Título original:
Die maurische Kultur in Spanien

Primera edición en «Alianza Universidad»: 1977
Primera edición en «Ensayo»: 1999

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización

© 1970 Verlag Georg D. W. Callwey, Munich.
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1977, 1979, 1981, 1982, 1985, 1989, 1992, 1995, 1999
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
ISBN: 84-206-7951-8
Depósito Legal: M. 25.914-1999
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque industrial «Las Monjas». 28850 Torrejón de Ardoz. Madrid
Printed in Spain

ÍNDICE

ACERCA DE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ÁRABES 9
PREFACIO 11

1. CÓRDOBA 13
2. LAS RELIGIONES Y LAS RAZAS 31
3. EL CALIFATO 45
4. LA CIUDAD 61
5. CIELO Y TIERRA 79
6. LENGUA Y CREACIÓN LITERARIA 97
7. EL AMOR CABALLERESCO 115
8. JUEGO DE AJEDREZ POR ESPAÑA 133
9. LA VISIÓN FILOSÓFICA DEL MUNDO 157
10. FE Y CIENCIA 171
11. LA MÍSTICA 183
12. TOLEDO 193
13. GRANADA 217

CRONOLOGÍA 255
BIBLIOGRAFÍA 265
ÍNDICE ONOMÁSTICO 271

ACERCA DE LA PRONUNCIACIÓN DE LAS PALABRAS ÁRABES*

Para transcribir los nombres y las expresiones árabes hemos utilizado los signos adoptados por las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada del C.S.I.C., que son los siguientes:

', b, t, ṯ, ŷ, ḥ, ḫ, j, d, ḏ, r, z, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ,

hamza (') inicial no se transcribe

tā' marbūṭa = *a* (en estado absoluto) y *at* (en estado constructo); artículo: *al* (aún ante solares) y *l* precedido de palabra terminada en vocal

Vocales: *a, i, u; ā, ī, ū* **

Diptongos: *ay, aw; Alif maqṣūra: à*

* Se ha respetado el original en lo que no estaba en contradicción con las condiciones fonéticas específicas del español, que se diferencian en algunos puntos de las del alemán *[N. de la T.]*.

** Por razones de comodidad la terminación del denominativo femenino se trascribe *-iyya*, y ante la necesidad de formar un plural español de un denominativo masculino referido a una dinastía árabe se ha adoptado la terminación *íes* sin modificar el resto de las palabras *[N. de la T.]*.

El signo ī sobre una vocal significa que ésta ha de pronunciarse larga. Un punto debajo de una consonante *(ḥ, ṣ, ḍ, ṭ, ẓ)* significa que ésta suena enfática, es decir, oscura y fuerte: la *ḍ (ḍād)* se articula en el paladar; la *ḥ (ḥā')* suena áspera; la *ṣ (ṣād)* y la *ṭ (ṭā')* son oscuras y sordas y la *ẓ (ẓā)* está entre z y d, y simboliza la africada sonora *(ŷīm)* que corresponde a la j inglesa en «John». *g (gayn)* suena como la r «francesa», articulada en la garganta, opuesta a la *r (rā')*, r «española», producida por vibraciones de la punta de la lengua. *q (qāf)* equivale a una k articulada en la garganta. La rayita debajo de una consonante *(ḏ, ṯ)* indica pronunciación interdental: *ḏ (ḏāl)* corresponde a la d interdental castellana en «todo»; *ṯ (ṯā')* a la z castellana. *j (jā')* equivale a la j española y *š (šin)* corresponde a la ch francesa o sh inglesa. *z (zay)* se pronuncia *s* sonora como en «desde», «mismo». ' equivale a un sonido faríngeo típico del árabe *('ayn)*.

PREFACIO

Para comprender una civilización hay que amarla, y esto sólo se consigue gracias a los valores permanentes, de validez universal, que implica. Estos valores suelen coincidir fundamentalmente en todas las culturas auténticas, es decir: en todas aquellas culturas que no sólo sirven para el bienestar físico, sino que se preocupan por el hombre total anclado en lo eterno. Sin tales valores la vida no tiene sentido.

La civilización árabe en España duró cerca de ocho siglos y medio, desde la época de los merovingios hasta la del Renacimiento. Una exposición coherente de su historia llenaría fácilmente varios tomos. Por ello, lo que ofrecemos aquí no son más que unos pocos aspectos o segmentos, escogidos con miras a aquellos valores precisos que no tienen sólo importancia histórica.

En lugar de hablar de la civilización «mora» * deberíamos referirnos más correctamente a la civilización «árabe» en España, ya que su lengua dominante era el árabe, o bien a la «islámica» ya que de hecho pertenece al mundo del Is-

* El original emplea constantemente el término «moro», también como adjetivo referido tanto a personas como a conceptos y cosas. En este último caso resultaría inaceptable en el español literario y ha sido sustituido generalmente por «hispano-árabe» o simplemente «árabe» *[N. de la T.]*.

lam. Utilizamos el término «mora» siguiendo una costumbre inveterada que tiene su origen en el hecho de que los conquistadores musulmanes eran llamados por los españoles *moros,* es decir, «mauros» o «mauritanos». En sentido estricto, no existe una civilización «mora» como tampoco existe una arquitectura «gótica»; sin embargo, el término «moro» ha llegado a ser, de hecho, equivalente a árabe-islámico: en el habla común, los moros son sencillamente magribíes, o sea, habitantes del *magrib,* del «occidente» del mundo islámico, que comprende desde España hasta Túnez, y representa, de hecho, un ciclo cultural uniforme.

CAPÍTULO 1

CÓRDOBA

No hay mejor medio para entrar en comunicación directa con una civilización del pasado que la contemplación de una obra de arte, siempre que ésta represente, dentro de esa civilización, algo así como un núcleo espiritual. Según las circunstancias, esa obra puede ser una imagen sagrada, un templo, una catedral o una mezquita. En ella suele manifestarse siempre algo esencial, algo que no sabemos captar a través de la historia, con sus rasgos más o menos externos, algo que se escapa al análisis de las circunstancias socioeconómicas. Una visión igualmente reveladora de una civilización, por no decir más importante todavía, nos la proporciona la literatura, en particular aquellos escritos que versan sobre las cuestiones eternas. Sin embargo, tales manifestaciones literarias tienen necesariamente múltiples facetas y, por lo general, hacen falta extensos comentarios para ponerlas al alcance de los lectores contemporáneos. Por otra parte, una obra de arte se ve, nos proporciona una vivencia y ésta nos hace comprender intuitivamente, sin necesidad de rodeos intelectuales, un determinado modo de ser y de querer. Con esa vivencia podemos relacionar después toda clase de conocimiento intuitivos en relación con la cultura que nos ocupa. De esta manera nos resulta más fácil familiarizarnos con el pensamiento y los conceptos morales de una cultura budista si conocemos la imagen de

Buda, representativa de esa cultura. Podemos hacernos una idea más exacta de la vida espiritual y social de la Edad Media cristiana después de compenetrarnos con la arquitectura de una abadía románica o de una catedral gótica, suponiendo siempre que poseamos esa receptividad imprescindible para captar el arte auténtico.

La cultura arábigo-española en su época de máximo esplendor, que coincide con la existencia de un Estado hispano-árabe unificado bajo la dinastía de los Omeyas, queda caracterizada perfectamente por la Mezquita Mayor de Córdoba. Afortunadamente ésta ha sobrevivido, pues, aparte de ella, no queda mucho de la antigua capital califal, en otros tiempos tan grande que en todo Occidente sólo pudo rivalizar con ella Constantinopla. Todavía se conservan una parte de las antiguas murallas y un puente sobre el río Guadalquivir, el «río grande» *(al-wādī-l-kabīr)* de los árabes, puente dañado incontables veces por las inundaciones y reconstruido después. Ciertas calles de la parte antigua recuerdan por su trazado los barrios comerciales de la Córdoba califal, pero ya no encontrarían cabida allí las ochenta mil tiendas y talleres que se contaban en ella. Han desaparecido las grandes fondas donde se alojaban los comerciantes viajantes con sus bestias de carga. Han caído en ruinas los numerosos baños públicos, las escuelas, donde recibían enseñanza hasta los hijos de los pobres, y las grandes bibliotecas. Apenas han quedado vestigios de los palacios de los califas y príncipes; la fabulosa ciudad real *Madīnat al-Zahrā'*, al oeste de Córdoba, es un campo de ruinas, donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones. De los muchos centenares de mezquitas que antaño adornaban Córdoba, sólo subsiste una: la más antigua, la mayor; pero incluso ésta se encuentra en un estado sensiblemente modificado, como consecuencia de su transformación en una iglesia. Hace falta algún esfuerzo imaginativo para representársela en su aspecto primitivo.

Ante todo, hay que prescindir mentalmente del oscuro edificio de la iglesia que —en una época situada entre el gótico tardío y el barroco— fue plantada dentro del claro bosque de pilares y arcos como una enorme araña en medio de su tela. Si hago esta comparación, no exagero en absoluto: cualquier visitante actual de la *mezquita* me dará la razón, encontrando inaceptable y carente de sentido aquel cuerpo extraño en el corazón mismo del magnífico edificio; pues no simboliza tanto la victoria del Cristianismo sobre el Islam como la irrupción de una nueva era, durante la cual empezaron a separarse, bajo grandes convulsiones, la fe y el conocimiento científico. Esto representa el opuesto absoluto de la armonía íntima que emana de las formas del edificio islámico. Sin ese cuerpo extraño, la sala de pilares parecería un amplio bosque sagrado de palmeras, que invita a pasear por él de acá para allá, ofreciendo a cada paso nuevas perspectivas de la gran sala, abriendo o cerrando sus profundidades ante nuestra mirada. Antiguamente este bosque era todavía más diáfano, ya

que las arcadas que dan al patio estaban abiertas y no tapadas, como ahora, por un muro, cuya continuidad sólo se ve interrumpida por dos puertas. El patio formaba parte de la mezquita, puesto que en él se encontraban las pilas, donde los fieles podían lavarse la cara, las manos y los pies, purificándose así para la oración. Luego entraban en la gran sala descalzos, para no mancillar ni profanar su suelo cubierto de esteras. Allí realizaban la oración canónica, de pie, sentados o prosternados, tocando con la frente en el suelo. Es decir, el propio suelo es un lugar de oración y todo está puesto en relación con su extensión estática, sobre la cual descansa el espacio, muy al contrario de lo que ocurre en una iglesia, donde todo se orienta recorriendo un camino que desemboca en el santuario del altar. No existe tal finalidad en una mezquita, a pesar de que su nicho de oración *(miḥrāb)* parece compartir su forma con el coro de una iglesia. Pero su único objeto es señalar la dirección de la Meca y dar resonancia a las palabras del *imām*. Éste dirige la oración en común en los momentos fijados para tal efecto. Sin embargo, fuera de las horas señaladas, cualquier creyente puede rezar sus oraciones en cualquier parte de la mezquita y servir de *imām* a toda persona que quiera seguirle. En el Islam no existe jerarquía sacerdotal como en el Cristianismo, y la arquitectura del edificio, con su repetición infinita de columnas y arcadas, está en perfecta consonancia con este principio. Dondequiera que un devoto esté rezando, de pie o prosternado sobre las esteras, ahí está para él el centro de la mezquita; incluso, diría yo, el centro del mundo. Las bóvedas de aljibe han sido añadidas en tiempos más recientes y conviene no tenerlas en cuenta, pues resulta excesiva la impresión que ofrecen de división del espacio en naves, todas ellas orientadas en la misma dirección. Originalmente el techo era plano y descansaba sobre las vigas pintadas; era como una respuesta al suelo plano, cubierto de esteras de color claro.

