León, tuvo que ir a Córdoba en 956 a ponerse en manos de un médico árabe, que, en vez de aceptar la invitación real, exigió que el rey acudiera a verlo»*.

No se equivocaba Geoffrey Chaucer, el padre de las letras inglesas, al destacar en su obra máxima los nombres de cuatro médicos musulmanes: Haly (Alí Ibn al-Abbás), Razes, Avicena y Averroes. Véase E. G. Browne: Arabian Medicine, Cambridge, 1921; Manfred Ullman: Islamic Medicine, Edinburgh University Press, Edinburgo, 1978.

HIGIENE

«Para que una ciudad esté preservada contra las influencias deletéreas de la atmósfera, es necesario levantarla en un lugar donde el aire es puro y no propenso a las enfermedades. Si el aire es inmóvil y de mala calidad, o sí la ciudad está situada en las inmediaciones de aguas corrompidas, de exhalaciones fétidas o de pantanos insalubres, la infección de las cercanías se introducirá allí prontamente y propagará las enfermedades entre todos los seres vivientes que esa ciudad encierra» (Al-Muqaddimah, pág. 617).Ibn Jaldún (1332-1406)

Un arabista francés, Gustav Lebon (1841-1931), hablando de la higiene de los musulmanes, dice que *«No han desconocido éstos la importancia de ella, pues harto sabían que la higiene nos enseña los medios de preservarnos de las enfermedades que la medicina no sabe curar. Las prescripciones en el Corán, como, por ejemplo, frecuencia en las abluciones, prohibición del vino y preferencia dada en los países cálidos al régimen vegetal sobre el animal, son muy cuerdas, y nada hay que criticar en las recomendaciones higiénicas que se atribuyen al Profeta... Parece que los hospitales árabes se construían con unas condiciones higiénicas muy superiores a las de nuestros establecimientos modernos. Hacíanlos muy grandes, y dejaban circular abundantemente por ellos el aire y el agua. Habiéndose encargado a ar-Razí que escogiese el barrio más sano de Bagdad para construir un hospital, empleó el siguiente medio, que no rechazarían hoy los partidarios de las teorías sobre los microbios. Suspendió unos pedazos de carne en varios barrios de la ciudad, y declaró más sano aquél donde la carne tardó más en descomponerse»* (G. Lebon: La civilización de los árabes, El Nilo, Buenos Aires, 1974, págs. 441-2).

Numerosos especialistas han remarcado esta predilección musulmana por la higiene: *«En la vida del musulmán las abluciones son una arraigada costumbre: cada vez que se toca algún objeto sucio, después de alguna secreción corporal, antes y después de las comidas, afectando a distintas partes del cuerpo, como manos, órganos genitales, boca, oídos, nariz... Ir al baño público, y procurarse una limpieza total, es obligado en ciertas ocasiones... y la purificación después de la menstruación o de las relaciones sexuales, habitual»* (Martínez Montávez y Ruíz Bravo-Villasante: Europa Islámica. O. cit., págs. 166-8).

Por otra parte, Américo Castro remarca lo siguiente: *«Si poseyéramos un mapa de los pueblos con baño en la España medieval, tendríamos un dato importante para medir el área de la influencia musulmana. Pueblecitos de Castilla en donde muy pocos practicarán hoy el uso del baño en agua caliente, poseían baños públicos en el siglo XIII....Incluso un pueblo insignificante como Usagre (Badajoz), poseía su baño... En estos fueros suele mandarse que el dueño del baño provea a los bañistas de agua caliente, jabón y toallas...En 1567 tuvo lugar una solemne ceremonia y fueron derribados todos los baños que había en Granada. La gente olvidó la costumbre de lavarse en España lo mismo que en Europa»* (A. Castro: España en su historia. Cristianos, moros y judíos, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, págs. 82-83).

Por su parte, Philip K. Hitti en su History of the Arabs (Londres, 1937) dice que la Córdoba andalusí *«tenía kilómetros de calles pavimentadas, con iluminación, para que la gente andase en la noche segura, mientras en Londres y París nadie que se aventurase en una noche lluviosa podría evitar hundirse en el barro, ¡y eso siete siglos después de que Córdoba estuviese pavimentada! Los hombres de Oxford mantenían por entonces que bañarse era una costumbre pagana, mientras los estudiantes de Córdoba se bañaban en lujosas termas públicas»* (citado por Seied Muÿtaba Musaví Larí: El Islam y la civilización occidental, OPCI, Qum, 1990, pág. 188).

La peste negra y los médicos hispanomusulmanes

La gran epidemia del siglo XIV, la «muerte negra», provocada por la peste bubónica, que se cobró las vidas de cien millones de personas entre 1347 y 1348 (la mayor catástrofe que registra la historia de la humanidad), dio la oportunidad a los médicos musulmanes españoles para emanciparse del prejuicio de ciertos teólogos de escasos conocimientos que consideraban la peste como un castigo divino y para determinar que se trataba de una plaga originada por el contagio.

El profesor Ángel Blanco Rebollo del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona explica los pormenores del fenómeno que conmocionó la Baja Edad Media: *«La ciencia médica medieval, sorprendida ante una enfermedad que no se parecía en nada a cuanto conocía hasta entonces, buscó explicaciones de toda índole. Entre éstas, halló gran eco la que achacaba el mal a una alteración del aire, que se debía a una conjunción de los planetas. Así, el médico Guy de Chauliac (1300-1368) llegó a afirmar que la coincidencia de Saturno, Marte y Júpiter el 24 de marzo de 1345 había sido el factor principal para desencadenar la gran epidemia... Como cabe suponer, la época fue testigo de una notoria proliferación de tratados y remedios para combatir la peste. Entre ellos, debido a su carácter riguroso, merecen destacarse las obras de tres médicos hispanomusulmanes que describieron con todo lujo de detalles la epidemia de 1348 y los posibles remedios a seguir: «Descripción de la peste y medios para evitarla en lo sucesivo», de Ibn Játima, que por las respuestas que ofrece sobre la génesis, desarrollo y tratamiento de la enfermedad quizá puede considerarse como la obra más completa y acertada de su tiempo; «Información exacta acerca de la epidemia», de Al Saquri, de la cual se conserva un excelente resumen en El Escorial que lleva por título «El buen consejo»; y por último «El libro que satisface al que pregunta sobre la terrible enfermedad», de Ibn al-Jatib, tratado que versa acerca de la idea del contagio»* (Ángel Blanco: La peste negra, Anaya, Madrid, 1990, pág. 36).

Efectivamente, el célebre estadista, historiador y médico Ibn al-Jatib de Granada (ver aparte), describe en su famoso tratado de higiene algunas de las causas del contagio: *«La existencia del contagio está determinada por la experiencia, el estudio y la evidencia de los sentidos, por la prueba fidedigna de propagación por medio de los vestidos, vasos, pendientes; se transmite por las personas de una casa determinada, por la contaminación producida en las aguas de un puerto a la llegada de personas procedentes de países infectados..., por la inmunidad en que se hallan los individuos aislados y... las tribus nómadas beduinas de África. Debe sentarse el principio de que cualquier prueba originada por la tradición debe ser modificada cuando está en contradicción manifiesta con la evidencia percibida por los sentidos»* (Ibn al-Jatib: *Kitab al-Wusul li-hifz al-sihha fi-l-fusul* "Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año" o "Libro de Higiene", trad. cast. M.C. Vázquez de Benito, Edic. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1984). Esta aguda observación de Ibn al-Jatib constituía una afirmación sensata y clarividente del Islam revolucionario en tiempos de intransigencia ortodoxa.

El médico andalusí Abu Ÿafar Muhammad Ibn Alí Ibn Játima (1323-1369?) —que fue amigo y corresponsal de Ibn al-Jatib—, escribió un libro sobre la epidemia de peste bubónica que asoló a la provincia de Almería entre los años 1348-1349. Este tratado es infinitamente superior a las numerosas obras sobre epidemias publicadas en Europa entre los siglos XIV y XVI. Dice Ibn Játima: *«El resultado de mi larga experiencia es que si una persona se pone en contacto con un paciente inmediatamente se ve atacada por la epidemia y experimenta los mismos síntomas. Si el primer paciente expectora sangre, el segundo le sucede igual... Si al primero se le presentan bubas, el segundo aparece con ellas en los mismos sitios. Si el primero tiene una úlcera, al segundo se le*

presenta también; y este segundo paciente a su vez transmite la enfermedad». Dice Blanco que Ibn Játima *«recomendaba asimismo no tocar ni la ropa ni los objetos cotidianos del paciente, ya que podrían estar apestados, recomendación que se veía fuertemente acreditada por su experiencia en el zoco almeriense, y en especial el barrio de compraventa de ropa usada, donde la mortalidad fue muy superior a la que soportaron otros lugares de la ciudad. Con esta observación, el médico musulmán se adelantaba en muchos años a las modernas teorías sobre el contagio de las enfermedades infecciosas»* (Ángel Blanco: La peste negra. O. cit., págs. 30-31).

Para apreciar la capacidad de estos facultativos musulmanes hay que tener presente que la doctrina de las enfermedades contagiosas no está tratada por los médicos griegos y romanos y pasó casi desapercibida para la mayoría de los escritores de medicina medievales.

El investigador Blanco nos señala los orígenes de la plaga y otros detalles significativos: *«Hoy sabemos que la peste, enfermedad infecciosa que afecta al hombre y a los roedores, se transmite de roedor en roedor y de éstos al hombre por medio de la pulga. La rata negra, portadora de la enfermedad, llegó a Europa en el siglo XIV y desplazó a la rata común europea, que no la padecía. Así comenzó la tragedia…Hoy está comúnmente aceptado que la epidemia siguió el curso de las caravanas que recorrían el Asia Central en dirección al Mar Negro. El origen podríamos localizarlo en el sureste de China, en la región de Yunnan, de donde los mogoles la importaron en 1253. Aproximadamente entre 1338-39 hizo su aparición en las proximidades del lago Issik-kul, en Rusia. A partir de aquí, y acompañando probablemente el desplazamiento de los ejércitos, la peste comenzó a moverse con gran rapidez. Entre 1346 y 47 estaba ya en Crimea, entrando en contacto con los circuitos económicos controlados por los genoveses e irrumpiendo bruscamente en la región mediterránea»* (Ángel Blanco: La peste negra. O. cit., págs.87 y 81).

Fenómenos climatológicos sumados a las alienantes condiciones de vida de la Europa medieval conspiraron para que la tragedia se convirtiera en una catástrofe colosal. Por ejemplo, desde principios del siglo XIV Europa sufrió una ola invernal —conocida como pequeña «Edad Glaciar»— que mató el ganado, congeló mares como el Báltico en 1303 y 1307 y forzó a las gentes a hacinarse para darse calor con las lógicas consecuencias de falta de higiene, promiscuidad y enfermedades: *«Respecto al vestuario de las gentes, se reducía a unos pocos e insuficientes harapos o a gruesos y sucios tabardos que servían de refugio a parásitos de todo tipo y se convertían en la causa frecuente de muchos contagios. En el campo, los animales de labor compartían el techo de sus mismos propietarios, que aprovechaban así su calor natural, pero que eran fuente constante de infecciones. El aspecto exterior de las ciudades resultaba también desconsolador. Las calles, sin pavimentar, eran estrechas, carecían de alcantarillado y estaban mal aireadas… Las ratas negras merodeando impunemente por las calles inmundas, llenas de desperdicios, constituían una estampa concluyente de la existencia cotidiana en la Edad Media»* (Ángel Blanco: La peste negra. O. cit., págs. 22-23).

Un historiador británico agrega otros detalles no menos reveladores: *«Las grandes casas solariegas —a menudo llenas de gentes y en ínfimas condiciones sanitarias— no resultaban mucho mejores que las cabañas de los campesinos; por otra parte, la dieta de las clases altas (mucha carne y mucho vino) no era mucho más sana que la de los labriegos (vegetales, cerveza o vino flojo)»* (J.C. Russell: That Earlier Plague, Demography, 5, Londres, 1968).

El principal cronista de la época, el monje carmelita Jean de Venette (1308-1369), nos habla de los efectos fulminantes de la peste: *«El que hoy estaba sano, mañana estaba muerto y enterrado. Tenían de repente bubones en las axilas, y la aparición de estas bubas era signo infalible de muerte»*.

El flagelo de las vicisitudes que produjo la Peste Negra caló hondo en la cultura europea. El humanista italiano Giovanni Boccaccio (1313-1375) describe los efectos de la peste en Florencia en el principio de su obra máxima, el «Decamerón» (1353). Igualmente, los pintores flamencos Hieronymus Bosch «El Bosco» (1450-1516), Pieter Brueghel «El Viejo» (1528-1569) y su hijo, Pieter Brueghel «El Joven» (1564-1638), plasmaron con incomparable maestría una patética serie de pinturas que describen con gran realismo las convulsiones sociales de la Baja Edad Media durante la

época de la peste: como la relajación de costumbres, la hipocresía del clero, la superstición y la ignorancia de los laicos, los crímenes y los excesos de los poderosos, etc.

Sería recién a fines del siglo XIX cuando el misterio de lo que causa la peste bubónica (del griego *bubón*: bulto, tumor, que se produce en las zonas ganglionares del cuerpo) sería desvelado: simultáneamente, el microbiólogo suizo Alexandre-Emile Yersin (1863-1943) y el bacteriólogo japonés Shibasaburu Kitisato (1852-1931) descubrirían el bacilo que la produce, —llamado *Pasteurella pestis*— durante un brote epidémico en Hong-Kong en 1894.

Véase Henry Sigerist: Civilization and Disease, University of Chicago Press, Chicago, 1943; Philip Ziegler: The Black Death, Harper & Row, Nueva York, 1969; G.A. Hodget: Historia social y económica de la Europa medieval, Alianza, Madrid, 1974; Henri Pirenne: Las ciudades medievales, Alianza, Madrid, 1975; J.N. Biraben: Les hommes et la Peste, 2 vols., Mouton, La Haya, 1975; William Mc Neill: Plagues and Peoples, Doubleday, Nueva York, 1976; E. Mitre, P. Azcarate y A. Arraz: Catástrofes medievales, Cuadernos Historia 16, nº 120, Madrid, 1985; J. Valdeón: La Baja Edad Media, Anaya, Madrid, 1987; Robert S. Gottfried: La muerte negra, FCE, México, 1989.

HOSPITALES

«He ordenado la construcción del hospital como señal de amplia compasión para con los enfermos pobres musulmanes».

Muhammad V, sultán de Granada.

El primer hospital (en árabe *maristán*) más famoso del Islam fue el fundado en Damasco en 707; cien años después contaba con veinticuatro médicos. La enseñanza médica se daba principalmente en los hospitales. En 931 había 860 médicos titulados en Bagdad.

Entre los hospitales cuya construcción está históricamente comprobada, el primero fue el que se erigió en Bagdad hacia 800 bajo la dirección del gran médico nestoriano Ÿibril Ibn Bajtishu. Este hospital tomó como modelo la brillante y cosmopolita academia médica de Gundishapur.

A partir del siglo IX, las ciudades de todo el mundo musulmán, desde Asia central a al-Ándalus, se dotaron de instituciones similares. En cada hospital había un equipo de médicos y cirujanos —algunos de ellos especialistas—, así como personal de ambos sexos (los pacientes femeninos y masculinos estaban separados). Distintos departamentos atendían los casos de medicina interna, cirugía, oftalmología y ortopedia. Además, cada hospital importante contaba con una administración (se llegaron a redactar tratados sobre la buena administración de los centros hospitalarios), un dispensario, una farmacia —donde se preparaban las recetas médicas—, varios almacenes, una mezquita y, con frecuencia, una biblioteca especializada. Los maestros, como por ejemplo el gran ar-Razí, dispensaban a los estudiantes una enseñanza teórica y práctica, basada en la observación clínica y sancionada por la redacción de una tesis y la obtención de un diploma que permitía ejercer la medicina, tras haber pronunciado el juramento de Hipócrates.

En El Cairo, el primer hospital fundado por Ahmad Ibn Tulún (835-884) —el primero de los cinco tuluníes que gobernaron entre 868 y 905— hacia 872, existía todavía en el siglo XV y otros establecimientos sanitarios fueron localizados allí posteriormente.

En el siglo XII, el *maristán* de Damasco de Nuruddín Ibn Imaduddín Zenguí (1118-1174), sultán de Siria y Egipto, era uno de los más grandes de la época, y el hospital al-Mansurí, fundado en 1284 por el sultán mameluco Saifuddín Qala'ûn al-Alfí (gobernante entre 1279-1290) en El Cairo -todavía conservado en parte-, podía albergar a ocho mil pacientes de ambos sexos.

Los más famosos hospitales de al-Ándalus son los de la Granada nazarí. En el último reducto del Islam en Europa, había por lo menos dos maristanes y una casa cuna a mediados del siglo XIV. Uno de ellos fue fundado por el sultán Muhammad V (m. 1391) en 1365 y englobaba también un hospicio o casa de alienados. Según Ibn al-Jatib (ver aparte), este maristán aventajaba al hospital al-Mansurí de El Cairo, hospital modélico según todas las referencias. En 1496, por orden de los reyes Católicos Isabel y Fernando, se expulsa a los enfermos del mismo y se instala en el edificio una «ceca» o Casa de la Moneda. La sólida estructura llegó en perfecto estado hasta el año 1843 cuando fue lamentablemente demolida.

En este nosocomio se empleaban técnicas novedosas, como la musicoterapia (apelando al murmullo del agua de las fuentes o a suaves melodías ejecutadas con el laúd, el qanún o la flauta de caña) para curar a los perturbados mentales, algo bastante distinto a la idiosincrasia occidental que, incluso hoy día, a las puertas del siglo XXI, todavía apela a métodos psiquiátricos como el electroshock, chalecos de fuerza, el uso de fármacos nocivos en las "curas de sueño", la lobotomía, etc., o a interminables y costosas secciones de psicoterapia con bastantes magros resultados: *«Al igual que en el resto del mundo islámico, los locos, de no ser peligrosos, quedaban en libertad y no eran importunados nunca»* (Fernando Díaz-Plaja: La vida cotidiana en la España musulmana, Edaf, Madrid, 1993, pág. 336). Actualmente, el maristán que está cerca de Jan el Jalili en El Cairo emplea la música y el ruido del agua para curar a los dementes.

Pioneros de la medicina moderna

Los musulmanes superaron rápidamente a sus maestros. El gobierno califal, que difundió copias de los manuscritos por todo el mundo islámico (Egipto, Siria, Magreb, al-Ándalus), supervisaba la práctica médica y paramédica de cirujanos, ortopedistas, oculistas, veterinarios, perfumistas (por los cadáveres), fabricantes de jarabes, boticarios y droguistas. Se publicaban manuales de clínica y la construcción de hospitales se extendió desde Irak a todo el mundo islámico.

Establecido en Bagdad, el médico y traductor iraní Alí Ibn Rabban at-Tabarí (m. 850) —no confundirlo con el historiador at-Tabarí (839-923) —, redactó el primer tratado médico completo en árabe, el «Libro de la sabiduría», en el que abordó todas las ramas de la medicina de entonces. En Egipto, donde fue notable la extensión de hospitales y bibliotecas, eran especialmente frecuentes las enfermedades oculares (y ello hasta el siglo XX); esto explica que Ibn Alí al-Mausilí escribiera para los fatimíes su «Libro sobre el tratamiento de las enfermedades del ojo», que fue una obra de referencia en Europa hasta el siglo XVIII.

El médico y filósofo judío Abu al-Barakat Hibat Allah Ibn Malká al-Bagdadí Awhad al-Zamán (1096-1170), de quien sabemos algo gracias al viajero judeo-andalusí Benjamín de Tudela (ver aparte), se convirtió al Islam en sus últimos años (entre 1160 y 1170) y es autor del *Kitab al-Mu'tabar* («Libro de lo que ha sido establecido por reflexiones personales»).

Las invasiones mongolas en los siglos XIII-XIV no impidieron que la medicina —la veterinaria incluida— conociera un brillante período (¡gracias al mecenazgo de los mogoles islamizados!) tal como patentiza en particular el médico, político e historiador persa Rashíd al-Din (1247-1318), que promovió la construcción de hospitales en Tabriz y fue médico personal del ilján mongol shií Ulÿaitú, que gobernó Irán entre 1304 y 1316.

El «renacimiento safaví» incidió también en la renovación de la medicina mediante obras como «La quintaesencia de la experiencia» (clínica), —en árabe, *Julasat al-taÿarib*—, de Muhammad Husaini Nurbajshí (m. 1507), conocido como Baha ud-Daula.

Entre otros notables facultativos safavíes pueden mencionarse a Hakim Muhammad (siglo XVII), tempranamente un oficial en el ejército otomano que escribió el «Tesoro Perfecto» (*Dhajira-ie kamilah*), el cual es el único tratado de cirugía de la época safávida, a Sultan Alí Gunadí y su *Dastur al-ilaÿ* ("Reglas de tratamiento", a Kamaluddín Husaini de Mahán que redactóel *Risalah dar tiriaq*

("Tratado sobre la triaca"), y a Mir Muhammad Zamán, que compuso el *Tuhfat al-mu'minim* ("Regalo para los creyentes"), que trata tantos temas médicos como farmacológicos.

En la medida que la sífilis se expandía por el Irán del siglo XVII, importada por los viajeros extranjeros, especialmente franceses, es importante señalar el tratamiento aconsejado por un médico como Imaduddín para combatir el flagelo, a lo que los persas llamaban «fuego franco» (*atishak-e faranÿi*). La enfermedad fue primeramente observada por Baha ud-Daula, pero el tratamiento curativo fue llevado a cabo por Imaduddín. Su autoridad en la materia fue tan acabada, que incluso hoy día se continúa aplicando este tratamiento en algunas regiones de Irán y de la India.

La medicina islámica persa se difundió en la India desde el siglo XIV con la "Anatomía ilustrada" (1326) de Muhammad Ibn Ahmad Ilias. Ya en el siglo XV, Mansur Ibn Faqih Ilias escribió un famoso tratado de anatomía en persa, el *Tashrih-e Mansurí* ("La anatomía de Mansur"), dedicado al príncipe musulmán indio Pir Muhammad Bahadur Jan. Ain al-Mulk de Shiraz, dedicó su «Vocabulario de las drogas» (*al-Alfaz al-adwiya*) al soberano mogol Shah Ÿahán; del mismo modo ostenta el nombre de un príncipe mogol la obra *Tibb-e Dara Shikohi* ("Medicina de Dara Shikoh"), última gran enciclopedia médica musulmana. Dara Shikoh (1615-1659), hijo de Shah Ÿahán, fue un erudito que intentó conciliar las filosofías y místicas del Islam y el Hinduismo.

El primer gran médico otomano fue Hayyí Bashá Jidr al-Ayidiní (siglo XV), que vivió en El Cairo y escribió el *Kitab shifá al-asqam wa dawa al-alam* ("Libro de la curación de la enfermedad y del remedio de las penas"). Otro gran facultativo otomano fue Muhamad al-Qausuní (siglo XVI), médico de los sultanes Suleimán I el Magnífico (1494-1566) y Selim II (1524-1574), que redactó un tratado sobre las hemorroides llamado *Kitab zad al-masir fi 'ilaÿ al-bawasir* ("Libro de la Provisión para la Curación de las Hemorroides"). En el siglo XVII sobresalió Salih Ibn Sallum, médico de Murad IV (1612-1640), que estudió la obra del controvertido médico y alquimista suizo Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim, llamado Paracelso (1493-1541).

El primer tratado otomano sobre la sífilis fue presentado al sultán Mehmed IV en 1655, basado en un famoso trabajo de Girolamo de Verona (1483-1553), con algunos préstamos de las investigaciones de Jean Fernel (1497-1558) sobre el tratamiento de esta enfermedad. Sin embargo, como fácilmente se puede comprobar, la medicina otomana estaba atrasada sobre éste y otros temas en más de un siglo con respecto a la de los europeos.

En el imperio otomano junto a los facultativos musulmanes se destacaron griegos como Panagiotis Nicussias (m. 1673), graduado en la Universidad de Padua, y Alexandros Mavrocordátos —no confundirlo con el patriota homónimo de la independencia helénica que vivió entre 1791-1865—, y el cretense convertido al Islam Nuh Ibn Abdulmennan.

Médicos judíos al servicio del Islam

También numerosos médicos judíos, aportaron conocimiento y experiencias a los musulmanes otomanos, como es el caso de Manuel Brudo, llamado a veces Brudus Lusitanus, «Brudo el Lusitano», un criptojudío portugués que escapó de Portugal en 1530 y al llegar a Estambul pudo practicar el judaísmo con entera libertad. Moshé Hamón y Musa Ÿalinus al-Israilí (Moisés, el Galeno judío) fueron dos eminentes médicos judíos que se destacaron en la época del sultán Suleimán el Magnífico.

Hayatizadeh Feizí (m. 1691), famoso por sus obras médicas escritas en turco basadas en fuentes occidentales, fue un judío converso al Islam que fue el jefe de los médicos de la corte otomana bajo el gobierno de los sultanes Muhammad IV (1648-87) y Suleimán Ibrahim II (1687-1691).

Razes

La figura sobresaliente en esta humana dinastía de sanadores fue Abu Bakr Muhammad ar-Razí (844-926), famoso en Europa con el nombre de Razes. Como la mayor parte de los principales científicos y

filósofos de su tiempo, era un persa que escribía en árabe. Nacido en Rei (la antigua Ragha), a unos ocho kilómetros del Teherán de nuestros días, estudió química, alquimia y medicina en Bagdad y escribió 237 libros, la mitad de medicina, de los cuales sólo 37 han sido recuperados. Su *Kitab al-Hawi* (Libro enciclopédico) trataba en veinte tomos todas las ramas de la medicina y todos los conocimientos de la medicina griega, siria y árabe antigua. Traducido al latín con el título de *Liber continents*, fue probablemente el libro de medicina más respetado y empleado con frecuencia en el mundo europeo durante varios siglos; era uno de los nueve libros —otro era el Canon de Avicena— que componían toda la biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad de París en 1395.

Su monografía «Sobre la viruela y la escarlatina» (*Kitab al-gadari wa al-hasba*) puede considerarse como la primera descripción clásica de la viruela. Sus numerosas invenciones, el alcohol y el ácido sulfúrico por ejemplo, transformaron la ciencia química.

La más famosa de las obras de ar-Razí fue una exposición, en diez volúmenes, de la ciencia médica, el *Kitab al-Mansurí* ("Libro para Almansur"), dedicado a un príncipe del Jorasán. Gerardo de Cremona (1114-1187) tradujo al latín; el tomo noveno de esta traducción, el *Nonus Almansoris*, que fue un texto popular en las universidades europeas hasta el siglo XVI.

Ar-Razí introdujo nuevos remedios, como el ungüento mercurial, y el empleo del hilo de tripa en las suturas. Algunas de sus obras más breves muestran un amable aspecto de su carácter: una de ellas trataba *«De cómo aun médicos expertos no pueden curar todas las enfermedades»*; otra se titulaba: *«Por qué ignorantes médicos, legos y mujeres tienen más éxito que sabios doctores en medicina»*.

Ar-Razí declara que el progreso científico sólo es posible si se sigue la huella de los antiguos, porque *«el más reciente se beneficia con las adquisiciones de sus predecesores, a las que agrega su estudio personal»*.

Al-Israilí

Abu Yaqub Ishaq Ibn Suleimán al-Israilí (855-955), fue un célebre oculista y filósofo judío nacido en Egipto que ejerció en la ciudad de Qairuán, la capital de Ifriqiyya (Tunicia y Argelia oriental); sus libros sobre los elementos, las fiebres y la orina se tradujeron al latín en la Edad Media (con el nombre de Isaac Judaeus), al igual que su obra «Particularidades de la dieta». En cambio, su «Guía del médico», redactada en árabe, se ha conservado gracias a su traducción al hebreo.
El nombre de al-Israilí se ha vinculado al de Haly Abbás (ver más adelante) debido a que el traductor Constantino el Africano (siglo XI) atribuyó erróneamente a al-Israilí algunos textos que eran originales de ese médico iraní. Entre las auténticas contribuciones de al-Israilí —aparte de las ya mencionadas— se encuentra una colección de aforismos en hebreo, algunos de los cuales se inspiraban en las ideas de Razes. Los siguientes son un ejemplo significativo: *«Si puedes curar al paciente valiéndote de una dieta, no recurras a los medicamentos»*. *«No confíes en las panaceas, porque casi siempre son fruto de la ignorancia y la superstición»*. *«Debes procurar que el paciente tenga fe en su curación, incluso aunque tú no estés seguro de ella, porque así favoreces la fuerza sanadora de la Naturaleza»*.

Haly Abbás

Alí Ibn al-Abbás al-Maÿusí (m. 994), el Haly Abbás de los latinos, era un médico persa, nacido en Ahwaz (hoy capital de la provincia iraní del Juzistán). El sobrenombre de al-Maÿusí («el mago») indica que su padre o su abuelo eran zoroastrianos (a los miembros de esta antigua creencia se los llamaba magos, de allí la historia de los «Tres Reyes Magos» persas). Miembro de la escuela shií, vivió en Bagdad bajo la protección del buyí Adud al-Daula (936-983).

El *Kitab al-maliki* («Libro real» o *Liber regius*, como lo llamaron los latinos), su trabajo principal, se lo dedicó a su mecenas y lleva como subtítulo *Kamil al-sina'a al-tibbiyya* («lo perfecto del arte

médico»). Se divide en veinte maqalat («discursos»), de los cuales los diez primeros consideran la teoría y los restantes la práctica.

Un aspecto interesantísimo de esta obra casi desconocida fuera del ámbito de la investigación, es que en los tres primeros capítulos del primer discurso Alí Ibn al-Abbás, al considerar en general a la medicina y a los médicos, menciona y analiza críticamente muchos autores y obras del mundo helénico y musulmán, dando sobre todos un juicio sintético. Entre los distintos facultativos cita a Hipócrates (460-377 a.C), que estima demasiado conciso, a Claudio Galeno (131-200), que en cambio le parece excesivamente extenso, a Oribasius de Pérgamo (325-400) —que descubrió las glándulas salivares y fue médico personal del emperador romano Juliano el Apóstata (331-363)—, y a Pablo de Egina (625-690) —cirujano y autor de la enciclopedia *Epitomae medicae libri septem*—, quienes según él dice, han tratado de una manera insuficiente la anatomía, la cirugía, la filosofía natural, la patología humoral y la etiología; en cuanto al médico cristiano sirio Iahia Ibn Serafiún (segunda mitad del siglo IX), el Serapion de los latinos, según Alí Ibn al-Abbás, ignora la cirugía y no habla de enfermedades importantes. Finalmente, se ocupa ampliamente y con admiración de ar-Razí, y lo categoriza como el primer gran médico del Islam.

Avicena

En la escuela de medicina de la Universidad de París, en el siglo XIV, había dos retratos de médicos musulmanes: «Razes» y «Avicena». El Islam conoce a uno de sus filósofos más grandes y médicos más famosos con el nombre de Abu Alí al-Husain Ibn Siná (980-1037). *«A la edad de diez años* -dice el historiador Ibn Jalikán- *conocía perfectamente el Corán y la literatura en general, y había obtenido cierto grado de información en teología, aritmética y álgebra».* Avicena reunió, juntamente con el legado de los conocimientos de la medicina griega, las aportaciones hechas por los musulmanes en su gigantesco «Canon de Medicina» (*al-Qanun fi-l-Tibb*), que constituye la obra maestra culminante de la sistematización islámica. Esta enciclopedia, que fue traducida al latín por Gerardo de Cremona y considerada indispensable en las universidades europeas hasta el siglo XVII, trata de medicina general, de medicamentos, de enfermedades que afectan a todas las partes del cuerpo, de la cabeza a los pies, de patología especial y de farmacopea.

