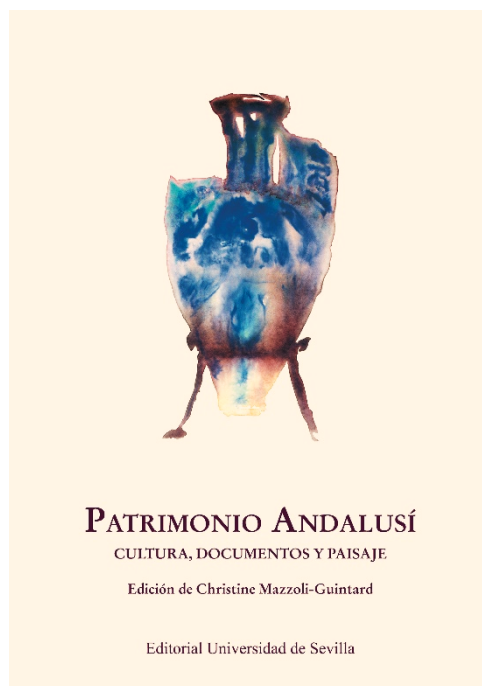


Esperanza Buezas Valle

Mazzoli-Guintard, Christine, ed. *Patrimonio andalusí. Cultura, documentos y paisaje*. Sevilla: Universidad de Sevilla/Ayuntamiento de Almonaster la Real, 2021. 270 pp. Col. “Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real”, n. 20. ISBN: 978-84-472-2290-2.

Reseñado por: Esperanza Buezas Valle (Universidad de Salamanca)



La Editorial Universidad de Sevilla junto con el Ayuntamiento de Almonaster la Real, vuelven a traernos de la mano de Christine Mazzoli-Guintard el nuevo título *Patrimonio andalusí. Cultura, documentos y paisaje*, que hace el número 20 de su ya consolidada colección. En su prólogo (pp. 9-23) aprovecha la editora para dar las gracias a las dos entidades que han apostado por esta serie y, en especial, a la directora del proyecto, la profesora Fátima Roldán Castro. Veinte años llevan ya difundiendo los “Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real”, labor que ha sido reconocida con el sello de calidad CEA/APQ. Después de dar un paseo por lo más significativo de los artículos, cierra su discurso preliminar con la esperanza de despertar en los lectores el deseo de que se sumerjan en la lectura en sus interesantes páginas.

He leído este libro con la mirada de un niño que se asoma por primera vez al legado andalusí, esperando escuchar, ver y sentir cómo vivían mis antepasados. He ordenado los nueve artículos de que consta la obra del siguiente modo: las dos epístolas (*risālaṭ*) las he colocado en primer lugar; en segundo lugar, van los tres de orden político y a continuación, van los cuatro últimos que nos aportan información del patrimonio. Son sin duda nueve piezas de un puzle que irán encajando en el entramado mental de cualquier profano o erudito que quiera acercarse a ellos.

Christine Mazzoli-Guintard, de la Universidad de Nantes, nos acerca al asedio de la ciudad de Mallorca por Jaime I, narrada en el libro *Kitāb tārīḥ Mayūrqa* de Ibn ‘Amīra al-Maḥzūmī, que describe un paisaje de emociones dominado por un miedo que va *in crescendo* hasta convertirse en terror. “Mallorca en la Crónica árabe de la Conquista de Mallorca: paisajes materiales y emocionales de una ciudad en guerra (1229). Reflexiones preliminares” (217-241)

La descripción de un paisaje urbano en guerra abre un camino hacia la dimensión cultural y antropológica, convirtiéndolo en un hecho social global. Esto implica la presencia de un sujeto observador, en este caso el cronista, y de un objeto observado, la ciudad asediada. La forma del *Kitāb tārīḥ Mayūrqa* es la de una *risāla* (epístola en prosa rimada). Con respecto al sujeto, el cronista escribe el relato “por cumplir un encargo”. Con respecto al objeto observado, a partir del 12 de septiembre de 1229 comienza el asedio hasta la rendición de la ciudad el 31 de diciembre de 1229. Como paisaje emocional tenemos la alegría de cumplir un encargo divino, emoción que fue tornándose en miedo. El miedo de la guerra es temer a la muerte y, a su vez, esta se va tornando en el pavor que suscita la matanza. Con respecto al oído, fue el primero que se solicitó con la llamada, con los rumores, con las noticias hasta llegar a la saturación por los ruidos del asedio, la lluvia de piedras, el derribo de la muralla, la construcción de barricadas, ruidos metálicos de azadas, choque de espadas, crepitar de llamas, etc. La vista nos deja la imagen del mensajero desnudo (costumbre que tenían los antiguos árabes para dar una noticia transcendental y muy urgente) y tres colores: el negro, el enemigo vestido así en la negrura de la noche para camuflarse en la oscuridad y todo lo que implica emocionalmente este color; el blanco, el color de las velas que rodeaban la ciudad, pasando aquí a simbolizar al enemigo. Por último, el rojo, la entrada del adversario provocó una matanza terrible que hizo fluir un caudal terrible de sangre con el rojo intenso de las cabelleras que habían sido apedreadas con los guijarros o con las mazas, rojas eran también las llamas y los fuegos que envolvían toda la ciudad.