La disposición particular de los arcos que, apoyados en las columnas, se abren en abanico a dos niveles superpuestos como ramos de una palmera datilera tiene una explicación evidente. El primer arquitecto tuvo a su disposición muchas columnas procedentes de ruinas romanas. A éstas no les faltaba solidez para ser utilizadas como soportes, pero sí longitud —incluso con arcos superpuestos— para proporcionar la altura luminosa conveniente para una sala de tales dimensiones. El maestro superó esta dificultad superponiendo a las columnas —encima de ábacos resaltantes— pilastras de base rectangular que, a su vez, servían de apoyo a los arcos que habrían de sostener el tejado. Las pilastras están enlazadas a media altura por arcos de herradura. Quizá el arquitecto se dejara inspirar por los acueductos romanos, quizá también por las dobles arcadas de la mezquita mayor de Damasco, pero consta que sólo él tuvo la audaz idea de tender los arcos inferiores libremente sobre el espacio sin mampostería de relleno. Los arcos superiores son más pesados que los inferiores y los naci-

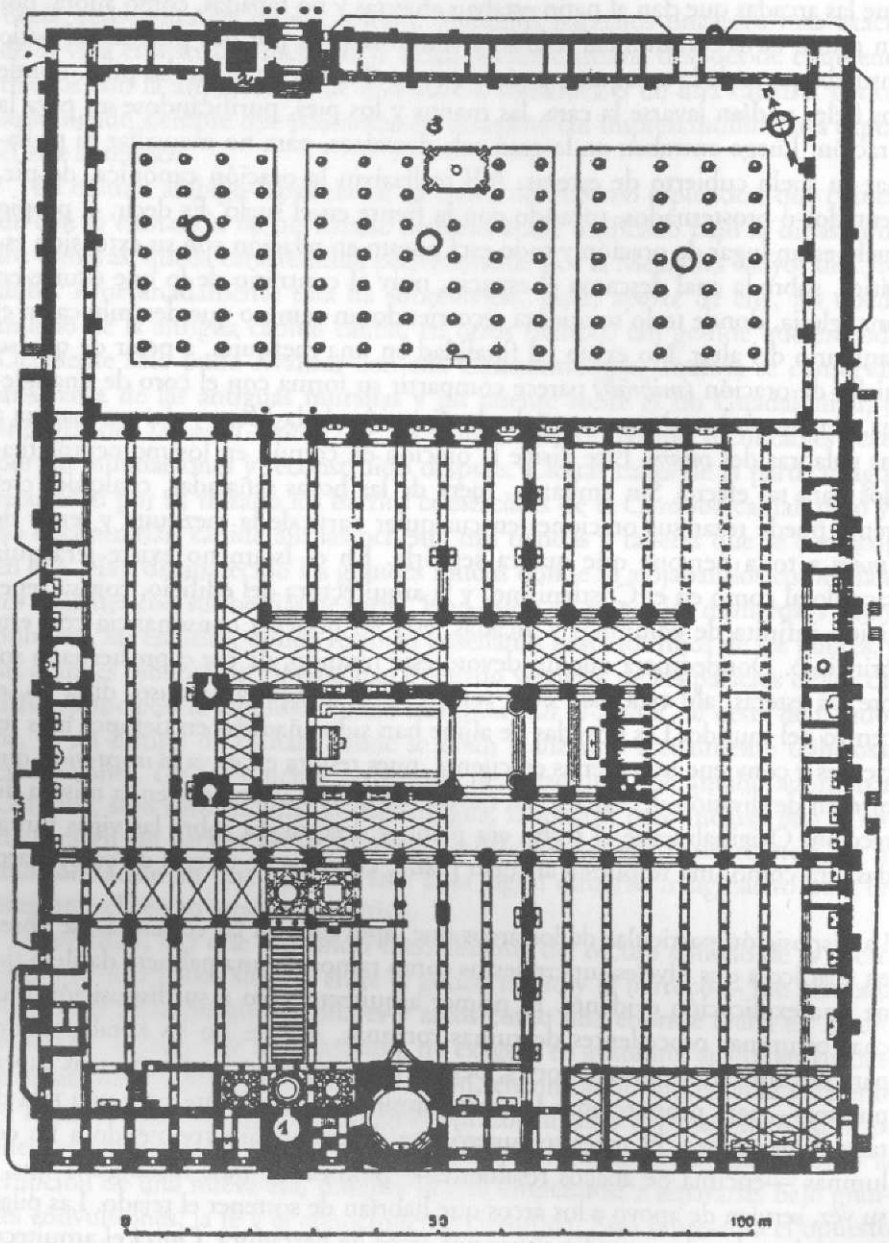

Figura 1 Plano de la Mezquita Mayor de Córdoba con la catedral en su interior 1. *Mihrāb*. 2. Alminar. 3. Patio.

mientos de ambas series ensanchan hacia arriba las pilastras sobrepuestas a las columnas. También este detalle tiene reminiscencias de los troncos de palmera. Todo ello descansa sobre unas columnas relativamente delgadas, contrastando así con la sensibilidad europea clásica. A pesar de esto, el volteamiento múltiple no resulta de ningún modo agobiante, pues parece flotar en el aire como un sinnúmero de arcos iris. Debido a que los arcos inferiores, en forma de herradura, están tendidos sobre una distancia menos amplia que los superiores, que son de medio punto, todo el conjunto parece ensancharse hacia arriba. La alternancia flabeliforme de dovelas claras y oscuras aumenta la impresión de un espacio que va abriéndose a partir de un centro omnipresente, espacio a la vez estático y dinámico.

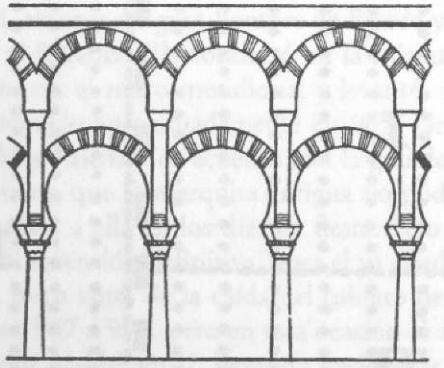

Figura 2

Seguramente el arquitecto de Córdoba no quiso imitar a propósito un bosque de palmeras; sin embargo, el edificio tenía que evocar tal recuerdo entre los árabes, pues para ellos la palmera datilera era el símbolo por antonomasia de la lejana patria. En Medina, la mezquita más antigua tenía por columnas troncos de palmera. 'Abd al-Raḥmān I, fundador de la mezquita y de la dinastía omeya en España, plantó en el jardín de su palacio de Al-Ruṣāfa una de las primeras palmeras en el suelo español, para recordar su niñez en Siria, país que había tenido que abandonar huyendo de los abbasíes, para crear más tarde su propio imperio. En un poema se compara a sí mismo, extranjero inmigrado, con esta palmera solitaria. Esto ocurrió a mediados del siglo VIII. Doscientos cincuenta años más tarde, cuando Al-Manṣūr (Almanzor), gran canciller del último califa omeya, quiso ampliar la mezquita, se hizo preciso derribar un edificio, en cuyo patio interior crecía una palmera y que pertenecía a una mu-

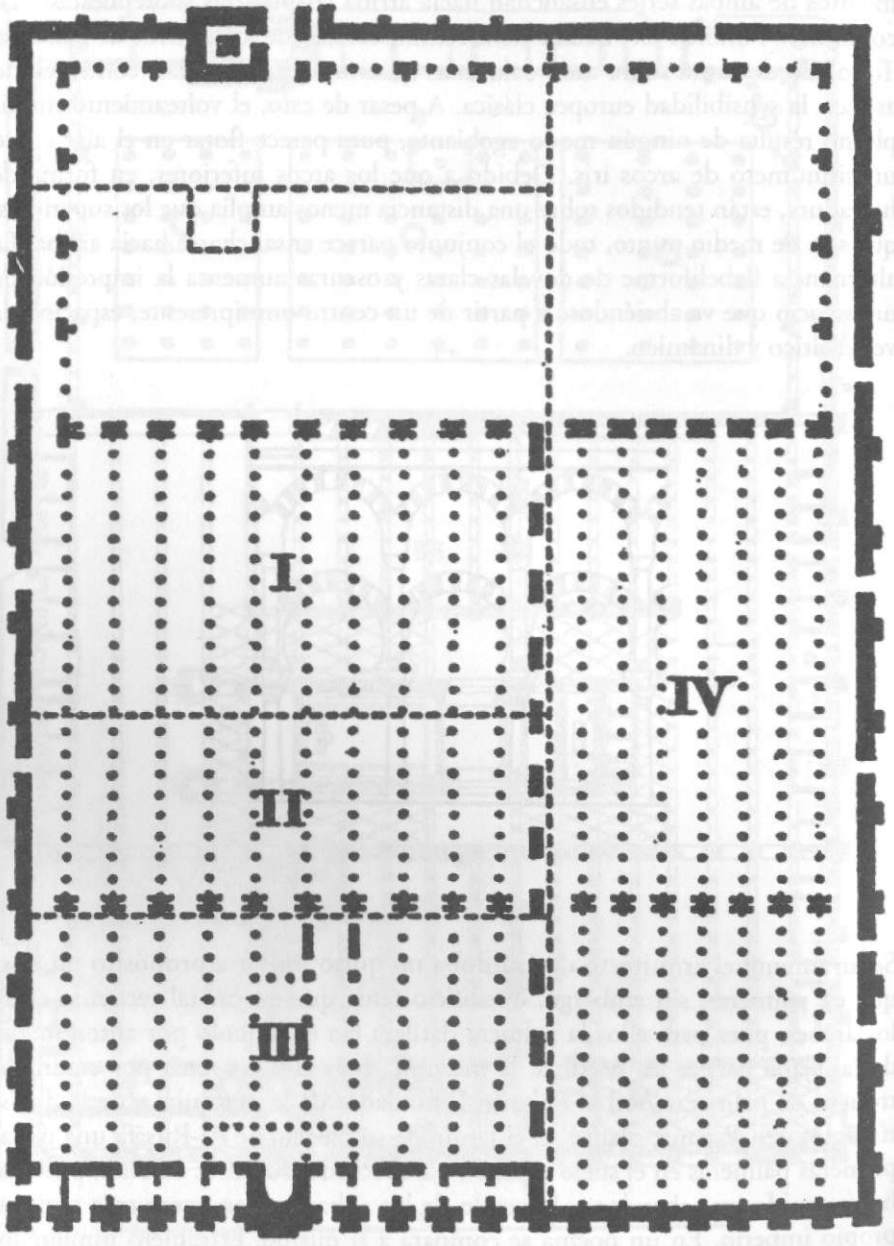

Figura 3 Las fases de construcción en la Mezquita de Córdoba: I Reinado de 'Abd al-Raḥmān I e Hišām I (785-796), II Reinado de 'Abd al-Raḥmān II (848), III Reinado de al-Ḥakam II (962-965), IV Gobierno de Almanzor (987-990).

jer. La dueña se negó a enajenar la casa si no se le proporcionaba otra que también tuviera palmera; la autoridad judicial le dio la razón: para un árabe, una palmera es algo más que un árbol.

El destino de la mezquita, desde los comienzos de su construcción hasta su última ampliación, está estrechamente relacionado con los destinos de la dinastía omeya, cuyo representante máximo, 'Abd al-Raḥmān III, el Inmigrado, compró en 785 a los cristianos cordobeses la catedral que —partida en dos por un muro de separación— había servido hasta entonces de templo a las dos comunidades: cristianos y musulmanes. Mandó derribarla y edificar en su lugar aquella parte de la gran sala que linda con el patio. Su obra fue acabada por su hijo Hišām aproximadamente en 796. No obstante, 'Abd al-Raḥmān II, que gobernó entre 822 y 852, amplió la mezquita, trasladando su muro meridional, que contiene el nicho orientado hacia la Meca, muchas yugadas más hacia el sur. Al-Ḥakam II, sucesor del gran hombre de Estado y fundador del califato de occidente 'Abd al-Raḥmān III, continuó en la misma dirección: alrededor de 962 derribó otra vez el muro meridional y levantó, a gran distancia, otro nuevo que fue terminado aproximadamente en 965. Gracias al florecimiento del comercio y de la industria y de acuerdo con la grandeza del califato, la ciudad había crecido tanto que la mezquita antigua no podía ya dar cabida a las multitudes que acudían a ella en los días de fiesta. Pero tampoco entonces el edificio alcanzaría su extensión definitiva, pues el ya citado Almanzor tuvo que ampliarlo otra vez, poco antes de la caída del califato de occidente. Esto ocurrió durante los años 987 a 990, pero en esta ocasión se respetó el muro meridional construido por Al-Ḥakam II, llevando hacia atrás el muro oriental. Según los cronistas árabes, de esta manera la mezquita llegaría a tener tantas yugadas como días tiene el año. De los arcos colgaban lámparas de plata, y cuando el gran estratega Almanzor conquistó, en la lejana Galicia, Santiago de Compostela, mandó trasladar a Córdoba las campanas del santuario a hombros de cautivos cristianos, con el fin de utilizarlas como lámparas. Por cierto, respetó la tumba del apóstol Santiago, sólo destruyó la abadía, ya que ésta era un foco de concentración para los cruzados en su lucha contra el Islam español. Más tarde las campanas serían devueltas a Santiago a hombros de cautivos musulmanes, después de la reconquista de Córdoba por los reyes cristianos.

La parte más grandiosa, a la que pertenece el *miḥrāb* y las capillas abovedadas delante de él —todo ello conservado hasta nuestros días—, fue edificada por orden de Al-Ḥakam II, hijo del genial hombre de Estado 'Abd al-Raḥmān III. Esto no se debe al azar. Al-Ḥakam había heredado de su padre un imperio pacificado y floreciente. Por ello tuvo tiempo libre para fomentar, siguiendo su inclinación natural, las artes y las ciencias. Se dice que conservaba en su biblioteca 400.000 volúmenes, gran parte de ellos anotados por el propio califa con datos relativos a su procedencia y sus autores.

Para adornar el *miḥrāb* de la mezquita mayor con mosaicos solicitó al emperador de Bizancio que le enviase un maestro entendido en este arte, con el fin de enseñárselo, en Córdoba, a los artesanos hispano-musulmanes. Con ello quedó tendido un puente hacia el arte bizantino, aunque esto no significara más que un trasplante de procedimientos técnicos. Las formas decorativas que aparecen en los mosaicos del *miḥrāb* de Córdoba están totalmente ancladas en el estilo geométrico del arte islámico occidental; los ataurique de las dovelas del nicho han perdido el carácter imitativo de la naturaleza que todavía se observa en sus modelos bizantinos; no dan una impresión de profundidad, sino están convertidos en un melódico juego de líneas sobre el abanico de pavo real, a que se compara el arco de entrada al *miḥrāb* con mucha propiedad. A pesar de la sobriedad de sus tonos cobrizos y aherrumbrados constituye un contraste florido con las inscripciones jerárquicamente rígidas que llenan de letras doradas el fondo azul oscuro del alfiz.