Avicena distinguió 15 tipos de enfermedades y prescribió 760 remedios. Asimismo, identificó la tuberculosis, la meningitis y otras inflamaciones, e investigó las dolencias neurológicas. Eximio cirujano, diseñó óptimo instrumental quirúrgico.

Con Avicena «el príncipe de los médicos», la Medicina Islámica alcanzó su cenit en Oriente. desde aquella época, la tumba del gran médico y filósofo en Hamadán (Irán) es objeto de piadosa veneración.

Véase Hirschberg y Lippert: Die Augenheilkunde des Ibn Sina, Leipzig, 1902; P. De Koning: Avicenne. Livre Premier du Canone de Coglarporating a translation of the first book, Londres, 1930.

Ibn al-Ÿazzar

Abu Ÿa'far Ahmad Ibn Ibrahim Ibn Abi Jalid al-Ÿazzar (931-1009), fue un médico oriundo de Qairuán (Tunicia) y discípulo de Abu Yaqub Ishaq Ibn Suleiman al-Israilí (855- 955), el famoso filósofo y oculista judío. Ibn al-Ÿazzar, el Algizar de los latinos, es autor de una obra médica monumental, el *Zad al-musafir*, que fue traducida al latín con el nombre de *Viaticum peregrinantis* por el monje viajero Constantino el Africano (1015-1087) de la abadía de Montecassino.

Tal vez el más completo vademécum de la medicina medieval, el *Zad al-musafir* consiste de siete libros y abarca las distintas enfermedades y sus tratamientos en una forma concisa. Contiene valiosas anotaciones, algunas desconocidas provenientes de médicos y filósofos como Aristóteles, Rufus, Galeno, Polemón, Qusta Ibn Luqa, Ishaq Ibn Imran e Ishaq Ibn Suleiman al-Israilí. Fue el principal libro de referencia en la Europa cristiana medieval y largamente utilizado en las escuelas de medicina (Salerno y Montpellier), y en las universidades (Bolonia, París, Oxford).

El Libro VI trata sobre las enfermedades venéreas que afectan a hombres y mujeres, y es de radical importancia para la historia de la sexualidad, tanto que influyó definitivamente en la composición de un tratado de obstetricia producido por la escuela salernitana, llamado, el *Cum Actuor*, cuya autora posible —se dice— es la legendaria médica llamada Trótula. El científico e investigador Gerrit Bos del Wellcome Institute for the History of Medicine de Londres ha publicado recientemente la obra erudita Ibn al-Jazzar on Sexual Diseases. A Critical Edition and Translation of Book Six of Zad al-musafir (E.J. Brill, Leiden, 1995).

Abulcasis

Uno de los médicos andalusíes más famosos es Abu-l-Qásim al-Zahrawí (936-1013), latinizado Abulcasis. Fue uno de los más grandes cirujanos del Islam y uno de los más importantes de la Europa medieval. Abulcasis fue físico en la corte de al-Hakam. Su celebridad radica en su *Kitab al-tasrif fi liman aÿaz 'an al-ta'alif* ("Libro de la ayuda para quien carece de habilidad para usar voluminosos tratados"). En el libro se incluye una detallada sección quirúrgica, la primera de su clase, que resume el conocimiento quirúrgico de su tiempo. Este apartado fue traducido primero en latín por el incansable Gerardo de Cremona, y luego se vertió al provenzal y al hebreo. A mediados del siglo XIV un famoso cirujano francés lo incorporó a su libro. Tuvo muchas ediciones, entre las que se cuentan una de Venecia (1497), otra de Basilea (1541), y la tercera de Oxford (1778). Durante siglos el libro de Abulcasis ha sido texto obligado en las escuelas de medicina de Salerno, Lovaina y Montpellier.

Abulcasis trató por primera vez o puso énfasis especial en la cauterización de las heridas y describió la formación de cálculos en la vejiga. También publicó la necesidad de la disección y la vivisección. Aspecto destacable del libro del facultativo andalusí eran las ilustraciones de los instrumentos usados por el autor, que sirvieron de modelo en Asia y Europa.

Averroes

Abu al-Ualid Muhammad ben Ahmad Ibn Rushd, conocido universalmente como Averroes (1126-1198) fue uno de los máximos sabios de al-Ándalus y del Islam occidental. Su obra médica ha sido casi olvidada en su fama como filósofo. Sin embargo, fue «uno de los más grandes médicos de su tiempo», junto con sus amigos Abentofail y Avenzoar, el primero en explicar la función de la retina y en reconocer que un ataque de viruela confiere una inmunidad subsiguiente. Su enciclopedia médica *Kitab al-kulliyat fi al-tibb* ("Libro sobre las generalidades de la Medicina") se compone de siete volúmenes que tratan respectivamente de anatomía, diagnosis, fisiología, higiene, materia médica, patología y terapéutica, y fue extensamente usada como libro de texto en las universidades cristianas, como Oxford, París, Lovaina, Montpellier y Roma.

Avenzoar

Ibn Zuhr, latinizado Avenzoar (1095-1161), andalusí nacido en Sevilla, que residió un tiempo en El Cairo, escribió el *Kitab al-taysir fi ad-madawat wa-al-tadbir* ("Libro que facilita el estudio de la terapéutica y la dieta"), un manual que un siglo más tarde fue traducido al latín consiguiendo una gran difusión, por consejos de su amigo y colega Averroes. En esta obra se describe por primera vez el absceso de periocardio, se recomienda la traqueotomía y la alimentación artificial del esófago. Avenzoar es uno de los primeros médicos en dar la noticia sobre el ácaro que produce la sarna. Eran los tiempos en que en al-Ándalus se había creado un Ministerio de Investigaciones y Sanidad y a los perturbados mentales se los curaba utilizando terapias musicales en hospicios especiales dotados de jardines y fuentes de agua, un nivel aún no alcanzado por la psicoterapia occidental.

En sus trabajos se ocupa de las técnicas de preparación de los medicamentos, de las aplicaciones prácticas de la dieta y de la alquimia. Ejerció una importante influencia en la enseñanza de la medicina y la alquimia en la Europa medieval, a través de la traducción de sus textos al hebreo y al latín.

Al-Gafiqí

En la primera mitad del siglo XII vivió el oculista Muhammad Ibn Qassum Ibn Aslam al-Gafiqí, que nació cerca de Córdoba y practicó en dicha ciudad. Este fue el autor del *Kitab al-murshid fi-l-kuhl* ("Guía del oculista") del que se conserva un manuscrito único en la biblioteca de El Escorial. El tratado está compuesto por seis libros, ocupándose de medicina ocular e higiene de los ojos en los dos últimos, y puede considerarse como un fiel ejemplo de los conocimientos oftalmológicos que llegó a dominar la medicina islámica de la época. El instrumento óptico de dos cristales montados en armadura que se sujeta a las orejas llamado gafas, debe su nombre al inventor, el oculista andalusí al-Gafiqí.

Alhazen

Abu Alí al-Hasan Ibn al-Haitham, el Alhazen de los latinos, nacido en Basra (Irak) hacia 965, y muerto en El Cairo en 1039, y cuya actividad se desarrolló especialmente en Egipto bajo la administración del califa fatimí al-Hakim (996-1021), ha sido llamado con justicia «el padre de la óptica». Fue el primero en describir el ojo humano. Dio también una explicación de la visión binocular; estudió cuidadosamente los fenómenos de reflexión y de refracción, y, haciendo experiencias con segmentos esféricos o curvos (recipientes de vidrio llenos de agua), se aproximó al descubrimiento del fenómeno del poder aumentativo de los lentes, hecho que recién tres siglos después encontró su explicación en Italia, y todavía tres siglos más tarde su explicación teórica.

Su principal tratado sobre el tema es el *Kitab al-manazir* ("Libro de la óptica"), cuya influencia en Oriente y en los ámbitos universitarios europeos fue enorme. Realizó numerosísimas investigaciones y descubrimientos. El fenómeno de la refracción atmosférica llamó su atención y con él explicó por qué el sol y la luna cerca del horizonte parecen más grandes. Estudió el fenómeno del crepúsculo y en catóptrica hizo experiencias con numerosos espejos convexos y cóncavos.

Es importante señalar que Alhazen hizo también importantes contribuciones al estudio de la refracción y descubrió una aproximación que luego determinaron el astrónomo holandés Willebrord van Royen Snell (1580-1626) y el filósofo y matemático francés René Descartes (1596-1650).

Es fundamental señalar que Alhazen fue al mismo tiempo un hábil experimentador, que construía personalmente piezas de repuestos para sus aparatos, y un teórico consumado, familiarizado con las técnicas matemáticas más perfeccionadas de su época. Al conciliar la teoría con la experimentación, Alhazen se anticipó a la ciencia moderna occidental, nacida, según el filósofo, matemático y sociólogo británico Bertrand Russell (1872-1970), de la unión entre la especulación griega y el empirismo islámico.

La medicina musulmana atribuía especial importancia al cuidado de los ojos. El oftalmólogo, *kahhál* en árabe, era un personaje familiar en la sociedad musulmana de Egipto, Irán o al-Ándalus, que simultáneamente practicaba la medicina y a menudo actuaba como consejero y psicólogo.

La oftalmología islámica estableció un nexo estrecho entre el cerebro y el ojo conocimientos que hoy sorprenden por lo avanzados. Estos incluían el empleo de anestésicos en cirugía. Finalmente, cabe destacar que el árabe proporcionó a las lenguas europeas numerosos términos en materia de oftalmología. Véase R. Rashed: Optique et mathématiques: recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe, Variorum, Londres, 1992.

Ibn Nafís

Sobre el médico musulmán de origen sirio llamado Ibn al-Nafís (1210-1288) se tienen pocos datos , ya que un contemporáneo suyo, el bibliógrafo y médico Ibn Abi Usaibí'a (1194-1270), no le menciona en su *'Uiún al-anba fi tabaqat al-atibba* ("Las fuentes esenciales de la clasificación de los médicos"), que contiene 380 biografías, comenzando por los griegos y acabando con sus contemporáneos (ed. Muller, 2 vols., 1884.).

Ibn al-Nafís estudió, además de medicina, gramática, lógica y teología. Fue médico principal en Egipto y médico personal del sultán mameluco Malik az-Zahir as-Salihí Ruknuddín Baibars Bundukdarí (1223-1277), el heroico paladín que venció repetidamente a los cruzados, considerado «el salvador del Islam» por detener una gran invasión de los mongoles el 3 de septiembre de 1260, en la batalla de Ain Ÿalut ("Las fuentes de Goliat"), en el norte de Palestina, cerca de Nazaret (cfr. R. Grousset: Histoire des croisades et du royaume franc de de Jérusalem, vol. VII y VIII, Tallander, París, 1981).

Asimismo, Ibn al Nafís desarrolló una destacable actividad literaria. Sin embargo, su más importante logro es el haber descubierto la circulación menor de la sangre. Esto ocurría tres siglos y medio antes de la época de William Harvey (1578-1657), el médico inglés a quien se atribuye el «descubrimiento». Lo que hace especialmente notable el descubrimiento de Ibn al-Nafís es el que llegó a él más por deducción que por disección. Se ha descrito a este científico del siglo XIII como «el que no receta una medicina cuando bastará con la dieta».

Ibn al-Quff

Ibn al-Quff (1233-1286) es un médico de origen sirio que utiliza las enseñanzas de Abulcasis y las aplica en los tratamientos de las heridas producidas en los combates mantenidos entre los musulmanes y los invasores cruzados. En tierras de Egipto y Palestina. Su obra principal, el *Kitab al-'umda fi sina'at al- ÿiraha* ("Libro del arte de la cirugía") ofrece un completo tratado sobre cirugía. Ibn al-Quff pretende mediante este trabajo que los cirujanos aprendan teoría médica, para de ese desempeñar correctamente la labor que tienen encomendada. Su obra, pese a no ser muy divulgada, es un importante eslabón en la cirugía medieval.

Ibn al-Jatib

Abu Abdallah Muhammad al-Salmaní Ibn al-Jatib (1333-1375), a quien dieron por su elocuencia sus contemporáneos el honroso sobrenombre de Lisán ud Din o «Lengua de la fe», es el más completo escritor de la Granada nazarí y uno de los más importantes adherentes al pensamiento shií en al-Ándalus. Nacido probablemente en Loja (ciudad al oeste de Granada por el camino que va a Antequera) su maestro fue el sabio y poeta Ibn al-Ÿayyab (1274-1349), que escribió exquisitos poemas a la Alhambra y el Generalife. Uno de sus mejores amigos fue el historiador Ibn Jaldún (ver aparte). Fue político, historiador, filósofo, místico, literato y un médico muy afamado. Su *Kitab al-Wusul li hifz al-sihha fi al-fusul* ("Libro de la Higiene según las estaciones del año"), traducido directamente del árabe por la profesora María de la Concepción Vázquez de Benito, de la Universidad de Salamanca (1984), nos da informaciones sobre cómo combatir la peste bubónica, la famosa «Peste Negra» que asoló Europa hacia 1348. Igualmente son importantes sus trabajos históricos sobre Granada: *al-Ihata fi ta'rij Garnata*, y *al-Lamha al-badriyya fi-l-daula al-nasriyya*, y sobre mística: *Rawdat al-ta'rif bi-l-hubb al-sharif*. Véase muy especialmente Emilio de Santiago: El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo, Diputación Provincial de Historia del Islam, Granada, 1986, y Rachel Arié: El Reino Nasrí de Granada 1232-1492, Mapfre, Madrid, 1992; Ibn al-Jatib: Historia de los reyes de la Alhambra (al-Lamha al-Badriyya fi-l-daula al-nasriyya). Traducción de José María Casciaro y estudio preliminar de Emilio Molina, Ed. Universidad de Granada, Granada, 1998.

El investigador español Jacinto Bosch Vilá (1922-1985), catedrático-director del Departamento de Historia del Islam de la Universidad de Granada, dice que *«Ibn al-Jatib era un hombre de gran*

personalidad en sí mismo, el primero en todo, capaz de lo más difícil, mordaz, también, cuando quería serlo. Agudo observador, de pluma ágil y artística, pensador y creador, convincente, inteligente y diplomático. Objeto de envidias que se trocaban en odios, de odios que se hacían calumnias, que arrastraban a la muerte».

LA MINIATURA ISLÁMICA

«Lo que otorga a la miniatura un estilo de belleza casi único no es tanto el tipo de escenas que retrata como la nobleza y la sencillez de la atmósfera poética que las impregna»

("El Arte del Islam", págs. 42-3)
Titus Burckhardt (1908-1984)

El arte de la miniatura se originó en el seno del Islam al traducirse al árabe algunos libros científicos ilustrados —sobre medicina, botánica o zoología— de los que circulaban entre los pueblos helenizados. La primera escuela fue fomentada por los abbasíes en el marco de la «Casa de la Sabiduría», donde se realizaban las copias de los textos grecolatinos.

La miniatura árabe

Las ilustraciones de las copias árabes, pese a la influencia de sus modelos, fueron transformándose paulatinamente hasta alcanzar un dibujo que acentuaba la bidimensionalidad y que con su simplificación aportaba una mayor expresividad. Este estilo revolucionario alcanzó su apogeo en las diferentes versiones de las *Maqamat* (composiciones de un género literario caracterizado por su temática ejemplarizante y humorística) de Abu Muhammad al-Qasim Ibn Alí al-Harirí (1054-1122), pertenecientes a la denominada "Escuela de Bagdad".

Tras la caída del califato bagdadí en 1258, el arte de la miniatura prosiguió con los mamelucos, quienes dieron continuación a este estilo, mejorando mucho su acabado. Durante este período, la miniatura no ocupaba por lo general toda la página del manuscrito, sino que se intercalaba en el texto, y tampoco quedaba circunscrita a un recuadro (cfr. Richard Ettinghausen: La peinture arabe, Albert Skira, Ginebra, 1962).

La miniatura argelina

También existió una escuela reducida pero importante en al-Ándalus y el Magreb (cfr. Rachel Arié: Miniatures hispano-musulmanes, Brill, Leiden, 1969).

El argelino Muhammad Racim (1896-1975) restauraría esta tradición del Occidente musulmán a principios del siglo XX, con importantes trabajos plasmados desde la más pura concepción islámica. Racim sabe rescatar para su pueblo un gran tesoro, el de su cultura pictórica, abandonada durante siglos, y las más queridas glorias de su historia, como son la Casbah y los motivos urbanos de Argel y las galeras y el arte naval de Baba Aruÿ (1474-1518) y Jairuddín (1476-1546), el Barbarroja de los occidentales.

Véase Georges Martin: Mohammad Racim, miniaturiste algérien, París, 1971; Mohammed Racim, miniaturiste algérien, Institut du Monde Arabe, París, 1992; Muhammad Racim, inventor de la miniatura argelina, revista "El Mensaje del Islam", Buenos Aires, abril 1995, págs. 11-23.

La miniatura persa

Tras las invasiones de los mongoles, Mesopotamia, Siria y Egipto fueron desplazados culturalmente por las provincias orientales del Dar al-Islam, donde los nuevos soberanos de las dinastías ilján y timurí regeneraron la tradición persa, aun y cuando hasta el siglo XV fue perceptible en ella la influencia china. Las miniaturas de la enciclopedia de historia universal del polígrafo Rashíd al-Din (1247-1318) muestran paisajes y personajes de perfil (cfr. John Joseph Saunders: Muslims and Mongols. Essays on Medieval Asia, University of Canterbury, Nueva Zelanda, 1977).

Los centros de la miniatura persa, como Herat, Shiraz, Tabriz o Bujará, desarrollaron, bajo el esplendoroso mecenazgo de Shah Ruj Mirzá (cuarto hijo de Tamerlán, que reinó entre 1404 y 1447) y del príncipe bibliófilo Baisangur (para quien un magnífico Sha Nameh fue completado hacia 1430), una estética diferente a la de la miniatura árabe. La representación no es naturalista y los personajes, a menudo estereotipados, se confunden entre unas formas ornamentales (paisajes o arquitecturas) en las que predomina el sentido de la composición, aunque carente de perspectiva.

La miniatura persa se caracteriza por la riqueza de su policromía, cuyo fulgor ha sido comparado muchas veces con el esmalte. Mientras que en los siglos XIII y XIV las miniaturas constituían frecuentemente una serie de viñetas insertadas en las páginas del manuscrito, poco a poco tendieron a independizarse del texto hasta tomar la forma de cartuchos caligrafiados. El *Sha Nameh* de Firdusí, el *Hamzeh* de Nizami y el *Bustán* de Saadi aportaron numerosos temas a los miniaturistas. Véase Stuart Cary Welch: A King's Book of Kings. The Shah-Nameh of Shah Tahmasp, The Metropolitan Museum of Art, Nueva York, 1976; Ernst J. Grube: La pittura dell'Islam. Miniature persane dal XII al XVI sec., Capitol, Bolonia, 1980; The King Book of Kings. An Album of miniatures from The Shah Tahmasp manuscript of Shah Nameh of Ferdowsi, Edit. Dyavad Yassavoli y Farhang sara, Teherán, 1990; Francis Richard: Splendeurs persanes. Manuscrits du XIIe au XVIIe siècle, Bibliothèque Nationale de France, París, 1997.

Behzad

El pintor y calígrafo Kamaluddín Behzad (1450-1536), nacido en Herat (hoy Afganistán), es uno de los miniaturistas más relevantes de la escuela persa. Sus trabajos constituyen unas elegantes composiciones naturalistas en las que se logra plasmar una atmósfera psicológica: rodeados de espacios abiertos y de planos sincopados, los personajes se individualizan en su movimiento y en su expresión, dentro de una gama de matices tan vivos como armoniosos. Tras la caída de los timúridas, Behzad se trasladó de Herat a Tabriz, donde pasó a dirigir la biblioteca de los sha Ismail y Tahmasp. Ya en vida, su influencia fue considerable, y su nombre llegó a ser tan célebre que durante tres siglos toda miniatura de calidad llevaba su firma apócrifa.

La miniatura persa experimentó una excepcional renovación con la llegada al poder de los safavíes en 1502. El mecenazgo del sha Tahmasp I (1514-1576)., quien patrocinó un taller en el que se gestaron numerosas obras maestras, fue decisivo. En Isfahán, el nieto del sha Tahmasp, el shah Abbás I el Grande (1571-1629), logró que la miniatura adquiriera mayor gracia y fluidez: el dibujo sustituyó al color y en numerosas páginas se efectuaron composiciones a tinta, simplemente realzadas con algunos toques de aguada o de oro. De esta época datan las múltiples representaciones de personajes jóvenes, cuyo sexo a veces es indefinido.

La sencillez, espontaneidad y cierta ingenuidad de la miniatura persa y otomana nos hacen pensar en un «realismo naïf», precursor de la escuela postexpresionista de los pintores franceses Henri Rousseau (1844-1910) y André Bauchant (1873-1958).

Véase L. Binyon, J.V.S. Wilkinson y Basil Gray: Persian Miniature Painting, Oxford-Londres, 1933; Basil Gray: La peinture persane, Albert Skira, Ginebra, 1977; Stuart Cary Welch: Royal Persian Manuscripts, Thames and Hudson, Londres, 1978; Norah M. Title: Persian miniature painting and its influence on the art of Turkey and India, The British Library, Londres, 1983; Norah M. Titley: Persian Miniature Paintings and Its Influence on the Art of Turkey and India, University of Texas Press, Austin (Texas), 1984; G.M.

Meredith Owens: Persian Illustrated Manuscripts, Published by the Trustees of the British Museum, Oxford, 1985; Sheila R. Canby: Persian Painting, Thames and Hudson, Nueva York, 1993.

La miniatura otomana

La miniatura persa constituyó el modelo de referencia de dos escuelas que, sin embargo, evolucionaron de manera opuesta. La primera de ellas fue la escuela otomana, cuyo centro estaba situado en Estambul. Sus miniaturas presentan una gran preocupación por el detalle, tanto en el plano físico como en el social, y se distinguen por su escrupulosa búsqueda de lo que constituye la identidad del tema representado. Sin embargo, las composiciones permanecen estáticas, incluso hieráticas. Los numerosos volúmenes consagrados a la crónica de los reinados de los sultanes constituyen la perfecta ilustración de esta tendencia. En el siglo XVII, con las aportaciones del pintor Abdulÿelil Çelebi, conocido como Ressam Levni (m. 1732), se insinuó una mayor desenvoltura en la pintura otomana. Con todo, un aspecto original de ésta se desarrolló a través de las reconstrucciones geográficas efectuadas con motivo de las numerosas campañas militares de los sultanes. Véase G.M. Meredith-Owens: Turkish Miniatures, Londres, 1963; Richard Ettinghausen: Turkish miniatures from the thirteenth to the eighteenth century, Unesco, Nueva York, 1965; E. Binney: Turkish Miniature Paintings and Manuscripts, Nueva York, 1973; Michael Levey: The World of Ottoman Art, Thames and Hudson, Londres, 1975; And Metin: La peinture miniature turque. La periode ottomane, Editions Dost, Ankara, 1976; Géza Fehér: Miniatures Turques des croniques sur les campagnes de Hongrie, Librairie Gründ, París, 1978; Norah M. Titley: Miniatures from Turkish Manuscripts, Londres, 1981.

La miniatura indo-mogola

La mogola fue la segunda de las escuelas tributarias de la miniatura persa, aunque en su caso originó una estética diferente, mucho más naturalista, hasta incluso realista. A lo largo del reinado de la dinastía (1526-1858), las composiciones mogolas se caracterizan por su vivacidad y en ellas los elementos constitutivos de las escenas son puestos en relación los unos con los otros, más allá de la mera yuxtaposición. Las miniaturas del Babur Nameh (Libro de Babur; véase Sir Lucas King: Memoirs of Zehir-ed-Din Muhammad Babur, Oxford University Press, Londres, 1921) o las del Akbar Nameh (Libro de Akbar) constituyen magníficos ejemplos de todo ello. En el mundo islámico, la India fue asimismo la región donde arraigó el arte del retrato. Como en Irán, los cánones del arte occidental (introducidos por los grabados que difundieron, entre otros, los jesuitas) fueron integrados y asimilados, especialmente en lo que respecta a la ejecución de la luz y la atmósfera. En el siglo XVII, durante el reinado de Ÿahangir (1569-1607), la miniatura se liberó de las limitaciones que le imponía el manuscrito y apareció como obra independiente. Bajo esta forma fue reunida en álbumes. Véase P: Browne: Indian Painting under the Mughuls, AD 1550 to AD 1750, Oxford, 1924; Nanlal Chamanlal Mehta: Studies in Indian Painting, D.B. Taraporavela Sons & Co., Bombay, 1926; Stuart Cary Welch: Imperial Mughal Painting, George Brazillier, Nueva York, 1978; Douglas Barret y Basil Gray: La peinture indienne, Albert Skira, Ginebra, 1978; Mark Zebrowski: Deccani Painting, University of California Press, Los Angeles, 1983; Stuart Cary Welch y Annemarie Schimmel: The Emperor's Album. Images of Mughal India, Harry N. Abrams, Nueva York, 1990; Mildred Archer: Company Paintings. Indian Paintings of the British Period, Victoria and Albert Museum, Londres, 1992; Amina Okada: Indian Miniatures of the Mughal Court, Harry N. Abrams, Nueva York, 1992; Anjan Chakraverry: Indian Miniature Painting, Tiger Books, Londres, 1996.

A lo largo de toda esta historia de la miniatura, los mecenas fueron también coleccionistas. En la época del colonialismo, los occidentales, por su parte, se dedicaron asimismo a coleccionar miniaturas islámicas, y por desgracia no dudaron en mutilar muchos manuscritos para quedarse con las imágenes que contenían, todo ello en detrimento de unos textos cuyo alcance no siempre comprendían. Véase para la miniatura y el arte del Islam en general, Alexandre Papadopoulo: El Islam y el arte musulmán,

Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977; Seyyed Hossein Nasr: Islamic Art and Spirituality, State University of New York Press, Nueva York, 1987; Jonathan Bloom y Sheila Blair: Islamic Arts, Phaidon, Londres, 1997, Dominique Clévelot: L'art islamique, Editions Scala, París, 1997.

DANTE Y EL ISLAM

El pensamiento musulmán en la Europa del siglo XIV

A partir de la tesis elaborada por el jesuita e islamólogo español Miguel Asín Palacios en 1919, diversos estudios de investigación han subrayado la existencia de fuentes islámicas para las ideas de Dante Alighieri en su «Divina Comedia», como las descripciones del infierno en el Sagrado Corán; el viaje nocturno (isra') y la ascensión a los cielos (mi'raÿ) del Profeta Muhammad (BPD); la visita al cielo y al infierno en la «Epístola del Perdón» del poeta y filósofo sirio Abul-Alá al-Maarrí; el «Libro del nocturno viaje hacia la Majestad del más Generoso» y el «Libro de las Revelaciones de La Meca» del místico andalusí Ibn al-Arabi de Murcia. Averigüemos la razón que llevó al máximo poeta italiano a reunir en su obra a personalidades cumbres del Islam: desde el Santo Profeta Muhammad (BPD) y su yerno y sucesor, Alí Ibn Abi Talib (P), pasando por Saladino, Alfragano, Albumassar, Alpetragio, Algacel, Avicena y Averroes, hasta amigos de los musulmanes, como Federico II de Sicilia, Miguel Escoto y Siger de Brabante. Una fusión místico-escatológica cristiana y musulmana de dimensiones insospechadas.

«—Maestro, ¿qué es lo que estoy oyendo? ¿Y qué gente es ésa que tan dominada por el dolor parece?

A lo que él me contestó: —Esta mísera existencia llevan las doloridas almas de quienes en el mundo vivieron sin infamia y sin motivos de alabanza. Mezcladas andan a aquellos ángeles que no fueron rebeldes ni fieles a Dios, sino que se mantuvieron neutrales. Los cielos los expulsan para que no turben su belleza, y tampoco los reciben los infiernos, pues con su presencia proporcionarían alguna gloria a los condenados.

Y yo insistí:

—Maestro, ¿qué es lo que tanto los atormenta y tanto los hace lamentarse?

Y él me contestó:

—Te lo diré brevemente. Estos no tienen ya esperanza de muerte, y su ciega vida es tan abyecta que se sienten envidiosos de cualquier otra suerte. En el mundo no puede quedar traza de ellos: desdéñalos tanto la justicia como la misericordia. No hablemos más de ellos; míralos y pasa de largo».

Infierno: III. 33-51

«Seiscientos años, por lo menos, antes que Dante Alighieri ideara su maravilloso poema, existía ya en el Islam una leyenda religiosa en la cual se narraba el viaje de Mahoma, fundador de esa religión, a través de las mansiones de ultratumba. Con el transcurrir de los siglos, desde el VIII al XIII de nuestra era, los tradicionistas musulmanes, los teólogos, los exégetas, los místicos, los filósofos y los poetas, tramaron lentamente sobre la urdimbre fundamental de esa leyenda un gran número de relatos amplificados, de adaptaciones alegóricas y de imitaciones literarias. Tomadas en conjunto todas estas redacciones varias de la leyenda islámica y cotejadas con la *Divina Comedia*, nos ofrecen una multitud de coincidencias, de semejanza y aun de identidad, así en la arquitectura general del infierno y del paraíso, como en su estructura moral, en la descripción de las penas y de los premios, en las grandes líneas de la acción dramática, en los episodios y peripecias del viaje, en su significado alegórico, en los papeles asignados al protagonista y a los personajes episódicos, y, por fin, hasta en el valor artístico de ambas obras literarias»

Miguel Asín Palacios: La escatología musulmana en la Divina Comedia

INTRODUCCIÓN

Si por parte de mi apreciado amigo Ricardo Horacio Shamsuddín Elía, fue un gesto de estima y distinción el pedirme unas palabras de introducción, no creo que haya hecho una buena elección y, a la vez, ha sido una gran audacia de mi parte el haber aceptado escribirlas.

No soy ni especialista ni siquiera buen conocedor ni del Islam y su doctrina, ni tampoco de literatura. En este sentido, Shamsuddín Elía prefirió, evidentemente, a un lector ávido, a una persona curiosa por el mundo y por la cultura, a la que el paso del tiempo ha incentivado antes que acallado el interés por aprender, al ir descubriendo cada vez más, cuán grandes abismos de ignorancia va acumulando uno a lo largo de la vida. Y por ello, este *Dante y el Islam*, tema que había despertado mi interés desde hace muchas décadas, aunque no me hubiera sumergido en él, vino a insertarse de maravilla.

Tomando como punto de partida el famoso «viaje nocturno de Mahoma», como parámetro inicial de la obra y de la problemática, tanto de la *Divina Comedia* como de los antecedentes cristianos, musulmanes y judíos que hacen de puente entre una y otra, hay, a mi juicio, un punto fundamental, religioso, que debe recordarse siempre. Según las tradiciones recogidas en vida del Profeta del Islam, pero no recopiladas hasta mucho tiempo después, fue en este viaje, que se inició en La Meca y prosiguió en Jerusalén, donde (en recuerdo suyo fue levantada la mezquita de Al-Aqsa) Mahoma se encontró con los que lo habían precedido: Jesús —se lo describe—, San Juan Bautista, Abraham y Adán. Fue, igualmente, en ese viaje que Dios le indicó a Mahoma —siempre según la tradición— que debía rezarse cincuenta oraciones diarias y ayunar sesenta días al año, y que Moisés le señaló que eran obligaciones de difícil cumplimiento para el pueblo, por lo que Mahoma fue rogando y obteniendo sucesivas quitas hasta llegar a las cinco oraciones diarias y los treinta días de ayuno del mes de Ramadán.

