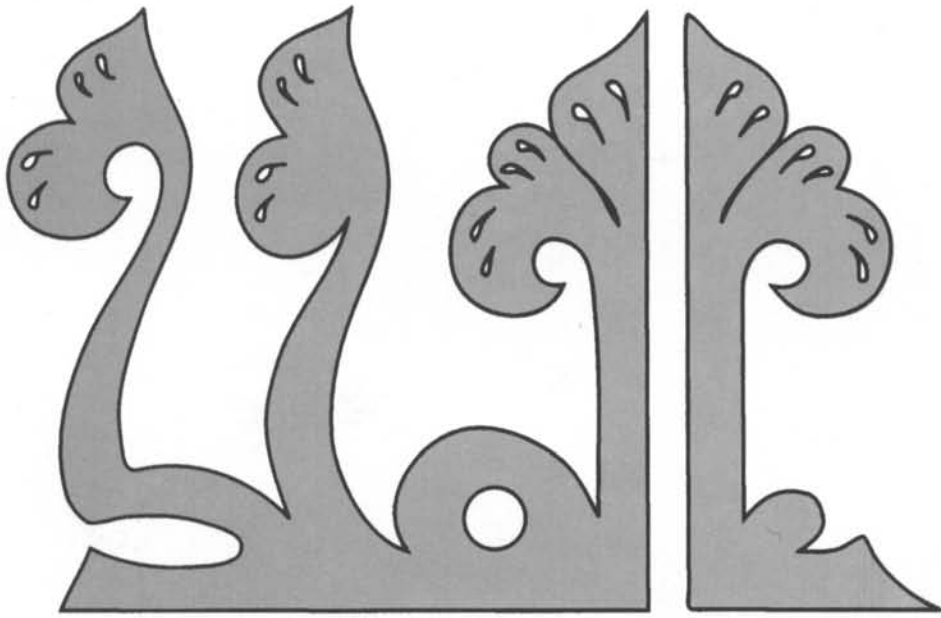


REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

Instituto de Estudios Califales



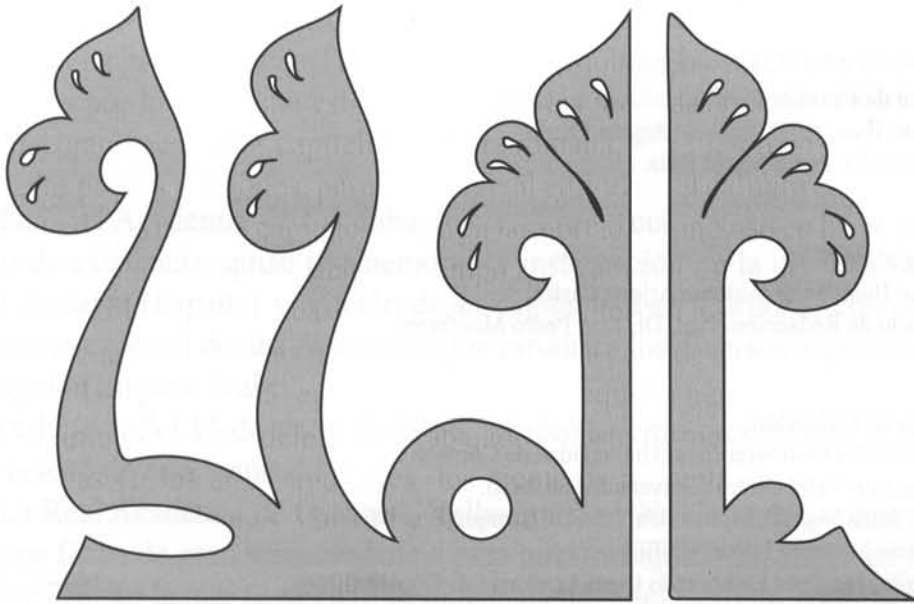
AL~MULK

Anuario de Estudios Arabistas

II Época
Nº. 5 - Año 2005

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

Instituto de Estudios Califales



AL~MULK

Anuario de Estudios Arabistas

II Época
Nº. 5 - Año 2005

Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes.
Director: Excmo Sr. D. Joaquín Criado Costa.
Director del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba:
Ilmo. Sr. D. Ángel Fernández Dueñas.