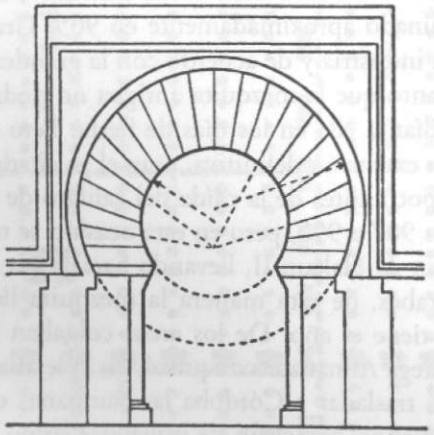

Figura 4

Como hemos dicho anteriormente, el *miḥrāb* no representa ningún santuario en el sentido estricto de la palabra; tampoco es algo imprescindible para la celebración del ritual islámico. Imponer a los creyentes cualquier forma creada artificialmente sería contrario a la ley islámica, que siempre da la debida importancia a la pobreza. No obstante, encontramos al *miḥrāb* desde los primeros tiempos del Islam, y si bien los autores de textos jurídicos guardan silencio al respecto, su forma y su nombre recuerdan algunos de los pasajes más misteriosos del Corán: el «nicho de las luces» es símbolo de la presencia divina en el corazón humano; la palabra *miḥrāb* corresponde al sancta sanctórum del templo salomónico, en el cual —según la versión coránica— un ángel había alimentado en su niñez a la Virgen María. El nicho, abovedado en sí mismo, es una de las formas más antiguas del santuario, del lugar en que se manifiesta Dios, que recupera en el marco islámico su sentido ancestral, porque en él se recita la palabra de Dios, revelada en el Corán. Todo ello explica por qué precisamente en la configuración del *miḥrāb* se manifiesta aquel sentimiento que en árabe recibe el nombre de *al-hayba,* palabra que podríamos parafrasear como «temor y respeto ante lo excelso».

El maestro que proyectó el *miḥrāb* de Córdoba creó con él el modelo de incontables nichos de oración en España y en el norte de África. La entrada al nicho está coronada por un arco de herradura encuadrado en un alfiz rectangular. El arco, cuyas dovelas forman un abanico, posee una fuerza especial, debido a que su centro se desplaza de abajo arriba: el abanico de las dovelas irradia desde un punto situado en la base del arco y las circunferencias interior y exterior del mismo tienen dos puntos centrales distintos que se desplazan hacia arriba. De este modo, todo el arco emite sus rayos como el disco de la luna o del sol cuando se está elevando paulatinamente sobre el horizonte; el arco no es rígido, parece respirar, ensanchando su pecho con la plenitud de su felicidad interior, mientras el marco rectangular, que le encierra, compensa su dinamismo: energía irradiante y quietud estática llegan a un equilibrio insuperable. Precisamente en esto consiste la fórmula básica de la arquitectura musulmana occidental.

El espacio interno de nicho, de base heptagonal, es relativamente amplio y está cubierto por una bóveda de concha estriada. Quizá se deba a esta concha el extraordinario efecto sonoro, gracias al cual las palabras pronunciadas en el interior del nicho resultan claramente comprensibles para los devotos que se encuentran en la sala de la mezquita.

Encontramos bóvedas de concha en los nichos de oración más antiguos de Siria y Egipto. Quizá estén inspiradas en un modelo de la Antigüedad tardía, pero éste no habría sido imitado si no encerrase un valor simbólico específico. La concha alberga la perla que —según la leyenda— tiene el siguiente origen: en una noche de primavera, la concha sube a la superficie del mar, se abre y concibe una gota de rocío que en su seno se convertirá en perla. La concha representa, en cierto modo, el oído del corazón que recibe, cual gota de rocío, la palabra de Dios. ¡Con qué propiedad se puede aplicar esta parábola a un nicho en el cual se pronuncia la palabra divina!

Es característico del arte islámico utilizar la decoración más suntuosa para enmarcar y honrar algo que, en sí mismo, no es visible: la palabra hablada. La palabra es para el Islam lo que para el arte cristiano la imagen sagrada. El Islam rechaza la imagen como objeto de devoción, ya que tiende a encerrar en una forma limitada la realidad divina que simboliza. Naturalmente, también la pa-

labra sagrada es un símbolo, en el sentido de que necesariamente reviste de forma perceptible la realidad divina, que está por encima de toda comparación. Sí, también la palabra se convierte en un símbolo, pero en un símbolo que no llega a cuajar, pues su sonido se pierde en el aire una y otra vez y demuestra así la poca consistencia de sus propios límites.

Escrito sobre el vértice del arco de entrada al *miḥrāb* se encuentra el versículo coránico: «En el nombre de Dios, clemente y misericordioso. —Él es EL DIOS; no hay más dios que Él; el Rey, el Santo, la Paz, el Fiel, el Protector, el Glorioso, el Victorioso, el Excelso. —Él está por encima de cuanto ellos (entiéndase: los politeístas) le asocian» (LIX, 23).

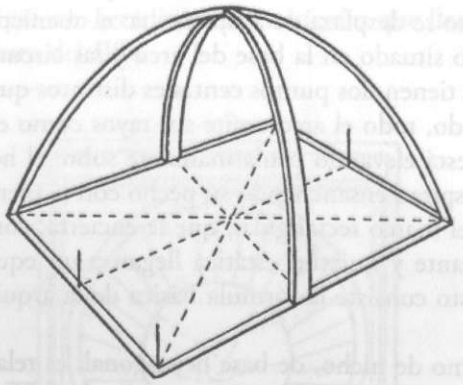

Figura 5 Esquema de una bóveda de nervios gótica sobre base cuadrada: arco de medio punto en la diagonal, arco apuntado en la cruz.

Las cúpulas que cubren las capillas de pilares cerca del *miḥrāb* son de un estilo arquitectónico muy particular, que no tiene precedentes ni en oriente ni en occidente. Sin embargo, su disposición, que a simple vista parece un juego geométrico, no es otra cosa que la respuesta lógica al problema de cómo adaptar —con ayuda de nervios de igual altura— la base circular de una cúpula de medio punto al cuadrado formado por los muros sobre los cuales tiene que apoyarse. El caso es que, si los nervios se tienden cruzados y diagonalmente, de modo que su punto de intersección coincida con el vértice de la cúpula, pueden pasar dos cosas: o bien los nervios diagonales no alcanzan la altura necesaria para soportar la cúpula, o bien los nervios cruzados tienen que ser peraltados, de modo que lleguen a formar arcos ojivales, solución que, dicho sea de paso, adoptaron los arquitectos del gótico. No así los hispano-musulmanes, que acudieron a otro procedimiento: sobre la base de un octógno inscrito en

un cuadrado se tendió de cada una de las ocho esquinas un nervio semicircular hacia la tercera esquina siguiente. De esta manera, los nervios se entrecruzan a cierta distancia del vértice, dejando en el centro un espacio libre, que no resulta demasiado grande para poder ser cubierto sin necesidad de más nervios; en Córdoba lo encontramos cubierto por una cupulita estriada. En Persia existen cúpulas más tardías que obedecen a un principio análogo, con la diferencia de que los nervios cruzados de este modo no sostienen la cúpula, sino que la refuerzan al exterior; por dentro sólo se perciben delgadas aristas entre las distintas facetas de la bóveda.

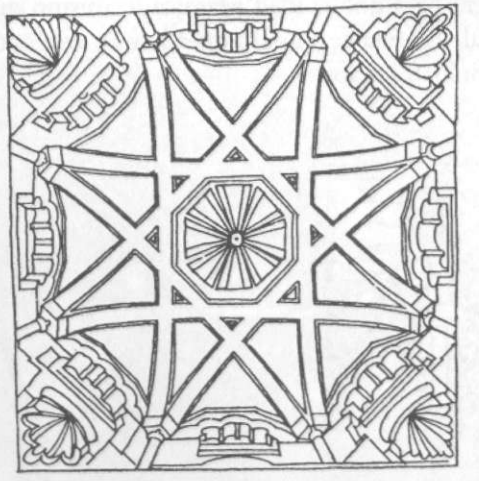

Figura 6 Bóveda de nervios de una capilla formada por pilastras cerca del *mirāb* de la Mezquita de Córdoba.

Para dar mayor firmeza a los arcos que sostienen la cúpula, el maestro encargado de realizar la ampliación de Al-Ḥakam II tuvo la genial idea de redoblar los pilares y enlazar entre sí los arcos que parten de ellos, como si hubiera querido trasladar el principio formativo de las cúpulas a las arcadas de apoyo. Al utilizar juntamente con los arcos de herradura también los lobulados, consiguió un conjunto extraordinariamente rico, dentro del cual cada parte está simultáneamente al servicio de la claridad estática y del ritmo que anima todo el conjunto. Es precisamente la combinación de estas propiedades lo que satisface más al espíritu islámico y al modo de pensar de los árabes. Formas geométricas sin ritmo resultan rígidas, sin vida; ritmo sin claridad refleja pasión des-

ordenada. La propia realidad de la vida es un tejido de fijeza y cambio rítmico, de espacio y tiempo; «Ves los montes y crees que son inamovibles y, sin embargo, pasarán como las nubes», como dice el Corán (XXVII, 90).

Es fácil imaginarse la multitud de fieles que acudían a la mezquita en los tiempos de mayor florecimiento de Córdoba. En el siglo X la ciudad tenía más de un millón de habitantes, sin contar los muchos pueblos y aldeas que se habían establecido alrededor en la fecunda vega del Guadalquivir. Añádase a esto *Madīnat al-Zahrā',* ciudad de corte, a dos horas de camino al oeste de Córdoba, edificada por 'Abd al-Raḥmān III, al norte, la residencia veraniega *Al-Rusafa;* todavía poco antes de la caída del califato surgió al oriente *Madīnat al-Zahirā*. Aunque en Córdoba hubiera cientos de mezquitas, la mayor, la aljama, la de los viernes, era para una ciudad islámica lo mismo que para una ciudad cristiana la catedral. En ella se impartían, además, enseñanzas en las ciencias religiosas y se celebraban juicios.

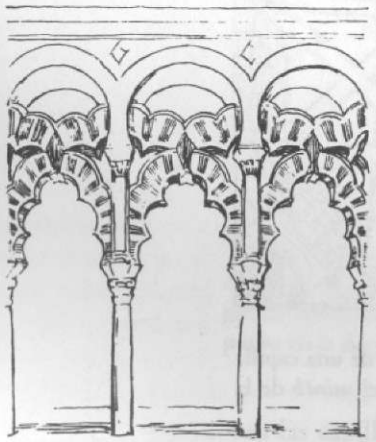

Figura 7 Arquerías enlazadas en la capilla de pilastras delante del *mirāb* de la Mezquita de Córdoba.

Los maestros, entre los cuales había siempre hombres famosos y muchos que habían visitado los Santos Lugares del Islam y acumulado ciencia en Arabia, Siria y Egipto, solían sentarse en una de las partes más claras de la gran sala, cada uno de ellos siempre al pie de la misma columna, para transmitir generosamente sus conocimientos no sólo a los estudiantes, sentados sobre las esteras formando semicírculo alrededor de ellos, sino también a los oyentes eventuales, tanto curiosos como visitantes cultos. Para sus explicaciones se basaban en su prodigiosa memoria, o comentaban, frase por frase, alguna obra didáctica fundamental. Objeto de estas enseñanzas eran todas las ramas del saber relacionadas con la religión, entre ellas tanto el estudio de la lengua árabe, vehícu-