Hay así, en este viaje (*isra'*) y ascensión (*mirayÿ*), varios datos elementales y fundamentales: la santidad de la «mezquita lejana» y de la Ciudad Santa (prístina alquibla del Islam) en que se encuentra, en primer término; el carácter ecuménico, digamos así, de sus encuentros, dato revelador del carácter abierto y del fondo común de la religión semita, de la fe de Abraham, en segundo, y la relación directa con las oraciones y abstinencias musulmanas en tercero. Análisis, estudio, alargamiento, embellecimiento en torno a aquel «viaje nocturno», según dice escuetamente el Corán (17-1), hacen de él un hito fundamental en la tradición religiosa de la humanidad.

Por otra parte, y por obra de multitud de recopiladores, filósofos, místicos, teólogos y literatos, el relato embellecido de este viaje-ascensión pasó a formar parte también fundamental de la literatura del mundo mediterráneo. Es a esta vertiente, más humana, y de análisis menos complejo, religiosamente hablando, que se ha volcado el esfuerzo y el entusiasmo del autor de este breve ensayo. No es para menos, porque su inquietud lo lleva a uno a épocas no tan distantes en el tiempo, algo más de mil años a veces, frecuentemente más cercanas para revelar con pasión momentos y épocas apasionantes en que la Edad Media, tan injustamente condenada y tan mal conocida, muestra sus mejores y más brillantes luces.

Al leer las páginas va revelándose la riqueza intelectual, sin igual, de la corte de Alfonso X el Sabio (1252-1284), rey, como su padre «de las tres religiones», en un momento de esplendor de la Castilla medieval, de aquella Castilla múltiple, abierta y tolerante que protagonizó un «Siglo de Oro», al igual que en su corte Federico II (1212-1250) transformaba su capital, Palermo, en un centro de cultura que hacía mucho no conocía el Occidente del Mediterráneo. En aquellas dos cortes, por primera vez, la Cristiandad de Europa occidental pudo compararse en un plano de igualdad con la civilización bizantina de la oriental. Si esto queda muy claro en *Dante y el Islam*, no lo es menos que engrandece la figura del autor de la *Divina Comedia* al mostrarlo docto y abierto a la riqueza intelectual que se ofrecía en aquellos tiempos a los hombres de inquietudes. Sin el menor obstáculo, multiplicadas por las traducciones y casi

como si las comunicaciones hubieran sido fáciles, las obras de cristianos, judíos y musulmanes circulaban, se leían, se discutían, se comentaban y, sobre todo, se comprendían.

En este ensayo queda bien en evidencia la tolerancia intelectual de esa época que fue, en verdad, un prerrenacimiento no manchado por las muchas fallas que tuvo el que le siguió, un siglo más tarde. Incluso, —y por decir algo que se le quedó a Elía en la computadora—, fue en la gran Sicilia plural donde el latín vulgar dejó de ser tal y se inició su transformación en el italiano, llevado y utilizado por hombres cultos de Toscana que lo desarrollaron a partir, justamente, del mismo Dante.

Dante y el Islam nos abre a los ignorantes un mundo de erudición riquísimo, lleno de hallazgos felices y de nombres ilustres. Al ignorante que osa escribir esta presentación, su lectura lo ha entusiasmado y que ello haga perdonable —junto a la amistad— el haber cedido preparar esta introducción para un tema que está mucho más allá de sus capacidades.

Narciso Binayán Carmona*

*Narciso Binayán Carmona (Buenos Aires, 1928), historiador por vieja tradición familiar, y genealogista, de ascendencia armenia y criolla (argentina y chilena), ha sido redactor y corresponsal del diario La Nación de Buenos Aires (1960-1991), y continúa como colaborador permanente. Actualmente tiene a su cargo la columna «Hipótesis de conflicto», que aparece los lunes. Es autor de las obras «Entre el pasado y el futuro: Los Armenios en la Argentina» (Buenos Aires, 1996), e «Historia genealógica argentina» (de próxima aparición). Singular viajero-investigador, ha visitado hasta el momento 95 países.

En el Nombre de Dios,Graciabilísimo, Misericordiosísimo

PREÁMBULO

En la iglesia San María Novella ("la Nueva") de Florencia—construida entre 1279 y 1357 en la margen septentrional del Arno—, en la Capilla de los Españoles, existe un fresco célebre que se llama «El Triunfo de Santo Tomás»[44]. Este templo, de la que esta capilla fuera antigua sala capitular, era el asiento del cuartel general de los dominicos[45]. Resulta, pues, de todo punto natural, que en este solemne lugar, que

[44] La corte de la esposa de Cosme I de Médici (1519-1574), Leonor de Toledo utilizaba la llamada Cappella degli Spagnoli ("Capilla de los Españoles"). El fresco en cuestión, llamado también «Il Trionfo di Santo Tommaso D'Aquino», fue realizado hacia 1365 por el pintor florentino Andrea di Bonaiuti, más conocido como Andrea da Firenze (1337-1377), discípulo de Giotto di Bondone (1276-1337). Ernest Renan comete un error al atribuírselo a Tadeo Gaddi (1300-1366), otro discípulo de Giotto (E. Renan: O. cit., pág. 211). Este no fue el único pintor cristiano que tuvo a Averroes como arquetipo de filósofo y símbolo intelectual de la España musulmana. La primera pintura en que aparece Averroes es un mural de Andrea Orcagna, en el cementerio Camposanto de Pisa, ejecutado hacia 1335. El altar de la iglesia Santa Catalina de Pisa está decorado con una pintura de Francesco Traini (1321-1347) que lleva por título «Triunfo de Santo Tomás sobre Averroes», realizada hacia 1340, y en la cual una vez más el doctor dominico se impone desde lo alto sobre el filósofo cordobés que yace postrado y abatido por las supuestas refutaciones tomistas. También Rafael (1483-1520) inmortalizó a Averroes en el grandioso fresco mural, base 770 cm, realizado entre 1509-1510, titulado «La Escuela de Atenas», que se conserva en la Stanza della Signatura de los Museos del Vaticano en Roma, donde aparece con ojo escrutador y tez morena junto a Epicuro y Pitágoras, rodeado de los principales pensadores del mundo helénico. Finalmente, en el museo del Louvre en París podemos encontrar una pintura del artista florentino Benozzo di Lece, más conocido como Benozzo Gozzoli (1420-1497), en la que la disposición y los personajes son idénticos: santo Tomás en el centro, con sus obras en las rodillas y en la mano un libro abierto, con esta terrible amenaza: Labia mea detestabuntur impium ("Mis labios detestarán al impío").

[45] La orden de los predicadores dominicos fue fundada en 1214 por el teólogo santo Domingo de Guzmán (1170-1221) en Toulouse (Francia). La denominación dominicos deriva de domini canes (en latín "lebreles de Dios"). Su

era su capital, los Hermanos celebrasen al gran doctor gloria de su orden y sabio de la Cristiandad, santo Tomás de Aquino[46].

En la porción superior del fresco, por encima de los mortales y del mundo virginal de las ideas, el Santo de la Escuela, reina en pleno cielo, vestido con los hábitos dominicos y apoltronado en el sitial de roble, desde el que continúa impartiendo su enseñanza eterna. Macizo y doctoral, con su *Suma* apoyada sobre las rodillas, los rayos que parten de su cabeza iluminan la familia de las Ciencias que distribuyen sus enseñanzas sobre el orbe, y fulminan por el contrario, un trío de personajes sometidos a sus pies. Uno de estos subyugados, es el filósofo griego Epicuro[47], padre del materialismo, según el concepto clásico.

---

finalidad era la de contrarrestar las herejías y desafíos de aquel entonces, como el dualismo de los albingenses y el criptoislamismo de Federico II Hohenstaufen. En España, donde la Inquisición se transformó en la práctica en un departamento de gobierno civil a partir de 1231, siempre había un dominico al frente. Los dominicos han ocupado cargos de gran importancia dentro de la Iglesia; cuatro papas, Inocencio V, Benedicto XI, Pío V y Benedicto XIII, como también contaron con más de 60 cardenales miembros de la orden. Además de su trabajo específico, los dominicos han hecho mucho para el fomento y la ayuda en el desarrollo del arte. De sus claustros han surgido muchos y muy distinguidos pintores, tales como los florentinos Guido di Prieto (1400-1455), conocido como fray Angelico, y Bartolommeo di Pagolo del Fattorino (1472-1517), también conocido como fray Bartolomeo y «Baccio della Porta». Sus principales contribuciones a la literatura han sido en materias de la teología y la filosofía, con tan notables escritores como fueron santo Tomás de Aquino y san Alberto Magno. La importante enciclopedia medieval Speculum Majus fue fruto del trabajo del dominico Vicent de Beauvais o Vincentius Bellovacensis (1190-1264). Otros destacados dominicos fueron los místicos alemanes Meister Eckehart (1260?-1327), Johannes Tauler (1300-1327) y Heinrich Süse (1295-1366). El predicador y reformador religioso italiano Girolamo Savonarola (1452-1498), que ingresó a la orden dominica en 1475, denunció en vehementes sermones la corrupción secular, la vida licenciosa de la clase gobernante y la mundanería del clero. Por esa razón, fue excomulgado (1497); al rebelarse contra la autoridad del tristemente célebre papa Alejandro VI (1431-1503) —cuyo nombre original era Rodrigo Borja o Borgia, padre de César Borgia y Lucrecia Borgia—, fue apresado, torturado y colgado junto a otros dos hermanos dominicos, y luego quemado. A finales de la edad media, la influencia de la orden fue sólo igualada por los franciscanos. Los dominicos jugaron el papel principal en lo que fue la evangelización de las colonias españolas en América; la primera santa americana, santa Rosa de Lima (1586-1617), fue una monja de la Tercera Orden de los dominicos que llegó a gozar de altos dones místicos. El papa Clemente X la canonizó en 1671 y la declaró patrona de Lima, América, Filipinas y las Indias orientales. El trabajo desarrollado en las misiones sigue siendo hoy una de las funciones más relevantes de los dominicos. Santo Domingo fundó una orden de monjas dominicas en 1205, antes que se estableciera la rama masculina de la orden. Sin embargo ellas adoptaron el nombre de Segunda Orden dominica. En 1220, los dominicos establecieron la Milicia de Jesucristo e hicieron prometer a sus miembros que defenderían a la Iglesia con sus armas y con todos los medios de que dispusieran para contrarrestar la acción de los albingenses y otros grupos de innovadores. Hoy en día la cabeza suprema de la orden es el Maestro General, quien gobierna durante doce años; reside en Santa Sabina, en Roma. La orden está estructurada en provincias religiosas, muy distintas de las geográficas, cada una de las cuales cuenta con un provincial a la cabeza. La principal misión de la orden es la educación. Es por esto que los dominicos mantienen aún sus características iniciales de ser maestros y defensores de la ortodoxia confesional. En la Argentina, más precisamente en Buenos Aires, el histórico convento de Santo Domingo, situado en la intersección de la calle Defensa con la avenida Belgrano, es famoso por los acontecimientos que allí se sucedieron durante la segunda invasión inglesa en julio de 1807.

[46] El italiano santo Tomás de Aquino (1224-1274), llamado el Doctor Angelicus, Doctor Communis y Divus Thomas, es el máximo exponente de la filosofía escolástica y uno de los más importantes teólogos católicos. Ingresó en la Orden dominicana en 1243 sin ser todavía sacerdote. Desde 1245 a1248 fue discípulo de san Alberto Magno. Con el mismo maestro estudió en Colonia de 1248 a 1252. Ordenado sacerdote en 1250, empezó a dictar clases en la Universidad de París a partir de 1252. A Tomás de Aquino se le concedió un doctorado en teología en 1256 y fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de París. El papa Alejandro IV, que ocupó la silla pontificia desde 1254 hasta 1261, le llamó a Roma en 1259, donde sirvió como consejero y profesor en la curia papal. Regresó a París en 1268, y en seguida llegó a implicarse en una controversia con el filósofo Siger de Brabante y otros partidarios averroístas. En su esfuerzo para reconciliar fe con intelecto, creó una síntesis filosófica de las obras y enseñanzas de Aristóteles y otros clásicos, de san Agustín y otros Padres de la Iglesia, de Avicena, Averroes, y otros sabios musulmanes, de pensadores judíos españoles como Maimónides e Ibn Gabirol: «la llamada "aristotelización" tomista debe mucho a los trabajos anteriores de Averroes y de Maimónides» (José Ferrater Mora: Diccionario de Filosofía, 2 vols., Sudamericana, Buenos Aires, 1966, Vol. II, pág. 806).

[47] Filósofo griego nacido en la isla de Samos en 341 a.C. y muerto en Atenas en 270 a.C. Epicuro fundó una escuela filosófica en Mitilene, en la isla de Lesbos, y dos o tres años después fue director de una escuela en Lampsaco (hoy, Lâpseki, Turquía). De regreso a Atenas en el 306, se instaló allí y enseñó sus doctrinas a un devoto grupo de seguidores. Como las enseñanzas tenían lugar en el patio de la casa de Epicuro, sus seguidores fueron conocidos como los «filósofos del jardín». Las virtudes cardinales del sistema de ética epicúreo son la justicia, la honestidad y la prudencia, o el equilibrio entre el placer y el sufrimiento. Epicuro prefería la amistad al amor, por ser aquella

Los otros dos llevan turbantes culminando un atavío de magos: son Averroes[48] y Avicena[49], los filósofos musulmanes. En pocas palabras, ¡un monumento de ingratitud! La escuela dominica lo debe todo a los

---

menos intranquilizadora que éste. Su hedonismo personal mostró que sólo a través del dominio de sí mismo, la moderación y el desapego puede uno alcanzar el tipo de tranquilidad que constituye la felicidad verdadera. Según Epicuro, la verdadera religión descansa en una contemplación similar por parte de los humanos de las vidas ideales de las divinidades elevadas e invisibles. Epicuro fue un autor prolífico. Según lo que acerca de su vida refirió el historiador y biógrafo del siglo III d.C. Diógenes Laertes, a su muerte dejó 300 manuscritos, incluyendo 37 tratados sobre física y numerosas obras sobre el amor, la justicia, lo divino y otros temas.

[48] Abu-l-Ualid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rushd, latinizado Averroes, nació en Córdoba en 520/1126 y murió en Marrakesh en 595/1198. La ciencia jurídica fue una tradición de los Banu Rushd. Su abuelo Abu-l-Wahid Muhammad Ibn Rushd (1058-1126) al-Ÿidd ("el Abuelo"), a pesar de ser un paladín de la escuela maliki andalusí demostró tener un pensamiento liberal que lo llevó a estudiar con gran interés los razonamientos de los hanifíes, los discípulos de la escuela jurídica fundada por Abu Hanifah an-Nu'man Ibn Thabit (699-767). Su padre, Abu-l-Qasim Ahmad Ibn Rushd (1094-1168) que también ejerció el cadiazgo mayor de Córdoba, lo inició en los elementos de la jurisprudencia islámica (fiqh). En su ciudad natal, Averroes, llamado al-Hafid ("el Nieto"), también estudió filosofía occidental, matemáticas y teología islámica con el filósofo granadino Ibn Tufail (1110-1185), y medicina con el médico sevillano Ibn Zuhr (1095-1161), el Avenzoar de los latinos. En 1168 fue presentado por su maestro Ibn Tufail a Yusuf I Abu Yaqub (g. 1163-1184), el segundo califa almohade de Marruecos y de la España musulmana, soberano generoso y comprensivo, quien le encomendó comentar las obras de Aristóteles. La recompensa fue el nombramiento de Averroes como cadí (juez islámico) en Sevilla en 1169 y en Córdoba en 1171. En 1182 sustituyó a Ibn Tufail como médico personal de Abu Yaqub Yusuf y continuó en el cargo bajo el sucesor de éste, Abu Yaqub al-Mansur (g.1184-1199). Acusado de heterodoxia por los jurisperitos malikíes y los envidiosos de la corte almohade fue confinado en Lucena (1194-1195), pequeña ciudad de predominante comunidad judía, a mitad de camino de Córdoba y Málaga. Más tarde se fue a vivir a Marrakesh, donde permaneció hasta su muerte, sin recobrar la confianza de las autoridades. Al ocurrir su deceso, sus enemigos ordenaron quemar sus libros y escritos. Casi ciento cincuenta años antes, otro sabio cordobés, el poeta, genealogista y filósofo Ibn Hazm (994-1064) que había sufrido similares ingratitudes y calamidades, compuso aquellos famosos versos, citados por el escritor oriundo del arrabal cordobés de Saqunda y radicado en Sevilla, al-Saqundí, en su Risala fi fadl al-Andalus, traducido por Emilio García Gómez con el título «Elogio del Islam español»:

> «Dejaos de quemar pergaminos y vitelas,
>
> y hablad de cosas de ciencia para que vea
>
> la gente quién es el que sabe...
>
> Aunque queméis el papel, no quemaréis
>
> lo que el papel encierra; antes bien,
>
> quedará guardado en mi pecho».

La obra médica más importante de Averroes es la enciclopedia Kitab al-kulliyat fi al-tibb ("Libro sobre las generalidades de la Medicina"), que se compone de siete volúmenes que tratan respectivamente de anatomía, diagnosis, fisiología, higiene, materia médica, patología y terapéutica, y fue extensamente usada como libro de texto en las universidades cristianas, como Oxford, París, Lovaina, Montpellier y Roma. En cuanto a sus trabajos filosóficos se destacan sus comentarios a Aristóteles reunidos en tres categorías: ÿawami (exposición compendiada de la falsafa, llamados por los latinos Comentarios pequeños), parecido a un sumario comentado; Taljisat (paráfrasis o Comentarios medios), más desarrollado; y Tafsirat (exégesis o Comentarios grandes), donde el texto mismo de Aristóteles, separado del comentario, es seguido y complementado por amplias exposiciones y largas disgresiones (véase por ejemplo la excelente obra de Averroes: Exposición de la "República de Platón", traducción y estudio preliminar de Miguel Cruz Hernández, Tecnos, Madrid, 1996). Su renombrada Tahafut al-Tahafut ("Destrucción de la Destrucción") es una apología de la filosofía y una respuesta contundente a la tesis del ya nombrado pensador persa al-Gazalí, llamada en árabe Tahafut al-falasifa ("La destrucción de la filosofía" o también "La destrucción de los filósofos"). Esta réplica monumental ha sido traducida y comentada por el especialista M. Simon van den Berg en la obra titulada Averroes Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Unesco Collection of Great Works-Arabic Series, 2 vols., Oxford, 1954. En ella Averroes critica a los teólogos que utilizan dogmáticamente unos argumentos que no son demostrativos: «Encontramos, por tanto, que los más expertos en el arte del debate teológico se refugian negando la conexión necesaria entre la condición y lo condicionado, entre una cosa y su definición, entre una cosa y su causa, y entre una cosa y su signo. Todo esto es sofistería y sinsentido» (pág. 333). En otra de sus obras el polígrafo cordobés revela un importante aspecto de su pensamiento: «La religión particular de los filósofos consiste en profundizar el estudio de todo lo que existe; pues no se sabría rendir a Dios un culto más

sublime que el del conocimiento de sus obras, que nos conduce a conocerlo en toda su realidad. Esta es a sus ojos la más noble de las acciones, mientras que la acción más vil consiste en tachar de error y de vana presunción a quien consagra este culto, más noble que todos los demás» (Tafsir de la "Metafísica", libro A, capítulo I, parágrafo 2, citado en Salomon Munk (1803-1867), Mélanges de philosophie juive et arabe, J. Vrin, París, 1955, pág. 456. Este islamólogo judeofrancés, que califica a todo el pasaje de extraordinario, hace notar que lo traduce directamente del hebreo, pues fue suprimido por la censura en la versión latina. Sobre el particular, es interesante citar la opinión del destacado islamólogo francés contemporáneo Roger Arnaldez: «Atacar a la teología, no es atacar a la fe. (...) Averroes no buscó liberar al espíritu humano del dominio de la fe; quiso liberar al pensamiento musulmán de un doble dominio: del juridicismo estrecho nacido de un malikismo petrificado, y de una teología falsamente especulativa cuya argumentación no es a sus ojos sino dialéctica o retórica, y que perjudica más que beneficia a la fe verdadera (...) Si se considera la actitud que tomó Averroes a este respecto, se verá que se asemeja curiosamente a la de Kant» (R. Arnaldez: "Averroès" en Multiple Averroès, París, 1978, pág. 14). Igualmente, señala Etienne Gilson: «Averroes dice que, en el Profeta, fe y razón, religión y filosofía coinciden» (E. Gilson: O. cit., pág. 355). Averroes mantenía que las verdades metafísicas pueden expresarse por dos caminos: a través de la filosofía (según pensaba Aristóteles y los neoplatónicos de la antigüedad tardía) y a través de la fe (como se refleja en la idea simplificada y alegórica de los libros de la revelación). Aunque en realidad Averroes no propuso la existencia de dos tipos de verdades, filosófica y religiosa, sus ideas fueron interpretadas por los pensadores cristianos, que las clasificaron de "teoría de la doble verdad". Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en el París del siglo XIII que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En 1269 condenaba como herejías trece proposiciones enseñadas por ciertos profesores de la Universidad. A pesar de todo, los averroístas continuaron enseñando como si nada hubiese pasado, pues el 7 de marzo de 1277, el obispo publicó una lista de 219 proposiciones, que condenó oficialmente como herejías. Esas, según el obispo, eran doctrinas enseñadas por Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Roger Bacon, u otros profesores parisienses, incluso el mismo santo Tomás de Aquino. Las enseñanzas de Averroes no sólo influenciaron a los pensadores alto y bajomedievales —incluso al judío barcelonés Hasday Crescas (1340-1412), sino también a humanistas renacentistas como Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y a los filósofos racionalistas del siglo XVII, como el francés René Descartes (1596-1650), el judío holandés Baruch Spinoza (1632-1677), el inglés John Locke (1632-1704) y el alemán Immanuel Kant (1724-1804).

[49] Filósofo y médico persa conocido en el mundo musulmán como Ibn Sina, nacido en Afshaná (hoy Uzbekistán) en 980 y fallecido en Hamadán, Irán, en 1037. Su obra El canon de la medicina fue durante mucho tiempo un libro de texto preeminente en el mundo islámico, desde Delhi a Granada. Igualmente, se consideró indispensable en las universidades europeas hasta el siglo XVII. Es significativo como clasificación y sumario sistemático del conocimiento médico y farmacéutico de su época y anterior a su tiempo. La primera traducción al latín de esta obra se hizo en el siglo XII por Gerardo de Cremona (1114-1187), que encontró una copia árabe en Toledo; la versión hebrea apareció en 1491 y el texto en árabe en 1593, fue el segundo que se imprimió en lengua árabe. Su obra filosófica más conocida es Kitab ash-Shifa (El libro de la curación), un compendio de tratados sobre lógica, metafísica, antropología aristotélica, ciencias naturales y otros temas. La filosofía de Avicena era una combinación de la filosofía de Aristóteles y del neoplatonismo con el pensamiento shií, originada en el pensamiento del sabio musulmán turquestano al-Farabí (870-950). El filósofo francés y profesor de la Sorbona Etienne-Henry Gilson (1884-1978), en su obra erudita La Filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV, (Gredos, Madrid, 1997, Capítulo VI: La filosofía árabe, págs. 347-349), sintetiza brillantemente los principios filosóficos del sabio persa: «A través de Avicena, efectivamente, la Edad Media trabó conocimiento con la doctrina —tan desconcertante para los cristianos— de la unidad de la Inteligencia agente, fuente de los conocimientos intelectuales de todo el género humano. En esto, sin embargo, Avicena no hizo más que tomar y desarrollar la doctrina de Alfarabí. En efecto, admitía en cada alma un entendimiento que le es propio, la aptitud para recibir las formas inteligibles despojadas de toda materia, es decir abstraídas... esta epistemología, característica de la doctrina de Avicena se reduce a establecer un solo entendimiento agente para toda la especie humana, al mismo tiempo que atribuye un entendimiento posible a cada individuo (...) En una metafísica cuyo objeto propio es la esencia, estas distinciones abstractas equivalen a una división de los seres. Efectivamente, la experiencia únicamente nos da a conocer objetos cuya existencia depende de causas determinadas. Cada uno de ellos es, pues, simplemente "posible"; pero también sus causas no son más que "posibles"; la serie total de los seres es, por tanto, un simple posible; y como lo posible es lo que requiere una causa para existir, si no hubiera más que posibles no existiría nada. Consiguientemente, si existen los posibles es que existe también un necesario, causa de la existencia de aquéllos. Ahora bien, existen posibles; luego existe un necesario, causa de la existencia de los posibles, que es Dios. Así, pues, el Dios de Avicena es el Necesse esse por definición (...) Se advierte que la división del ser en necesario y posible desempeña en Avicena, el mismo papel que la división de lo Uno y lo múltiple en Plotino y en Erígena, de lo Inmutable y lo mudable en San Agustín, del Ipsum esse y los seres en Santo Tomás de Aquino». Las lecturas que hicieron de Aristóteles, al-Farabí y Avicena obviamente supusieron un gran descubrimiento de la racionalidad aristotélica pero profundamente impregnada de platonismo y neoplatonismo. Este matiz es de suma importancia, puesto que ambas tendencias, la platónica y la neoplatónica, aun abogando por una racionalidad, sin embargo daban más importancia a la intuición, al misterio, a la Belleza y Misericordia que a la Verdad fría y calculada, todo lo cual, aparte de otras consideraciones, armonizaba más con el cuadro religioso y aun místico en

musulmanes, sin los cuales jamás hubiera conocido a Aristóteles. El impetuoso movimiento intelectual producido en el siglo XII y que se traduce en la fundación de las Universidades en Europa, resulta de la ola de conocimientos aportados por los maestros de al-Ándalus (la España islámica), especialmente por el zaragozano Avempace[50] y el cordobés Averroes, los que con los libros del Estagirita, abrían a la Edad Media cristiana el tesoro de la experiencia helénica. Para los estudiantes y profesores de París, Montpellier, Bolonia y Padua, nada en el universo igualaba la gloria de Avicena y Averroes. En su duelo contra el Islam, no quedó a la Iglesia otro recurso que el de sustraerle las armas; de allí el extraordinario impulso que se apodera de las inteligencias, el remozamiento energético que admiramos en la finalización de la Alta Edad Media, el deslumbrante resurgimiento del que atestiguan los nombres de un Alejandro de Hales[51], de un San Buenaventura[52], de un San Alberto Magno[53] y de un Santo Tomás. Por eso dice muy bien el escritor andaluz Antonio Gala (Córdoba, 1936): *«Andalucía recobra con los Árabes su perfume oriental, lo que ella había tenido con Tartessos, con Fenicia y con Cartago. Es ese encuentro de segundo grado lo que fructifica, redondea e insemina. Y lo que hace posible que en el Extremo Occidente se dé, sin la menor sorpresa, la bienvenida a Hipócrates, a Euclides, a Tolomeo, a Galeno; que Santo Tomás conozca a Aristóteles a través de Averroes; que se abra aquí el camino de la ciencia*

---

que se insertaban. Consecuencia de ello fue el advenimiento de Aristóteles a Europa por mano de al-Farabí y Avicena, a esa Europa esencialmente neoplatónica por la tradición agustiniana, la cual asimiló a aquel Estagirita dando lugar a lo que Gilson ha dado en llamar «agustinismo avicenizante» o de otra manera dicho «aristotelismo avicenizado». Paradójicamente, Avicena se convirtió en el principal blanco de los ataques de los teólogos ortodoxos, como al-Gazalí (1058-1111), latinizado Algacel, y sus conceptos fueron más asimilados y transformadores en los ámbitos cristianos que en los musulmanes. Soheil F. Afnán, profesor del Pembroke College de Cambridge (Inglaterra) explicitaba allá por 1956 los aportes invalorables de Avicena: «Su nombre estuvo en los labios de los médicos y los filósofos, desde las fronteras de China hasta los claustros del París medieval y de Oxford...La cuestión legítima de si hay algo de valor permanente en su pensamiento, es cosa que se deja a la decisión del lector. Sin embargo, se ha insistido en que los problemas a los cuales hizo frente son el resultado del conflicto de disciplinas de dos culturas que fueron puestas frente a frente. Tiene, por lo tanto un interés que va más allá del histórico. Su actitud puede significar una orientación para aquellos que en el Oriente tropiezan con el reto que significa para ellos la civilización occidental y para los que en el Occidente tienen todavía que encontrar el fundamento de la armonía entre valores científicos y espirituales» (S.F. Afnán: El pensamiento de Avicena, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, págs. 7-8).

[50] Abu Bakr Muhammad Ibn Yayha Ibn al-Sa'ig Ibn Baÿÿá (¿1070?-1139), nacido en Zaragoza y muerto en Fez, fue el segundo gran filósofo andalusí. Astrónomo, botánico, médico, músico, y poeta, representa al sabio completo. Vivió, además de en sus lugares de nacimiento y muerte, en Almería, Granada, Sevilla y Jaén. Fue autor de por lo menos cuarenta composiciones diversas. Varios de sus libros están dedicados al comentario de los de Aristóteles y de al-Farabí. Entre sus obras destaca «El régimen del solitario» Tadbir al-mutawahhid (Editorial Trotta, Madrid, 1997) — que es una evocación del Estado ideal y virtuoso de al-Farabí—, el «Tratado de la unión del intelecto con el hombre» (Risalat ittisal al-'aql bi-l-insan) y la Carta de la despedida (Risalat al-wada). Caracteriza su pensamiento su afán de racionalidad y de moralidad, en busca de la perfección, presentada, tal perfección, como ideal supremo del sabio y meta trascendental de la existencia humana (cfr. Georges Zainaty: La morale d'Avempace, J. Vrin, París, 1979).

[51] El filósofo y teólogo inglés Alexander of Hales (1170 o 1185-1245), llamado el Doctor Irrefragabilis, enseñó durante largo tiempo (desde 1221 hasta 1229 y desde 1231 probablemente hasta su muerte) en la Universidad de París donde tuvo como discípulo a san Buenaventura. Archidiácono de Coventry (1235), ingresó en la Orden de los franciscanos en 1236 y fundó en París la Schola Fratrum Minorum. Con el deseo de utilizar todas las direcciones filosóficas posibles admitidas por la ortodoxia para la constitución de una amplia y sólida teología, combinó el agustinismo-platónico con el neoplatonismo y tuvo a su disposición casi todos los escritos de Aristóteles. Fue uno de los primeros escolásticos que aceptó la influencia de la filosofía islámica. Su discípulo, Jean de la Rochelle (m. 1245), catedrático de la Universidad de París, profundizó los estudios sobre el Islam y adoptó postulados averroístas. Otro sacerdote franciscano inglés, el sabio Roger Bacon (1214-1294), llamado el Doctor Mirabilis, dice: «La filosofía fue renovada principalmente por Aristóteles en lengua griega, y después por Avicena en lengua árabe».