Salimos de las llamas de Mallorca para introducirnos ahora de la mano de Camila Adang de la Universidad de Tel Aviv en la epístola *Risālat al-Talhīs li-wuḡūh al-tahlīs* de Ibn Ḥazm de Córdoba. “Ibn Ḥazm de Córdoba on the pursuit of knowledge conducive to salvation” (25-51).

Escoge Ibn Ḥazm la forma de la *risāla* para darnos razones sobre los tipos de conocimiento que conducen al creyente a la salvación. Primero se posiciona y dice que no está de acuerdo con el *qiyās* (razones por análoga) y que está en contra del *taqlīd* (el principio de autoridad), aduciendo que la única autoridad legal es el *Qur’ān* y la *Sunna*. La pregunta plateada es si la ciencia filológica *ādāb*, la lexicografía, la gramática y la poesía son conocimientos útiles para alcanzar la salvación del creyente. El *Qur’ān* dice que es obligatorio conocer varias *sūras*, (“al-Fātiḥa” y otras sin especificación expresa) y tener conocimientos de audición y de gramática para obtener *ahr*, “el mejor de nosotros es aquel que estudia y enseña el Qur’ān”. Es una obligación para el musulmán saber lexicografía y gramática, no conocer la lengua árabe implica no poder hablar de religión, no hace falta más interpretación que el propio Qur’ān y los compañeros del Profeta. Dedicó varias hojas a la poesía, afirma que no está prohibida en el *Qur’ān* y se puede consumir con limitaciones y siempre que no se sea negligente con la oración. Lo que hay que evitar es el *ra’y*, (‘opinión personal’ de árabes prominentes), afirma que las opiniones a partir de 250 años después de la muerte del Profeta, son *bid‘a* ‘innovación’ y entonces advierte que posterior a esa fecha hay que cuestionarlo todo.

De la más pura teología cordobesa nos vamos a Badajoz capitaneados por Rachid El Hour, de la Universidad de Salamanca, que nos sumerge en esta interesante y poco conocida cuestión acerca del cadiazgo de Badajoz. “De nuevo sobre el cadiazgo andalusí en el periodo almorávide: reflexiones sobre el cadiazgo de Badajoz” (91-106).

El cadiazgo es una de las formas que tenemos de medir la importancia de las localidades andalusíes, prácticamente en todos los periodos, y más concretamente en el almorávide. Historialmente, Badajoz ha dado muestras de ser muy difícil de controlar debido a la gran cantidad de insurrecciones que se produjeron frente al poder político y administrativo sobre todo en los periodos que nos ocupan. La ciudad se vio enfrentada a

dos poderosos reinos: por un lado, Alfonso VI y por otro Sevilla. Parece que el cadiazgo de Badajoz pasó por dos etapas, una primera corta, de dos años y una segunda donde la ciudad pierde el cadiazgo generándose una situación administrativa muy peculiar. Los almorávides debieron introducir cambios en la administración de justicia de la ciudad, debido a que la administración inicial no era capaz de controlar la ciudad y la población, por lo que pasa a formar parte administrativamente de la ciudad de Sevilla, que se convierte en la capital de todo al-Ándalus occidental, pasando los jueces a controlar los cadiazgos de su jurisdicción. Pudiera ser que los almorávides decidieran esto en base al pasado belicista de la ciudad y el temor de formar una alianza con Alfonso VI, lo que llevaría a Badajoz a privarla de cadiazgo a modo de singular y grave castigo, bajando de este modo su peso político dentro de al-Ándalus.

Curiosa decisión, al igual que esta otra que nos trae Morad Kacimi, de la Universidad de Valencia, donde nos muestra la necesidad de hacer una edición crítica del acta de sanción de la sucesión *al-āmirī* a los omeyas redactada por el secretario Ibn Burd, así como lo que aconteció por este suceso. “Ibn Burd al-Akbar (ca. 338-418/949-1027) y el acta oficial de reconocimiento de *Abd al-Raḥmān Sanchuelo* como sucesor del califa Hišām II. Estudio y traducción” (171-195).