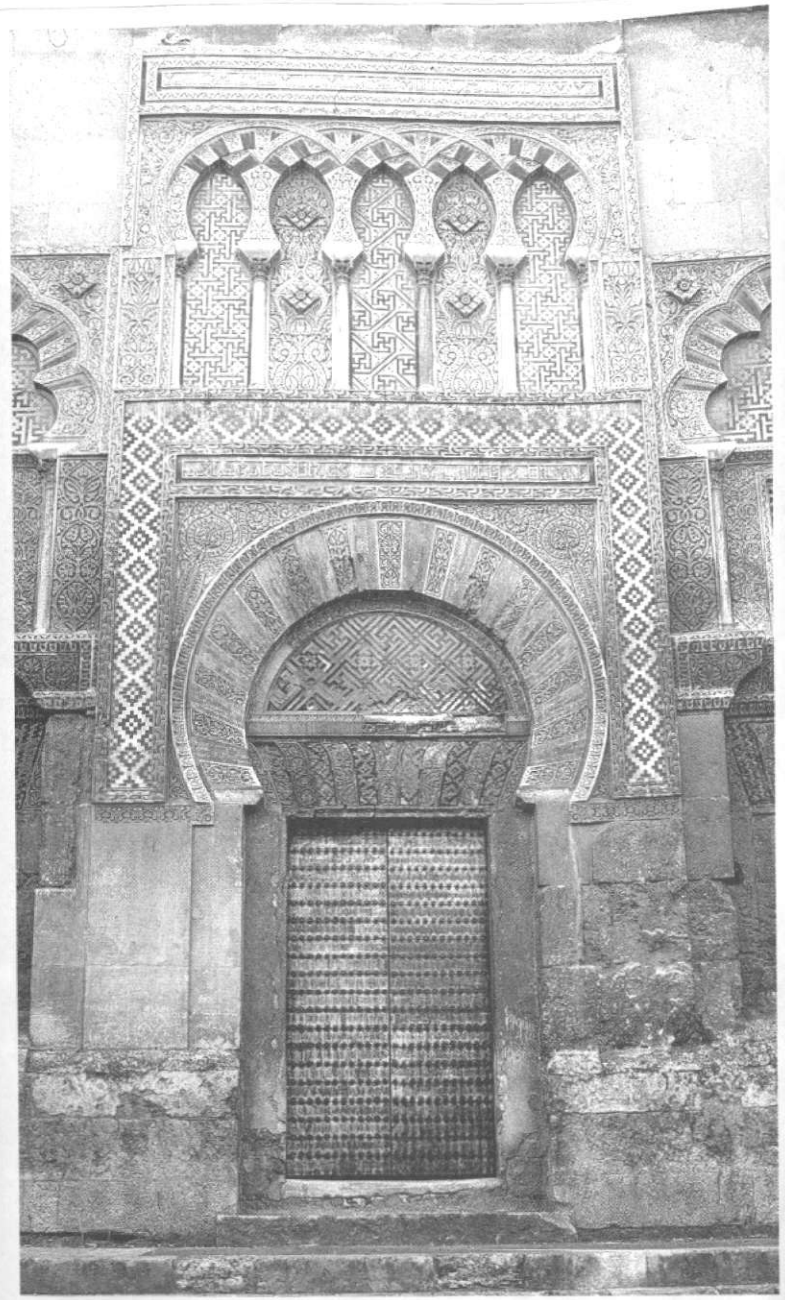

Figura 8 Esta puerta de la Mezquita Mayor de Córdoba constituye una de las obras más bellas del arte decorativo islámico. Se construye bajo el reinado de Al-Ḥakam II, aproximadamente en 960, en la fachada occidental de la mezquita.

Figura 9 La Mezquita Mayor de Córdoba vista desde el antiguo alminar. Se ve cómo la catedral fue colocada justo en medio del edificio árabe. Antiguamente, las arcadas que dan al patio estaban todas abiertas.

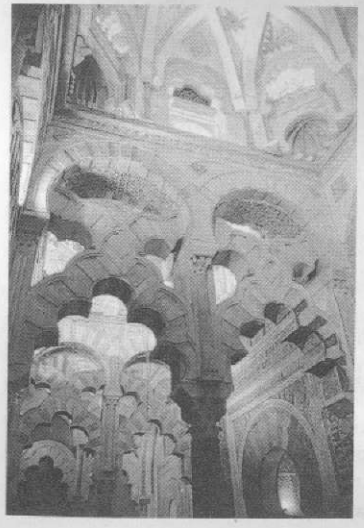

Figura 10 Capilla delante del *miḥrāb* de la mezquita de Córdoba.

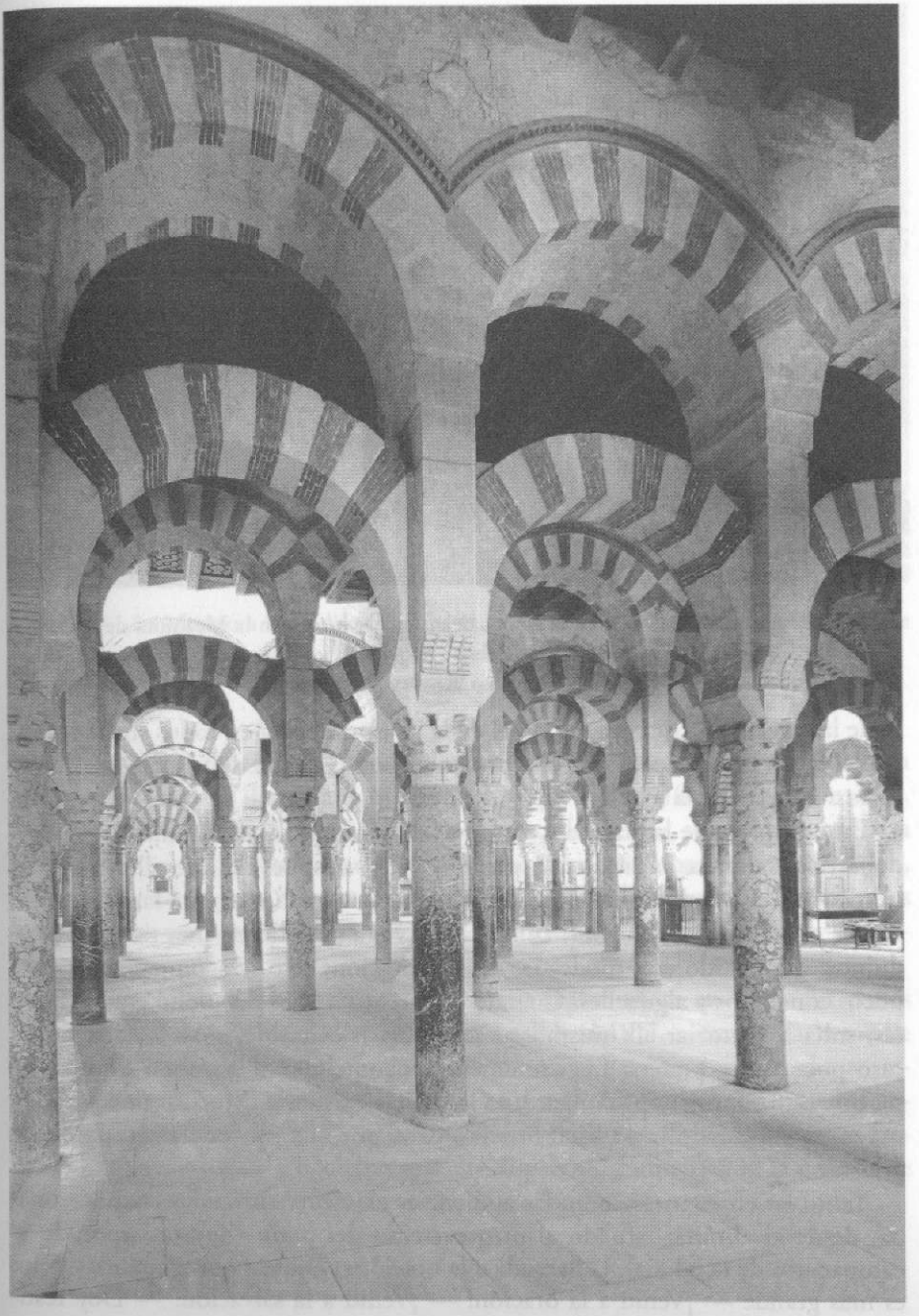

Figura 11 Vista del interior de la Mezquita de Córdoba.

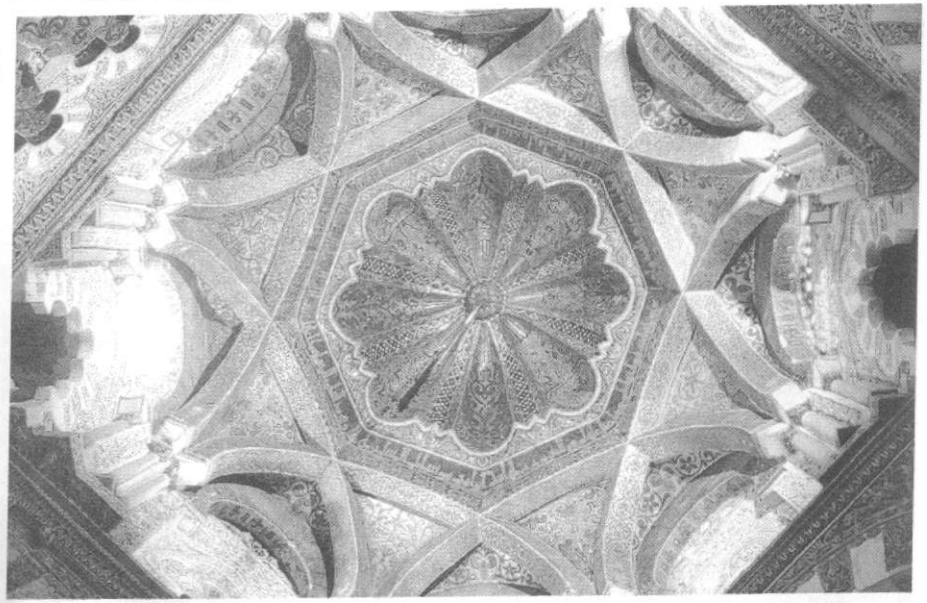

Figura 12 Cúpula sobre nervios cruzados delante del *miḥrāb* en la Mezquita de Córdoba.

lo de la revelación coránica, como el de la jurisprudencia en todos sus aspectos, que el Islam desconoce el derecho profano: todo el orden de la sociedad humana forma parte de la religión.

En otra parte de la gran sala y a horas determinadas, el cadí mayor de Córdoba veía las causas judiciales. A pesar de ser —después del canciller o primer ministro— el hombre más importante del país, el cadí recibía a las partes litigantes con la mayor sencillez, como si estuviera sentado en una tienda de beduinos; iba vestido con modestia, sin ostentación; sólo le acompañaban unos pocos consejeros y alguaciles. Cuando las circunstancias del pleito eran evidentes, solía pronunciar allí mismo su sentencia irrevocable; si se trataba de un caso poco claro, prefería frecuentemente encomendar el asunto a Dios, a no ser que esto supusiera prolongar una injusticia existente. Muchos de los cadíes mayores de Córdoba se hicieron famosos por sus sentencias imparciales y justas.

Tanto las enseñanzas como las audiencias eran interrumpidas cuando sonaba, desde el alminar situado al otro extremo del patio (hoy incorporado al campanario de la iglesia), la llamada a la oración: «Dios es más grande — Dios es más grande — ¡Venid a la oración! — ¡Venid a la salvación! — Doy testimonio de que no hay más dios que Dios — Doy testimonio de que Mahoma es el enviado de Dios — Dios es más grande — Dios es más grande — No hay

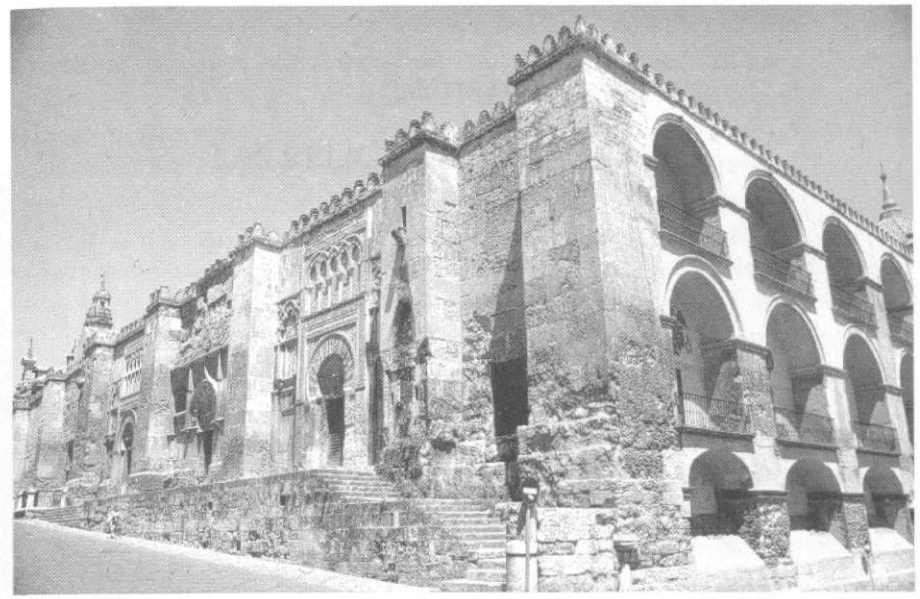

Figura 13 La Mezquita Mayor de Córdoba vista desde el suroeste. La decoración árabe de la puerta central se encuentra mezclada con añadiduras góticas tardías.

más dios que Dios.» Los hombres que ya estaban en la mezquita y que habían estado esperando la llamada, y otros muchos que la invadían en ese momento, procedentes de las calles y del cercano mercado, todos se dirigían hacia la *qibla,* el muro del *miḥrāb,* para colocarse, hombro con hombro y fila tras fila, detrás del *imām,* para repetir en voz alta o baja —según exigía el ritual— las palabras que éste pronunciaba, e imitar sus movimientos, inclinaciones y prosternaciones.