[52] El filósofo italiano San Buenaventura (1221-1274), llamado el Doctor Seraficus, nació en la Toscana y su nombre privado era Giovanni Fidanza. Entró en la Orden franciscana en 1243 y fue profesor de teología en la Universidad de París entre 1253 y 1257. La doctrina bonaventuriana se caracteriza por la exaltación de la filosofía de la iluminación y en la que destacan las influencias avicenistas sobre las agustinianas y platónicas.

[53] El filósofo de Suabia Alberto de Bollstädt (1200-1280) o de Colonia (Köln), llamado el Grande o Magno y el Doctor Universalis ingresó hacia 1223 en la Orden de los dominicos y profesó, entre otras ciudades, en Friburgo, Colonia y París (en esta última fue magister de teología entre 1242-1248). La obra de san Alberto el Magno es al mismo tiempo una aristotelización de la filosofía y de la teología, y una discriminación de Aristóteles y de sus comentaristas musulmanes y judíos con vistas a rechazar aquello que sea incompatible con la doctrina oficial de la Iglesia.

europea, que brota del contacto permanente entre el cristianismo y nuestro Islam; que tiemblen aquí las primeras luces del renacimiento cuyo mediodía no se alcanza hasta dos siglos después».

El escolasticismo se popularizó, se estudiaron los escritos de la Iglesia, se analizaron las doctrinas teológicas y las prácticas religiosas y se discutieron las cuestiones problemáticas de la tradición cristiana. El siglo XII, por tanto, dio paso a una época dorada de la filosofía en Occidente. El gran proyecto de la filosofía altomedieval pretendía alcanzar una síntesis de todo el conocimiento y experiencia tanto humano como divino.

La islamóloga portorriqueña Luce López-Baralt nos sintetiza el fenómeno del transvasamiento del conocimiento musulmán a los foros universitarios de Occidente: «*Europa atravesó un período de intenso contacto intelectual con el Islam después del fracaso de las Cruzadas. La espiritualidad europea cambia de táctica política y se lanza entonces, por usar las palabras de José Muñoz Sendino, al "nuevo intento de conquistar el Islam a base de conocerlo". Pero esta inteligente labor evangelizadora, que impulsa en buena medida las traducciones en masa de los libros de religión y sabiduría musulmana y la fundación de enclaves en tierra de sarracenos para aprender mejor el árabe, tiene un resultado secundario, probablemente inesperado: la "islamización" de Europa. (Dicho claro está en un sentido muy amplio). La intelligentsia cristiana europea —aún la más militante— no se puede sustraer a la poderosa influencia intelectual del Islam, que admira en más de un sentido*» (Luce López-Baralt: San Juan de la Cruz y el Islam, Hiperión, Madrid, 1985, pág. 13).

Asín Palacios analiza la problemática de manera coincidente: *«Los repetidos fracasos de las cruzadas para aniquilar el Islam trajeron, como secuela y reacción, la idea de la pacífica conquista de las almas por la predicación y la catequesis. Desde el siglo XIII, un nuevo lazo de comunicación espiritual se anuda con el Islam, mediante las misiones de los frailes franciscanos y dominicos que, para llevar a feliz término sus anhelos de conversión, tienen que emprender el estudio profundo de la lengua y de la literatura religiosa de sus catecúmenos y residir en medio de ellos durante largos años»* (Miguel Asín Palacios: La escatología musulmana en la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica, Hiperión, Madrid, 1984, pág. 362).

LA VIDA DE DANTE

Dante nació en Florencia, la ciudad del Lirio Rojo, en la segunda quincena del mes de mayo de 1265, en una humilde mansión de la plaza de San Martín obispo. Pertenecía a una familia de la pequeña nobleza, venida a menos, que pretendía descender de las legiones de César. Su madre murió cuando todavía era un niño, y su padre al cumplir los 18 años.

Beatriz y Nezâm

El único acontecimiento que se conoce de estos primeros años, es el encuentro del pequeño Dante (sabido es que este prenombre es la abreviatura familiar de Durante) con la pequeña Bice o Beatriz. Eran, por aquel entonces, dos criaturas: él, próximo a los diez; ella, que acababa de cumplir los nueve. Fue en una fiesta infantil, en un primaveral atardecer, el primero de mayo del año 1274. Beatriz se convirtió en la mujer a quien Dante amó platónicamente y que exaltó como símbolo supremo de la gracia divina, primero en la *Vida nueva* y, más tarde, en su obra maestra, la *Divina Comedia.* Gracias a los datos que aporta Giovanni Bocaccio en su biografía del poeta (Vida de Dante, Alianza, Madrid, 1993, pág. 45 y ss.) se ha podido identificar a Beatriz con la dama florentina Bice (diminutivo hipocorístico de Beatrice), hija del prominente burgués Folco Portinari (aunque jamás Dante la haya designado sino ceremoniosamente y por todo su nombre: Beatrice), casada con el banquero Simone dei Bardi, que murió el 8 de junio de 1290, con apenas 24 años. Dante sólo la vio en tres ocasiones y nunca habló con ella, pero eso fue suficiente para que se convirtiera en la musa inspiradora de casi toda su obra. A partir de esa muerte Dante experimentará una profunda inclinación hacia la filosofía que él mismo explica así:

«Como suele acontecer al hombre que va buscando plata que, sin pretenderlo, topa algunas veces con oro..., así yo, que buscaba mi consolación, encontré, además de remedio a mis lágrimas, palabras de hombres, de ciencias y de libros, con cuya consideración juzgaba en verdad que la filosofía, que era la dama de estos autores, de estas ciencias y de estos libros, era una cosa muy grande. Y me la imaginaba como una bella dama, y no podía imaginármela más que haciendo misericordia, por lo cual tan espontáneamente la contemplaba mi sentido de la verdad, que a duras penas podía apartarlo de ella. Y con esta imaginación comencé a andar hacia allá donde ella aparecía en toda su verdad, es decir, en las escuelas de los religiosos y en las disputas de los consagrados a la filosofía; de tal manera, que en el breve espacio de unos treinta meses comencé a experimentar su dulzura tan intensamente que su amor ahuyentaba y destruía en mí cualquier otro pensamiento» (El Convivio: II, XII).

Y aquí es donde encontramos el primer paralelismo de Dante con Ibn al-Arabi de Murcia[54], muerto en Damasco cincuenta años antes: el amor espiritual, puro e inocente, llamado en árabe *al-hubb al-'udhrí*[55]. Este gnóstico musulmán al llegar a la santa ciudad de La Meca en 598/1202 quedó prendado de la belleza y sabiduría de una joven persa llamada Nezâm ("Armonía"), la hija del imam Abu Suÿa Zahir Ibn Rostem al-Isfahaní, que le producirá la inspiración para escribir años más tarde el poema místico *Tarÿumán al-ashwâq* ("El Intérprete de los deseos ardientes"). Esta obra fue traducida por Reynold Alleyne Nicholson (1868-1945), especialista británico en lengua persa, profesor de Cambridge en literatura y mística islámicas (cfr. The Tarjumân al-ashwaq, a collection of mystical odes by Muhyi'ddîn ibn al-'Arabî, editado y traducido por Reynold A. Nicholson, Oriental Translation Fund, New Series, Londres, 1911; véase también *Kitab Dhakhâ'ir al-a'lâq, Sharh tarjumân al-ashwâq*, Beirut, 1312 H.).

El islamólogo francés especializado en sufismo y shiísmo Henry Corbin (1903-1978), dice sobre el particular: *«Ibn Arabi se vio obligado a escribir él mismo un largo comentario a su Diwan para mostrar que la imaginería amorosa de sus poemas, así como la figura femenina central, son en realidad alusiones, según sus palabras, "a los misterios espirituales, a las iluminaciones divinas, a las intuiciones transcendentes de la teosofía mística, a los despertares provocados en los corazones por las admoniciones religiosas". Para comprenderle y no poner en duda su buena fe con una hipercrítica vana, hay que retomar aquí lo que podemos llamar el modo de percepción teofánica, tan característico de la conciencia de los "Fieles de amor" que, sin esta clave, sería inútil tratar de penetrar el secreto de su visión. No podemos más que extraviarnos si preguntamos, como se ha hecho a propósito de la figura de Beatriz en la obra de Dante, si era una figura concreta, real, o se trataba de una alegoría... Cuando Ibn*

[54] Abu Bakr Muhammad Ibn Alí Ibn Muhammad al-Hatimí al-Ta'i Ibn al-'Arabi , llamado Muhiiuddín ("vivificador de la fe") y Sheij al-Akbar ("Gran Maestro"), conocido en Occidente por Abenarabí, nació en Murcia, España musulmana, el 28 de julio de 1165. Sus estudios literarios juveniles transcurrieron en la campiña andalusí de Lora del Río y Carmona. Con el tiempo Ibn al-'Arabi se convertiría en un sabio piadoso, un asceta admirable y un poseedor de carismas innumerables. El ansia de saber condujo a Ibn al-'Arabi a una prolongada vida peregrina a lo largo y a lo ancho de al-Andalus primero, del Norte de Africa (Marruecos y Tunicia) después, y a El Cairo y Jerusalem más tarde. Después de haber permanecido dos años de emociones espirituales en La Meca, plasmadas en su máxima obra, las «Revelaciones de La Meca» (Futuhat al-Makkiyya) visitó Anatolia, a Jerusalem y a El Cairo, otra vez La Meca, Anatolia, Bagdad, y otra vez Anatolia. Luego se trasladó a Damasco, donde en 1229 compuso «Los engarces de la sabiduría» (Fusús al-Híkam). Allí residiría hasta su deceso, ocurrido el 10 de noviembre de 1240. Su tumba, en la que después fueron enterrados dos de sus hijos, aun se conserva y recibe veneración. Sobre ella los musulmanes otomanos edificaron una madrasa en la que se guarda su sepulcro. El pensamiento filosófico de Ibn al-Arabi es una suma de corrientes neoplatónicas y las tradiciones místicas andalusíes. La labor literaria de Ibn al-'Arabi es vastísima, comprendiendo más de 400 manuscritos. Su Risalat al-Quds ("Tratado de la santidad") es una de las grandes colecciones hagiográficas del mundo musulmán que encierra un valor histórico excepcional para quien desee conocer la vida espiritual del Islam en los tiempos del filósofo y místico murciano. Muchas de estas obras han sido traducidas al castellano: La Alquimia de la Felicidad Perfecta, Editorial Sirio, Málaga, 1985; Viaje al Señor del Poder, Introducción del Sheikh Muzaffer Ozak Al-Jerrahi, Editorial Sirio, Málaga, 1986; Los engarces de la sabiduría, Hiperión, Madrid, 1994; El secreto de los nombres de Dios, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1996. Véase muy especialmente: Miguel Asín Palacios: Vida de santones andaluces. La Epístola de la santidad de Ibn Arabi de Murcia, Hiperión, Madrid, 1981; Claude Addas, Michel Chodkiewicz, Miguel Cruz Hernández, Roger Garaudy y otros: Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al-'Arabi, Edit. Reg. de Murcia, Murcia, 1992; Michel Chodkiewicz: Un océan sans rivage: Ibn 'Arabi, le Livre et la Loi, Seuil, París, 1992.

[55] El amor espiritual es llamado en árabe al-hubb al-'udhrí por Shamil al-'Udhrí (m. 701), poeta beduino de la tribu 'Udhrah, «a quien se atribuye corrientemente el origen de la tradición del amor espiritual» (Anwar. G. Chejne: Historia de España musulmana, Cátedra, Madrid, 1993, Cap. XIV: El amor 'udhrí, págs. 221-234).

Arabi explica una referencia a la joven Nezâm, según sus propios términos, como alusión a "una Sabiduría (Sophia) sublime y divina, esencial y sacrosanta, que se manifestó visiblemente al autor de los poemas, con tal dulzura que engendró en él júbilo y alegría, emoción y arrobamiento"» (Henry Corbin: La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, pág. 166).

La islamóloga francesa Claude Addas en su biografía del sabio andalusí, coincide plenamente: *"Consuelo", "Fuente de sol", éstos son algunos de los nombres que el Sheij al-Akbar da a la que fue para él lo que Beatriz para Dante»* (Claude Addas: Ibn Arabí o la búsqueda del azufre rojo, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, pág. 215).

El filósofo francés que aceptó el Islam y se convirtió en pocos años en uno de los más afamados y prestigiosos islamólogos de Europa, Roger Garaudy (Marsella 1913), opina también sobre el particular: *«Así se hace la historia santa de la humanidad. No la historia de las guerras y de las dominaciones tan complacientemente detallada en los manuales escolares de lo que se llama "la historia", sino la historia construida indivisiblemente por Dios y por los hombres que Él habita, a golpe de creaciones artísticas que evocan el sentido último de la vida, a golpe de sacrificios que testimonian que el juicio no se limita a los éxitos o a los fracasos de una vida individual, a golpe de amores que transfiguran a la vez al amado esforzándose por aproximarse a la alta imagen que se hace de él quien lo ama, y al amante descubriendo en el amado una "teofanía", como escribe Ibn 'Arabi. Así lo encarna Dante en la imagen de Beatriz que le conduce y sublima.»* (Varios autores: Los dos horizontes. Textos sobre Ibn al'Arabi. Trabajos presentados al Primer Congreso Internacional sobre Ibn al-'Arabi. Murcia, 12-14 de noviembre de 1990. Roger Garaudy: "La teoría del conocimiento", Colección Ibn Al'Arabi, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996, pág. 193).

Il dolce stil nuovo

Se sabe muy poco acerca de la educación de Dante, aunque sus libros reflejan una vasta erudición que comprendía casi todo el conocimiento de su época. En sus comienzos ejercieron una gran influencia sobre él las obras del filósofo y retórico Brunetto Latini, que aparece, por otro lado, como personaje destacado en la *Divina Comedia.*

Hacia 1285, Dante se encontraba en Bolonia, y se supone que estudió en la universidad de esa ciudad.

La primera obra literaria de Dante fue la *Vita Nuova* ("Vida Nueva"), escrita muy poco después de la muerte de Beatriz, entre 1292 y 1294. Se compone de poemas en forma de soneto y de *canzone*, entre los que se intercalan textos en prosa. En ella se narran acontecimientos relacionados con el amor del poeta hacia Beatriz, como el sueño en el que Dante la ve muerta, la muerte real de la joven y la decisión del enamorado que, desesperado, decide escribir una obra literaria dedicada a ella, como postrer monumento a su amor.

A partir de la *Vita Nuova*, el joven poeta florentino se muestra ya fuertemente impregnado de influencias árabes y orientales. Así, echa mano del calendario árabe y del sirio para establecer que la fecha y la hora de la muerte de su amada Beatriz corresponden al número nueve, que es el de la perfección (Dante: La vida nueva, Alianza, Madrid, 1997, XXIX, 1, págs. 70-71).

Se verificaba por aquel entonces en Italia un notable proceso; era la aurora de un verdadero renacimiento literario, cuyos primeros impulsos fueron dados en Francia y Alemania. Desde hacía dos siglos existía una literatura francesa, hasta podría decirse una doble literatura: la del norte, en lengua de oil, y la del mediodía, en lengua de oc. Esta última era calificada de escuela de los trovadores.

Penetrados por influencias islámicas que se remontan al siglo VIII cuando los musulmanes dominaron brevemente en el Languedoc ("la lengua de oc"), el país que sería luego baluarte de los cátaros, y la imitación de los poetas andalusíes que les aportaron formas poéticas nuevas como el zéjel y la moaxaja,

relacionados con la música, estos trovadores, como Guillermo IX (1071-1126) y Marcabrun (floreció hacia 1130-1148), que frecuentaban las pequeñas cortes ya harto refinadas de Provenza y Toulouse y los castillos de Aquitania, habían creado un lirismo extremadamente novedoso, las formas de una poesía popular y experta (véase A.R. Nykl: Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the Old Provençal Troubadours, J.A. Frust, Baltimore, 1946). Fue esta misma poesía provenzal la que pasó primeramente a Sicilia, a la corte de Federico II[56], y luego a otras pequeñas cortes gibelinas, yendo finalmente a aclimatarse a fines del siglo XIII a algunos centros intelectuales de la Toscana y la Emilia. *«Dante dice además, en su escrito De vulgari eloquentia, que todo lo que los italianos produjeron en verso se llamaba siciliano, y Petrarca asegura que la rima había pasado de Sicilia a Italia»* (Adolf Friedrich von Schack: Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia, Hiperión, Madrid, 1988, pág. 306).

Parafraseando la famosa obra Storia dei Musulmani di Sicilia (3 vols., Le Monnier, Florencia, 1854-1868, III, págs. 589-711 y 888-890; reimpresa en Catania, 1933-1939) del islamólogo italiano Michele Amari (1806-1882), dice Asín Palacios: *«En la misma corte de Federico nació la escuela poética siciliana, la primera que usó la lengua vulgar y de la que arranca la tradición de la literatura nacional de Italia. Imitando la moda de las brillantes cortes musulmanas de España, Federico se rodeó de poetas árabes, espléndidamente pagados, que en su propia lengua arábiga cantasen el elogio de las empresas imperiales y deleitasen su espíritu con amorosas rimas. Y es un hecho bien sugestivo para la historia del contagio de ambas literaturas, cristiana e islámica, la convivencia de estos trovadores árabes con otros trovadores cristianos que en la lengua vulgar naciente trataban de emular la habilidad artística de sus colegas infieles. Aunque sólo se admita el contagio externo de la moda, sin influjo interno alguno en la técnica de los trovadores sicilianos, bastaría este hecho como síntoma de otras imitaciones literarias. Si bien este foco de cultura islámica, fomentado por la dinastía normanda de Sicilia, debió influir notablemente en la difusión de la letras y ciencia árabes por la Europa cristiana, su importancia palidece y hasta se eclipsa, al compararlo con el más brillante foco encendido en la España medieval, la cual nos ofrece los mismos fenómenos que Sicilia, pero con intensidad y extensión incomparables, y desde una fecha mucho más remota, a partir del siglo VIII de nuestra era, o sea, tres siglos antes de que los normandos arribasen a Sicilia. El país de Europa cristiana que primero entró en contacto íntimo con el Islam, fue nuestra patria. Durante un larguísimo lapso de cinco siglos, desde el VIII al XIII en que el poeta florentino viene al mundo, las dos poblaciones cristiana y mahometana habían convivido en la guerra y en la paz»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 364-365).

Un contemporáneo de Federico y uno de los más célebres Minnesänger (trovadores) alemanes, Wolfram von Eschenbach (1165-1220), en su historia épica *Willehalm*, describe a los musulmanes que luchan contra los cruzados con admiración y reconocimiento (cfr. Pierre Ponsoye: El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenbach, Olañeta, Palma de Mallorca, 1998).

La *Vita nuova* muestra claramente la influencia de la poesía amorosa trovadoresca de la Provenza francesa, en la que el amor se torna conocimiento filosófico, y supone el punto culminante del *dolce stil nuovo* ("dulce estilo nuevo"), nombre que recibe la poesía escrita en la lengua vernácula en la Florencia de aquellos años.

La *Vita Nuova* consigue superar la tradición provenzal, pues describe los sentimientos amorosos del poeta de una manera sublime e idealista, pero insinúa una elevada espiritualidad muy próxima al misticismo. Vale la pena mencionar que el teólogo hispanomusulmán Ibn Hazm (994-1064) llame a la

[56] El emperador germano Federico II Hohenstaufen (1194-1250), rey de Sicilia y Nápoles, hablaba seis idiomas, entre ellos el árabe, y había estudiado el Corán así como numerosos tratados de sabios musulmanes. Por sus simpatías hacia el Islam fue excomulgado tres veces (1227, 1239 y 1245) por los pontífices Gregorio IX e Inocencio IV bajo los cargos de «islamófilo y arabizante». En 1224 fundó la Universidad de Nápoles. Hizo traducir a Averroes y consultaba a los sabios musulmanes de Oriente y Occidente. Era tan aficionado a las matemáticas que persuadió al sultán de Egipto Malik al-Kamil (m. 1238), sobrino de Saladino, con quien mantuvo una particular amistad a partir de la VI cruzada, a que le enviara al famoso matemático al-Hanifí. Diversos historiadores afirman que Federico era un criptomusulmán (cfr. E. Kantorowicz: Frederick the Second, Londres, 1931; Pierre Bouille: La extraña cruzada de Federico II, Plaza y Janés, Barcelona, 1970; David Abulafia: Frederick II. A medieval emperor, Pimlico, Londres, 1992).

alegría de la unión amorosa «la vida renovada» (*al-haiá al-muÿaddada*) en su exquisita obra «El collar de la paloma» (*Tawq al-hamama*) —véase Ibn Hazm de Córdoba: El collar de la paloma, Alianza, Madrid, 1979, pág. 181—, y que a propósito de tal definición, el islamólogo italiano Francesco Gabrieli (Roma, 1904) comenta que, *«por sus vicisitudes exteriores, y sobre todo, por el íntimo natural austero, la pasión política y religiosa y el culto del ideal, la vida de Ibn Hazm recuerda, guardadas debidamente las proporciones, la del Dante».*

Política, exilio y poesía

Durante las luchas políticas que tuvieron lugar en la Italia de esos años, se unió en un principio al bando de los güelfos, opuestos a los gibelinos[57]. El propio Dante tomó parte en el asedio de Poggio S. Cecilia (1286-1287) y se integró con sus veinticuatro años a la caballería comunal florentina que combatió en la batalla de Campaldino (1289), dirigida por los nobles franceses Amerigo da Narbona (Gérard de Narbonne) y Guillaume de Durfort (muerto en la porfía), en la que los güelfos de Florencia derrotaron a los gibelinos de Pisa y Arezzo. Ese año también participó de la expedición que arrebató a los pisanos el castillo de Caprona. Por esa misma época se casó con Gemma di Manetto Donati, miembro de una destacada familia güelfa florentina, que le dio tres hijos. Durante los cinco años siguientes, Dante participó activamente en la vida política de Florencia.

En 1300 fue elegido como uno de los seis magistrados de Florencia, cargo en el que se mantuvo sólo dos meses. Durante su mandato se profundizó la rivalidad existente entre las dos facciones del partido güelfo florentino, los llamados negros, que veían en el Papa Bonifacio VIII un interesante aliado contra el poder imperial, y los blancos, que pretendían mantenerse independientes tanto del Papa como del emperador del Sacro Imperio. Con el fin de mantener la paz en la vida política florentina, se decidió desterrar a los jefes de las dos facciones enfrentadas. En 1302, mientras Dante, que era blanco, estaba ausente en misión diplomática ante el Papa, los cabecillas de los güelfos negros regresaron a Florencia y se apoderaron del gobierno de la ciudad. Dante fue exiliado de por vida, y sus últimos veinte años —de fama creciente— estuvo condenado, como él dijo, «al exilio y la pobreza».

El exilio de Dante transcurrirá por diversas ciudades del centro y norte de Italia: Roma, Siena, Verona, Forli, Bolonia, Luni (cerca de Carrara, en el límite de Toscana y Liguria)... Durante este período de tiempo, sus ideas políticas sufrieron una considerable mutación, y abrazó la causa de los gibelinos, que deseaban la unificación de Europa bajo el gobierno de un emperador culto y competente. La rivalidad entre güelfos y gibelinos se hizo parte inseparable de la vida de Florencia. Dante no se olvidará de la traición papal en favor de los güelfos negros. No será ninguna casualidad que en la Divina Comedia, el papa Bonifacio VIII (1235-1303) esté condenado en el octavo círculo del Infierno (Infierno XIX, 53). El cronista florentino Giovanni Villani (1275-1348) habla de un inverosímil viaje de Dante a París entre 1307 y 1309, del cual se hicieron eco tantos biógrafos y dantófilos, pues no existe ninguna prueba fehaciente de que Dante haya salido alguna vez de Italia.

Las analogías en «El convivio»

[57] Nombre de dos facciones políticas del norte y centro de Italia desde el siglo XII hasta el siglo XV. Estas facciones surgieron a principios del siglo XII en Germania y apoyaron a los pretendientes al trono del Sacro Imperio Romano Germánico correspondientes a dos casas nobiliarias: los Welf, duques de Sajonia y Baviera, y los Hohenstaufen, duques de Suabia.A su vez, los italianos dividieron sus simpatías entre ambos partidos rivales; en sus bocas los nombres Welf y Weiblingen (un castillo perteneciente a los Hohenstaufen) tomaron la forma de «Güelfo y Gibelino». Los güelfos se convirtieron en el partido contrario a la autoridad de los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico en Italia y apoyaba el poder del Papado, mientras que los gibelinos defendían la autoridad imperial.

Durante los primeros años del largo exilio, el poeta escribió dos importantes trabajos en latín. El primero de ellos, *De vulgari eloquentia* ("Sobre la lengua vulgar"), escrito en 1304-1305, es una encendida defensa del italiano como lengua apropiada para la literatura.

El segundo de ellos, el inconcluso *Il convivio* ("El convite", también traducido como "El convivio" o "El banquete"), redactado entre 1304-1307, lo concibió como una recopilación, en 15 volúmenes, del conocimiento de la época. El primero de los tratados sería un volumen introductorio, mientras que los 14 restantes incluirían otros tantos comentarios en forma de poema. Sólo logró completar los 4 primeros tratados.

En esta obra Dante cita con profusión la obra de sabios islámicos demostrando un conocimiento profundo del pensamiento musulmán en las más variadas disciplinas. Veamos algunos ejemplos:

1. *«Y la tercera semejanza es el inducir la perfección en las cosas dispuestas. En la cual inducción, en cuanto a la primera perfección, esto es, de la generación substancial, están concordes todos los filósofos en que su causa son los cielos; aunque lo expliquen diversamente; quiénes por los motores, como Platón, Avicena y Algacel...»* (Dante: El convivio, Austral, Buenos Aires, 1948, II, XIII, pág. 67).

2. *«El cielo de Mercurio se puede comparar a la Dialéctica por dos propiedades: porque Mercurio es la estrella más pequeña del cielo; porque la cantidad de su diámetro no es más que de doscientas treinta y dos millas, según expone Alfragano[58], que dice ser aquél una vigésimoctava parte del diámetro de la Tierra, el cual tiene seis mil quinientas millas»* (O. cit., II, XIII, pág. 68).

3. *«La otra es que Marte seca y enciende las cosas; porque su color es semejante al del fuego, y por eso aparece de color de fuego, cuándo más, cuándo menos, según el espesor y raridad de los vapores que le siguen, los cuales se encienden muchas veces por sí mismos, tal como está determinado en el libro primero de la Meteora. Y por eso dice Albumassar[59] que el encendimiento de tales vapores significa muertes de reyes y transmutación de reinos; porque son efectos del señorío de Marte»* (O. cit., II, XIII, pág. 70).

4. *«Y puede ser que el cielo en esa parte sea más espeso, y de ahí que retenga y muestre luz tal; y esta opinión parecen tener, con Aristóteles, Avicena y Tolomeo»* (O. cit., II, XIV, pág. 73).

5. *«Por lo cual, dado que todo efecto conserve algo de la naturaleza de su causa, como dice Alpetragio [60] cuando afirma que lo es causado por cuerpo circular tiene en algún modo esencia circular...»* (O. cit., III, II, pág. 84).

---

[58] Al-Ferganí (813-882), el Alfragano de los europeos, fue un astrónomo musulmán persa de la Fergana (Transoxiana) que residió en el Bagdad de los abbasíes. Su fama se debe a su obra maestra que lleva por título Kitab fi harakat al-samauiya ua-l-ÿauwami ‘ilm al-nuÿun ("Libro de los movimientos celestes y ciencia completa de las estrellas"). En ella describe sus mediciones sobre el grado y la esfera terrestres con estos resultados: 1 grado = 56 millas y 2/3 (la milla árabe tenía 1.973,50 metros); por tanto, la circunferencia del ecuador era igual a 20.400 millas. Esto daría 40.000 kilómetros para la circunferencia del ecuador (prácticamente la medida real). Estos cálculos fueron utilizados 500 años después por el navegante Cristóbal Colón (1451-1506), para su primer viaje hacia el oeste (1492), y por el astrónomo polaco Nicolaus Copérnico (1473-1543).

[59] El astrónomo musulmán persa Abu Ma’shar al-Baljí, conocido en Occidente como Abulmassar (787-886). Su obra Kitab al-muÿal al-kabir ila ‘ilm ahkam al-nuÿun ("Libro de los movimientos celestes y ciencia completa de las estrellas"), fue muy utilizada en el medievo latino. También fue autor del Kitab al-qiranat ("Libro de las conjunciones"), y del Kitab Ahkam tahawil sini l-mawalid ("Libro de las revoluciones de los años del mundo"). Destacado astrólogo, inspiró al sabio, médico, filósofo y naturalista italiano Giovanni Batista della Porta (1535-1615) para la puesta en escena de la pieza teatral «El astrólogo» (1606), que a su vez fue imitada por el poeta y actor teatral inglés John Dryden (1631-1700).

[60] Abu Ishaq Nuruddín al-Bitruÿí al-Isbilí (m. 1204), conocido por los latinos como Alpetragio, natural de Pedroche (cerca de Córdoba), vivía en Sevilla en la segunda mitad del siglo XII. Fue discípulo del médico, filósofo y místico granadino Ibn Tufail (1110-1185) y amigo de Averroes, y autor de un tratado cosmogónico llamado Kitab fi-l-hai’a, que escribió probablemente, entre 1185 y 1192, y que fue traducido por Miguel Escoto (cfr. B.R. Goldstein: Al-Bitruji: On the Principles of Astronomy, 2 vols., Londres, 1971).

6. *«Mas como quiera que aquí se ha hecho mención de luz y de esplendor, para su perfecta comprensión mostraré la diferencia entre estos vocablos, según el sentir de Avicena...»* (O. cit., III, XIV, pág. 119).

7. *«¿Y quién no está aun agradecido de corazón a Alejandro por sus reales beneficios? ¿Quién no tiene al buen rey de Castilla o a Saladino[61], o al buen marqués de Monferrato, o al buen conde de Tolosa, o a Beltrán del Bornio, o a Galeazo de Montefeltro, cuando se hace mención de sus misiones? Ciertamente que sólo los que harían de grado; más aún, aquellos que antes morirán que hacer tal, tiénenle amor en su memoria»* (O. cit., IV, XI, págs. 162-163).

8. *«En verdad, diferentes filósofos hablaron diversamente de la diferencia de nuestras almas; que Avicena y Algacel opinaban que en sí mismas y por su principio eran nobles y viles»* (O. cit., IV, XXI, pág. 186).

Esta es una característica remarcada por Asín Palacios: *«En sus obras menores en prosa, especialmente en su Convito, Dante cita a menudo los nombres de los astrónomos árabes Albumassar, Alferganí y Alpetragio, y de los grandes filósofos Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes. No deja tampoco de aprovechar las teorías de estos sabios, citando y aun sin citar a sus autores. Así lo ha demostrado Paget Toynbee[62] respecto de algunos pasajes del Convito y de la Vita Nuova, inspirados en la astronomía de Alferganí o en las ideas de Averroes* —véase Paraíso IX, 118—*»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 395-396).