Ibn Burd al-Akbar fue el más destacado miembro de una familia de escritores cordobeses, escribió poesía y destacó en la prosa ornada, tiene un estilo elegante y se le define como preciso a la hora de escoger la terminología, es además secretario de estado en la época de los *al-āmirīes* y reconocido por sus escritos oficiales, siendo el acta de sucesión del califa Hišām II el más relevante. Este pacto tuvo graves consecuencias políticas. Los protagonistas del mismo Hišām II (quien proclama en esta acta a *Abd al-Raḥmān Sanchuelo* como su sucesor) perdió su trono y Sanchuelo gobernó tan solo cuatro meses, al cabo de los cuales murió. Esto provocó el final del estado *al-āmirī* comenzando a desmoronarse el imperio omeya provocado por los disturbios que originó dicho pacto. Se multiplicaron las guerras por los intentos de distintos grupos de acceder al poder, lo que ocasionó un debilitamiento del estado omeya que le llevó finalmente a la abolición del califato en al-Ándalus. Este documento procede de una fuente muy antigua, está además incompleto y se observan variantes con respecto a otras fuentes por lo que era conveniente hacer una edición crítica que considerara todas las fuentes.

Otra decisión que traerá consecuencias graves nos la enseñan Delfina Serrano Ruano, del CSIC, y Mohamed Necir, de la Universidad de Constantina II (Argelia), “Fuentes jurídicas y su contribución al estudio de la teología racional islámica (*kalām*): a vueltas con la autoridad religiosa de los *aš-šāri'es* en las *nawāzil* de Ibn al-Ḥāḡḡ (Córdoba, m. 529/1134)” (243-264) que nos traen la traducción de la fatua n. 85 del gran jurista cordobés Abū *Abd Allāh Muḥammad b. Aḥmad Ibn al-Ḥāḡḡ al-Tuḡibi* con el fin de dilucidar la legitimación de la autoridad religiosa de los teólogos de la escuela *aš-šāri'* ante los juristas de la escuela *malikī*. Es importante esta cuestión tanto en cuanto a que en el s. XII e.C. se dará una combinación entre el malikismo jurídico y el *aš-šāri'smo* teológico en regiones del mundo islámico en las que el malikismo era, o sigue siendo, la escuela legal preponderante. Además, permite el esclarecimiento de la muerte del autor cuando estaba rezando en la mezquita de Córdoba, apuñalado por la espalda, cuando realizaba una de las inclinaciones que impone el rezo. Confirma la rivalidad con Ibn Rušd al-Ġādd así como su deseo de significarse por encima de él. También adelantará el proceso de la defensa de la autoridad religiosa de los *aš-šāri'es*, sumando la contribución de Ibn al-*Awwād*.

Los cuatro últimos artículos nos invitan a viajar. Es Francisco Franco-Sánchez, de la Universidad de Alicante, quien en esta ocasión nos habla de los lugares de *ribāṭ* así como de expresiones cercanas a su semántica en su capítulo sobre “Lugares de *ribāṭ* y

otros relacionados con ellos en el Magreb: Informaciones de al-Warrāq (s. X) y de al-Bakrī (s. XI)”. Se basa en el *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik* de Abū ‘Ubayd al-Bakrī” (107-170), obra en la que encontramos mucha de la información del libro homónimo de Muḥammad al-Warrāq (que se ha perdido). Esta obra usa la estructura expositiva o de rutero para las obras geográficas, los autores orientales del “atlas del islam”, llenaban de datos estas obras convirtiéndolas en históricas más que geográficas, conteniendo estas una gran información sobre el occidente musulmán. Se describen en la obra 27 lugares, de los que se ha hecho una clasificación en diez categorías diferentes.

Solo me queda destacar de este magnífico artículo dos cuestiones que considero muy importantes, la primera es qué es el *ribāṭ*. Los autores árabes usan ese término como lugar o edificación, pero en realidad, es un precepto religioso individual y de lucha interior que viene del término coránico *ḡihād*. “Hacer el *ribāṭ*” significa que el fiel interioriza su fe en lugares estratégicos o de la frontera que necesitan vigilancia. La segunda es que *ribāṭ* no es un lugar específico, pero se ha usado el término *ribāṭ*, para mencionar lugares concretos; por lo tanto, se ha producido una metonimia del lugar por la cosa significada, por lo que el precepto religioso ha pasado a ser el lugar en el que se realiza dicho precepto. Para desambiguar este uso, el autor propone que *ribāṭ* se quede para el precepto, y que para los lugares en que se desarrollaba se emplee en castellano la perífrasis “lugar de *ribāṭ*”, “enclave” o “sitio de *ribāṭ*”, “edificio del *ribāṭ*”, etc.