El rezo común se realizaba —como sigue realizándose en todos los países del Islam —cinco veces al día: antes de la salida del sol, a mediodía, a media tarde, a la puesta del sol y al comienzo de la noche. Participaba todo el que pudiera. Esta repetición rítmica de un mismo ritual orientado hacia un contenido eterno, imprimía a toda la vida un sello imborrable. Cualesquiera que fueran las luchas internas y revueltas que dividieran al Islam español, la unidad de este sello no se perdería jamás.

CAPÍTULO 2

LAS RELIGIONES Y LAS RAZAS

Parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe se debe a la convivencia pacífica de comunidades musulmanas, cristianas y judías bajo el dominio árabe. La tolerancia de que hizo gala el Islam aquí y en otros lugares parece estar en contradicción con la impetuosidad de su expansión, pues escasamente ochenta años después de la muerte del Profeta, su segunda o tercera oleada llegaba al Indo por el este y a los Pirineos por el oeste. Es imposible imaginarse la fuerza combativa de los ejércitos musulmanes sin ese celo religioso, estímulo de un pueblo que sabe que Dios está de su parte. Tanto más sorprendente es el hecho de que, una vez depuestas las armas, los musulmanes tratasen a cristianos y judíos con una tolerancia como no la solían practicar ni los judíos ni los cristianos dentro de sus propios dominios.

Para comprender esta actitud a la vez bélica y pacífica intentemos ponernos en el lugar de los musulmanes. Para ellos el Judaísmo y el Cristianismo no eran simplemente religiones extrañas, que habían irrumpido inesperadamente a perturbar su mundo religioso, como resultaba el Islam para judíos y cristianos: un simple escándalo, algo que en realidad no debería existir. En el pensamiento islámico, basado en el Corán, Judaísmo y Cristianismo ocupaban un lugar bien definido. El Islam se presenta a sí mismo como renuevo o restauración de

la religión de Abraham en su forma original, que, en cierto modo, constituye el tronco ramificado en Judaísmo y Cristianismo. No quiere proclamar otra cosa que lo que podríamos llamar la doctrina primitiva de Abraham, el fundador de todas las religiones monoteístas: la fe en un Dios único incondicionado, que, por una parte, es incomparable en su esencia y excelso sobre todas las cosas y, por otra, se manifiesta continuamente tanto en el mundo creado por Él como por medio de sus mensajes sagrados, que, desde los comienzos de la humanidad, ha ido comunicando a los pueblos por boca de sus enviados o profetas. Abraham, Moisés, Cristo y Mahoma cuentan entre tales enviados y profetas; este último rubrica la serie, casi infinita, de mensajeros divinos al anunciar la esencia del profetismo, como tal, en su validez atemporal. De ahí resulta que el Islam reconoce básicamente el Judaísmo y el Cristianismo, aunque eche en cara a judíos y a cristianos el haber olvidado en parte, o «cubierto de un velo», los mensajes recibidos de Dios. Si esto no fuera así, concluye, tendrían que haber reconocido en él la doctrina prístina de Abraham. Por el hecho de hostigar al Islam han sido infieles a su propia herencia abrahámica, y esto da a los musulmanes el derecho de empuñar la espada contra ellos. Las reglas de la «guerra santa» se deducen lógicamente. Esta guerra llega a ser un deber para los musulmanes cada vez que la existencia de la comunidad musulmana se encuentra amenazada por enemigos externos. El que perece en la «guerra santa» muere «testigo» del mensaje divino del Islam y gana el Paraíso. Si un enemigo se rinde antes de caer en manos de los musulmanes, hay que concederle la inmunidad, el *«amān»;* si es pagano, tiene que aceptar el Islam para salvar la vida; si pertenece a la «gente del libro (sagrado)», es decir, si es judío o cristiano, puede optar por continuar practicando su propia religión bajo la condición de reconocer la protección del Islam.

Esto podría explicar suficientemente la conducta del Islam frente a otras religiones. Sin embargo, queda sin contestar la pregunta: ¿de dónde recibió el Islam su inaudita fuerza combativa?, pues el observador europeo —o dicho con más exactitud, el cristiano— suele tener la impresión de que la doctrina de la unidad de Dios, que el Islam inscribió en su estandarte, es demasiado sencilla y, en cierto modo, demasiado evidente para constituir un credo que despierte un profundo entusiasmo. Sin embargo, aún prescindiendo de momento del alcance metafísico de esta doctrina a la que más adelante dedicaremos algunas palabras, no debemos pasar por alto el hecho de que el carácter propio del Islam consiste en haber dado una forma activa, capaz de transformar al hombre, a una verdad general que no pasa de ser una premisa estática para el Cristianismo. El credo fundamental de que «no hay más dios que Dios» *(lā ilāha illā-llāh)* que el musulmán repite incansablemente, es, en efecto, ya algo así como un mandoble asestado no sólo a aquel error del politeísmo que coloca intelectualmente sobre un mismo nivel lo condicionado y lo incondicionado, lo finito y

lo infinito, sino también a todo aquello que en el alma humana pretende ser tan importante o tan real como Dios. De aquí resulta una actitud profundamente combativa que, en principio, no excluye la paz, tanto exterior como interior, pero que puede manifestarse en cualquier momento, cuando así lo exigen las circunstancias, en el plano de la acción. El profeta distinguía entre la «guerra santa grande», que se desarrolla en el interior, y la «guerra santa pequeña», dirigida contra los enemigos externos del Islam.

Figura 14a *Dirham* del reinado de ʿAbd al-Raḥmān I. En el centro las palabras «No hay Dios sino Allāh, sólo él; no tiene compañero».

Para volver a la conquista de España, se puede decir que, por una parte, los musulmanes luchaban con más denuedo que sus enemigos visigodos, y por otra, concedían a quienes estuvieran dispuestos a rendirse mejores condiciones de las que solían ofrecer otros ejércitos victoriosos. Es cierto que a esto se unían otras circunstancias que favorecieron el éxito rápido de los musulmanes, como las desavenencias entre los visigodos en relación con la elección de sus reyes, y la ayuda que les prestaron los judíos oprimidos por la iglesia visigoda. Sin embargo, no deja de ser un enigma el que España pudiera ser conquistada en menos de tres años: en 713, tres años después de la invasión del sur de España por el caudillo beréber Ṭāriq y el general árabe Mūsà b. Nuṣayr, este último estaba ya ante Narbona.

Se conserva el texto de una capitulación firmada en 713, con motivo de la rendición de Orihuela, por el jefe árabe ʿAbd al-ʿAzīz, hijo y sucesor de Mūsà b. Nuṣayr, y por Teodomiro, príncipe visigodo de la provincia de Murcia. Por esta y otras fuentes sabemos que para la población indígena cristiana y judía

que se había sometido a la soberanía musulmana las condiciones de vida no eran, ni mucho menos, peores que anteriormente bajo el dominio de la nobleza visigoda. Los cristianos conservaban sus iglesias y sus monasterios y los judíos sus sinagogas. Además se quedaron con la mayor parte de sus propiedades personales. Los visigodos no sólo habían mantenido todo el sistema tributario romano con sus numerosos gravámenes, sino también los latifundios cultivados por esclavos. Gracias a la ocupación musulmana, muchos de estos latifundios fueron divididos y encomendados a arrendatarios indígenas. La mayor parte de los esclavos obtuvo la libertad, bien convirtiéndose al Islam —un cristiano o un judío no podían tener un esclavo musulmán— o emancipándose mediante el pago aplazado de un rescate, cosa que no permitía la legislación anterior.

Los cristianos y judios tenían que pagar, además de la contribución territorial general que también obligaba a los musulmanes, un impuesto personal, que compensaba al mismo tiempo el hecho de que estuvieran exentos del servicio militar. Además, el impuesto estaba graduado con arreglo a las clases y profesiones de los tributarios. Las mujeres, los niños, los monjes, inválidos, enfermos, mendigos y esclavos disfrutaban de franquicia tributaria.

Las comunidades cristianas y judías tenían su propia jurisdición autónoma en los litigios que no afectaban a los derechos de los súbditos musulmanes. También tenían sus prefectos, obispos o condes *(cómites)* que los representaban ante las autoridades musulmanas; y si un gobernante musulmán intervenía en la elección de un obispo, sólo se arrogaba el mismo derecho que, en los países cristianos, ejercían el rey o el emperador, basándose en el hecho de que el obispo ostentaba siempre también un poder temporal.

Por supuesto, la situación de aquellos indígenas españoles, tanto judíos como cristianos, que habían opuesto mayor resistencia era muy distinta; se les consideraba como botín de guerra, a menos que se convirtiesen al Islam.

Esta conversión, en principio, no era una cuestión de fe, pues como dice el Corán: «no hay coacción en la fe»; se trataba únicamente de aceptar el Islam como ley. Nadie se preocupaba de si la conversión era puramente externa o no, ya que se partía de la base de que la fe brotaría espontáneamente en proporción a la observancia de la ley divina. Dicho sea de paso, esta postura es característica del pensamiento islámico y explica muchos rasgos de la civilización musulmana, en particular en occidente. La forma, es decir, la conducta fijada por el Corán y el ejemplo del Profeta, es obligatoria para todos, y el Islam es inflexible respecto a ella. No obstante, el grado de interiorización de aquella «conducta», la calidad de la fe o introspección, no puede ser prescrito y queda encomendado al individuo. La conducta es un medio para alcanzar el fondo y sólo ella lo garantiza; sin embargo, el fondo no es la forma.

Los musulmanes reprochaban a los judíos haber difamado a Cristo y a la Virgen; a los cristianos, haber convertido a Cristo en un dios. Según la interpretación de cada uno, los pasajes del Corán que contienen estos reproches representan una condena total o sólo parcial de la fe ajena. Los juristas islámicos —en el Islam, la teología y la jurisprudencia son inseparables— eran severos en su juicio: para ellos los judíos eran malditos por haber difamado a un enviado de Dios, y los cristianos eran víctimas del grave error de creer en tres dioses. No siempre, ni tampoco en todas partes, el pueblo compartía estas opiniones, ya que la convivencia con cristianos y judios, al igual que los muy frecuentes matrimonios mixtos —para el musulmán es lícito casarse con mujer cristiana o judía—, debían producir necesariamente la sensación más o menos clara de que posiblemente existiera un camino de salvación en cualquiera de las tres religiones. A los ascetas cristianos se les tenía en gran estima, y no sólo entre el pueblo llano musulmán. El famoso libro «La lámpara de los príncipes» *(sirāŷ al-mulūk)*, «espejo de príncipes», escrito en la España musulmana del siglo XII, contiene muchos ejemplos edificantes de ascetismo cristiano. Su autor era el místico Abū Bakr Muḥammad b. al-Walīd al Ṭurṭūšī. Entre los representantes del misticismo islámico, del «endoterismo» *(al-'ilm al-bāṭin)* encontramos no pocos que vieron en las tres religiones distintos caminos hacia una misma meta. El símbolo clásico, que expresa esta idea, es un círculo con muchos radios que establecen la comunicación entre el centro y la circunferencia (véase figura 14b). La circunferencia representa al mundo; los radios son los caminos que conducen desde distintos puntos de la circunferencia hacia el centro divino. Aparentemente se diferencian y se contradicen en sus direcciones; sin embargo, cada uno de ellos supone el camino más corto hacia el centro. Sus divergencias se deben al hecho de que su punto de partida no es el mismo. Tal visión de las cosas, de la cual encontramos huellas también en escritos cristianos de origen hispano, no podía estar muy difundida, pero el simple hecho de su existencia tuvo que contribuir a matizar los contrastes, por lo demás bastante marcados, entre las distintas comunidades religiosas.

En su calidad de religión dominante, realizada en todas las manifestaciones de la vida, el Islam ejercía una gran atracción. Por ello las conversiones al Islam eran frecuentes y nadie puede saber cuántos habitantes indígenas de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuántos por conveniencia. Las autoridades musulmanas no emplearon la fuerza para lograr conversiones, tanto menos cuanto que, al producirse una conversión, quedaba suprimida la capitación que pagaban los adeptos de otras religiones. Por otra parte, las conversiones de musulmanes al cristianismo o judaísmo no solían producirse casi nunca, ya que renegar del Islam se pagaba con la pena capital.

Con el dominio del Islam, el árabe se convirtió en lengua común de todos los individuos cultos. Filósofos y teólogos judíos como Ben Gabirol, Ben Paqūda

y Maimónides redactaron en árabe sus obras más importantes. Aunque los cristianos, bajo el dominio del Islam, conservasen su liturgia latina, adoptaron la cultura árabe en tal medida que recibieron el nombre de, *mozárabes,* palabra que corresponde al árabe *musta'rib* que significa «arabizado». Este proceso de arabización no se produjo sin resistencia por parte de los círculos clericales antiislámicos. Conocemos el lamento de un obispo en el sentido de que los jóvenes se entusiasmasen más por los escritos árabes que por la Patrística. Una fuerte reacción estalló a mediados del siglo IX, durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān II, corporizándose en un afán impetuoso hacia el martirio. Como la simple confesión de la fe cristiana no suscitaba la reacción musulmana, algunos cristianos de ambos sexos empezaron a proferir insultos contra el Islam y maldiciones contra el Profeta, hasta que los jueces musulmanes no tuvieron otra disyuntiva que condenarlos a muerte.