Una esperanza frustrada

Los anhelos políticos de Dante se vieron espoleados con la llegada a Italia de Enrique VII de Luxemburgo (1270-1313), rey de Alemania y cabeza del Sacro Imperio Romano Germánico. Las intenciones del emperador consistían en unificar Italia bajo su soberanía, tanto en la teoría como en la práctica. En medio de una febril actividad política, Dante escribió a numerosos príncipes y líderes políticos italianos, urgiéndoles a dar la bienvenida al emperador y apoyarlo en sus deseos de unificar la Península Itálica, pues era la mejor manera de terminar con las luchas entre las distintas ciudades y en el interior de éstas. En 1313, la muerte de Enrique VII en Siena, acabó con las esperanzas políticas del poeta. El tratado *De Monarchia* (1310), escrito en latín probablemente durante la estancia del emperador en Italia, constituye una exposición detallada de las ideas políticas de Dante, entre las cuales se encuentran la necesidad de la existencia de un Sacro Imperio Romano y la separación total de Iglesia y Estado, esta última idea recién sería llevada a la práctica por la Revolución Francesa 480 años después.

En 1316 la ciudad de Florencia ofreció a Dante la posibilidad de regresar, pero las condiciones que puso para ello eran las mismas que solían imponerse a los criminales perdonados por las autoridades de la ciudad. El poeta rechazó el ofrecimiento, argumentando que jamás regresaría a menos que le fuesen restituidos por completo su dignidad y su honor. Siguió, por tanto, viviendo en el exilio, y desde 1318 residió en Ravena, donde murió el 14 de septiembre de 1321, luego de regresar de un viaje a Venecia, donde parece que contrajo unas fiebres. Fue enterrado en esta ciudad, pero sus restos han sido reclamados durante siglos por los florentinos, que le tenían reservada una sepultura en la iglesia de la Santa Croce. La respuesta de los raveneses no ha variado hasta el presente: *«No supisteis tenerlo vivo, no os lo devolveremos muerto»*.

Entre las obras menores que escribió durante este período de tiempo se encuentran *Quaestio de acqua et terra* ("Disputa sobre el agua y la tierra") y dos églogas también en latín. La primera de las tres obras es un tratado cosmológico que trata sobre un argumento recurrente para los pensadores de ese momento: si la superficie de las aguas es mayor que la de la tierra. Las églogas estaban inspiradas en el

[61] Salahuddín Yusuf Ibn Ayub (1137-1193), llamado Saladino por los europeos, sultán de Egipto y Siria, venció a los cruzados en los Cuernos de Hattin (Lago Tiberíades) y reconquistó Jerusalem en 1187.

[62] Paget Toynbee (1855-1932), filólogo y escritor inglés. Publicó A life of Dante (1900) y fue el editor del Oxford Dante (1924). Fue hermano del sociólogo y economista Arnold Toynbee (1852-1883) y tío del célebre historiador Arnold Joseph Toynbee (1889-1975).

modelo desarrollado por el poeta clásico romano Virgilio, a quien Dante consideraba su más importante y duradera inspiración.

La Divina Comedia

El poema fue redactado entre 1306 y 1320 y consta de 14.334 versos distribuidos en cien cantos. Esos cantos se agrupan en tres partes de 33 cada una, correspondiente a las tres regiones de ultratumba imaginadas por el poeta: Infierno, Purgatorio y Paraíso, y completa el número total otro canto que sirve de introducción, a la vez, al poema y a su primera parte[63]. En cada uno de estos tres mundos Dante se va encontrando con personajes mitológicos, históricos o contemporáneos suyos, que simbolizan cada uno un defecto o virtud, ya sea en el terreno de la política como en el de la religión. Así, los castigos o las recompensas que reciben por sus obras ilustran un esquema universal de valores morales. Durante su periplo a través del Infierno y el Purgatorio, el guía del poeta es Virgilio[64], alabado por Dante como el representante máximo de la razón. Beatriz, a quien Dante consideró siempre tanto la manifestación como el instrumento de la voluntad divina, le guía a través del Paraíso. La razón de este relevo es obvia: el pagano Virgilio no podía entrar en el Paraíso, en cambio Beatriz es el símbolo de la perfección y la pureza del amor *'udhrí*.

La intención de Dante al componer este poema era llegar al mayor número posible de lectores, y por ello lo escribió en italiano, y no en latín. Lo tituló *Commedia* porque tiene un final feliz, en el Paraíso, al que llega al final de su viaje. El poeta puede por fin contemplar a Dios y siente cómo su propia voluntad se funde con la divina. Este adjetivo, *divina,* no apareció en el título hasta la edición de 1555, llevada a cabo por Ludovico Dolce [65].

El historiador canadiense contemporáneo John Ralston Saul define con precisión en su *bestseller* la revolución lingüística llevada a cabo por los italianos Dante y Petrarca y el inglés Chaucer y las consecuencias que provocó en las letras occidentales: *«La ruptura del viejo orden lingüístico de Occidente comenzó en el siglo catorce, cuando hombres como Dante, Petrarca y Chaucer crearon notables reflejos sociales imbuyendo su idioma local con el genio de la gran poesía. Intencionalmente pusieron estas lenguas vulgares en oposición con el latín del orden religioso e intelectual oficial. Esta ruptura se convirtió en lo que podría describirse como una epidemia, en los siglos dieciséis y diecisiete, donde primero hubo una dramatización de la realidad encabezada por Shakespeare y Molière, luego la insidiosa informalidad del ensayo, que con Michel de Montaigne y Abraham Cowley comenzó a cuestionar las verdades teóricas de su época... En manos de un viejo soldado manco como Cervantes y un doctor pendenciero como Rabelais, estas sencillas narraciones en prosa crearon modelos enteros de civilización para la imaginación de cada hombre, modelos que reflejaban la realidad y no el retrato*

[63] Este número y su división tiene su equivalente en el Islam en la tradición que dice: «Dios tiene 99 nombres, cien menos uno, quien los conoce penetra al Paraíso». Es en virtud de ello que los rosarios musulmanes tienen 99 cuentas, que se completan con el «alif» donde termina el hilo que las une. El «dhikr de Fátima», que todos los musulmanes hacen al finalizar sus oraciones obligatorias, consiste en repetir 33 veces Allahu Akbar (Dios es el Más Grande), 33 veces Alhamdu Lillah (Alabado sea Dios), y 33 veces Subhana Allah (Glorificado sea Dios), completando los cien sea repitiendo una vez más la primera o la última jaculatoria, o pronunciando la profesión de fe. Cfr. Ibn Al-'Arabi: El Secreto de los Nombres de Dios, introducción, traducción y notas de Pablo Beneito, Editora Regional de Murcia, Murcia, 1996.

[64] El poeta romano Publio Virgilio Marón nació en el año 70 a.C., en Andes, un pueblecito cercano a Mantua y murió en el año 19 a.C. en el puerto de Brindisi. Es el autor de la Eneida (30-19), obra maestra de la literatura latina. Su gran primera obra la completó en el año 37 a.C., las diez Églogas o Bucólicas, poemas pastoriles inspirados en los Idilios de Teócrito (310-250), un poeta greco-siciliano que vivió la mayor parte de su vida en la isla de Cos y en la Alejandría ptolemaica. Dante elige a Virgilio no sólo por ser el poeta latino por antonomasia sino por interpretar de alguna manera que éste anunció la llegada del Mesías. La famosa égloga IV celebra el nacimiento de un niño que traería una nueva Edad de Oro, de paz y prosperidad para el mundo. A finales del Imperio Romano, y durante la época medieval, este poema se consideró como una profecía de la llegada de Jesús el Cristo.

[65] Ludovico Dolce (1508-1568) fue un erudito y escritor italiano que tradujo a Horacio, Homero y Virgilio. Redactó las Osservazioni nella volga lingua (1550), las comedias Il Ragazzo (1541), Il Capitano (1545), Il Marito (1560), y la tragedia Marianna (1565).

oficial del orden mundial» (John Ralston Saul: Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile/Barcelona, 1998, pág. 503).

La Divina Comedia, que constituye un catálogo del pensamiento político, científico y filosófico de su tiempo, puede interpretarse en cuatro niveles: el literal, el alegórico, el moral y el místico. Ciertamente, es una impresionante dramatización de toda la teología cristiana medieval, pero, más allá de esta consideración, el viaje imaginario de Dante puede ser interpretado como una alegoría de la purificación del alma, y de la consecución de la paz bajo la guía de la razón y el amor.

En este contexto, sería oportuno citar una reflexión del erudito alemán Kurt Leonhardt: *«Indudablemente, puede haber personas que experimenten la experiencia mística, sin sentir necesidad alguna de manifestar a los demás esa vivencia. Por tanto, continuarán siendo desconocidas, ya que lo que sabemos procede de aquellas que la han vivido y han creído además recibir el encargo de desvelarla. Así, por ejemplo, Mahoma, San Pablo, Plotino y todos los demás místicos, entre los que cabe contar también a aquellos que se convirtieron en poetas por necesidades expresivas (San Juan de la Cruz, Angelus Silesius, San Francisco de Asís). Pero también puede darse el caso de poetas que, gracias a un conocimiento perfecto de las obras y de la predicación de los "verdaderos" místicos y a su talento y buen hacer personal, sean capaces de imitar, simular y falsificar experiencias místicas; más aun, de provocárselas a sí mismos y a sus lectores, de crearlas y elaborarlas mediante la fuerza sugestiva del lenguaje. ¿A qué grupo pertenece Dante? ¿En qué grado y medida? ¿Era Dante un místico que utilizaba la poesía como vehículo de comunicación, o un poeta que se servía del poder del lenguaje para provocar la visión mística? He aquí algunas de las preguntas que siguen, por ahora, sin respuesta»* (Kurt Leonhardt: Dante, Salvat, Barcelona, 1984, pág. 201).

Trascendencia e inspiración

Ya en el siglo XV, muchas ciudades italianas habían creado agrupaciones de especialistas dedicadas al estudio de la *Divina Comedia.* Durante los siglos que siguieron a la invención de la imprenta, aparecieron más de 400 ediciones distintas sólo en Italia. La epopeya dantesca ha inspirado, además, a numerosos artistas, hasta el punto de que han aparecido ediciones ilustradas por los maestros italianos del renacimiento Sandro Botticelli (1445-1510) y Miguel Ángel (1475-1564), por los artistas ingleses John Flaxman (1755-1826) y William Blake (1757-1827), y por el ilustrador francés Gustave Doré (1832-1883). El compositor italiano Gioacchino Antonio Rossini (1792-1868) y el alemán Robert Schumann (1810-1856) pusieron música a algunos fragmentos del poema, y el húngaro Franz Liszt (1811-1886) se inspiró en él para componer una sinfonía en 1857.

La *Divina Comedia* ha sido traducida a más de 25 idiomas. La primera edición en castellano fue la de Enrique de Villena, a principios del siglo XV, hoy perdida. De 1429 data una versión catalana, en verso, de Andreu Febrer, y en 1555 Pedro Fernández de Villegas tradujo el *Infierno.* Entre las versiones modernas al castellano destacan la de Cayetano Rosell (1871-1872); en verso, y muy difundida en su época fue la del conde de Cheste (1879) y la del presidente argentino Bartolomé Mitre (1894), también en verso.

El Islam en la Europa prerrenacentista

El riquísimo florecimiento científico y de pensamiento hispanomusulmán que atrajo a estudiosos orientales, europeos y norteafricanos hacia la Península fundó las bases del Renacimiento al transmitir los principios filosóficos de los griegos reformados y comentados por los musulmanes. Se entiende entonces el orgullo del escritor cordobés al-Saqundí (m. 1231) en su famoso Risala: *«Yo alabo a Dios porque me hizo nacer en al-Ándalus y me concedió la gracia de ser uno de sus hijos* (...) *Sus sabios en toda rama de saber son demasiados en número para que puedan contarse y demasiado célebres para que tengan que ser citados»*.

Toda la atmósfera de la Baja Edad Media se hallaba saturada del Islam y de Oriente. Durante doscientos años la Cristiandad había sometido a un asalto continuo a los territorios musulmanes. Pero la era de las cruzadas resultó un fracaso estrepitoso. La última gran expedición fue la del rey franco san Luis IX que sucumbió en las playas frente a Túnez el 25 de julio de 1270 debido a una epidemia. Veintiún años después, con la caída de San Juan de Acre (Akka) el 5 de abril de 1291 en manos de los mamelucos, los europeos resignaban su último baluarte en Palestina.

Durante esta larga pugna, los dos mundos habían aprendido a conocerse. Las civilizaciones se habían confundido por medio de sus ejércitos. Así entraron a Europa una cantidad de historias y relatos: la «Leyenda dorada» *(Legendi di sancti vulgari storiado*), escrita en latín en 1264 por el dominico genovés Santiago de la Vorágine, un tratado hagiográfico en el que la exaltación de las figuras de los santos roza en ocasiones lo fantástico, refleja esos influjos orientales; la historia coránica de los «Siete Durmientes de Efeso» (Sura 18 "La caverna", aleyas 9-26); la Odisea de San Brandán no es sino una versión irlandesa y polar de las aventuras de Simbad el Marino en las *Mil y una noches*[66]. Por otra parte, la aparición de las novelas y leyendas caballerescas como el «Cantar de Mío Cid» (siglo XIII), el «Libro del caballero Zifar» (1300), el «Amadís de Gaula» (siglo XIV) y el «Quijote» (siglo XVII) tienen un origen igualmente musulmán, basado en la idea shií de la *futuwwat* —hombría de bien—, la *furusiyya* —caballerosidad— y la comunidad de los *ÿavânmardán* —los nobles caballeros— (cfr. Henry Corbin: El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual, Ediciones Destino, Barcelona, 1995). Luce López-Baralt en su libro Huellas del Islam en la literatura española (Hiperión, Madrid, 1985, pág. 30), afirma que *«las órdenes militares (Calatrava, Santiago, Alcántara) parten del concepto religioso musulmán que une al asceta místico y al guerrero».*

Un contemporáneo de Dante, el escritor y arabista catalán Raimundo Lulio (1235-1315) —que según varios investigadores es muy posible que se haya encontrado con el poeta florentino en sus viajes por Italia—, es autor del «Libro de la orden de caballería» (Alianza, Madrid, 1986), trabajo fundamentado en parámetros eminentemente musulmanes. También en el siglo XIV tenemos el interesante tratado de equitación del granadino Ibn Hudayl, titulado en árabe *Kitab hilyat al-fursán ua-si'ar al-suÿ'an*, traducido por la profesora María Jesús Viguera Molíns de la Universidad Complutense de Madrid como Gala de caballeros, blasón de paladines (Editora Nacional, Madrid, 1975).

Dante y los Fieles de Amore

En este contexto, cabe mencionar la teoría de René Guénon (Blois 1886-El Cairo 1951), el filósofo y gnóstico francés que aceptó el Islam adoptando el nombre de Abdul Uahid ("El servidor del Uno") Iahia, según la cual Dante pertenecía a la Orden de los Caballeros Templarios a través de una organización llamada los *Fedeli d'amore* ("Fieles de amor") que reivindicaba los principios de la tradición y la verdad trascendente (cfr. Henry Corbin: La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi, Ediciones Destino, Barcelona, 1993, págs. 68, 122 y ss.). Guénon revela el esoterismo dantesco citando un pasaje de la Divina Comedia: *«Oh vosotros, que tenéis la mente sana y recta, observad la doctrina que se oculta tras el velo de versos misteriosos»* (Infierno, IX, 61-63) —véase R. Guénon: El esoterismo de Dante, Dédalo, Buenos Aires, 1976, pág. 7; Aperçus sur l'esoterisme chrétien, Editions Traditionnelles, París, 1977, págs. 41-73—. Sabido es que los templarios en dos siglos de contacto con los musulmanes en Tierra Santa asimilaron diversas prácticas y tradiciones del Islam. Por ejemplo, el blanco y el rojo, conocimiento y amor santo, son dos colores simbólicos del shiísmo. Entre otros los vestían los Buÿíes de Irán (945-1055) y los Fatimíes de Egipto (909-1171), y en Occidente los templarios (1119-1312). Los argumentos de

[66] «... existe un paralelismo entre el significado de la aventura de Brandán y la noción islámica de la Hiÿra, que tiene aparte del sentido literal de «viaje», como el del profeta, a La Meca, el de hégira interior, o ruptura de los vínculos familiares y de los privilegios —en el caso de Brandán, la renuncia al trono a cambio de sentarse en el paraíso» (Marie-José Lemarchand en el prólogo de la obra de Benedeit El Viaje de San Brandán, Siruela, Madrid, 1995, pág. XXIV). El monje irlandés Brendan de Clonfert (484-578) realizó una extensa travesía por el Atlántico norte entre 565-573; en la tradición galaico-portuguesa se lo conoce como Samborombón; de allí proviene la denominación de una bahía y un río localizados en la provincia de Buenos Aires.

Guénon están basados en la obra del estudioso italiano Luigi Valli, Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'amore», Roma, 1928.

Precisamente, en el año 1307, cuando Dante se encontraba trabajando en su *Infierno*, el rey de Francia Felipe IV el Hermoso (1268-1314), con la colaboración del papa Clemente V (m. 1314), ordenó el arresto del gran maestre francés de la Orden del Temple, Jacques de Molay (1243-1314), acusado de sacrilegio y de prácticas satánicas, como ésa de rendirle culto a Mahomet o Bafumet (el Profeta Muhammad) —cfr. Alejandro Vignati: El enigma de los templarios, Círculo de Lectores, Bogotá, 1979, págs. 221-224—. Molay y los principales responsables de la Orden confesaron bajo tortura y todos ellos fueron posteriormente quemados en la hoguera. La Orden fue suprimida en 1312 por el papa, y sus propiedades asignadas a sus rivales, los Caballeros Hospitalarios, aunque la mayor parte de aquéllas se las apropiaron Felipe IV y el rey Eduardo II de Inglaterra, el cual desmanteló la Orden en este país. Pero los verdugos no sobrevivieron por mucho tiempo a sus víctimas. Pocas semanas después de la ejecución de Jacques de Molay y sus partidarios, murieron Felipe IV y Clemente V. Eduardo II (1284-1327), hijo de Eduardo I (1239-1307), el monarca que hizo descuartizar al héroe nacional escocés William Wallace (1270-1305), llamado Braveheart ("Corazón Valiente") —citado por Dante en la Divina Comedia (Paraíso XIX, 121-123) —, acabó siendo destronado por una insurrección popular en enero de 1327 y falleció poco después.

Parece ser que los Fieles de Amor constituyeron una sociedad secreta y hermética interesada en la renovación espiritual de la cristiandad mediante una acción coordinada que tendiese a combatir la corrupción de la Iglesia y, en consecuencia, a restituir al cristianismo su primitiva pureza. *«De acuerdo con esta tesis, Dante se habría iniciado como poeta en un ambiente esotérico y conspiratorio y su obra poética, desde la Vida Nueva a la Comedia, respondería, en mayor o menor grado, a los ideales de una secta cuyo jefe florentino habría sido Guido Cavalcanti»* (K. Leonhard: O. cit., pág. 12). No hay que olvidar que Guido Cavalcanti (1255-1300), se llamó a sí mismo «el primer amigo» de Dante. Este poeta florentino estilnovista le inició en el conocimiento del aristotelismo y sus comentadores musulmanes. El propio Cavalcanti en sus numerosos poemas líricos, sonetos, baladas y canzoni expresa una indudable simpatía por el pensamiento de Averroes.

Las fuentes islámicas de Dante

La prueba indubitable de la firme presencia de las letras árabes en la Europa prerrenacentista y el auge del fenómeno averroísta, es el testimonio de indignación del gran humanista italiano Francesco Petrarca de Arezzo (1304-1374): *«Te suplico por Dios* —dice a su amigo Giovanni Dondi— *que en todo lo que me atañe no tengas en cuenta para nada a los árabes, como si no existiesen. Odio esa raza* (...)*¡Cómo! Cicerón pudo ser orador después de Demóstenes; Virgilio pudo ser poeta después de Homero; y ahora, después de los árabes, no deberíamos atrevernos a escribir. ¡Decís que quizá habremos sobrepujado a veces a los griegos, y por consiguiente a todas las naciones; pero que no hemos sobrepujado a los árabes! ¡Oh, locura! ¡Oh, vértigo! ¡Oh, genio de Italia, adormecido, si no extinguido!»* (cfr. Gustavo Le Bon: La civilización de los árabes, Editorial Arabigo-Argentina "El Nilo", Buenos Aires, 1974, págs. 498-499; Ernest Renan: Averroes y el averroísmo, Hiperión, Madrid, 1992, págs. 223-224).

El orientalista francés Ernest Renan (1823-1892), que no era precisamente un defensor de los árabes y los musulmanes (cfr. Edward Said: Orientalismo, Libertarias, Madrid, 1990, pág. 186 y ss), confiesa: *«Averroes y los árabes no eran en esta época para los librepensadores del Norte de Italia más que un santo y seña. No podía aspirarse al título de filósofo, a menos de jurar por Averroes»* (E. Renan: O. cit., pág. 225).

Para tener una idea de la intensidad de la disputa que se había dado en la Italia del trecento entre los partidarios del averroísmo (que englobaba a todos aquellos que adherían de uno u otro modo al pensamiento y las ciencias del Islam para justificar su racionalismo ante la estrechez y prepotencia eclesiástica) y los defensores a ultranza de los doctores de la Iglesia, nos remitiremos a un diálogo que tuvo Petrarca en Venecia con un averroísta, el cual cita el erudito italiano Girolamo Tiraboschi (1731-

1794). Cuando en cierto momento de la discusión, Petrarca recurrió a un dicho de un apóstol de la Iglesia, el averroísta le dijo con cierto desdén: *«Guarda para ti los doctores de esa clase. Por mi parte tengo mi maestro y sé en quien creo»*. Ante la indignación de Petrarca y sus refutaciones, el averroísta agregó: *«Vamos, sigue siendo un buen cristiano: por mi parte, no creo una palabra de todas esas fábulas... ¡Ah, si fueses capaz de leer a Averroes!* (...) *¡Qué lástima que un genio tan grande se haya dejado engañar por fábulas tan pueriles. Pero tengo en ti más esperanza y un día serás, sin duda, de los nuestros»* (G: Tiraboschi: Storia della letteratura italiana, 13 vols., Módena, 1772-1782, vol. V, pág. 190 y ss.). Renan cita también esta conversación y añade que *«Petrarca estuvo expuesto a las atracciones de los averroístas. Su tratado "De sui ipsius et multorum ignorantia" no es más que el relato de las conversaciones que tuvo en Venecia con cuatro averroístas amigos suyos, que pusieron todo su empeño en atraerle a su partido»* (E. Renan: O. cit., pág. 226).

El siglo XIII será decisivo para el futuro de Occidente. La escuela de traductores de Toledo bajo el ejemplar mecenazgo de Alfonso X el Sabio (1221-1284) y los viajes del veneciano Marco Polo (1271-1295) inundaron a Europa de conocimientos vitales provenientes del Oriente, entre ellos las ciencias islámicas, que posibilitarían el Renacimiento, el descubrimiento de América y, paradójicamente, la conquista progresiva de los territorios musulmanes, desde Marruecos a Indonesia.

En Italia, Sicilia se había convertido en una isla musulmana aparentemente gobernada por un soberano cristiano. En medio de huertos de naranjos, Palermo es aun hoy día una hermosa ciudad de perfiles islámicos engalanada con alcazabas y castillos moriscos: allí brillaba el gran César suabo, el magnífico Federico II, en medio de sus guardias negros musulmanes, sus médicos judíos, sus troveros provenzales y sus sabios y poetas andalusíes.

Para tener una idea de la celeridad asombrosa con que se divulgaban las obras del Islam, tenemos la opinión de Renan: *«Una obra compuesta en Marruecos o en El Cairo era conocida en París o en Colonia en menos tiempo del que hoy precisa una obra capital de Alemania para transponer el Rhin. La historia literaria de la Edad Media no quedará completa sino cuando se levante la estadística de los trabajos árabes que eran leídos por los doctores del XIII y XIV siglo».*

Dante conocía gran cantidad de estas tradiciones musulmanas. Tres obras provenientes de España habían llegado a Roma y Florencia a fines del siglo XIII. Una de ellas es la *Historia arabum* ("Historia de los árabes"), escrita por el arzobispo de Toledo, Rodríguez Jiménez de Rada (1170-1247), que utiliza fuentes musulmanas e inserta la relación del *Mi'raÿ*, la Ascensión a los Cielos del Santo Profeta del Islam (BPD), tomada de las colecciones *Al-Sihah Al-Sittah* (las seis compilaciones de hadices o tradiciones auténticas), particularmente de las dos más famosas: las de los recopiladores persas Ibn Ismail al-Bujarí (810-870) y Muslim Ibn al-Haÿÿaÿ al-Nishaburí (820-875).

Otro es el «Libro de la escala de Mahoma» (Siruela, Madrid, 1996). Esta es una antigua versión andalusí del Viaje Nocturno (*Isra'*) y la Ascensión o Escala (*Mi'raÿ*) del Profeta Muhammad (BPD)[67]. Fue traducido

[67] El episodio del isra ual mi'raÿ (el viaje nocturno y la ascensión) se produjo, según la mayoría de las fuentes históricos) hacia el año 9º de la misión del Profeta Muhammad (BPD) (durante la etapa mecana, en un momento difícil de la misión). El Profeta se encontraba en La Meca y se le presentó el ángel Gabriel (P) que le anunció que su Señor lo recibiría en su presencia. Era de noche, y fue traslado primero en el buraq (una bestia fabulosa, con cuerpo de mula y rostro humano) de La Meca a Jerusalén (y éste es el "viaje nocturno"), donde se encontró con las almas de los Profetas que le precedieron, con los cuales oró en el Templo de la ciudad. Luego fue ascendido a los cielos (mi'raÿ), en número de siete, y en cada uno vio señales maravillosas del reino trascendente, y se encontró con los Profetas y Mensajeros divinos que le precedieron. El ángel Gabriel lo acompaña hasta el séptimo cielo y luego el Profeta (BPD) debe seguir solo, montado en una "guirnalda de luces", acercándose hasta la distancia de un arco del Trono Divino, donde adoró a su Señor. Tanto durante el viaje nocturno como en la ascensión se narran diversos hechos. Durante la ascensión le es mostrado al Profeta el Paraíso y el Infierno, las delicias de aquél y los castigos de éste, y muchos otros signos. Las referencias coránicas a este hecho clave de la vida del Profeta (BPD) son pocas y muy breves (particularmente Corán 17:1), pero la narración completa con diversos detalles que varían según los narradores, se puede encontrar en las obras de hadices. A partir de los datos de los hadices (distribuidos a veces en muchas tradiciones diferentes) se han escrito libros en donde los datos fidedignos se mezclan con la imaginería popular y literaria. Las narraciones fidedignas de las obras de tradiciones indican que el Profeta (BPD) retornó de esta experiencia y dio testimonio de ella a sus conciudadanos; incluso dio detalles de lo que había visto, y de una

directamente del árabe por Abraham alfaquí o «de Toledo», uno de los cinco más relevantes traductores judíos de Alfonso X el Sabio, entre 1260 y 1280. El notario gibelino Bonaventura de Siena, colaborador italiano de Alfonso, retradujo la versión castellana del toledano Abraham, primero al latín (quedan dos manuscritos: Biblioteca Nacional de París y Biblioteca del Vaticano) y luego al francés (cuyo manuscrito, conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford señala en su colofón que la traducción se llevó a cabo en mayo de 1264). Sin embargo, esta versión del *Mi'raÿ* es muy dudosa y sospechada de adulteración debido a las múltiples traducciones. Como reza el proverbio itálico: *traduttore, traditore* (traductor, traidor).

La tercera es la «Impugnación de la secta mahometana», obra del fraile mercedario, san Pedro Pascual (1227-1300), escrita durante su cautiverio en el reino nazarí de Granada (1297-1300). San Pedro Pascual, nacido en Valencia y establecido posteriormente en Jaén, ciudad de la que fue designado obispo (1296), poseía un vastísimo conocimiento del Islam y argumentaba sus historias citando con precisión el Corán y los *Ahadith* o tradiciones del Santo Profeta (BPD). También fue el primer arabista español en destacar la figura de Alí Ibn Abi Talib (P) en la historia de los comienzos del Islam, que era prácticamente desconocida para sus contemporáneos como veremos más tarde al analizar las argumentaciones de Asín Palacios. No podemos saber si ese manuscrito o una copia fue asequible para Dante. Pero si sabemos que san Pedro Pascual residió en Roma, después de 1288 y antes de 1292, fechas que encierran el pontificado de Nicolás IV, de cuya curia el fraile español gestionaba apoyo a la naciente Orden de la Merced. A su regreso a la Península pasó por París, en cuya Universidad cobró fama por sus conocimientos teológicos. No es de extrañar que la erudición islámica de san Pedro Pascual haya sido aprovechada por distintos teólogos y eruditos del Vaticano y por el propio Dante cuando en 1301, un año después de la muerte del fraile mercedario, se presentaba en la corte del Papa Bonifacio VIII como embajador de Florencia.

Ese mismo año regresaba a Italia el misionero dominico de origen florentino Ricoldo da Montecroce (h. 1242-1320), profundo conocedor del Islam, autor de la obra *Improbatio Alcorani* (Sevilla, 1500), que hablaba fluidamente el árabe y había viajado mucho por Palestina, Siria Turquía, Irán e Irak, donde predicó y polemizó con los teólogos musulmanes. Como en el caso de Lulio, su influencia sobre Dante es altamente posible.

La aventura, la curiosidad, la búsqueda del conocimiento, la redención y la piedad fueron motores de numerosos europeos medievales y renacentistas para incursionar en el Oriente, cercano, medio y lejano (cfr. Nilda Guglielmi: Guía para viajeros medievales. Oriente. Siglos XIII-XV, Programa de Investigaciones Medievales. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, 1994). Uno de ellos fue el hasta ahora desconocido Jacobo Ben Salomón de Ancona (1221-1281?), un mercader judío italiano que realizó entre 1270 y 1273 un gigantesco itinerario desde el puerto adriático de Ancona (Italia), pasando por Ragusa (Dubrovnik), Creta, Rodas, Damasco, Bagdad, Basora, Cormosa (Ormuz, hoy Bandar Abbás, Irán), Cambay (Gujarat, India), Ceilán (Sri Lanka), Singapur, hasta la impensable Zaitún (hoy Chuan-chow o Quangzhou, más conocida como Cantón), el puerto más importante del Lejano Oriente en poder del mongol Kublai Jan (1215-1294). Jacobo hizo su trayecto de regreso volviendo sobre sus pasos hasta el Océano Indico pero desviándose luego hacia el suroeste, cruzando por Adén, el Mar Rojo, El Cairo, Alejandría hasta su Ancona natal. Su epopeya es anterior a los viajes de Marco Polo (1254-1324), Oderico da Pordenone (1265-1331) y de Ibn Battuta (1304-1377), quienes también llegaron hasta la lejana Zaitún (en árabe significa olivo), llamada «La ciudad de la luz». La historia de Jacobo de Ancona fue descubierta e investigada por el erudito judío británico David Selbourne y nos permite acceder a detalles poco conocidos del mundo islámico del siglo XIII y a darnos una idea de lo bien informados que estaban los italianos trecentistas del Oriente (cfr. David Selbourne: The City of Light. Jacob d'Ancona, Little, Brown and Company, Londres, 1997).

Ahora bien, incluso si para los dantófilos y escépticos de toda laya estas relaciones no fueran suficientes o no probaran nada, hay que razonar y pensar que el gran poeta florentino de algún lado sacó tantos y tan perfectos conocimientos del Islam. Y es entonces cuando todas las pistas conducen a Bruno Latini

caravana que se dirigía a La Meca y que arribó al día siguiente, de la cual describió datos imposibles de conocer para quien no los hubiera visto por sí mismo.