Instituto de Estudios Califales.
Director: Ilmo. Sr. D. Antonio Arjona Castro.
Secretario: D. Pedro Marfil Ruiz.

Revista *al-Mulk*:
Director Ilmo. Sr. D. Antonio Arjona Castro.
Secretario de Redacción: Prof. Dr. Juan Pedro Monferrer.

Consejo de Redacción:
D. Juan Pedro Monferrer Sala (Universidad de Córdoba).
D. Francisco Vidal Castro (Universidad de Jaén).
D^a. M^a. Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense-Madrid).
D. Andrés Martínez Lorca (UNED).
D. Virgilio Martínez Enamorado (Real Academia de Córdoba).

C/ Ambrosio de Morales nº 9.
14002-Córdoba.

Dep. Legal: CO-27-1959

Imprime: Tip. Católica, S. Cooperativa A.
Políg. Ind. La Torrecilla.
Córdoba.

DOCUMENTO FUNDACIONAL DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS CALIFALES DE LA REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA (15 MAYO 1956)

Antonio ARJONA CASTRO

Director del Instituto de Estudios Califales

“La Real Academia de Córdoba, institución de cultura que cuenta siglo y medio de existencia, quiso conmemorar la instauración de la dinastía Omeya en Al Andalus (España) y fijación de su capitalidad en Córdoba, creando un organismo especial dentro de su seno que estudiara los diversos aspectos de la civilización hispano árabe.

A tal efecto, el 15 de mayo de 1956, celebró solemne sesión que la prensa local reseñó de esta manera:

«La Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes conmemoró ayer una fecha de gran transcendencia para nuestra capital. La del 15 de mayo del año 756, en la que se declaró la independencia del Califato cordobés, con el reinado de Abderrahmán I. Y para ello organizó una solemnidad literaria que tuvo su marco en el salón de actos del Instituto de Enseñanza Media y a la que asistió una selecta concurrencia.

Ocuparon la presidencia el director de la Real Academia don Manuel Enriquez Barrios; alcalde, don Antonio Cruz Conde; el ilustre arabista y catedrático don Rafael Castejón y Martínez de Arizala; el canónigo, don Rafael Gálvez Villatoro y las licenciadas en Filosofía y Letras versadas en estudios orientales señoritas Rosario Castejón y Pilar Escudero.

Abrió esta solemnidad don Rafael Castejón, que con palabra elocuente y erudita explicó la transcendencia que para Córdoba y para el mundo entraña la instauración del reinado del primer Omeya en nuestra ciudad. Dijo que hacía exactamente 1.200 años se celebraba el primer acto oficial de la proclamación del primer Emir Abderrahmán I, último vástago de la dinastía Omeya que reinaba en Damasco, y que había de abrir un período floreciente de cultura en el

mundo. Y Córdoba, a través de su secular Academia, se complacía en rendir este homenaje a quien tanto enaltecía a la capital situándola en el primer plano de la civilización universal.

Hace una atinada semblanza del Emir que fundó la primera Mezquita de Occidente que conserva su traza grandiosa y su belleza única y sigue siendo nuestro monumento más característico y admirado.

Agregó que con el acto que se celebraba se ponía la primera piedra al Instituto de Estudios Califales, proyecto que se ha estado madurando durante largo tiempo y que ahora cristaliza en una modesta realidad, pero para el que se abren grandes horizontes para llevar a cabo una magna labor de investigación de aquella época del Califato que tanta gloria y honor dio a Córdoba.

Sus últimas palabras fueron acogidas con una gran ovación.

A continuación se levantó a hablar el estudiante marroquí Mohamed Abdelgafur Erkiwak, que se encuentra en Córdoba, después de pronunciar una salutación en árabe, habló en correcto español para agradecer el homenaje que se tributaba a la civilización musulmana en la gran figura de Abderrahmán I. En acertadas frases se refirió a la convivencia fraternal que siempre hubo entre los pueblos musulmán y español y estimó que con la creación del Instituto de Estudios Califales se divulgará aún más la gran obra cultural de aquella época y se afianzará la confraternización entre árabes y españoles. Fue muy aplaudido.

El director del Instituto de Enseñanza Media, don Juan Gómez Crespo, se congratuló de que la vieja Academia, por tantos títulos gloriosa, haya enaltecido la fecha de la instauración del reinado del primer Omeya Abderrahmán I, quien superando la situación caótica en que vivía la España musulmana, estableció un Estado floreciente y que dejó tantas huellas y vestigios magníficos de su labor grandiosa.