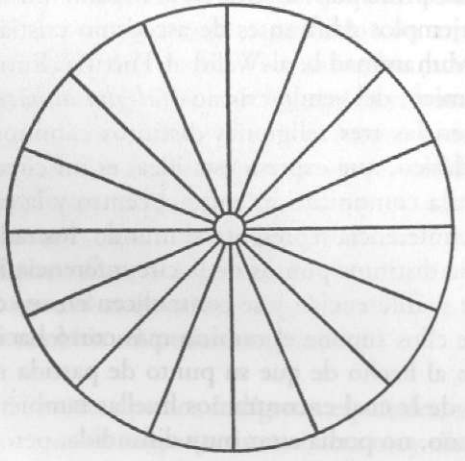

Figura 14b.

Muy característica es la historia del joven aristócrata cristiano Isaac, que había iniciado una carrera prometedora como secretario *(kātib)* en la corte de Córdoba. Más tarde ingresó en un monasterio, y un día se presentó ante el cadí mayor musulmán para convertirse, como decía, al Islam, solicitando que el juez le aleccionara en esa religión. Pero cuando el cadí, muy satisfecho, empezó la instrucción, Isaac le interrumpió, tildando al Profeta de estafador infernal. El juez intentó en vano preservar de la muerte al monje fanático, pretextando que se trataba de un enfermo mental; pero las cosas siguieron su curso. Poco después fue convocado, por requerimiento del emir, un sínodo episcopal,

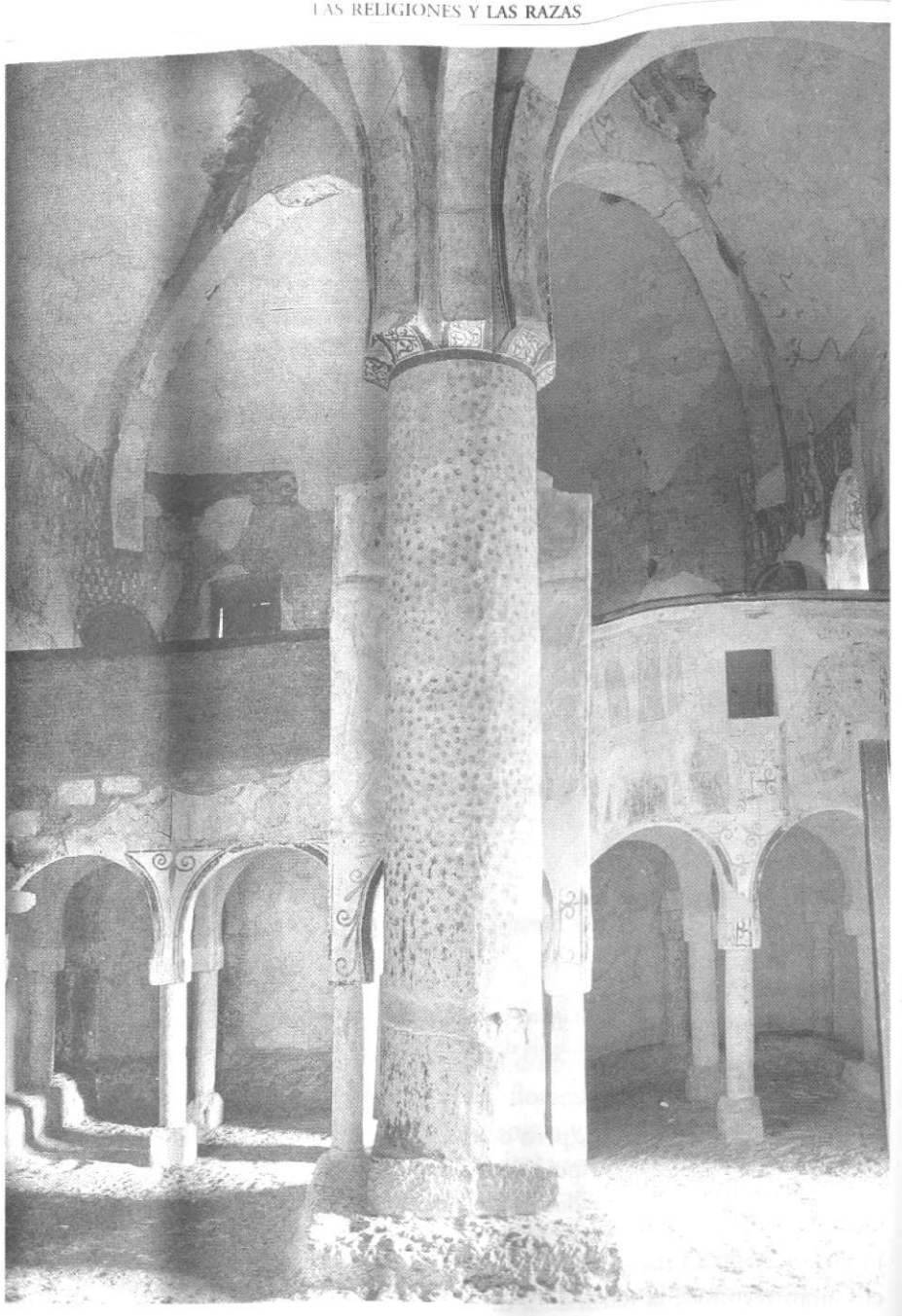

Figura 15. Interior de la iglesia de San Baudilio de Berlanga (Soria, s. XII), cuyas pinturas revelan la influencia oriental. La bóveda apoyada en un pilar central es única en su género.

que condenó el martirio provocado voluntariamente como una exaltación extravagante. En efecto, podemos preguntarnos si el testimonio valiente de una verdad de fe, que distinguió a los mártires del cristianismo primitivo, debe parangonarse con los insultos a la fe ajena.

Figura 16 Vencedor del dragón, vestido a la moda oriental que recuerda modelos persas, procedente del Apocalipsis del Beato de Liébana, ms. de Gerona, aprox. 975.

Otra contestación al Islam, pero de muy distinta índole, era la llamada doctrina de adopción del arzobispo Elipando, máxima autoridad de la Iglesia visigoda, en el Concilio de Sevilla de 784; de todos modos, esta doctrina tuvo en cuenta el escándalo que provocaba, tanto entre los musulmanes como entre los judíos, el dogma cristiano de que Cristo es hijo de Dios. Si bien es cierto que el Corán reconoce la naturaleza divina de Cristo por su origen, pues le llama «espíritu de Dios y su palabra que hizo bajar sobre María», y reconoce también el nacimiento milagroso de Cristo de una Virgen, rechaza, no obstante, la expresión «Hijo de Dios», porque no puede ser conciliada con la visión islámica

de la incomparabilidad de Dios. Frente a esto, Elipando distingue entre una filiación divina esencial, que sólo es propia de la eterna palabra divina, del logos, y la «filiación divina adoptiva», que corresponde al hombre Jesús y que éste tiene en común con todos los santos. Con ello intentaba expresar, sin duda, algo correcto, pero incurrió en contradicción con el dogma de la unidad de la persona de Cristo; por ello fue atacado con toda violencia por un monje asturiano, el beato de Liébana. Asturias dependía de la jurisdicción eclesiástica de Toledo, sede arzobispal de Elipando, pero se encontraba fuera del dominio árabe. Las sierras asturianas habían sido, desde el principio, hogar de la resistencia política contra los musulmanes y habrían de ser también ahora el punto de partida de la resistencia espiritual contra la Iglesia mozárabe, vasalla, según se pretendía, de los musulmanes. El beato encontró respaldo en Carlomagno; los concilios celebrados en Roma, Ratisbona y Aquisgrán condenaron la doctrina de la adopción de Elipando. Carlomagno no pudo perdonar a los cristianos mozárabes el haber luchado al lado de los musulmanes y no de los francos, seis años antes, cuando entró en España con su ejército. Sin embargo, no conservaríamos apenas huellas de esta controversia si el beato no hubiera compuesto más tarde una gran obra —que se hizo famosa en todo el occidente latino— sobre el final de los tiempos. Se trata de un comentario a la Revelación Secreta de San Juan, que compila las afirmaciones relativas a ésta hechas por los Padres de la Iglesia, y que probablemente fue ilustrada desde el principio. Esta obra y sus iluminaciones se copiaron en muchos ejemplares, lo cual ocurrió, no pocas veces, en monasterios fundados por monjes andaluces emigrados hacia el norte cristiano. La pintura de estos monjes es una extraña mezcla de elementos cristianos primitivos —mediterráneos y asiáticos— y demuestra que las comunidades mozárabes, a pesar de su dependencia de Roma, mantenían unas relaciones mucho más vivas con las comunidades cristianas de oriente, de Palestina, Siria y Mesopotamia, que con la Europa latina; hasta tal punto formaban parte del ámbito vital árabe-islámico.

El judaísmo disfrutó de la mayor ventaja del dominio protector del Islam, En España, el *Sefarad* de los hebreos, conoció su florecimiento espiritual más bello desde su Diáspora. El genio semítico de la lengua y cultura árabe era próximo al judío. La doctrina islámica de la unidad de Dios, el énfasis puesto sobre la incomparabilidad y omnipresencia divina, sólo pudo estimular la teología judía. Sin embargo, surgieron también súbitas y violentas reacciones contra la temida «arabización», que principalmente tuvieron el resultado de destacar el aspecto historico de la Divinidad, relacionado con el destino del Pueblo Elegido, frente al Dios platónico de los filósofos árabes.

Las obras de dos grandes personalidades dentro del judaísmo sefardí —es decir, español— son en cierto modo puntos cardinales del encuentro con el Is-

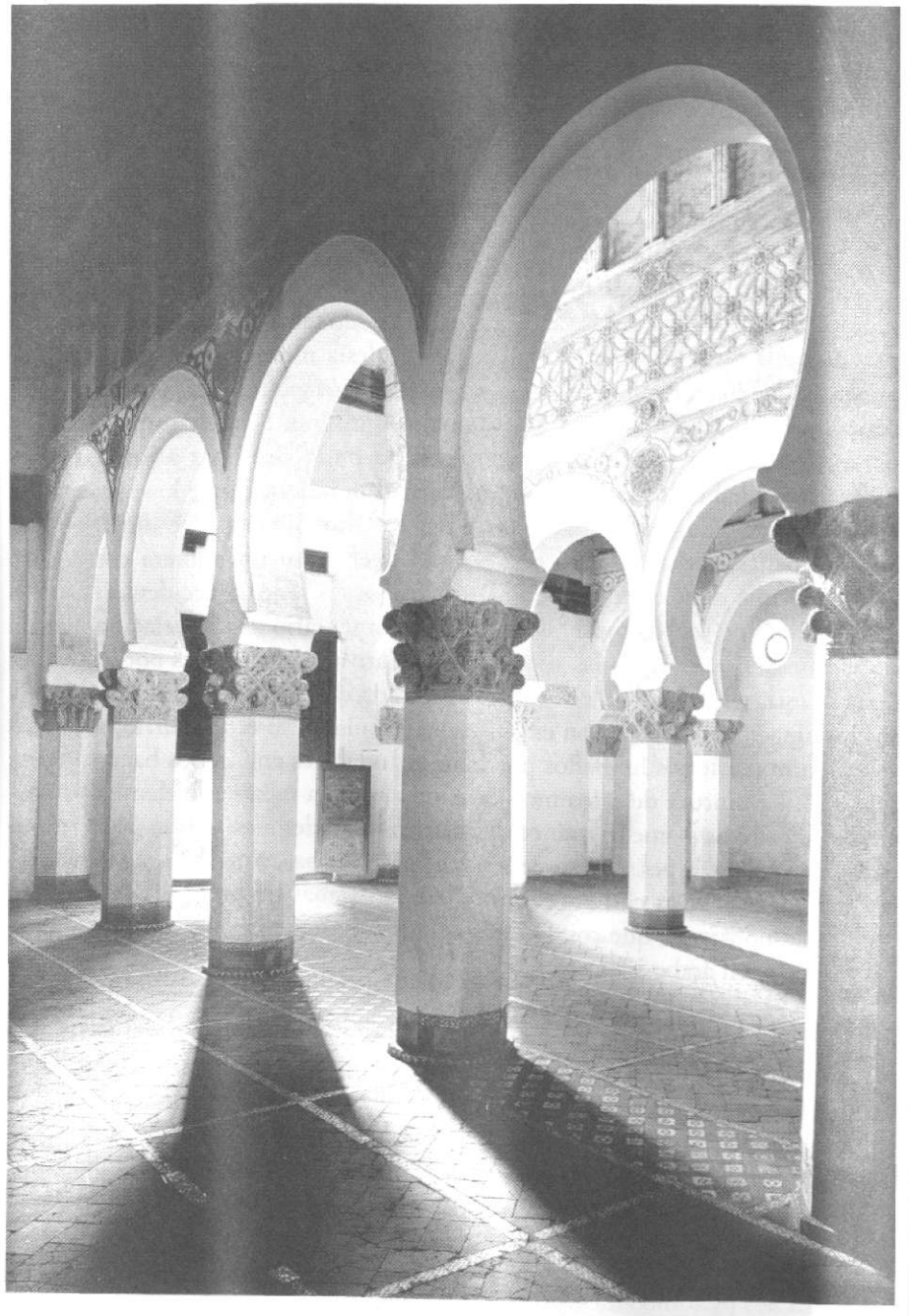

Figura 17a Interior de la antigua sinagoga y posterior iglesia Santa María la Blanca en Toledo, construida alrededor del año 1200 bajo dominio cristiano en estilo puramente árabe.

lam. Una de esas personalidades es Mošé b. Maymōn, el Moisés Maimónides de los latinos. Nació en Córdoba, en 1135, y mantuvo siempre su relación con el judaísmo español, aunque su familia tuviera que emigrar, debido a la política almohade, primero a Marruecos y después a El Cairo, donde fue nombrado médico de cámara de Saladino. Sus escritos más importantes, sobre todo su «Guía de los descarriados» (en árabe *Dalālat al-ḥā'irīn;* en hebreo: *More ha-nebukīm),* desempeñan para el judaísmo una misión comparable a la de Santo Tomás de Aquino para el Cristianismo católico, al incorporar a la ordenación de la fe judaica la filosofía griega transmitida y desarrollada por los árabes.