(1212-1294). Este eminente escritor, erudito enciclopédico y político güelfo florentino fue el maestro de literatura de Dante y su amigo íntimo, además de ser su consejero sobre ciencias, artes, moral y filosofía. Lo interesante de todo esto es que, hacia 1273, Bruno Latini fue enviado como embajador del partido güelfo de Florencia a la tolerante corte de Alfonso X el Sabio (cfr. Francisco Márquez Villanueva: Concepto cultural alfonsí, Mapfre, Madrid, 1992; Olga Pérez Monzón y Enrique Rodríguez-Picavea, Toledo y las tres culturas, Akal, Madrid, 1995; Louis Cardaillac: Tolède XIIº-XIIIº. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, Autrement, París, 1996), y algún tiempo después escribió su célebre *Tesoro* en la lengua de oil del norte de Francia, que incluye una biografía del Profeta Muhammad (BPD) y el relato del *Mi'raÿ* (Li Livres dou Trésor par Brunetto Latini, Edit. Chabaille, París, 1863). *«Nadie podrá rehusar como inverosímil la hipótesis de que Bruneto conociese la leyenda y pudiese comunicarla de viva voz a su discípulo. Y la presunción se hace más verosímil cuando se sabe que aquella cultura islámica y arábiga pudo Bruneto adquirirla, no como otros, de segunda mano, mediante libros estudiados lejos del centro principal en que se vertieron a las lenguas europeas, sino conviviendo con los mismos traductores toledanos, conociendo y tratando personalmente al rey Alfonso el Sabio, mecenas y director de aquella brillante escuela cortesana»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 384).

También es posible encontrar en Dante ciertas influencias de los «Hermanos de la Pureza»[68], como lo señalan distintos investigadores.

Amigos judíos y pensamiento musulmán

Otro amigo de Dante fue el sabio judío Immanuel Ben Salomon Ben Yacutiel (1260-1328), de la familia Zifroni. Brillante poeta y filósofo, cuyo seudónimo era Manoello Giudeo, autor de poemas hebreos sagrados y profanos, más tarde recopilados bajo el título *Mahbarot Immanuel*, fue un maestro itinerante que vivió principalmente en Roma y escribió una elegía a la muerte del Dante. Este rabino que era docto en escatología y mística islámicas, es quien se supone que enseñó al poeta florentino la serie de palabras que se creen hebreas *Raphel ma-ai amech izabi almos*, utilizadas en la Divina Comedia para recordar la confusión de lenguas a que dio origen la construcción de la Torre de Babel por orden de Nemrod (Infierno XXXI, 67). Hillel Ben Samuel (1220-1295), rabino de Verona, médico y talmudista, estudioso de Maimónides y Averroes, que escribió la obra *Tagmule ha-nefesh* donde exalta la inmortalidad del alma, también frecuentó a Dante aportándole, sin duda, numerosos datos sobre el pensamiento musulmán.

Como corolario a este planteo, creemos necesario citar otra vez a Asín Palacios y sus valiosísimos enfoques: *«El mismo Dante confiesa en su De vulgari eloquentia haber leído libros de cosmografía, y bien sabido es que los arábigos de este tema eran los más vulgares en su siglo* (...) *La enorme cantidad de ideas y de imágenes típicamente musulmanas que en la Divina Comedia ha descubierto nuestra investigación, basta por sí sola para probar que Dante conocía a fondo el Islam, al menos en lo que atañe a su escatología, y no ignoraba los rasgos esenciales de la vida de su fundador. El silencio de Dante acerca de las fuentes que utiliza es un argumento negativo que no puede destruir el valor positivo de este hecho. Lo único que cabe es buscar hipótesis conjeturales que lo expliquen. No es indispensable para ello gran dosis de ingenio. La primera que viene a las mientes será, sin duda, rechazada a priori por los dantófilos, que verán en ella una abominable profanación: Dante guardó silencio, cabalmente para ocultar las fuentes de su inspiración* (...) *Dante, además, podía invocar en su descargo razones muy*

[68] Los Ijuán al-Safa (en árabe: "Hermanos de la Pureza") fueron una sociedad de filósofos y científicos musulmanes de la escuela shií que se establecieron en la ciudad de Basora hacia 983. Su obra conocida son las 52 Rasâ'il ("Epístolas"), de las cuales 14 tratan de matemáticas y de lógica, 17 de ciencias naturales y de psicología, 10 de metafísica, y 11 de alquimia, mística, astrología y música. A diferencia de los escritos de otros pensadores musulmanes como Ÿabir Ibn Hayyán (721-815), que están llenos de frases herméticas y significados ocultos, las Epístolas de los Hermanos de la Pureza, verdadera enciclopedia, siempre tratan de ser comprensibles al lector no iniciado (cfr. R. Netton: Muslim Neoplatonists. An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity, Londres, 1942; Alessandro Bausani: L'Enciclopedia dei Fratelli della purita. Riassunto, con introduzione e breve commento dei 52 trattati o epistole degli Ikhwan as-Safa, Nápoles, 1978). Esta obra fue traída de oriente a Zaragoza por el místico persa Al-Kirmani (m. 1066) en 1060.

poderosas para tal silencio: tratábase en efecto de modelos musulmanes, que no siendo, por tanto, vulgares entre el gran público de sus lectores italianos (como lo eran los modelos clásicos y cristianos que cita), habrían sido un enigma indescifrable para el público. Su origen musulmán, por otra parte, habríalos hecho odiosos a sus lectores, si se hubiera decidido revelarlos. Todo, pues, le invitaba al silencio sobre unas fuentes tan difíciles de denunciar, tan ajenas a la erudición media de sus contemporáneos y tan antipáticas por su sello de origen (...) *Y dígase lo mismo del silencio sobre Ibn Arabi, que, si era un pensador famosísimo ya en el mundo musulmán, carecía del renombre que en el mundo cristiano poseían Averroes, Avicena y los otros filósofos y astrónomos árabes citados por Dante en sus obras. Es el mismo contraste que se advierte en Lulio: cita sin dificultad a Averroes en sus libros, pero jamás nombra a Ibn Arabi, cuyas ideas y símbolos metafísicos aprovecha. Por lo demás, las costumbres medievales no eran tan escrupulosas como las nuestras en materia de fuentes. ¡Cuántos libros de medicina árabe no fueron publicados en versión latina por la escuela de Salerno, sin que los traductores cristianos, que las daban como suyas, mencionasen los nombres de sus verdaderos autores»* (Miguel Asín Palacios: O. cit., págs. 396, 544-546).

LA ESCATOLOGÍA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDIA SEGÚN ASIN PALACIOS

Cuando en 1919 apareció el libro del islamólogo y arabista español Miguel Asín Palacios con el inesperado título «La escatología musulmana en la Divina Comedia», algunos quedaron atónitos y otros simplemente incrédulos. Para muchos italianos, sin embargo, este género de iniciativa, aun hoy, confina en el sacrilegio. El libro de Asín Palacios constituye a sus ojos un crimen de lesa majestad, y es por ello que se ha organizado contra él la conspiración de silencio. ¿Es deshonra para Dante el haber abrevado en otros manantiales que no fueran los clásicos? Creemos que ello lo engrandece como poeta y como filósofo y además demuestra sus amplios conocimientos y su cosmovisión multicultural. A pesar de todo, en los últimos años es posible ver con cierta frecuencia en las ediciones italianas de la obra de Dante el reconocimiento de esta inocultable verdad, como estas palabras de Italo Borzi en la introducción de Dante. Tutte le opere, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1993, pág. 21: *«Va invece tenuto conto delle influenze sulla* Divina Commedia *(convalidate dai recenti studi di Maria Corti) del* Libro della Scala, *opera musulmana, tradotta dall'arabo in castigliano per volontà di re Alfonso, che narra l'ascesa in cielo di Maometto».*

El esforzado y solitario trabajo de investigación de la mística y filosofía islámicas de Asín Palacios y de otros notables investigadores occidentales, como los británicos Sir Hamilton Alexander Rosskeen Gibb (1895-1971) y Arthur John Arberry (1905-1969), el judío húngaro Ignaz Goldziher (1850-1921), los suizos Titus Burckhardt (1908-1984) y Frithjof Schuon (Basilea 1907), los franceses Louis Massignon (1883-1962), Étienne Gilson (1884-1978), Henry Corbin (1903-1978), Michel Chodkiewicz y su hija Claude Addas, y el japonés Toshikiho Izutzu (1914), varios de ellos conversos al Islam, es encomiable y digna de ejemplo para todos. Por eso, nunca está de más recordar y repetir en toda ocasión unos hadices o narraciones del Santo Profeta del Islam (BPD) que acicatearon a los primeros musulmanes a recorrer un largo y generosos camino, desde las llanuras de España a los mares de la Malasia. El primero y más famoso es: *«¡Id en busca de la ciencia a todas partes, hasta en la China!»*. Igualmente recomendó: *«¡Echad mano de la sabiduría y no miréis el recipiente que la encierra!»* y *«Buscad la ciencia desde la cuna hasta la tumba».* Su sucesor, que fue además su primo y yerno, Alí Ibn Abi Talib (P), recomendó en ese sentido: *«No hay riqueza comparable a la razón, ni pobreza que se iguale a la ignorancia, ni herencia como la cultura, ni ayuda como el mutuo consenso»* (Naghÿul Balagha "Las cimas de la elocuencia").

Pero antes de ingresar en el universo dantesco, preferiríamos hacer una reseña de la vida y la obra de Asín Palacios, a quien debemos tantas lecciones, entre ellas la que nos narra con elocuencia los múltiples aspectos islámicos que se pueden encontrar en la Divina Comedia, y a quien dedicamos respetuosamente este artículo.

Un jesuita islamólogo

Miguel Asín Palacios nació en Zaragoza el 5 de julio de 1871, hijo de una familia de modestos comerciantes de origen aragonés y riojano. Estudió hasta doctorarse en teología en el seminario de su ciudad natal, siguiendo al mismo tiempo los cursos de la Facultad de Filosofía y Letras. Fue ordenado sacerdote de la orden jesuita en 1895. Discípulo predilecto de Julián Ribera y Tarragó (1858-1934), sobresalió bien pronto en la especialidad cultivada por el ilustre islamólogo y obtuvo, tiempo más tarde, la cátedra de lengua árabe en la Universidad Central. También recibió las enseñanzas de los historiadores Eduardo Saavedra y Moragas (1829-1912) y Francisco Codera y Zaidín (1836-1917), que fueron los primeros en hacer un revisionismo de la historia de al-Ándalus, marcando sus influencias en la idiosincrasia y costumbres del pueblo español.

Su gran cultura, buen gusto, inagotable laboriosidad, originalidad de pensamiento y amor al estudio llevaron a Asín Palacios a ocupar un alto puesto en el mundo de erudición de su tiempo y le abrieron las puertas de las Academias de la Lengua, Historia y Ciencias Morales y Políticas, así como de otros foros de Europa. Cultivó la amistad y el intercambio con distinguidos islamólogos europeos, como el holandés converso al Islam Snouck Christian Hurgronje (1857-1936), profesor de la Universidad de Leyden. Además, por sus virtudes de sacerdote ejemplar, carácter dulce y tolerante y exquisita cortesía, fue reconocido por todos, cristianos, judíos y musulmanes.

Ha escrito su discípulo, el relevante islamólogo Emilio García Gómez (1905-1995): *«Asín es hoy, no sólo el primer arabista activo en España, sino también una de las mentes más lúcidas de nuestra erudición y de nuestra historia... Como sacerdote católico, posee una excepcional competencia en la teología, la filosofía y las místicas ortodoxas. Como arabista, ha acotado la ínsula del pensamiento musulmán en sus siglos de oro. Sus trabajos han renovado nuestras ideas sobre los grandes filósofos Ibn Baÿÿa, Ibn Tufail, Ibn Hazm e Ibn Rushd. En cuanto a la mística, ha estudiado así mismo a Al-Gazali, Ibn Masarra, Ibn Al-Arif, Ibn Abbad de Ronda y los shadilíes. Pero, sobre todo, ha resucitado una insigne figura, que le ha servido de clave en sus estudios... esta gran figura se llama Ibn Arabi de Murcia»* (E. García Gómez: "Descensos de los astros y ascensiones de los iluminados", Revista de Occidente, Nº XCVI, Madrid, junio 1931, págs. 282-283).

Otro gran islamólogo, Ángel González Palencia (1889-1949), nos brinda otra semblanza del padre Asín: *«Trabajaba en el amplio despacho de su biblioteca y conocía el sitio donde estaban todos sus libros. Madrugaba y dormía la siesta. Era muy frugal en la comida y no solía gustarle comer fuera de casa. Gustaba de la vida modesta y recatada. No tenía apego al dinero, pensando, como Séneca, que no es más rico el que más tiene, sino el que menos necesita. No reparaba en gasto alguno cuando se trataba de adquirir libros de su especialidad o instrumentos para su trabajo»* (A. González Palencia: "Necrología de D. Miguel Asín Palacios, en Arbor, II, junio-octubre 1944, nº 4-5, pág. 203).

Sus investigaciones, dentro de la especialidad de la erudición islámica, han tendido a un triple objetivo: 1º. Exhumar las doctrinas filosóficas y teológicas de los pensadores hispanomusulmanes, mostrando su estrecha relación con las de los pensadores del Islam oriental; 2º. Explicar por dichas doctrinas el primer renacimiento, operado por la escolástica en el siglo XIII, y 3º Demostrar los orígenes cristianos de la mística musulmana, por una parte, y por la otra, las influencias islámicas en pensadores cristianos como Raimundo Lulio, Tomás de Aquino, Anselm Turmeda y Dante. Este tercer y último objetivo sorprende por su evidente contradicción.

Ciertamente, a pesar de sus teorías, Asín Palacios no hizo otra cosa que ponderar la mística musulmana a lo largo y a lo ancho de todas sus obras, y cuando menciona de vez en cuando los orígenes cristianos de la misma se remite a pruebas casi irrelevantes que parecen citadas más por compromiso que por convicción académica. Por el contrario, cuando expone las influencias islámicas en los sabios y artistas de la Cristiandad las hace brillar en todo su esplendor y un buen ejemplo es el caso de su tesis sobre Dante y la Divina Comedia que lo llevó a agrias y acaloradas polémicas con orientalistas, romanistas y teólogos de la Iglesia católica, pero de las cuales salió indemne y victorioso.

Para comprender la postura de Asín uno debe ubicarse en su entorno y la época que le tocó vivir. En primer lugar, la Iglesia católica española de fines del siglo XIX y principios del XX destacaba por su conservadurismo a ultranza y su aversión por «la religión de los moros». En segundo lugar, ciertos acontecimientos políticos nefastos como la dictadura de Miguel Primo de Rivera y Orbaneja (1870-1930), el ascenso del movimiento acaudillado por Francisco Franco Bahamonde (1892-1975) y la sangrienta y frustrante Guerra Civil española (1936-1939) con su millón de muertos, produjeron un tiempo de regresión y patrioterismo que coartó y segó a los espíritus libres y emprendedores como Miguel de Unamuno, León Felipe, Blas Infante, Federico García Lorca, Miguel Hernández y tantos otros. Y en tercer lugar, no se debe soslayar el asunto más importarte: Asín era un sacerdote católico que debía explicaciones a sí mismo y a sus autoridades eclesiásticas.

Pero dejemos que una vez más Luce López-Baralt tenga la oportunidad de orientarnos a través de los complejos horizontes académicos: *«En los primeros ensayos del maestro advertimos una cautela excesiva para con los textos literarios del misticismo islámico. Parecería que el entonces joven investigador se sentía impelido a "prestigiar" el sufismo dotándolo de un influjo cristiano que nos lo acercara más y que sobre todo nos lo acreditara como posible tema de estudio... Los mismos títulos de estos ensayos pioneros dan fe del afán "cristianizador" del gran arabista: "El Islam cristianizado" (1931), "La espiritualidad del Algazel y su sentido cristiano" (1935) (énfasis nuestro). Tenemos que esperar a 1941 para que el título se invierta y se privilegie el impacto islámico sobre los textos cristianos: Huellas del Islam, Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz... Cierto que es en 1919 cuando Asín publica su célebre "Escatología musulmana en la Divina Comedia", en la que propone el influjo de las leyendas musulmanas de ultratumba sobre la obra del genial florentino. A la luz de la agria polémica que suscitó esta obra del arabista (Asín contestó los ataques sistemáticamente y con paciencia ejemplar) nos preguntamos si la experiencia amarga no dejaría algo escarmentado al estudioso, que en el futuro inmediato habría de ser más cauto con el título y con las hipótesis de sus libros... Los Sadilíes y alumbrados, con su gozosa privilegiación de los textos musulmanes sobre los peninsulares parecería culminar la tendencia iniciada por Miguel Asín en las "Huellas del Islam"... Salta a la vista, por otra parte, que buena parte de la imaginería y del lenguaje técnico místico que se venía considerando exclusivamente teresiano o sanjuanista fue preludiado por los sufíes hispanoafricanos... Miguel Asín no articuló la situación de los mismos en los mismos términos que lo hacemos nosotros hoy, pero una simple lectura de su traducción entusiasta permite entrever la veneración (¿inconfesada?) que el admirable arabista debió sentir por estos antiguos maestros del Islam occidental. Me atrevo a sospechar que amó con pasión esta literatura espiritual que no tuvo reparos en proponer como antecedentes directo de la carmelita* (Santa Teresa de Ávila, 1515-1582)*... No hemos de olvidar que Asín fue sacerdote y que escribía durante unos años en los que podría parecer arriesgada tanta admiración por una literatura extática al margen de la ortodoxia cristiana... Las actitudes que Miguel Asín guarda como orientalista respecto a su campo de investigación arábigo están por cierto aun por estudiar. Su postura ideológica y afectiva frente al corpus literario musulmán al que dedicó toda su vida de estudioso ha sido, como hemos tenido ocasión de ver, algo fluctuante, y va desde el intento discreto de declarar estos textos sufíes visionarios teológicamente aceptables, pasando por su propuesta de "cristianización", hasta dar el paso a su privilegiación entusiasta como obras seminales para el más sublime y ortodoxo misticismo hispánico. Es de lamentar en este sentido que Edward Said no se ocupara de los arabistas españoles, de los que Miguel Asín es el máximo representante, en su libro "Orientalism"»* (L. López Baralt en su estudio introductorio de la obra de Miguel Asín Palacios Sadilíes y alumbrados, Ediciones Hiperión, Madrid, 1990, págs. XI a XVI).

En 1932 se crean las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, dirigiendo la primera Asín Palacios y la segunda su discípulo García Gómez. En 1933 se funda la revista *Al-Ándalus* (se editará hasta 1978 y posteriormente continuará bajo el nombre de *Al-Qantara*), órgano de las escuelas de Estudios Árabes, en la que se publicarían bajo la dirección de García Gómez, las investigaciones de los islamólogos españoles y de algunos extranjeros, siendo una referencia fundamental en lo que concierne a los estudios sobre la España musulmana.

El Allamah Muhammad Iqbal (1876-1938), filósofo, poeta y místico indio —uno de los fundadores de la República Islámica del Pakistán—, a fines de 1932 emprendió un largo viaje por España visitando los lugares históricos andalusíes de Córdoba, Sevilla y Granada. Se encontró por primera vez con Miguel

Asín Palacios en el campus de la Universidad de Madrid en enero de 1933, en donde llevaron a cabo un memorable y amable debate, ante cientos de estudiantes, sobre el misticismo del Islam, y la influencia de la escatología musulmana en Dante y la Divina Comedia (cfr. Masudul Hasan, Life of Iqbal, 2 vols., Ferozsons Ltd., Lahore, 1978, Vol. 1, págs. 381-385).

El padre Miguel Asín Palacios falleció a las siete de la tarde del sábado 12 de agosto de 1944 en la ciudad vasca de San Sebastián. Junto a él se encontraba su sobrino Jaime Oliver Asín (Zaragoza 1905-Madrid 1980) que sería su heredero intelectual. Efectivamente, Oliver Asín haría importante estudios de toponimia y filología de al-Ándalus. En 1953 fue premiado por su trabajo «Historia del nombre "Madrid"» (editado por la Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1991). En 1958 fue nombrado director de la Escuela de Estudios Árabes de Madrid. En 1959 inauguraría el curso del Centro Cultural Hispánico de El Cairo, con el tema «El Madrid árabe», que era una de sus especialidades.

Para finalizar esta síntesis biográfica, transcribimos unas palabras de Emilio García Gómez en donde hace referencia a la semejanza de Asín Palacios con los shadilíes[69]. Según su discípulo predilecto, era «el maestro», tal como lo querían los místicos shadilíes que Asín había de traducir en su obra póstuma:

«No será tu maestro aquél a quien escuchas, sino aquél de quien aprendas; ni lo será aquél que te dé sus explicaciones, sino aquél que deje en tu corazón huella de sus enseñanzas; ni lo será aquél que te invite a entrar por la puerta, sino aquél que te descorra el velo; ni aquél que te ofrezca sus palabras, sino aquél que excite en ti sus mismos estados espirituales».

LOS ARGUMENTOS DE ASIN PALACIOS

En la primera parte de su exposición, Asín Palacios se dedica a demostrar con múltiples pruebas y referencias como la Divina Comedia de Dante Alighieri está argumentada según parámetros islámicos extraídos de las siguientes fuentes: el Viaje Nocturno (*Isra'*) del Profeta Muhammad (BPD) y de su Ascensión a los Cielos (*Mi'raÿ*), tradición mencionada en el Sagrado Corán (Sura 17 *Al-Isra'* "El Viaje Nocturno", Aleya 1) y por diversas narraciones o hadices recopilados por Ahmad Ibn Hanbal (780-855), Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bujarí (810-870) y Abu al-Husain Muslim Ibn al-Haÿÿaÿ al-Qushairí al-Nishaburí (820-875), entre otros.

Según estas versiones populares en el Islam desde el siglo IX, enriquecidas y poetizadas por teólogos, místicos y literatos en siglos sucesivos, Muhammad (BPD) o un simple mortal, como Ibn al-Arabí, por ejemplo —como veremos más adelante—, es, como Dante en su poema, el protagonista del viaje, el que cuenta los hechos y describe su escenario. Ambos viajes comienzan en las tinieblas, Muhammad lo inicia en el medio de la noche, Dante en el medio de una selva oscura. Por orden del Cielo, Virgilio se ofrece a Dante como guía; el ángel Gabriel (P) hace idéntico servicio a Muhammad (BPD).

«Seiscientos años, por lo menos, antes que Dante Alighieri ideara su maravilloso poema, existía ya en el Islam una leyenda religiosa en la cual se narraba el viaje de Mahoma, fundador de esa religión, a través de las mansiones de ultratumba. Con el transcurrir de los siglos, desde el VIII al XIII de nuestra era, los tradicionistas musulmanes, los teólogos, los exégetas, los místicos, los filósofos y los poetas, tramaron lentamente sobre la urdimbre fundamental de esa leyenda un gran número de relatos amplificados, de adaptaciones alegóricas y de imitaciones literarias. Tomadas en conjunto todas estas redacciones varias de la leyenda islámica y cotejadas con la Divina Comedia, nos ofrecen una multitud de coincidencias, de semejanza y aun de identidad, así en la arquitectura general del infierno y del paraíso, como en su

[69] La Shadiliya es una de las cofradías o hermandades místicas del Islam conocidas en árabe como turuq (en singular: taríqah, "sendero"). Fue fundada por el gnóstico Abu-l-Hasan Alí Ibn Abdallah al-Shadilí nacido en Marruecos hacia 1196 y muerto en el Alto Egipto en 1258. Su difusión abarca todo el mundo islámico, principalmente en África, Oriente Próximo e Insulindia. Se ha atribuido a sus miembros la difusión de la costumbre de tomar café (cfr. Alexandre Popovic y Gilles Veinstein: Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad. Eric Geoffroy: La Shadiliya, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1997, págs. 629-640).

estructura moral, en la descripción de las penas y de los premios, en las grandes líneas de la acción dramática, en los episodios y peripecias del viaje, en su significado alegórico, en los papeles asignados al protagonista y a los personajes episódicos, y, por fin, hasta en el valor artístico de ambas obras literarias» (Miguel Asín Palacios: O. cit., págs. 118-119).

Veamos ahora las analogías que hace Asín Palacios entre Dante y su Divina Comedia y las obras de los místicos y poetas musulmanes: *«... uno de los más famosos y antiguos maestros de la mística musulmana, Abu Yazid al-Bistami*[70], *que vivió en el siglo IX de nuestra era se atribuyó una real ascensión, aunque sólo en espíritu, hasta el Trono divino, a través de las mismas etapas que Mahoma recorrió en su mi'raÿ* (...) *Los modelos más interesantes de la leyenda, en esta última etapa de sus varias adaptaciones, son obras del príncipe de la mística hispanomusulmana, del murciano Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, que murió en la primera mitad del siglo XIII de nuestra era, veinticinco años antes de que viniese al mundo el poeta florentino. En una de ellas, toma como base el texto del mi'raÿ, y bajo su letra pretende descubrir un significado alegórico-moral, es decir, una enseñanza esotérica de las graduales intuiciones y revelaciones que el alma del místico recibe en su ascensión extática, en su rapto hacia Dios. Esta obra de Ibn 'Arabi, que desgraciadamente está aun inédita, se titula "Libro del nocturno viaje hacia la Majestad del más Generoso"* (en árabe: *kitáb al-isrá ila maqám al-asra*)» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 76-77). *«Dante, pues, como los sufíes musulmanes en general, y más concretamente como el murciano Ibn 'Arabi, aprovechó la acción, supuesta real e histórica, de la ascensión de un hombre a los cielos, para simbolizar con ella el místico drama de la regeneración moral de las almas por la fe y las virtudes teológicas. A las múltiples analogías de fondo que entre sí guardan la Divina Comedia y el mi'raÿ mahometano, hay que agregar, sin duda... el magistral y voluminoso libro de Ibn 'Arabi, titulado al-Futuhat al-Makkiyya, es decir, "Las revelaciones de la Meca"»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 79).

Más adelante, Asín Palacios cita a un famoso filósofo y poeta musulmán Abu-l-'Ala al-Ma'arrí[71], y dice: *«Adaptar las escenas de la ascensión de Mahoma a personas concretas y reales, es decir, a otros hombres, aunque dotados de las virtudes teológicas y de la perfección del santo, era ya una audacia, que sólo los místicos o sufíes pudieron permitirse... Más esta audacia tenía su explicación y su excusa en el fin altamente moral y religioso que perseguían los autores de tales adaptaciones... Nos referimos al poeta ciego, famoso, no sólo en el Islam, sino también en la Europa de nuestros días, Abul-l-'Ala al-Ma'arrí, que floreció en Siria durante los siglos X y XI, y a quien sus biógrafos apellidan el filósofo de los poetas y el poeta de los filósofos. Entre sus obras menos conocidas hay una epístola literaria, titulada Risalat al-gufrán o "Tratado del perdón"* (Abu-l-'Ala al-Ma'arrí: Risalat, Emín Hindie Editor, El Cairo, 1907), *que es, en realidad, una hábil imitación literaria de las versiones más sobrias de la leyenda del isra', es decir, de aquellas redacciones del viaje nocturno en las cuales se supone que Mahoma visita los lugares de ultratumba* (...) *La ocasión que determinó a Abu-l-'Ala a redactar esta epístola fue el haber recibido otra de su amigo, literato de Alepo, Ibn al-Qarih*[72], *en la cual éste, a vuelta de grandes elogios a Abu-l-'Ala,*

[70] Abu Yazid Taifur Ibn 'Isa Ibn Sorushán al-Bistamí nació en Bistam, en el Jorasán (Irán) y murió en la misma región, entre 874 y 877. Frecuentó a los primeros maestros sufíes de Nishapur, Ahmad Ibn Jidruya (m. 854) y Ahmad Ibn Harb (m. 848). Sobre la ascensión de Abu Yazid la bibliografía es numerosa (cfr. R. A. Nicholson: An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abu Yazid al-Bistami en Islamica II, Londres, 1926, págs. 402-415; R. C. Zaehner: Hindu and Muslim Mysticism, Londres, 1960, págs. 198-218; Farid al-Din Attar: Muslim Saints and Mystics, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979, págs. 100-123).

[71] Abu-l-'Ala Ahmad Ibn Abdallah al-Ma'arrí (979-1058), nació en Maarrat an-Numán, a mitad de camino entre Alepo y Hama, en Siria. La viruela lo dejó ciego a los cuatro años; sin embargo, emprendió la carrera de estudiante, se aprendió de memoria, en las bibliotecas, los manuscritos que le gustaban, hizo largos viajes para oír a famosos maestros y regresó a su aldea. En 1008 visitó Bagdad, fue honrado por poetas y eruditos y adquirió entre los librepensadores y místicos de la capital ciertas ideas de la escuela shií. En 1010 regresó a Maarrat, se hizo rico con sus poesías, pero vivió hasta el fin con la simplicidad del sabio. Era vegetariano acérrimo y muy ascético. Murió a los ochenta y cuatro años; y un piadoso discípulo relata que 180 poetas lo siguieron en su entierro y 84 sabios recitaron elogios ante su tumba. Lo conocemos ahora principalmente por sus 1592 poemas breves llamados Luzumiyyat ("Imperativos"), Saqt az-Zand ("La chispa del pedernal"), Du as-saqt ("Comentarios al precedente", al-Fusul al-gaiat ("Partes y fines"), y también por su Risalat al-gufrán ("Epístola o Tratado del perdón"), traducido por el islamólogo francés converso al Islam Vincent Mansur Monteil (L'Epître du pardon, Gallimard, París, 1984). En 1944 se celebró su milenario lunar y se renovó su tumba.

[72] Abu-l-Hasan Alí Ibn Mansur, conocido como Ibn al-Qarih, nació en Alepo, Siria, en 962 y murió en Mosul, Irak, en 1030. Profesor de literatura en Siria y Egipto, es autor de poesías. El geógrafo musulmán Yakut Abdillah ar-Rumí (1179-1229) cita a Ibn al-Qarih en su Muÿam al-buldán ("Diccionario de las comarcas"), vasta enciclopedia

zahería violentamente a todos los poetas y sabios que, apartándose del recto sendero de la virtud, vivieron entregados a la impiedad o al libertinaje. Abu-l-'Ala, sin discutir directamente en su Risala el problema teológico de la amplitud de la divina misericordia, tiende a demostrar, con el artificio literario que luego explicaremos, cómo un gran número de aquellos poetas libertinos, aun de los que vivieron antes del Islam, acogiéronse al fin de su vida a la generosa piedad del Señor, obtuvieron el perdón de sus culpas y fueron recibidos en el paraíso (...) *Ante todo, estamos en presencia de un viaje de ultratumba, despojado ya de casi todas las circunstancias sobrenaturales que caracterizaban a las leyendas del isra' y del mi'raÿ: el viajero* (Ibn al-Qarih) *ya no es un profeta, ni siquiera un místico, sino un simple hombre, pecador e imperfecto, lo mismo que Dante; los personajes episódicos no son tampoco, en su mayoría profetas y santos, sino meros hombres, pecadores y hasta infieles penitentes, como los que abundan en el viaje dantesco. El carácter, pues, humano, realista, terrestre, por decirlo así, de las dos primeras partes de la Divina Comedia, encuentra ya su tipo precedente en este viaje de Abu-l-Ala al-Ma'arrí»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 89-99).