Hecho el *ribāṭ*, proseguimos nuestro viaje acompañados de Antonio Costán-Nava de la Universidad de Valencia. “El *Niṣāb al-ajbār wa-taḍkirat al-ajyār* (s.xv), una guía de manutención itinerante para pobres y ascetas del occidente al oriente musulmán” (71-90), nos acerca a un autor poco conocido el mudéjar ‘Abd Allāh Ibn al-Ṣabbāḥ al-Aṣbahī (ss. XIV-XV), el cual nos dejó una particular guía de viajes perteneciendo al género literario de la *riḥla* (itinerario que une lugares de un modo homogéneo y sucesivo siguiendo una lógica a partir de unos recuerdos bibliográficos): El *Kitāb Niṣāb al-ahbār wa-taḍkirat al-ahyār*, ofrece una larga lista de lugares a visitar, y también nos indica cuál es la mejor época para ello, dónde podemos alojarnos y qué podemos comer. Es bastante preciso en muchos de los lugares descritos, así como en los alimentos que se reparten en virtud de la caridad islámica; este dato no ha de pasar desapercibido debido a su condición ascética, puesto que las personas piadosas (*fuqarā’*, *masākīn*) se suelen significar por su ayuno y su desinterés por la dieta y en especial por la abstinencia de carne de cualquier tipo.

En la obra se pueden definir dos zonas bien diferenciadas: una primera, de al-Andalus hasta Alejandría, el occidente musulmán, y una segunda, desde Alejandría hasta el oriente islámico. En la primera zona se describen más los lugares y hay pocas referencias a tumbas, frente a la segunda zona donde esto crece de manera considerable, siendo la proporción de 3:179. Por ello, se cree que en la primera fase de su vida iba de viaje –por la primera zona– y de peregrinación a la Meca, aprendiendo de maestros (justifica su manutención por una herencia de sus padres), frente a la segunda fase de su vida –coincidiendo con la segunda zona– donde ha aprendido a recitar el Corán, ha sufrido muchas calamidades, atravesado desiertos, intoxicaciones, envenenamientos, habiendo convertido el peregrinaje ascético en su medio de vida. A. Costán pone de manifiesto la conveniencia de incluir esta obra dentro del género de *al-kutub al-ziyārāt* ‘peregrinación, o visita a lugares santos’.

Continuando con nuestra particular *riḥla*, Miguel Ángel Manzano Rodríguez, de la Universidad de Salamanca, nos acerca a la obra “*Taqwīm al-buldān* (La disposición [precisa de la longitud y la latitud] de los países) de Abū l-Fidā’. Aproximación a una geografía sinóptica de al-Ándalus: el *Taqwīm al-buldān* de Abū l-Fidā’ (m. 732/1331)” (197-215). La obra es un relato geográfico de carácter mundial que no solo se centra en

territorios del islam, pasando a ser objeto de estudio para la historiografía occidental moderna y en particular en la española en la que se describen topónimos andalusíes y abundante información geográfica de dichos lugares.

La obra consta de una profusa introducción, donde el autor explica el objeto del trabajo, metodología, da nociones generales de la Tierra, habla de los climas, etc., Después se citan 28 zonas geográficas de modo descriptivo en el que se mencionan los topónimos y se da información diversa sobre ellos. La información está presentada en tablas. Debido a esta estructura ha tenido poca acogida por los geógrafos y el público occidental por ser una obra poco habitual con dificultades del texto árabe. Lo que lleva a la necesidad de hacer una nueva revisión de la obra.

El último tramo del viaje nos lo ofrece Luis F. Bernabé Pons de la Universidad de Alicante, que nos acerca al legado de mudéjares y moriscos bajo el poder cristiano de los s. XI al XVII. “Paisaje islámico post-andalusí, ¿Un patrimonio clandestino?”. Este legado es apenas conocido debido a la poca monumentalidad del mismo, puesto que se ciñe a la vida cotidiana de unas comunidades sin posición de poder, y, por esta razón, este conocimiento ha llegado a nosotros de un modo deficiente. En el año 1609 cuando se hizo la expulsión general de los moriscos de España, había una demografía morisca del 95% solamente en pueblos de Valencia de los que se conserva un entramado urbano mudéjar morisco todavía perceptible. Se nos habla de la web [www.losmoriscos.es](http://www.losmoriscos.es) que consta de rutas turísticas e historias moriscas. Expone el autor la necesidad de reconocer el legado morisco y mudéjar como el último vestigio musulmán en la península para darle la importancia que realmente tiene dentro de nuestro legado cultural, puesto que son antepasados de parte de la población actual de esos lugares, por lo que queda abierta esa investigación a la comunidad científica.

Llega a su fin un viaje que parte de Mallorca en llamas y termina en un lugar en el que todavía nos queda mucho por descubrir de nuestro pasado más ignoto. Comencé la lectura del libro con la mirada de un niño que se asoma por primera vez al legado andalusí, y ahora que he llorado en Mallorca, he presenciado asesinatos, he hecho el *ribāṭ* y visitado muchas tumbas, he tornado esa mirada inocente en otra más consciente de mi legado y más agradecida a él, puesto que sin él no seríamos quienes ahora somos.