La otra gran personalidad del judaísmo sefardí, Baḥya b. Paqūda, vivió con anterioridad, en el siglo XI. Su «Introducción a los deberes de los corazones», que redactó en árabe bajo el título de *Hidāya ilà farāid al-qulūb,* y que más

Figura 17b Interior de Santa María la Blanca, Toledo. Detalle.

tarde se tradujo al hebreo bajo el título de *Sefer torat hōbōt ha-lebabōt,* fue inspirada evidentemente por un encuentro con la mística islámica. La obra se hizo famosa en toda la diáspora judía y ejerció una profunda influencia sobre la mística judía popular, sobre todo en la Renania medieval y en las comunidades del este europeo, durante los siglos XVIII y XIX.

Mucho más difícil que asegurar la convivencia pacífica de las tres comunidades religiosas era neutralizar las tensiones entre las distintas razas que llega-

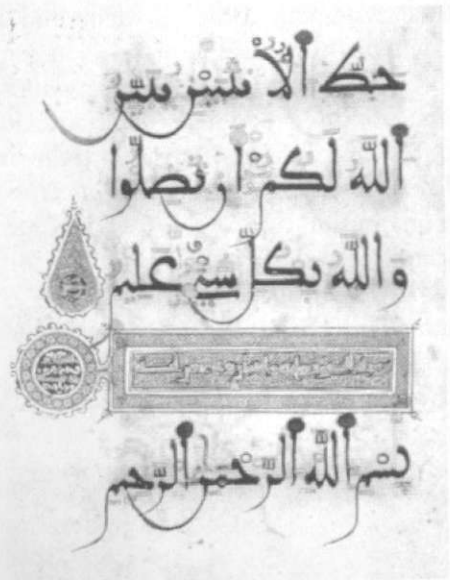

Figura 18a Corán manuscrito. Período almohade. Siglo XIII. Papel. Biblioteca Ibn Yūsuf. Marraquech.

ron a constituir motivo de máxima preocupación para los gobernantes árabes. A la población indígena, mezclada de íberos y romanos, se unía la minoría germánica de los visigodos, antigua nobleza que supo conservar ciertos privilegios también bajo el dominio musulmán. Los judíos eran particularmente numerosos en España. Únanse a éstos los árabes y los berberiscos, por no mencionar a los abigarrados elementos introducidos por el comercio de esclavos.

No se sabe cuántos árabes inmigraron a al-Andalus a lo largo de su dominación en este territorio; sin embargo, no pasaron de ser una minoría escasa aunque, fuertes en otro sentido, florecieran particularmente como nobleza gobernante. Estaban orgullosos de su respectiva pertenencia a determinadas tribus,

Figura 18b Corán manuscrito. Período Nazarí. Finales siglo XIII-Principios siglo XIV. Vitela. Museo de Arte Turco e Islámico. Estambul.

pero no vacilaron en casarse con mujeres indígenas. A consecuencia de eso, la sangre árabe quedó muy pronto diluida, pero —según la conocida ley de herencia, que en parte contrarresta estas mezclas— siguió apareciendo como rasgo dominante una y otra vez hasta nuestros días, de modo que el puro tipo árabe no llegó nunca a desaparecer. En eso desempeña un papel no desdeñable el hecho de que la lengua y la cultura eran árabes: una cultura que abarca a todo el hombre, favorece siempre el desarrollo de determinados tipos, que se distinguen tanto física como psíquicamente.

Los beréberes, en su mayoría originarios de las montañas del Rif y del Atlas Central, se asentaron —en analogía a su patria de origen— sobre todo en las altiplanicies y montañas. Probablemente serían desde el principio más numerosos que los árabes; en todo caso llegaron a serlo con el tiempo, ya que los soberanos árabes traían constantemente tropas berberiscas del norte de África. La preponderancia de los beréberes se refleja también en el hecho de que los españoles llamaban a todos los musulmanes, de un modo simplificado, *moros,* expresión que se deriva del romano *mauri* o *maurusci,* nombre dado a todos los beréberes del Atlas y tomado indirectamente del griego tardío *mauroi,* «negros», o del fenicio *mauharin,* «occidentales».

Los judíos, como tales judíos, no se mezclaban, pero frecuentemente se convertían al Islam, y con ello resultaron un elemento más de la gran mezcla

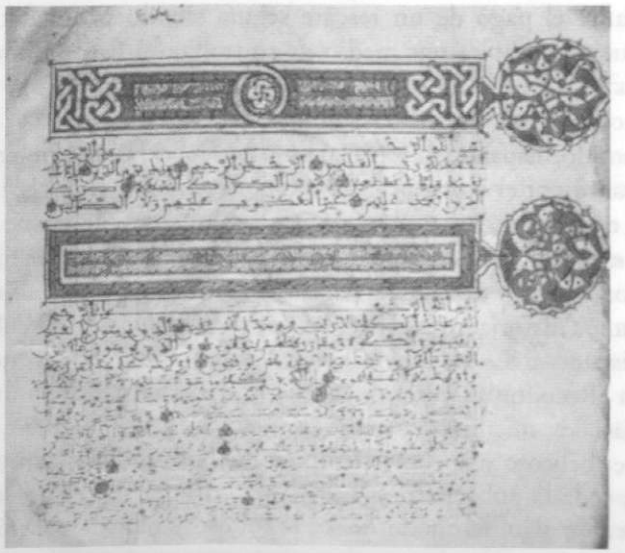

Figura 19 Corán manuscrito. Período almorávide o almohade. Fechado en 557/1162. El Cairo.

de razas hispano-árabe. Como estaba prohibido tener como esclavos a hijos de padres musulmanes, los esclavos fueron importados generalmente de países «paganos». La misma palabra «esclavo» indica que la mayor parte de los esclavos occidentales procedían de países eslavos; el nombre árabe que se les aplicaba era *ṣaqāliba.*

Los traficantes de esclavos, en su mayoría judíos, traían a prisioneros de guerra hechos por los alemanes en Rusia o por los bizantinos en los países del Danubio, a través de Alemania y Francia, o bien por el Mediterráneo, a España, donde eran muy buscados como sirvientes y guardia personal de los sultanes. Según al-Maqqarī, había en tiempos de 'Abd al-Raḥmān II, mediado el siglo IX, en Córdoba hasta catorce mil «eslavos», que eran todos musulmanes y en su mayor parte libertos, ya que la manumisión de esclavos se consideraba en el Islam como una de las acciones más meritorias. No todos los *ṣaqāliba* eran eslavos de raza, más de uno era prisionero de guerra procedente del norte de España o había sido traído de Italia por piratas. Los «eslavos» libertos formaban entre la gente más ambiciosa del país.

No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX: en el Islam, el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera «cosa». Si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez y conseguir su manumisión. Su dignidad de musulmán era intocable. Originalmente la esclavitud era consecuencia del cautiverio de guerra: un prisionero que no pudiera redimirse mediante el pago de un rescate seguía siendo propiedad del vencedor hasta que se rescatara por medio de su trabajo o fuera manumitido por su señor.

En cierto sentido, España, en especial su parte meridional, fue arabizada ampliamente, tanto por el dominio de los árabes como por el del Islam, cuya lengua sagrada es el árabe, mientras toda esta civilización adoptó necesariamente un carácter español, que, sin embargo, no se puede determinar fácilmente, ya que faltan los baremos de comparación. Muchos rasgos «típicamente españoles» que algunos historiadores españoles actuales pretenden descubrir en la civilización hispano-árabe son en realidad rasgos araboislámicos, que heredó la España de la «Reconquista». También existió algo comparable a un trueque de cualidades raciales; mientras los árabes residentes en España fueron aminorando su carácter belicoso y se convirtieron en buenos eruditos, administradores y agricultores, toda la población española, en contrapartida, hizo suyo, y ya no volvería a perder, algo del modo de ser orgulloso y rebelde del nómada árabe.

CAPÍTULO 3

EL CALIFATO

Probablemente el radio de acción de la civilización islámica hispana habría tenido menor alcance si no hubiera sido por la fundación del Califato de Occidente, que le proporcionó un centro tanto espiritual como político. La palabra «califato» se deriva del árabe *jalīfa,* que significa lugarteniente y se aplica al sucesor del Profeta, no en su misión profética sino sólo en dignidad real. El califa, por tanto, no es un sumo sacerdote ni un papa, al menos según el concepto que tiene el Islam sunní —pues los šī'íes lo conciben de un modo algo distinto—; su papel se parece más al del Emperador del Sacro Imperio Romano de la Edad Media, con la diferencia de que en el Islam no existe separación entre la ley religiosa y la ley secular y, por tanto, tampoco el dualismo entre la Iglesia y el Estado. El califa es el jefe de la comunidad islámica *(imām),* el fiduciario de la ley transmitida y el comandante supremo del ejército, el «príncipe de los creyentes» *(amīr al-mu' minīn).*

A comienzos del siglo VIII, cuando la Península Ibérica fue conquistada por un ejército compuesto de beréberes y árabes, siguió siendo, al principio, una provincia lejana del gran imperio gobernado por el califa omeya de Damasco, cuyas fronteras orientales experimentaban en esta misma época un avance hasta Samarcanda. Los árabes llamaron a la Península *al-Andalus,* nombre que se

le aplicaba siempre en la medida en que estaba bajo el dominio árabe-islámico. Los árabes y beréberes que habían conquistado España, y cuyo número total ascendía aproximadamente a unos veinte mil, se quedaron aquí y ocuparon el lugar de la aristocracia guerrera visigoda que había gobernado anteriormente, sin modificar mucho el orden de cosas existentes. Sus jefes dependían en principio del gobierno de Damasco, pero no hacían caso ni a ese gobierno ni a los grandes cambios que se produjeron en oriente a mediados del siglo VIII y, a consecuencia de los cuales, los 'abbāsíes ocuparon el lugar de los omeyas, y Bagdad el de Damasco. Un cambio decisivo para el destino de al-Andalus se produjo sólo cuando en el año 756 uno de los últimos príncipes supervivientes de la dinastía omeya huyó a Andalucía y fundó allí un principado nuevo, independiente de Bagdad. De la dinastía fundada por él surgiría más tarde el califato occidental que gobernaría desde Córdoba.

Ya 'Abd al-Raḥmān, el fugitivo de Oriente, cuyo nombre significa «Siervo del Misericordioso», se consideraba a sí mismo heredero legítimo del califato, aunque no podía hacer valer sus pretensiones ante los 'abbāsíes. En cambio, no consintió la menor intromisión de aquéllos en su terreno. Cuando el califa 'abbāsī intentó provocar en España una sublevación contra 'Abd al-Raḥmān, éste mandó apresar a los cabecillas y decapitarlos, enviando al Iraq sus cabezas, conservadas en sal, juntamente con el escrito que había enviado el califa, en el equipaje de un viajero comerciante. Dicen que ante esto el califa exclamó: «¡Alabado sea Dios que ha extendido el mar entre mí y un adversario de tal categoría!»

Al igual que casi todas las grandes hazañas, también la empresa de 'Abd al-Raḥmān tuvo su origen en una cuestión de «ser o no ser». No tuvo alternativa entre pasarse la vida fugitivo, con el peligro constante de ser entregado a los 'abbāsíes, o fundar, espada en mano, su propio imperio. Él mismo nos cuenta cómo escapó en oriente a los esbirros 'abbāsíes, arrojándose al Éufrates y cruzándolo a nado, mientras su hermano menor, que había regresado por miedo a las aguas, era decapitado ante su vista. Huyó hacia occidente hasta llegar a Túnez. Allí se escondió durante cinco años en Barka, después permaneció entre las tribus beréberes y finalmente, desde Marruecos, envió a España a su liberto Badr que siempre le había acompañado, para ganarse aquí adeptos entre los antiguos «clientes» de los omeyas. Aproximadamente quince años antes, un ejército árabe compuesto en su mayoría por sirios y yemeníes, se había visto obligado, por una sublevación beréber en el norte de África, a pasar a España, donde había sido asentado en la región más meridional. Badr consiguió comprometer en la causa de 'Abd al-Raḥmān a los oficiales de este ejército que habían servido antiguamente a los omeyas. 'Abd al-Raḥmān fue recogido por un barco en la costa norteafricana. Con su nuevo séquito se trasladó inmediatamente a Sevilla y marchó contra Córdoba, venció a los administradores de esta remota provincia islámica, que prácticamente eran príncipes independientes, y se alzó con el poder.