Es muy importante prestar atención a los siguientes conceptos del sabio jesuita español antes de entrar de lleno al mundo de las analogías y los textos comparados: *«... el carácter literario que Abu-l-'Ala se propuso dar a la leyenda religiosa del mi'raÿ, aprovechando su asunto teológico para fines principalmente artísticos, es cabalmente el mismo que Dante quiso imprimir a su Divina Comedia, la cual, por encima de todo lo que seguramente es —enciclopedia teológica, alegoría moral, etc.—, se ofrece al lector ante todo como una soberana obra de arte literario, como un esfuerzo gigantesco del poeta florentino para vaciar en el acicalado molde de inspirados tercetos una leyenda de ultratumba. Y eso mismo, cabalmente, es de admirar en la Risala de Abu-l-'Ala al-Ma'arrí, el cual, haciendo alarde de una habilidad técnica insuperable en el arte de la rima arábiga, adaptó literariamente la leyenda del viaje nocturno de Mahoma, forjando una nueva que, si no está redactada en versos propiamente dichos, brilla con todas las riquísimas y nada fáciles galas de aquel estilo poético que entre los árabes se denomina prosa rimada»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 108).

El limbo musulmán en la «Divina Comedia»

Pocos saben que muchos conceptos escatológicos cristianos provienen de las ideas dantescas del mundo de ultratumba. Dos conceptos esenciales, que jamás hicieran su aparición en los antiguos Infiernos, ya paganos, ya cristianos, se abren paso en los relatos escatológicos musulmanes, el limbo y el purgatorio. ¿Puede creerse que el Limbo, esa antecámara del Infierno, en la que no se sufre ni se conocen penas ni alegrías, es ignorado por la antigua teología cristiana? Es el borde, el orillo, el límite indeciso que circunda la morada de los muertos; los musulmanes le llaman *al-A'raf* [73]. Precisamente, Dante es el primer escritor cristiano que utiliza la palabra limbo para denominar a semejante lugar: *«Gran dolor me invadió el corazón cuando lo oí, porque supe que personas de gran valor estaban en el limbo, como perdidos entre el estado de gloria y de condena»* (Infierno IV, 43-45). De la misma manera, en los Juicios Finales elucubrados por la escatología cristiana nada hay de puntos intermedios, nada de estado de transición y de espera en los que el alma se purifica.

---

geográfica que reunía casi todos los conocimientos geográficos de la época (el Muÿam al-buldán fue publicado en árabe en diez volúmenes por M. Al-Janiÿi, El Cairo, 1906-1907; también hay una traducción parcial al inglés por W. Jwaideh: The Introductory Chapters of Yakut's Mu'jam al-buldan, Brill, Leiden, 1959).

[73] Los "ajarafes" o Al-A'raf están mencionados en la sura del mismo nombre. Cfr. Corán 7:44-46. Etimológicamente la palabra (en singular, pues es un plural) designa a una "altura que divide", por ejemplo significa "crin", "cresta", pues separa las dos partes de la cabeza o cuello. El verbo original es 'arafa, significa conocer, reconocer, determinar algo. En ese pasaje coránico designa a una montaña o altura que está por encima o es la orla superior de un "velo" (cfr. 7:46) que separa a la gente del Infierno de la del Paraíso. Hay gente en ese lugar, que no participa de ninguno de ambos estados, pero que percibe a ambos. Se han sostenido sucintamente tres hipótesis en el Islam sobre el significado de estas alturas y sus moradores: 1) Son ángeles que vigilan la situación de los condenados y los premiados por sus obras, 2) son seres cuyas obras no permiten decidir que estén en uno u otro estado y por eso permanecen en una circunstancia indecisa e intermedia, 3) se trata de seres superiores (no ángeles), colocados por encima del castigo y el premio.

«El primer lugar de ultratumba visitado por Dante es el que corresponde a las almas que murieron sin mérito ni demérito. Dante lo denomina limbo. Ese nombre latino, limbus, de origen oscuro, significó entre los escritores clásicos, como Virgilio, Ovidio y Stacio "la franja u orla con que se adornaba la parte inferior del vestido". En el siglo VI aparece usado en el sentido de "costa del mar". Pero ni entre los clásicos latinos ni en la Sagrada Escritura ni en los Santos Padres fue aplicado jamás ese nombre para designar una mansión particular de las almas después de la muerte. La Biblia y los escritores eclesiásticos llamaron Seno de Abrahán, pero no limbo, a esa mansión de las almas que mueren sin mérito ni demérito» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 126).

«El Alcorán (VII, 44, 46) habla de una mansión o lugar que separa a los bienaventurados de los réprobos. Se denomina esa mansión al-A'raf. La significación de este nombre, según los lexicógrafos árabes, es por su etimología "las partes superiores de la cortina o velo (....) *por extensión se aplica a "todo límite o término entre dos cosas". Recuérdese la semejanza de esta voz con la clásica limbus, que también era la orla, ribete, fimbria o cenefa de una tela, y el límite entre el mar y la tierra, es decir, la playa u orilla. Pero así como limbus no significó una mansión de ultratumba hasta el siglo XIII, la voz árabe al-A'raf tuvo desde el siglo de Mahoma este sentido topográfico, al lado del etimológico. La pintura que del limbo musulmán hacen las tradiciones mahometanas es variadísima y rica en pormenores. Ya se le describe como un ameno valle cruzado por ríos y poblado de árboles frutales, ya como un valle profundo que se extiende tras elevado monte, ya como una enorme muralla circular almenada, provista de puerta, que se alza, a guisa de límite u obstáculo, entre el cielo y el infierno; ya simplemente como una eminencia o montaña. Fundiendo en una sola descripción todos estos rasgos diversos, la topografía de al-A'raf se asemeja bastante a la del limbo dantesco, sobre todo si se la completa con la del jardín de Abrahán, que tanto se repite en las varias redacciones del mi'raÿ, y con la arquitectura de la entrada del infierno islámico, que, como veremos tiene siete puertas (Alcorán, XV, 44), lo mismo que la fortaleza del limbo dantesco, el cual es también el vestíbulo infernal. Diríase, pues, como si el diseño dantesco del limbo hubiese sido trazado con el propósito de fundir en uno solo los diseños islámicos del jardín o paraíso de ultratumba y del infierno, para simbolizar así la naturaleza híbrida que caracteriza a aquel estado neutro de las almas que no merecen premio ni castigo. Porque es de notar, además que ese "castillo siete veces cercado de altos muros, y por cuyas siete puertas" entra Dante en el jardín del limbo, es también una reproducción exacta de la alcazaba o fortaleza del jardín o paraíso celestial islámico (Infierno: IV, 106)»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 129-130).

El texto coránico mencionado dice así: *«Por cierto que tú* (Iblís, identificado también como Satanás o Lucifer) *no tendrás poder alguno sobre mis siervos, sino quienes te sigan de los seducidos. Y por cierto que el infierno será el destino de todos ellos. Tiene siete puertas, y cada puerta está destinada a una parte de ellos»* (Sura 15 Al-Hichr "Egra o Petra", Aleyas 42-44).

«Los tradicionistas y exégetas del Alcorán no encontraron medio de aclarar ese texto tomando la palabra puerta en tal sentido, ya que dentro del reducido espacio de una puerta no se concibe que quepan materialmente todos los condenados de cada grupo. Por eso, muy pronto se insinuó una interpretación metafórica en la acepción de escalón o piso y de estrato circular, que ya permite concebir la cárcel infernal como una serie de siete calabozos subterráneos destinados a las diferentes categorías de réprobos. En boca de Alí, el yerno de Mahoma, ponen los tradicionistas esta interpretación metafórica, a fin de darle una autoridad que la lengua árabe anteislámica no podía otorgarle: "—¿Sabéis cómo son las puertas del infierno" (se supone que preguntó Alí a sus oyentes?). Y éstos contestaron: "—Como estas puertas" (Es decir: como las que conocemos aquí, en este mundo). Pero Alí replicó: "—No, sino que son así". Y puso (al decir esto) una de sus manos extendidas sobre la otra. La imagen de planos paralelos, sugerida por este gesto de Alí, se completa en otras tradiciones atribuidas, bien a éste mismo, bien a Ibn 'Abbás, tío de Mahoma (sic, ver nota 35)*. En ellas se sustituye ya la palabra puerta por piso o estrato circular, se añade expresamente que los siete están colocados unos sobre otros...»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 137).

«En el limbo habitan los niños que murieron inocentes, pero sin fe, por no haber recibido el bautismo, y, además, una muchedumbre de hombres y mujeres, justos, pero infieles, por haber vivido en los siglos del paganismo, antes de Cristo o dentro de la religión mahometana profesada de buena fe; son todos ellos poetas, moralistas, filósofos y héroes, griegos y romanos, como también musulmanes (Saladino, Avicena,

Averroes). El suplicio de todos los espíritus que habitan esta mansión, es negativo: es un dolor moral, sin sufrimiento sensible, producido por el deseo eternamente insaciable de ver a Dios. Privados del premio del paraíso y exentos del castigo físico del infierno, puede decirse que están suspensos (sospesi), como colgados o pendientes, entre el cielo y el infierno» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 127).

Escribe Dante: *«Vi a Electra, con muchos de sus compañeros, entre los que pude reconocer a Héctor y Eneas, César estaba armado, y sus ojos eran vívidos* (...) *y en un lugar aparte, solo, pude ver a Saladino. Después, levantando un poco más los ojos, vi al maestro (Aristóteles) de quiénes se cuentan entre la familia de los filósofos, y a su lado, a Sócrates y a Platón, que se sientan más cerca de él; Demócrito, el que enseña que el mundo es fruto del azar; Diógenes y Anaxágoras y Tales, Empedócles, Heráclito y Zenón; y vi a Dioscórides, el excelente conocedor de las sustancias medicinales* (...) *a Euclides, el geómetra, y a Ptolomeo; a Hipócrates, a Avicena y a Galeno, a Averroes, el que hizo el gran comentario»* (Infierno IV, 121-144).

Si no supiéramos de la simpatía de Dante hacia los líderes y pensadores del Islam, asombraría, al leer la Divina Comedia, el encontrar en el Limbo, entre el grupo de héroes que el poeta florentino no se ha decidido a condenar, a Saladino, el gran sultán que tantos sinsabores causara a los cristianos y que acabó por echarlos de Jerusalén y Palestina en 1187, unos ciento veinte años antes de que Dante se le ocurriera hacerle tan significativo homenaje. ¡Saladino junto a Julio César! Más allá, próximos a Hipócrates, Euclides y Ptolomeo, en el grupo de los sabios, Avicena y Averroes, *«che'l gran comento feo»* ("el que hizo el gran comentario" de las obras de Aristóteles). ¡Estos «enemigos acérrimos» de los santos doctores de la Iglesia Alberto Magno y Tomás de Aquino, marchando codo a codo con los maestros de la Antigüedad, a dos pasos de Aristóteles! De los tomistas y muchos contemporáneos de Dante jamás se hubiese conseguido tanta indulgencia.

El infierno musulmán en la «Divina Comedia»

El Infierno de Dante es, de plano y de perfil, un calco de los libros de Abu-l-'Ala, de Ibn al-'Arabi y de las narraciones de «La escala de Mahoma» o *Mi'raÿ*. Veamos como Asín Palacios coteja algunas de las múltiples coincidencias de la obra de Abu-l-'Ala con la de Dante: *«El viaje al infierno que el peregrino musulmán emprende a continuación... se realiza conforme a un itinerario semejante al de Dante, si bien en orden inverso: Dante, en efecto, visita el infierno antes que el paraíso; Ibn al-Qarih, en cambio, pasa desde el paraíso al infierno. Dante, al emprender su marcha, ve cerrado el camino por tres fieras, una pantera, un león y una loba* (Infierno I, 33-49), *y, salvados estos peligros, encuentra a Virgilio* (Infierno I, 62), *el vate de los poetas clásicos, el príncipe de la epopeya, que le conduce, ante todo, al jardín del limbo, en cuyas verdes praderas habitan los genios de la humanidad, es decir, los sabios y héroes griegos, latinos y árabes; después comienza ya la visita del infierno propiamente dicho. El peregrino musulmán, antes de tropezar con obstáculo alguno, encuentra a Jayta'ur, el vate de los genios* (...) *Y después de este episodio es cuando los obstáculos cierran el paso del peregrino musulmán. Los reiterados esfuerzos de los dantistas para penetrar en el sentido alegórico, así moral como político, que Dante quiso ocultar bajo el velo de las tres fieras simbólicas que le cierran el paso al emprender su viaje hacia el infierno, han dado de sí centenares de páginas, repletas de erudición e ingeniosa fantasía; pero ninguna hipótesis, de las incontables que se han excogitado para explicar ese célebre episodio dantesco, ofrece al lector un precedente tan típico como el que acabamos de analizar en este viaje musulmán; obsérvese, en efecto, que el peregrino, antes de arribar al infierno, ve también cerrado el paso sucesivamente por dos de las tres mismas fieras que asaltan a Dante en su camino hacia el infierno: un lobo y un león. Diríase, pues, como si el poeta florentino, al aprovechar para el suyo el viaje musulmán, hubiese adaptado este episodio a sus fines alegóricos, añadiendo una pantera al león y al lobo e invirtiendo además el orden en que las fieras se presentan al peregrino»* (M. Asín Palacios. O. cit., págs. 106-107).

En el Infierno de Dante nos hundimos de grada en grada, girando siempre sobre la izquierda (Infierno XXIX, 53; XXXI, 82). La diestra no existe en el Infierno musulmán: *«Y observemos, ante todo, que sus pasos van siempre en dirección siniestra, sin marchar jamás hacia la derecha. Es un pormenor*

pintoresco, al parecer trivial, pero al cual los comentaristas de la Divina Comedia han atribuido, con razón, un sentido alegórico. Lo que no parece que hayan advertido es que los místicos musulmanes, y especialmente nuestro murciano Ibn 'Arabi, enseñaban que para los habitantes del infierno no hay derecha, así como en el cielo no hay izquierda. Y esta afirmación es, además, comentario o glosa de un texto alcoránico, en el que los elegidos caminan hacia el paraíso, guiados por el resplandor de sus propias virtudes, que ilumina sus pasos a mano derecha (Sura 57, Aleya 12; Sura 66, Aleya 8). *Del cual pasaje infiere Ibn 'Arabi que los réprobos deberán caminar hacia la izquierda* (Futuhat, I, 412, lín. 14)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 149).

Igualmente, en el Infierno de Dante, en el Noveno Círculo, se encuentra el suplicio del frío (Infierno XXXII, 22-124; XXXIV, 10 y ss), más intolerable que la quemadura, el *zamharir* (en árabe "el frío intenso" o "frío lunar"), esa idea de un mundo que se petrifica, se congela paulatinamente, de un mundo de hielo, de un témpano que representa el último grado del endurecimiento, del cero absoluto; pues, en extremo rigor, la llama contiene aún un elemento de vida, en tanto que el frío es la desesperación, la muerte, la nada: *«Ocio es advertir que el suplicio infernal del frío carece de precedentes en la escatología bíblica. En cambio, el infierno musulmán lo coloca por lo menos en el mismo rango que el castigo del fuego* (Futuhat, I, 387). *No puede, sin embargo, asegurarse que el Alcorán consigne, de un modo taxativo, este suplicio: la única vez en que se alude a él es en un pasaje que habla del paraíso, donde se dice que los bienaventurados no sufrirán del sol ni del zamharir* (Sura 76, Aleya 13)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 166). Para completar el concepto: *«Ibn 'Arabi asegura taxativamente que Iblís, como el Lucifer dantesco, sufre el tormento del hielo (Futuhat, I, 391, lín. 8). Y aduce, como razón que justifique tan singular y peregrina pintura, el hecho de que, según la teología islámica, Iblís, como todos los demonios es un genio, y los genios han sido engendrados del fuego; de donde infiere que su castigo debe consistir en algo opuesto y contrario al elemento ígneo de que fue creado, es decir, el frío glacial o el zamharir»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 177).

Los diversos especialistas y comentaristas han observado frecuentemente la parquedad de Dante respecto al suplicio de Muhammad (BPD) y de Alí (P) en el Octavo Círculo. Se aparta de ellos con unas pocas palabras que más son una despedida que algún tipo de condena o rencor (Infierno XXVIII, 31-63). Si todos los datos y pruebas hasta ahora aportados demuestran la simpatía y devoción de Dante hacia el Islam y los musulmanes, eso *«no implica, sino que excluye, toda sospecha de afición al dogma musulmán: la sinceridad de sus sentimientos religiosos, la profunda convicción de su cristiana fe, queda fuera de todo litigio... Esta psicología, nada complicada, perfectamente lógica y explicable, revélase en dos pasajes típicos de la Divina Comedia: Dante pone en el limbo a dos sabios musulmanes, Avicena y Averroes, y coloca en el infierno al fundador de la religión que estos dos sabios profesaron, es decir Mahoma. Pero aun a éste, al profeta del Islam, no lo condena como tal, como reo de infidelidad, como fundador de una religión positiva o una herejía nueva, sino simplemente como sembrador de cismas o discordias, al lado de otros fautores de insignificantes escisiones religiosas o civiles... Esta lenidad e indulgencia en el castigo del fundador del islamismo es todo un síntoma revelador de aquella misma simpatía hacia la cultura del pueblo musulmán... Pero hay más: la figura de Alí aparece bosquejada con sobrios y realistas rasgos, que no se deben a la inventiva ni al capricho del poeta florentino: "Delante de mí —dice Mahoma a Dante— va Alí llorando, con la cabeza abierta desde el cráneo hasta la barba". Esta pintura es literalmente histórica: todos los cronistas musulmanes, desde los contemporáneos de Alí en adelante, coinciden en describir la escena del asesinato de este cuarto califa con los mismos rasgos: su asesino Ibn Mulÿam lo atacó de improviso, cuando salía de su casa para hacer en la mezquita la oración nocturna del viernes, el diecisiete del mes de Ramadán del año 40 de la Hégira* [74]*; y de un solo golpe le tajó el cráneo con su sable, o, como otros historiadores dicen, lo mató de un golpe sobre la frente, de una cuchillada que le hendió la parte anterior de la cabeza y la coronilla hasta penetrar la masa encefálica»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 392-395).

Este trágico acontecimiento de los primeros tiempos del Islam está corroborado por numerosas narraciones (*ahadith*) de las escuelas islámicas de pensamiento y por distintos relatos legendarios: *«Y en esas leyendas se pintaba la efigie de Alí moribundo con estos rasgos idénticos a los dantescos: "Tu*

[74] 'Alí ibn Abí Tálib, la Paz sea con él, en realidad fue atacado el 19 y falleció dos días después, el 21 de Ramadán del año 40 de la Hégira (28/1/661). Había nacido un 13 de Raÿab diez años antes del inicio de la misión profética (25/5/600).

asesino —decíale Mahoma— te dará un golpe sobre ésta —y tocaba su cabeza— y de la sangre de la herida se mojará ésta— y le cogía la barba (cfr. Al-Fajrí: Ta'rij al-jamis, Imprenta al-Mawsu'at, El Cairo, 1317 de la Hégira, pág. 90)» (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 395).

Asín Palacios trata de justificar la descripción que hace Dante del Santo Profeta (BPD) esgrimiendo estos argumentos que, por sus connotaciones, nos resultan sumamente familiares, especialmente en lo referente a esa manía paranoica de fabricar clichés y estereotipos del Islam y los musulmanes, practicada tan asiduamente por los periodistas y políticos occidentales poco serios de fines del siglo XX: *«... pero si la efigie dantesca es manca y deficiente, no adolece, en cambio, de las fábulas absurdas que casi todos los historiadores cristianos de su siglo tejieron en derredor de la histórica figura del fundador del Islam, atribuyéndole a porfía las más extravagantes y contradictorias cualidades, haciendo de él ya un pagano, ya un cristiano; llamándole Ocin, Pelagio, Nicolás o Mahoma; suponiéndole iletrado, o mago, o escolar de Bolonia; fingiéndole árabe o español, o romano y hasta de la familia de los Colonna; confundiéndolo con su mentor Bahira, el monje nestoriano, y haciendo de él, como de éste, un diácono o un cardenal de la Iglesia católica, aspirante al papado, y que con tales fines marcha a la Arabia desde Constantinopla, Antioquía, Esmirna u otras regiones de la cristiandad. Ante tamañas enormidades que denuncian la supina ignorancia y credulidad de los historiadores, la sobria efigie dantesca se nos revela como un discreto mentís, dado a sus contemporáneos con el silencio; diríase que Dante se limita a pintar a Mahoma como conquistador, no porque ignore los rasgos restantes de su veraz efigie, sino porque éstos serían inadaptables a la imagen absurda que los lectores del poema dantesco tendrían estereotipada en su mente por obra de las leyendas y fábulas que sobre él circulaban durante el siglo XIII»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 393).

Resta mencionar la ubicación en el Infierno dantesco de dos grandes amigos de los musulmanes, Federico II de Sicilia y Miguel Escoto[75]. Al emperador germano, tres veces excomulgado, lo coloca en el Sexto Círculo (Infierno X, 119), y al astrólogo escocés en el Octavo. Sin embargo, demuestra una inocultable simpatía por ambos personajes. Del primero Dante siempre habla en sus escritos en términos altamente elogiosos (cfr. Infierno XIII, 59-75), y del segundo señala que «no halló en las artes mágicas problema» (Infierno, XX, 117).

El purgatorio musulmán en la «Divina Comedia»

En los Juicios Finales elucubrados por la escatología cristiana nada hay de puntos intermedios, nada de estado de transición y de espera en los que el alma se purifica. Las descripciones de Dante del limbo y especialmente del purgatorio no tenían hasta el siglo XIV antecedentes en la tradición cristiana: *«Tan precisa y pormenorizada localización del purgatorio es inexplicable dentro de la escatología cristiana. Sabido es que hasta bien entrado el siglo XV, es decir, más de cien años después de publicada la Divina Comedia, no llegó a ser dogma de fe la existencia del purgatorio, como estado especial de las almas que expían temporalmente el reato de sus culpas. En cuanto a su topografía, ni el Concilio de Florencia, tenido en aquella fecha, ni el de Trento, ni ningún sílabo o profesión de fe, declararon jamás cosa alguna en concreto. Digamos mejor: la Iglesia se ha esforzado siempre en desautorizar toda fantástica descripción local, en lo que atañe a la vida ultraterrena y especialmente al purgatorio»* (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 176-177).

[75] El polímata escocés Miguel Escoto (1175-1236) fue atraído a la Sicilia islamizada del emperador alemán Federico II donde estudió alquimia, química, ocultismo, metalurgia y filosofía. En poco tiempo se convirtió en el astrólogo oficial de la refinada corte suava. Previamente, Miguel Escoto había peregrinado en busca de conocimientos por España e Italia. Lo hallamos en Toledo en 1217, en Bolonia en 1220, en Roma en 1224-1227, y en adelante en Foggia o Nápoles. Su primera traducción importante fue la Esférica de Alpetragio (al-Bitruŷí), que era una crítica de Claudio Ptolomeo. En la Universidad de Nápoles Escoto tradujo al latín los comentarios de Averroes con la ayuda del filósofo judío francés Jacob Anatoli (1194-1258) que los traducía al hebreo (cfr. Lynn Thorndike: History of Magic and Experimental Science, Nueva York, 1929, págs. 319-328).

Ahora veremos los parámetros islámicos del *sirat*[76] y sus analogías con el purgatorio dantesco: *«El murciano Ibn 'Arabi, glosando en su Futuhat las palabras atribuidas a Mahoma sobre este punto, dice, en efecto, que "las almas que no entrarán al infierno, serán detenidas en el sirat, donde se tomará estrecha cuenta de sus culpas y se les castigará". Y añade que "el sirat o sendero estará sobre la espalda del infierno, y sólo caminando por él se podrá entrar en el paraíso"* (Futuhat, I, 411). *Y en otro lugar precisa más todavía esta descripción diciendo que "el sirat se alzará desde la tierra en línea recta hasta la superficie de la esfera de las estrellas, y que su término será una pradera, que se extiende al exterior de los muros del paraíso celestial, a la cual pradera, denominada paraíso de las delicias, es adonde entrarán primeramente los hombres"* (Futuhat, III, 573). *No podía Ibn Arabi puntualizar más claramente los rasgos topográficos de la montaña del purgatorio dantesco, la cual álzase también derechamente desde la tierra hasta tocar la esfera celeste, y en cuya cima, como luego veremos, se sitúa el jardín del paraíso terrenal, vestíbulo del cielo* (...) *Pero cuando la semejanza entre el purgatorio islámico y el dantesco se torna en identidad es cuando, en manos de los místicos, se desdobla y multiplica la primitiva qantara o lugar de expiación, poblándola de un número variadísimo de estancias, cámaras, recintos, mansiones o moradas, en las que progresiva y separadamente van purificándose las almas de sus vicios. Es, como siempre, el murciano Ibn 'Arabi el que con más lujos de pormenores nos ha conservado la extensa leyenda profética que describe escrupulosamente esta subdivisión del purgatorio islámico, poniéndola en boca de Alí, yerno de Mahoma, pero como narrada por éste* (Futuhat, I, 403-406). *Cincuenta son en total las estancias que en esa leyenda se enumeran, distribuídas en cuatro principales agrupaciones; pero de todas éstas, la que más hace a nuestro propósito es la última, porque a semejanza del purgatorio dantesco* (Purgatorio, IX a XXVII) *consta de siete diferentes cámaras o recintos, que Ibn 'Arabi denomina aquí puentes o pasos resbaladizos, llenos de arduos y difíciles obstáculos, para salvar los cuales el alma habrá de ir subiendo una tras otra siete empinadísimas cuestas o rampas, cuya elevación hiperbólicamente se mide por millares de años. El criterio de clasificación para distinguir una de otra estas diferentes mansiones de prueba y de expiación, es también exactamente igual que el dantesco»* (M. Asín Palacios: O. cit.,). págs. 181-183

El paraíso terrestre islámico en la «Divina Comedia»

En la última parte del Purgatorio de Dante se encuentra el paraíso terrestre. Allí, en unas escenas inimaginables en la obra de un pensador europeo, Dante hace una doble ablución purificatoria en los ríos del paraíso terrenal, Leteo (Purgatorio, XXXI, 94-102) y Eunoe (Purgatorio, XXXIII, 133-145), episodio nada cristiano y muy islámico, por cierto[77]. Para esta parte de la Divina Comedia, Asín Palacios aporta un fragmento de una obra literaria andalusí escrita en prosa rimada por el tradicionista Sakir Ibn Muslim, natural de Orihuela, que floreció en el siglo XII, cien años antes que el poeta florentino, y que a su vez tiene origen en una añeja tradición musulmana atribuida a Ibn al-Abbás[78], y que es una analogía impresionante por su similitud con el argumento dantesco: *«Lo primero que se les ofrece a los que van a entrar al paraíso, son dos fuentes: de una de ellas beben y Dios hace desaparecer de sus corazones todo rencor y odio; entran después en la otra fuente y se bañan en ella, y su tez queda brillante y sus rostros tórnanse puros y en ellos se reconoce ya el bello esplendor de la felicidad»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág.

[76] En la escatología islámica se habla del sirat (lit. camino, sendero) como un puente tendido por encima del infierno y que deberán cruzar los resurrectos el Día del Juicio como parte de su ordalía. Se dice que este "puente" será delgado como el filo de una espada, y que transitarlo será dificilísimo, cayendo de él los malvados al Infierno. Sólo los justos podrán cruzarlo a salvo. Las referencias al sirat se encuentran en las tradiciones o hadices de todas las escuelas.

[77] La ablución (árabe uudú') es un prerrequisito de la oración en el Islam, y consiste en un lavado con agua de las manos, el rostro, el cabello y los pies. Está descripta sucintamente en el Corán (cfr. 5:6). La ablución se realiza para acceder al estado de taharah (purificación), imprescindible para todo acto devocional, y recomendado en general para todo momento.

[78] Ibn 'Abbás era primo del Profeta (y no su tío, como erróneamente dice Asín en otro lugar aquí citado), hijo (ibn) de 'Abbás, su tío. Ibn 'Abbás fue de los más grandes sabios en la ciencia del tafsír o exégesis coránica, y las tradiciones proféticas. Se narra que el Profeta (BPD) en cierta oportunidad, para agradecerle un servicio que le había hecho, suplicó a Dios por él: "Hazlo sabio (en la religión y sus ciencias)", y de allí su enjundia en las ciencias religiosas. En los libros de tradiciones se compilan numerosos dichos proféticos transmitidos por Ibn Abbás, y particularmente es conocida su versión del isra ual mi'raÿ.

198). Compárese este texto con lo que dice el propio Dante al haber experimentado la segunda inmersión: *«Sólo te diré que volví de aquella sacratísima agua renovado como nueva planta en la que nacen de nuevo verdes hojas, purificado y dispuesto a subir a las estrellas»* (Purgatorio, XXXIII, 142-145).

El origen más remoto de los jardines musulmanes hay que rastrearlo en Oriente y se basa en la idea del Paraíso Terrenal que hablan todas las cosmogonías antiguas y está descrita en la Biblia: *«Plantó Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara. Hizo brotar en él de la tierra toda clase de árboles hermosos a la vista y sabrosos al paladar, y en el medio del jardín el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Salía del Edén un río que regaba el jardín y de allí se partía en cuatro brazos. El primero se llamaba Pisón.. El segundo se llamaba Guijón... el tercero Tigris... el cuarto Éufrates» (*Génesis 2, 8 a 14). Por eso dice Dante: *«Ante aquel lugar me pareció ver que el Tigris y el Éufrates brotaban de una misma fuente como amigos»* (Purgatorio, XXXIII, 112-113).

La predilección musulmana por los jardines, tiene su origen en el Jardín-Paraíso descripto en el Sagrado Corán que es, ante todo, la suprema e infinita promesa de felicidad a los que hacen el bien y vedan el mal: *«Quienes obedezcan a Dios y a Su Enviado, El les introducirá en Jardines debajo de los cuales fluyen ríos, en los que estarán eternamente»* (Sura 4 "Las mujeres", Aleya 13).

Numerosos pasajes del Libro por excelencia evocan este lugar delicioso con una imagen tan precisa que ésta llegó a ser fuente de inspiración para los creadores de jardines. En el seno de un cercado protegido de los vientos del desierto, el agua de los Cuatro Ríos del Paraíso discurre por canales entre parterres con árboles cargados de frutos y poblados de pájaros, mientras unas vírgenes acogen en sus pabellones a los bienaventurados para toda una eternidad de delicias... (Véase también las siguientes aleyas coránicas: 4-57, 38-52, 44-54, 52-20, 55-72, 56-22, 68-34 y 78-33).

El jardín, paraíso y recuerdo del primigenio oasis del desierto, ocupa por tanto un lugar privilegiado en el imaginario musulmán. La catedrática María Jesús Rubiera Mata de la Universidad de Alicante, en su obra La arquitectura en la literatura árabe (Hiperión, Madrid, 1988, pág.), desarrolla esta perspectiva: *«El oasis debe ser el principio del jardín árabe, el oasis, que ofrece al beduino el placer estético del claroscuro, al presentarse como una mancha negra en el luminoso horizonte, y luego, cuando se acoge bajo sus palmeras colmará el resto de sus sentidos con la frescura de su sombra, con el agua de su manantial, recogida en una charca tranquila como un espejo, o sonora y fluyente en riachuelos o en rudimentarias acequias que nacen de su fuente. El Profeta del Islam trascenderá estas sensaciones y mientras los persas habían hecho de sus jardines, paraísos, los árabes harán del Paraíso un jardín»*.

Arboles, sombra y agua componen un jardín persa. Para ese pueblo, el Paraíso habla de flores y jardines. Precisamente, la palabra «paraíso» por mediación del griego *paradeisos*, procede de Persia, donde figura en el Avesta bajo la forma *pairi-daéza*, en persa moderno (farsí) *firdaus*. En el Sagrado Corán la morada de los justos se denomina *al-ÿanna*, en árabe. También se la denomina *ÿannat 'adn* «el Jardín del Edén», o *ÿannat an-na'im* «el Jardín de las Delicias» —cfr. James Dickie (Yaqub Zaki), The Hispano-arab garden: Notes towards a typology, en Salma Khadra-Jayyusi: The Legacy of Muslim Spain, 2 vols., Leyden/Nueva York, 1994, pág. 1018.

Asín Palacios, a propósito de la tradición monoteísta de los Cuatro Ríos, cita un pasaje del texto del Mi'raÿ (cfr. Tafsir de Jazin, III. 145 y ss., Muhammad Effendi Mustafá Editor, El Cairo, 1318 de la Hégira) en la que el Santo Profeta Muhammad (BPD) dice: *«Y he aquí que había cuatro ríos, dos ocultos y dos exteriores. Dije: "— ¡Oh Gabriel! ¿Qué son estos ríos?". Respondió: "—Los ocultos son dos ríos del cielo, y los exteriores, el Nilo y el Eufrates"»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 431). Obsérvese la afinidad de esta narración musulmana con los dos ríos ocultos de Dante (Leteo y Eunoe) y los dos terrestres (Tigris y Éufrates), también citados por el bardo florentino.

El paraíso celestial islámico en la «Divina Comedia»

En el canto primero del Paraíso dantesco encontramos la primera gran analogía de esta nueva y celestial etapa. Es la ascensión de Dante y Beatriz (que ha reemplazado a Virgilio), atravesando la esfera del fuego, del paraíso terrestre a las esferas celestes (Paraíso, I, 37-75). Igualmente, en la ya citada obra del sirio Abu-l-'Ala al-Ma'arrí (pág. 93), el viajero musulmán Ibn al-Qarih asciende al cielo conducido por Fátima (P), la hija del Profeta Muhammad (BPD) y esposa de su primo Alí Ibn Abi Talib (P), como Dante lo hace con Beatriz.

En el canto décimo encontramos la clave que tal vez más nos ayude a revelar el verdadero pensamiento del poeta florentino. Sólo por simpatía a lo musulmán puede comprenderse el juicio benévolo, injustificable dentro de la teología católica, que a Dante le merece un hombre como Siger de Brabante[79], profesor de la Universidad de París, condenado por hereje averroísta, y asesinado por instigación papal. ¡Cuánta sorpresa al hallar en pleno paraíso y entre el coro de los sabios cristianos ortodoxos, junto al español San Isidoro (570-636), al inglés Beda el Venerable (673-735) y al escocés Ricardo de San Víctor (m. 1173), «*la eterna luz de Siger, que enseñando en el Vico de li strami* —en frase de Dante— (la actual Rue de Fuarre, la calle donde se encuentra la Universidad de París, en el barrio latino) *demostró con silogismos verdades capaces de suscitar el odio de los adversarios envidiosos*» (Paraíso, X, 136-138).

«*La simpatía de Dante hacia la ciencia islámica en general, y en particular hacia Averroes, explica también otro enigma, todavía más oscuro, que ha conseguido resolver la sagaz erudición de Bruno Nardi en uno de sus estudios* (cfr. Bruno Nardi: Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia ái Dante, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1911-1912, San Giuseppe, Florencia, 1912; Intorno al tomismo di Dante e alla quistione di Sigieri, «Giornale dantesco», XXII, 5º, Olschki, Florencia, 1914). *Aludimos a la inexplicable presencia en el paraíso dantesco, de un profesor de la Universidad de París, Siger de Brabante, condenado como hereje averroísta en 1277 y muerto en Italia hacia 1284. Dante, a pesar de todo, lo coloca en la esfera celestial del sol, en la morada de los teólogos, junto a Santo Tomás de Aquino, Alberto Magno, San Isidoro de Sevilla, Dionisio Areopagita, Pedro Lombardo, Beda, Boecio, San Agustín, etc. ¿Cómo justificar tamaña audacia? Los dantistas han agotado todas las hipótesis del ingenio para dejar a salvo la sinceridad cristiana y la seriedad del poeta florentino, que no sólo exime de las penas infernales a un hereje como Siger, patriarca del averroísmo, muerto fuera de la comunión de la Iglesia, sino que lo exalta además hasta la mansión de los santos teólogos y doctores de la ortodoxia y, para colmo de osadía que toca los lindes del sarcasmo, pone en boca de Santo Tomás, adversario irreconciliable de Siger en el problema de las dos verdades y en el de la unidad del intelecto, un elogio que equivale a una rehabilitación de su memoria* (Paraíso, X, 82 y ss.). *Nardi ha dado la clave de este enigma, planteando de nuevo la cuestión de las fuentes de la filosofía dantesca. Hasta ahora se había creído que Dante fue un filósofo exclusivamente tomista; pero Nardi, merced a una escrupulosa revisión de los textos dantescos, cotejados con los de otros escolásticos de filiación neoplatónica y con los sistemas de Avicena y Averroes, ha demostrado que Dante, en el conflicto entre la filosofía árabe-neoplatónica de estos pensadores y la teología cristiana, adoptó una aptitud fideística o mística, recurriendo a las enseñanzas de la fe para evitar las dudas nacidas de aquel conflicto. Gracias a esta actitud, Dante, lejos de ser un tomista incondicional, es un escolástico, pero ecléctico, que, sin seguir a ningún maestro en particular, acepta de todos los pensadores, antiguos y medievales, cristianos y*

[79] El filósofo belga Siger de Brabante (¿1235?-1281/84), sacerdote secular, era un hombre muy sabio. Los fragmentos subsistentes de sus obras citan a al-Kindí, al-Farabí, al-Gazalí, Avicena, Avempace, Ibn Gabirol, Averroes y Maimónides. En una serie de comentarios sobre Aristóteles y en un opúsculo de controversia llamado «Contra esos hombres famosos en filosofía, Alberto y Tomás», Siger sostenía que san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino interpretaban falsamente al filósofo griego y que Averroes lo hacía correctamente. Que Siger tenía muchos seguidores en la Universidad de París se deduce de la presentación de su candidatura al rectorado en 1271, aunque no prosperó. Nada puede probar mejor la fuerza del movimiento averroísta en París que los repetidos ataques de Etienne Tempier, obispo de la ciudad a orillas del Sena. En octubre de 1277 Siger fue condenado por la Inquisición. Sus últimos días transcurrieron en Italia como preso de la curia romana. Entre 1281 y 1284 fue apuñalado en Orvieto (Umbría) por su amanuense, calificado como un monje «medio loco» por la versión eclesiástica. Hay razones para creer las versiones de diversos historiadores que señalan la complicidad de la curia en la muerte de Siger. El médico-filósofo Pedro de Abano o Petri Aponi, considerado el fundador del averroísmo en Padua tuvo el mismo fin hacia 1303, y la Inquisición hizo quemar sus huesos. Otro tanto sucedió con el poeta-astrólogo Francesco Stabili (1269-1327), conocido como Cecco d'Ascoli.

musulmanes, ideas y teorías, para fundirlas en un sistema personal que, ocupando un término medio entre el tomismo y el avicenismo-averroísta, se aproxima a este último más que aquél en un gran número de problemas. Las principales tesis dantescas de filiación arábiga que Nardi ha puesto de relieve atañen a la cosmología, a la teodicea y a la psicología: Dios es luz, cuyos rayos se difunden y atenúan a medida que se alejan del foco. Las inteligencias de las esferas celestes reflejan como espejos aquellos rayos e imprimen así las formas de la materia... Y Nardi hace ver cómo estas ideas dantescas, aunque puedan tener precedentes en la tradición agustiniana, derivan mejor de la filosofía arábigo-platónica y, más concretamente, de los sistemas de Alfarabí, Avicena, Algazel y Averroes» (M. Asín Palacios: O. cit., págs. 397-398).

En 1881, un erudito, Fernand Castets, descubría una obra desconocida del autor de la Divina Comedia en un manuscrito de la Facultad de Medicina de Montpellier. Sólo uno de los sonetos del poema (XCVII) era ya conocido a través de otros manuscritos. Este poema llamado *Il Fiore* —véase Dante: Tutte le opere. Le opere poetiche minori/Il Fiore, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma, 1993, págs. 778-872), es el único texto italiano que narra la muerte de Siger de Brabante, y el poeta florentino, una vez más, lamenta la triste suerte de ese filósofo belga (Soneto XCII, 9-11, pág. 815):

«Mastro Sighier non andò guari lieto:

(El maestro Siger no anduvo contento mucho tiempo:)

A ghiado il fe' morire a gran dolore

(de una puñalada le hicieron morir con gran dolor)

Nella corte di Roma, ad Orbivieto».

(En la corte de Roma, en Orvieto).

En el canto vigésimo sexto, al igual que Muhammad (BPD), Dante se encuentra con Adán y le inquiere acerca del idioma que hablaba en el paraíso terrenal: *«Otro episodio que también sugiere flagrantes analogías, es el encuentro con Adán, al regresar el viajero musulmán* (Ibn al-Qarih, en el Risalat de Abu-l-'Ala. O. cit., pág. 98) *desde el infierno al paraíso; recuérdese que el tema principal de su conferencia con el Padre de los hombres es el de la lengua primitiva que éste habló. Ahora bien, Dante encuéntrase igualmente con Adán en la octava esfera celeste* (Paraíso, XXVI, 79 y ss.), *y uno de los temas, quizá el principal, de su coloquio con nuestro común Padre, es también el de la lengua en que se expresaba durante su estancia en el paraíso terrestre»* (M. Asín Palacios. O. cit., pág. 107).

En el canto trigésimo segundo del Paraíso, Dante realiza una minuciosa distribución de los bienaventurados que asombra por su originalidad: *«De toda esta concepción arquitectónica no son muchos los rasgos cuyos precedentes islámicos no hayan sido señalados ya por nosotros en alguna de las redacciones de la leyenda del mi'raÿ. Suponer las esferas astronómicas habitadas por ángeles, profetas y santos, distribuidos en ellas según sus méritos, vióse ya repetidas veces en aquellas redacciones. Y por cierto que esta imaginación dantesca e islámica no tienen en la literatura bíblica su explicación ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento dicen palabra alguna que taxativamente suponga en los cielos astronómicos la morada de los elegidos* (....) *A guisa sólo de ejemplo que sugiera al lector la distribución concreta de los elegidos en sus respectivos lugares, Ibn 'Arabi enumera algunas de las principales categorías que ocupan los grados superiores. Son cuatro las enumeradas: 1ª, los profetas o enviados de Dios, que ocupan el grado más alto, sobre púlpitos o almimbares; 2ª, los santos, que heredaron las enseñanzas de los profetas, imitando su vida y costumbres, síguenles en un grado inferior, ocupando tronos; 3ª, los sabios o doctores de la fe, que alcanzaron en vida un conocimiento científico de Dios, ocupan el grado inferior, sobre escabeles o sillas; 4ª, los simples fieles, que sólo alcanzaron un conocimiento de las cosas divinas por la mera adhesión a la autoridad revelada, ocupan, bajo los anteriores, gradas o bancos* (Véase, por ejemplo, los siguientes pasajes dantescos, comparados con Futuhat, I, 147; II, 111, y III, 577: Paraíso, XXXI, 69; Paraíso XXX, 133, y Paraíso XXXI, 16) (....) *la tradición musulmana había establecido la misma división dantesca en dos sectores, mucho antes que Ibn 'Arabi:*

un hadit atribuido a Alí, yerno del Profeta, los describe con estos rasgos tan precisos como pintorescos: "A las dos partes del trono divino hay en el paraíso dos margaritas o perlas, una blanca y otra amarilla; cada una de ellas contiene setenta mil mansiones; la blanca es para Mahoma y los de su grey; la amarilla, para Abrahán y los suyos" (Ibn Majluf, II, 59-60, Ibn Murad al-Turkí Editor, El Cairo, II, 1317 de la Hégira). *No podría idearse un tipo de distribución más análogo al que Dante imaginó al colocar en el sector izquierdo de la rosa mística a los profetas, patriarcas y santos de la ley antigua, y en el derecho a los que vivieron después de Cristo* (Paraíso, XXXII, 19-27). *Y para que la similitud llegue a los pormenores, Ibn 'Arabi supone que el lugar más honorable de la gloria, ocupado por Mahoma, está tan contiguo al de Adán, que pueden ambos padres de la humanidad espiritual y corpórea considerarse ocupando un mismo grado de la visión beatífica, de la misma manera que Dante colocó juntos en la rosa mística a Adán, padre de los hombres, y a San Pedro, patriarca de la cristiana fe* (Paraíso, XXXII, 118-120) (...) *en las dos pinturas que hemos comparado: la de Ibn 'Arabi se parece a la dantesca como el modelo a la copia»* (M: Asín Palacios: O. cit., págs. 221, 240-242).

Para no abrumar al amable lector con las múltiples analogías y sus detalladas explicaciones, haremos ahora una apretada síntesis de éstas. Por ejemplo, el águila gigantesca de Dante en el cielo de Júpiter, formada de la aglomeración de miríadas de ángeles que sólo tienen alas y rostros, refulgentes de luz, que agita sus alas, mientras entona cantos bíblicos y que luego reposa (Paraíso, XVIII, 106-111; XIX, 1-12; XX, 16-78) es una adaptación resultante de la fusión del gigantesco ángel en forma de gallo, visto por Muhammad (BPD), y que mueve sus alas, a la vez que proclama el principio de fe monoteísta LA ILAHA ILLAL-LAH «No hay dios sino Dios» (Libro de la escala de Mahoma. O. cit., XXIX, págs. 80-81). Y así como sobre el umbral del Empíreo, San Bernardo[80] reemplaza a Beatriz para conducir al viajero hacia la Luz eterna (Paraíso, XXXI, 10-142; XXXIII, 1-39), así también, en la suprema etapa del cielo musulmán, Gabriel (P) se retira y el Santo Profeta (BPD) asciende solo hacia la presencia divina sobre una corona luminosa (Libro de la escala de Mahoma, XIX, pág. 70).

«El amor es la fuerza que anima al universo entero: en uno de sus poemas, Ibn Arabi escribe "la tierra se expande en la sonrisa de sus flores", Dante en su "Divina Comedia", tan profundamente inspirada, como lo han demostrado Asín Palacios y Nelli[81], por el "Viaje nocturno" del Profeta cuyo Comentario por Ibn Arabi había leído, nos muestra, como la Sura XVII del Corán, el mundo visto desde el punto de vista de Dios. El último dístico de su "Paraíso", en el último canto de su "Divina Comedia", evoca: "Mi deseo, mi voluntad, el Amor que mueve y el sol y las otras estrellas". Este movimiento de retorno a Dios, el amor, es el mismo impulso que, venido de Dios, es la creación. Ibn Arabi cita sin fin el versículo del Corán "De Dios todo viene y a Él todo retorna —XXXIV, 35— (Roger Garaudy: Los dos horizontes. O. cit., pág. 192).

La filosofía de la iluminación

[80] El monje cisterciense Bernardo de Claraval (Clairvaux) nació en el castillo de Fontaine, cerca de Dijon, en 1090 y murió en Clairvaux hacia 1153. Gracias a sus relaciones con reyes y papas se las ingenió para que la influencia ejercida hasta entonces por la orden de Cluny pasara a manos de los monjes del Císter. La devoción de Dante por este santo de la Iglesia (canonizado en 1173 por el papa Alejandro III) se debe principalmente a que Bernardo de Claraval fue el instigador de la segunda cruzada (1146-1148) —de la cual participó en persona arengando con encendidos sermones a los caballeros cristianos—, empresa que fracasó estrepitosamente frente a las murallas de Damasco (julio de 1148) y en la que murió Cacciaguida, el tatarabuelo de Dante (Paraíso, XV, 135).

[81] Descendiente de una antigua familia de artistas florentinos instalada en Francia a finales del siglo XVI, René Nelli (1906-1982) nació en Carcassone, donde realizó los estudios secundarios. Se licencio en letras en París, y en filosofía en Toulouse. Profesor en diversas universidades de Francia y de otros países, se estableció finalmente en Tolouse. Es autor de una obra considerable y muy diversificada —poesía occitana y francesa, traducciones, ensayos literarios o filosóficos, etnografía, historia— pero que gira alrededor de un punto focal único: la civilización y los valores de la Occitania medieval, la de los cátaros y trovadores, cuestiones en las que es una autoridad reconocida internacionalmente. Sus obras más conocidas son: La vida cotidiana entre los cátaros, Argos Vergara, Barcelona, 1984; Los cátaros. ¿Herejía o democracia? El misterio de los herejes que conmovieron al mundo con su sabiduría y su martirio, Martínez Roca, Barcelona, 1989; Diccionario del catarismo y las herejías meridionales, José J. de Olañeta, Palma de Mallorca, 1997.

Lo mismo que Muhammad (BPD) en el *Mi'raÿ*, Dante siente que se eleva hacia un continuo crescendo de resplandor y de luz, que muchas veces lo deslumbra y enceguece (Paraíso, V, 94-99; 130-139; VIII, 13-15; X, 37-39; XIV, 79-81, 133; XVIII, 61-63; XX, 7-12; XXIII, 22-24; XXVI, 1-66).

Asín Palacios asevera que ese *lumen gloriae* o visión beatífica fue tomado por Dante de los conceptos de la filosofía islámica conocida como *ishraqí* ("lumínica"). Avicena fue el que abrió el camino a la Sabiduría de la iluminación, la llamada «Metafísica o Teosofía de la Luz» (*Híkmat al-Ishraq*), que tiene su origen en la escuela shií de pensamiento. Uno de los postulados de esta filosofía enseña que la iluminación se obtiene por medio de los ángeles que actúan como unión entre las esferas celestiales y la terrestre. Los principales cultores de la filosofía de la iluminación después de Avicena fueron los persas al-Suhrawardí (1154-1191) y Mullá Sadrá (1571-1640), y nuestro conocido Ibn al-Arabi (cfr. Henry Corbin: Historia de la filosofía islámica. Primera parte. Cap. VII: "Sohravardi y la filosofía de la luz", Editorial Trotta, Madrid, 1994, págs. 189-202).

«En 1914, dos años después que Nardi, e independientemente de su estudio (ignorado por mí en aquella fecha), había yo vislumbrado la filiación ishraqí y pseudoempedóclea de Dante, por el solo y somero examen de algunos pasajes del Paradiso, en los que la doctrina metafísica de la luz, esencial a los ishraqíes musulmanes, aparece ejemplificada bajo los símbolos mismos de iluminación, espejos, círculos, centro, etc., con que se nos revela en aquéllos, para concebir la creación como una emanación o difusión de la luz divina, cuya causa teleológica es el amor y sus primeros efectos una materia y forma universales e incompósitas (cfr. M. Asín Palacios: Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Madrid, 1914, págs. 120-121). *Dante era ya entonces para mí un pensador más —excepcional tan sólo por la brillantez esplendorosa de su arte— dentro de la escuela o dirección iluminista, iniciada en la España musulmana por el cordobés Ibn Masarra* (883-931) *y transmitida luego por el judío malagueño Avicebrón* (1022-1070) *y el murciano musulmán Ibn 'Arabi a los escolásticos de la filiación que se ha llamado agustiniana, como Gundisalvi, San Buenaventura, Guillermo de Auvernia, Alejandro de Hales, Duns Escoto, Rogerio Bacon o Raimundo Lulio»* (M. Asín Palacios: O. cit., pág. 399).

Asín Palacios hace un pormenorizado estudio de cómo el pensamiento de Ibn al-'Arabi inspiró la descripción dantesca de la gloria. Seleccionamos estos fragmentos: *«En primer lugar, la vida gloriosa, en su raíz, consiste, según el místico murciano, en la visión beatífica, la cual es concebida como una manifestación, revelación o epifanía de la luz divina. Dios es un foco luminoso que emite rayos de luz; estos rayos son, a la vez, el medio que prepara y hace aptos a los elegidos para contemplar el foco divino. La difusión de aquella luz a través del espíritu y cuerpo del bienaventurado, eleva su capacidad natural, agudiza su fuerza visiva interior y exterior, para que pueda soportar la intensidad del divino foco, infinitamente superior a la energía de toda criatura. Es innecesario insistir en el estrecho paralelismo de esta concepción de Ibn 'Arabi con la dantesca: son idénticas en la idea y en su encarnación artística. Es también digno de notarse que San Bernardo anuncia a Dante la próxima aparición de la luz divina, invitándole a prepararse* (Paraíso, XXXI, 142; XXXIII, 31), *lo mismo que el Profeta a los elegidos, en la descripción de Ibn 'Arabi* (Futuhat, I, 417-418). *Esta última, la imagen pintoresca, carecía, además de precedentes en la literatura medieval cristiana. Aquélla, en cambio, es decir, la idea o tesis teológica de la necesidad de una luz divina para contemplar a Dios, había sido ya concebida y razonada, antes que Dante, por los escolásticos. Santo Tomás de Aquino habla, con insistencia, de un lumen gloriae, de un lumen divinum, que fortalece y perfecciona la aptitud natural del entendimiento humano, para que sea capaz de elevarse a la visión beatífica* (Summa contra Gentiles, I. III, caps. 53 y 54; Summa theologica, 1ª part., q. 12, a. 5). *Pero también es cierto que el mismo Aquinatense confiesa* (Summa theol., supplem., 3ª part., q. 92, a. 1) *haber ido a buscar la inspiración para documentarse en este problema no a los Santos Padres y teólogos escolásticos, sino a los filósofos musulmanes: la autoridad de Alfarabí, Avicena, Avempace y Averroes es la que invoca cuando trata de explicar filosóficamente el modo de la visión beatífica, acabando por aceptar la teoría averroísta de la visión de las sustancias separadas por el alma, como teoría adaptable a la visión de Dios por los elegidos. Y era muy natural que el Aquinatense no recurriera a la literatura patrística o escolástica, en la cual nada o casi nada de fijo podía encontrar sobre tan abstruso tema. Los historiadores de los dogmas reconocen que la explicación filosófica de este artículo de la fe cristiana falta en los Santos Padres y antiguos teólogos»* (M. Asín Palacios: O. cit. págs. 247-249).

En el canto trigésimo encontramos una nueva mención a la cosmogonía mística de Avicena: *«Hay una luz allá arriba que hace visible el Creador a aquella criatura que en verle tiene sólo su paz, y se extiende tanto su circular figura que su ancha circunferencia sería para el sol ancha cintura. Un rayo forma su apariencia, que es por el Primer Móvil reflejado y de él toma la vida y la potencia»* (Paraíso, XXX, 100-108). *«La esfera del "Primer Móvil", que abarca y mueve al mismo tiempo a todos los demás, es el cielo de cristal del filósofo árabe Avicena, en cuya superficie abovedada reverbera la luz de Dios produciendo ese reflejo»* (K. Leonhardt: O. cit., pág. 124). Véase especialmente el comentario de Avicena sobre la aleya llamada de la luz (El Sagrado Corán: Sura 24 *An-Nur* «La luz», Aleya 35), en Avicena: Tres escritos esotéricos. Estudio preliminar, traducción y notas de Miguel Cruz Hernández, Editorial Tecnos, Madrid, 1998, pág. LXI.

CONCLUSIÓN

El fenómeno de las influencias escatológicas musulmanas en la Divina Comedia comenzó a ser tratado por distintos escritores franceses desde principios del siglo XIX. El primero fue el historiador Antonine-Frédéric Ozanam (1813-1853) —líder del movimiento católico y uno de los fundadores de la Sociedad de Saint Vicent de Paul (1833)—, que lo destaca en su obra *Essai sur la philosophie de Dante* (1839). Otro fue Charles Labitte (1816-1845) en *La Divine Comédie avant Dante* (Charpentier, París, 1858). E. Blochet publicó dos artículos fundamentales: *L'ascension au ciel du prophète Mohammed* (Revue de l'histoire des religions, Leroux, París, 1899), y *Les sources orientales de la Divine Comédie* ("Les littératures populaires de toutes les nations, t. XLI, Maissonneuve, París, 1901). También sospechaba esta verdad el italiano Alessandro D'Ancona en su obra *I Precursori di Dante* (Sansoni, Florencia, 1874).

La tesis de Miguel Asín Palacios es exhaustiva, brillante y abunda en un lujo de pruebas que descarta toda duda al respecto. A partir de su publicación en 1919 desencadenó una polémica de proporciones gigantescas que abarcó todas las latitudes. Numerosos especialistas en la materia respaldaron los argumentos del sacerdote español, entre ellos los islamólogos británicos Sir Thomas Arnold[82] (Universidad de Londres) y Alfred Guillaume (Universidad de Durham), el alemán F. Babinger (Universidad de Berlín), los italianos G. Gabrieli (Universidad de Roma) y A. Nallino (Universidad de

[82] Sobre las argumentaciones de que Dante no sabía árabe y que no tuvo por dónde llegar al conocimiento de las obras escritas en esa lengua, el profesor sir Thomas Walker Arnold (1864-1930) dice: «Los críticos del señor Asín no han tenido en consideración el hecho de que en todos los tiempos los asuntos que los hombres tratan en sus libros son los asuntos que discuten sus contemporáneos. La Edad Media no tuvo nuestras facilidades, libros impresos, diarios informativos ni revistas populares para imponerse de toda nueva teoría filosófica o científica; más aun: en nuestro tiempo, ¡cuánto se aprende de esas cuestiones en la conversación o en la discusión oral! Eso ocurría más aun en la Edad Media, cuando los hombres dependían mucho más que nosotros de sus recuerdos, y eran capaces de llevar en la memoria muchos conocimientos que el erudito moderno confiaría a su libreta de apuntes». Acerca de que las relaciones comerciales y culturales estaban muy desarrolladas entre Toscana y España, menciona que «... había también muchos establecimientos comerciales toscanos en los puertos de Levante (Baleares, Barcelona, Valencia o Alicante), y así como el mercader pisano Leonardo Tibanacci llevó a su tierra nativa, a principios del siglos XIII, la ciencia del álgebra, muchos conocimientos sobre las ideas musulmanas sobre el otro mundo, pudieron llegar a Italia por caminos análogos (...) Lejos de sorprender el hecho de que Dante los conociese, sería sorprendente, al contrario, que un intelecto que se interesaba en todo lo del mundo conocido, desde Marruecos hasta el Ganges (...) sería sorprendente, sobre todo, que el poeta que puso en tan honroso sitio a pensadores musulmanes como Averroes y Avicena , a quienes colocó en el mismo puesto que asigna a su reverenciado maestro Virgilio, no hubiera empleado materiales que tenía tan a la mano y que tan en armonía estaban con sus propias reflexiones sobre tan sublimes temas». Como conclusión de su pormenorizado trabajo, el profesor Arnold escribe: «Cuando la obra del Sr. Asín sea estudiada con más simpatía que hasta ahora lo ha sido, es de esperar que sea aceptada su conclusión de que Dante, absorbido por su gran proyecto de delinear el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, no podía haber desdeñado el empleo de los materiales que el Islam le ofrecía, materiales que pudieron estar a disposición por diversos medios. A mi juicio, es nuestro moderno alejamiento de la cultura del mundo islámico la causa de que el libro del Sr. Asín haya sido recibido con tanta hostilidad» (cfr. Alpha: El Dante y el Islam, matutino La Nación, Buenos Aires, domingo 11 de septiembre de 1921, 2ª Secc., pág. 3).

Roma), el francés Maurice Gaudefroy-Demombynes (Escuela de lenguas vivas orientales de la Universidad de París), el finlandés W. Soderhjelm (Universidad de Helsingfors), el escocés naturalizado norteamericano Duncan Black MacDonald (1863-1943), y el dantista Bruno Nardi (1884-1968), profesor de filosofía de la Universidad de Mantua. En la Argentina se publicaron por entonces dos trabajos comentando la obra de Asín: el primero con juicio favorable se titula «El Dante y el Islam», fue firmado por un periodista con el seudónimo Alpha, y apareció en el diario La Nación (Buenos Aires, domingo 11 de septiembre de 1921, 2ª Sección, pág. 3); el segundo con juicio adverso pertenece a un dantista, el doctor Angel Licitra y es un folleto de 118 páginas, titulado «De la originalidad de "La Divina Comedia" y de la leyenda islámica del isrá y del mirach» (Olivieri, La Plata, 1921).

Un jesuita bollandista que firma con el seudónimo P.P., escribió estas líneas de reconocimiento: *«Ciertamente, nosotros no disimulamos que las analogías islámicas que Miguel Asín nos ha mostrado en la Divina Comedia son inquietantes, ya por su apariencia plausible, ya por su acumulación. Pero es más inquietante aun el imaginarse la gran epopeya religiosa del cristianismo entronizada dentro de la mística musulmana, como en una mezquita cerrada al culto islámico y consagrada al culto cristiano... Cuando algún día la cuestión sea finalmente resuelta en un sentido o en otro, quedará en todo caso a Miguel Asín el honor de haber planteado uno de los debates más memorables de la historia literaria universal»* (Artículo inserto en *Analecta Bollandiana*, tomo XXXIX, Bruselas, 1921).

Estudios posteriores[83] han confirmado plenamente la tesis de Asín palacios e incluso han ido más allá, destacando las profundas influencias del Islam en el Dante: *«Dante está fuertemente impregnado del pensamiento árabe. Vive en un país que Federico II ha modelado, y ha sido cautivado, como muchos de sus contemporáneos, por la doctrina que, a través de Avicena y sobre todo de Averroes, el Filósofo revelaba al mundo occidental.»* (Dante Alighieri: De monarchia, Introducción de B. Landry, Alcan, París, 1933, pág. 52-53). *«A decir verdad, si Dante está impregnado del pensamiento árabe (sería más exacto decir islámico), no es sólo por el averroísmo, sino también y sobre todo por el esoterismo sufí, y en particular por la enseñanza de Ibn Masârra y Muhyiddîn Ibn Arabî.»* (Pierre Ponsoye: El Islam y el Grial. Estudio sobre el esoterismo del Parzival de Wolfram von Eschenback, Olañeta, Palma de Mallorca, 1998, págs. 145-146).

Toda la arquitectura del poema de Dante, desde la estructura de su viaje infernal hasta la montaña del Purgatorio y la sucesión de las esferas concéntricas y los cielos en que moran las almas del Paraíso, toda la correspondencia entre los tres mundos, todo este sistema, este ordenamiento, esta jerarquización de los mundos de ultratumba, se halla ya íntegramente expuesto por la tradición, los místicos, los filósofos y los poetas del Islam. Dante no ha impuesto a esta magnífica máquina ningún sello personal. La encontró montada. Esto, por supuesto, no disminuye un ápice su sublime inspiración y genio poético. Al contrario, confirma su erudición multifacética y su cosmovisión pluralista.

[83] Véase Giorgio Levi Della Vida: Nuova luce sulle fonti islamiche de la"Divina Commedia", al-Andalus, 14 (1949); Maxime Rodinson: Dante et l'Islam d'après des travaux récents, en Revue de l'histoire des Religions, octubre-diciembre 1951; E. Ceruli: Dante e l'Islam, Academia Nazionale dei Lincei, 12 (1957).