Los cronistas árabes describen el carácter de 'Abd al-Raḥmān bondadoso y enérgico a la vez. Sólo en la vejez se habría vuelto severo. Frente a esto hay que decir que tuvo que luchar no sólo contra los enemigos externos, los cristianos

Figura 20 *Dirham* del reinado de 'Abd el-Raḥmān I, de 777/8.

asturianos y francos, sino probablemente en mayor grado contra los árabes de su propio séquito. Estos guerreros, todavía medio nómadas, estaban apegados ante todo a sus propias familias y obedecían a un jefe sólo cuando no cabía la menor duda de que detentaba la misión divina de gobernar, cosa que tenía que manifestarse en su santidad o en su poder irresistible. En el fondo, cada uno de ellos estaba convencido de que él mismo gobernaría mejor que el hombre que ostentaba el poder. Hay que tener en cuenta esta situación, cuando se oye hablar de los castigos frecuentemente crueles impuestos por los príncipes de la época. A los árabes y beréberes más audaces el peligro de ser decapitados no les arredraba lo suficiente como para desistir de rebeliones, pues, en resumidas cuentas, cada uno tiene que morir alguna vez.

No es de extrañar que entre los omeyas de España hayan existido de vez en cuando gobernantes despóticos y malos. Más asombroso es que varios de ellos hayan sido gobernantes sobresalientes, incluso geniales. Hišām I, hijo y sucesor de 'Abd al-Raḥmān I, que gobernó durante un corto periodo de tiempo, entre 788 y su muerte acaecida en el año 796, fue casi un santo. Despreciaba todos los placeres mundanos y pensaba sólo en la salvación de su alma. Vestido del modo más sencillo posible visitaba los arrabales pobres y se preocupaba con bondad y desvelo por los hambrientos y por la gente sin recursos. Fre-

cuentemente abandonaba su palacio a mitad de la noche, aún con lluvia copiosa, para llevar auxilio a enfermos solitarios. Es significativo que durante su gobierno no se produjeran revueltas ni sublevaciones de ningún tipo.

Sin embargo, las hubo bajo los gobernantes siguientes. Comenzaron casi inmediatamente de hacerse cargo del gobierno al-Ḥakam I, al que no conviene confundir con el segundo omeya de este nombre, constructor del *miḥrab* de la gran mezquita de Córdoba. A al-Ḥakam I se le echaba en cara su afición por las bebidas alcohólicas y no se le perdonaba el haberse rodeado de una guardia fuerte de eslavos para independizarse de la nobleza árabe. El pueblo estaba descontento, porque la administración del Estado empezaba a encarecerse, y en consecuencia los impuestos subían. A esto se unían las tensiones entre las distintas clases de la población, para entonces ya cristalizadas. Los árabes se consideraban a sí mismos como miembros de la nobleza que gozaba de privilegios no sólo frente a los beréberes, sino también frente a los indígenas convertidos al Islam. Contra ellos, los beréberes y los nuevos musulmanes españoles reclamaban con razones fundadas la igualdad de derechos. Se produjeron sublevaciones, que fueron reprimidas por al-Ḥakam con implacable dureza, sin desdeñar la alevosía para poner trampas a sus enemigos. A consecuencia de una de estas sublevaciones, unos cuantos millares de cordobeses emigraron en esta época al Magrib, estableciéndose en Fez, en el barrio que todavía hoy se llama «andalusí». En un poema dirigido a su hijo y sucesor ʿAbd al-Raḥmān II, al-Ḥakam I, que murió en 822, ha querido justificar su modo de actuar como gobernante:

> Como el sastre se sirve de la aguja para juntar retazos, así usé yo de mi espada para unir provincias separadas. Desde que la razón me despuntó, nada me pareció tan odioso como la fragmentación del imperio. Pregunta a mis fronteras si queda algún lugar en poder enemigo, te contestarán que no; pero si afirmativamente te dijeran, presto allí llegaría enlorigado, empuñando mi espada. Interroga también los cráneos de los súbditos rebeldes, que brillan a la luz del sol, esparcidos sobre la llanura como calabazas hendidas; te dirán que los he batido sin descanso. Presa de terror huyeron los rebeldes para escapar a la muerte, mientras yo, siempre en mi puesto, despreciaba la muerte. Si no he perdonado la vida ni a sus mujeres ni a sus hijos, ha sido porque amenazaban a mi propia familia. Quien no venga la injusticia que se inflige a su propia familia, no tiene honor y todo el mundo le desprecia. Cuando depusieron sus espadas les obligué a beber mortal veneno, pero ¿eso no es saldarles lo que les debía? Si ellos han encontrado la muerte, es voluntad del destino...

Bajo el reinado de ʿAbd al-Raḥmān II, que duró hasta 852, se produjo cierto equilibrio entre las distintas clases de la población, a pesar de los mencionados disturbios provocados por los cristianos. Globalmente visto, el gobierno de este príncipe era pacífico y fecundo.

También en aquella época llegaron desde Bagdad los precursores de la influencia persa, que transformaron el estilo de la realeza, la cual, hasta este momento, había recordado la relación inmediata que existe entre un jefe de tribu árabe y sus contríbulos.

Bajo los sucesores de ʿAbd al-Raḥmān II, Muḥammad I, al-Munḏir y ʿAbd Allāh, cuyos reinados abarcaron del 852 al 912, volvieron a producirse revueltas, sobre todo en las serranías del sur de España, en la sierra de Málaga, donde el cabecilla de un grupo de sublevados, Ben Ḥafṣūn, que al principio dijo ser musulmán y después cristiano, atacaba desde su castillo rupestre Bobastro, hostigando las regiones vecinas. No es éste el lugar de estudiar esos sucesos, pues no influyeron mucho en el desarrollo de la civilización hispano-árabe que nos ocupa aquí. Sólo con la llegada del califato de ʿAbd al-Raḥmān III se produjo el hecho de transcendencia espiritual que forma la vida del pueblo.

ʿAbd al-Raḥmān III, que había sido designado sucesor de su abuelo ʿAbd Allāh, era un estadista genial y un estratega afortunado. Terminó de una vez para siempre con las intrigas de los jefes de familias y tribus árabes, reduciendo a su nobleza. Ibn Jaldūn, el gran filósofo norteafricano de la historia, ve en ello el principio del fin de la dinastía omeya, que se privó de este modo de su propia base étnica. Sin embargo, queda fuera de duda que ʿAbd al-Raḥmān III dotó a la España musulmana al proceder así de su época de máxima cohesión y de su más bello florecimiento. En el norte de España rechazó el ataque de los reinos cristianos que, poco a poco, se habían consolidado, y en el norte de África colocó un cerrojo al avance de los fatimíes.

Si en 929 se arrogó el título de califa, no lo hizo tan sólo para coronar su propia obra de estadista; en realidad no tuvo más alternativa que tomar esta medida ya que se había debilitado el califato ʿabbāsī en oriente, considerado por los musulmanes españoles hasta entonces como el más alto baluarte del Islam, y había surgido, entre ambos, un nuevo califato hostil tanto a los ʿabbāssíes como a los omeyas: desde Mahdiyya, en Túnez, los fatimíes habían conquistado todo el norte de África. Con ello la antigua oposición entre las concepciones sunnī y šiʿí del califato se estableció en la vecindad inmediata de España. Los fatimíes eran ismāʿīlíes, que a su vez constituían una rama extrema de la šiʿa. Los šiʿíes estaban convencidos de que sólo un descendiente carnal del profeta podía ser califa; creían que dentro de los descendientes de ʿAlī, cuarto califa y esposo de Fāṭima, hija del Profeta, existiría en cualquier época un santo que, sólo él, sería digno de ostentar la dignidad califal. Frente a esto, los sunníes, a los que pertenecían tanto los ʿabbāsíes como los omeyas y casi todos los musulmanes de occidente, consideraban como modelo imitable a los tres primeros califas del Islam, Abū Bakr, ʿUmar y Uṯmān, que no descendían del

Profeta, pero pertenecían, como él, a los quraysh, la tribu más distinguida de la Meca.

'Abd al-Raḥmān III, apodado al-Nāṣir, el «vencedor», tenía conciencia del alcance espiritual de su misión y le dio una expresión simbólica. Los primeros califas del Islam, los «ortodoxos», que, más que nunca, tenían que servir de ejemplo a los omeyas españoles en oposición a los fatimíes, había vivido con una sencillez que lindaba con la pobreza, mientras los 'abbāsíes, que en otro sentido servían de norte a los califas españoles, se rodeaban de una magnificencia y solemnidad derivada directamente de la realeza teocrática de los antiguos persas, de los sasánidas y de sus precursores orientales. 'Abd al-Raḥmān, que hizo construir al norte de Córdoba la ciudad real de Madīnat al-Zahrā' con sus cuatro mil trescientas columnas de mármol, sus paredes incrustadas de piedras preciosas, sus salas arcadas, fuentes y jardines, reunió en sí ambos estilos. «Ante mí», parecía expresar su conducta, «como lugarteniente del Profeta, todos sois pequeños, pero ante Dios, yo mismo soy nada».

Cuenta Muḥyī l-Dīn Ibn al-'Arabī:

> Un día fueron a ver al Califa los embajadores francos, y las muestras que vieron de la grandeza de su poder les dejó espantados. Había hecho alfombrar el camino desde la puerta de Córdoba a la de (Madīnat) al-Zahrā', a una parasanga (aproximadamente 5,5 km) de distancia, y colocado hombres a derecha e izquierda del camino con las espadas, largas y anchas, desnudas en la mano, de manera que las del lado izquierdo se juntaban con las del derecho, formando como nervios de bóvedas, y dio orden de que los embajadores anduvieran entre aquellas espadas, bajo su sombra, como si fuera una galería cubierta. Sólo Dios sabe el miedo que les entró. Llegados a la puerta de (Madīnat) al-Zahrā' el suelo estaba alfombrado con brocado, desde la puerta de la ciudad hasta el trono, de la misma impresionante manera. Había colocado en sitios especiales chambelanes, que parecían reyes, con vestidos de brocado y seda, sentados en sillones ornados. Cuando veían a un chambelán, no dejaban de prosternarse ante él, creyendo que se trataba del Califa. Pero les decían: «Alzad vuestras cabezas; éste es sólo uno de sus esclavos», hasta que llegaron a un patio sembrado de arena, en cuyo centro estaba sentado el Califa, con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes. Permanecía sentado en el suelo, con la cabeza baja, y tenía delante un Corán, una espada y una hoguera. Dijeron a los embajadores: «He aquí al sultán.» Entonces se prosternaron ante él, que levantó la cabeza hacia ellos y, antes de que pudieran hablar, les dijo: «Dios nos ha ordenado que os invitemos a esto (y señaló el Corán, el Libro de Dios); y si rehusárais, a esto (y señaló la espada); y vuestro destino, cuando os quitemos la vida es esto (y señaló el fuego.)» Ante aquello se llenaron de terror; les ordenó salir sin que hubieran dicho una sola palabra y fijaron la paz con él en las condiciones que quiso imponerles *.

* Versión de F. de la Granja, Al-Andalus XXXIX *[N. de la T.]*.

Figura 21 Caballito procedente de Madīnat al-Zahrā', Siglo X (Córdoba, Museo Provincial).

No debemos sacar de este relato la conclusión de que 'Abd al-Raḥmān hubiera oprimido a los cristianos de su propio país y que los hubiera convertido al Islam por la fuerza. El comportamiento descrito sólo se aplicaba a los cristianos extranjeros que luchaban contra el Islam.

Los cristianos que vivían bajo su protección estatal gozaban de su hospitalidad. Por lo demás no era de ningún modo un fanático y sabía apreciar personalmente a los que profesaban otro credo, como demuestran sus relaciones amistosas con el monje Juan de Gorze, el valiente emisario de Otón I. 'Abd al-Raḥmān había enviado una embajada al «gran soberano de Alamaniya» Otón I con un mensaje que, entre otros asuntos, contenía —como era obligado para el califa— la invitación de aceptar el Islam. El caso es que Otón I consideró el mensaje inaceptable e hizo esperar a los emisarios, en Alemania, tres años antes de recibirlos. No obstante decidió enviar, a su vez, un embajador a 'Abd al-Raḥmān, portador de una carta escrita en griego, destinada a pagar aquellas palabras, intolerables para los cristianos, con la misma moneda o, si cabía, de un modo más ofensivo, es decir: insultando al Profeta. Para ello fue preciso encontrar un emisario dispuesto a sufrir martirio. Un monje benedictino de Gorze, de nombre Juan, que más tarde sería abad de su monasterio y moriría santo, se ofreció para este servicio. Llegó a Cordoba en el año 957, y fue recibido con gran hospitalidad, pero no presentado al califa. Se le hizo saber que, en pago de la humillación sufrida por los embajadores musulmanes en Alemania, habría de