Evoca la figura del primer Emir, creador del Estado árabe en Córdoba, figura a su juicio excepcional y cuyas características tanta analogía tienen con el español y dice que la reivindicamos como una gloria más de España. El orador recibió muchos aplausos.

A continuación se levantó a hablar el canónigo y erudito académico don Rafael Gálvez Villatoro. Manifiesta que Córdoba puede felicitarse por la brillantez de este acto cuya transcendencia la dirá el tiempo. Se ocupa de la constitución del Instituto de Estudios Califales que inicia su vida con este acto, como una aspiración romántica de un grupo de cordobeses. Después se extiende en amplias consideraciones sobre la influencia de los mozárabes en la cultura universal. Señala los momentos cumbres de la civilización musulmana que

impulsaron decididamente los mozárabes, gracias a la convivencia de árabes y españoles.

Por último, el director de la Real Academia, don Manuel Enríquez Barrios, hizo el resumen de los discursos, declarando que un 15 de mayo, hace doce siglos, cuando el sol declinaba y embellecía el Patio de los Naranjos, era consagrado en Córdoba el Emir Abderrahmán I y la centenaria Corporación que preside ha querido realzar la fecha con esta solemnidad homenaje a la gran figura del primer Omeya que instauró el Estado árabe en la España musulmana.

Dedica grandes elogios al Alcalde señor Cruz Conde, que trabaja con tanto entusiasmo por hacer realidad la Exposición Hispano Islámica en nuestra ciudad y termina diciendo que la Mezquita es el mejor exponente de la convivencia hispano árabe y de la amistad que siempre mantuvo nuestro pueblo con los países del Islam.

El señor Enríquez Barrios fue muy ovacionado.

Las señoritas Rosario Castejón y Pilar Escudero dieron lectura a poesías de Abderrahmán I, primero en árabe y después en castellano.

Las cuartillas leídas por Mohamed Abdelgafur Erkiwak, fueron las siguientes:

«Cordobeses, os saludo, y saludo en vosotros ese espíritu de afecto hacia la civilización árabe y ese cariño hacia los vestigios del Islam en vuestra Ciudad.

Ante todo, aprovecho esta ocasión para expresar mi más sincero agradecimiento y mi más profunda alegría a los Miembros de la Real Academia que me brindaron esta oportunidad para poder expresarles mi calurosa felicitación y mis deseos cordiales por llevar a la realidad la idea de crear en Córdoba un Instituto de Estudios Califales.

Pero me veo obligado a ser cauto y breve en mi exposición para no maltratar el léxico castellano con mi pronunciación deficiente, por lo cual les pido perdón, pues todavía encuentro ciertas dificultades para expresar literalmente mis ideas.

En unos asomos furtivos sobre el gran panorama que abarca la historia del pueblo árabe y de su civilización brillante y esplendorosa, pero también hay que confesarlo incomprendida e intolerada (sic) por los europeos en esa época en que el feudalismo con trazos de salvajismo hacía estragos en la Europa medieval. Digo haré unas incursiones fugaces en la inmensa Historia para tocar unos puntos, unos detalles a la ligera relacionados con este día.

En cuando los árabes conquistan el Andalus, jardín de promisión para los aguerridos soldados de Musa y Tarik, antesala del Edén que Mahoma les predicara allá en las ardientes arenas de Arabia, es cuando desde el general hasta el último

soldado se ven vencidos por un arma más destructora que el fuego, la belleza del Andalus, de España, es la belleza grandiosa de sus paisajes, el verde de sus vegas selváticas, el blanco de las nieves permanentes de sus sierras, las espumas y el rugido de sus abundosas (sic) aguas, el sol ya no es el enemigo monótono que les acechaba en el desierto, se ha tornado dulce con el frescor de los valles, por las sombras de los árboles que eclipsaron a la palmera, aunque también se la recuerdan como símbolo de su tierra natal, de su cuna. Es el hechizo de este espectáculo maravilloso el que asombra y detiene al ejército invencible, suavizando y conteniendo el fervor beligerante, tornándolos sensibles y admiradores de la naturaleza y de sus misterios, esta admiración despertó en ellos la pasión por los problemas de toda índole no regateando esfuerzos ni sacrificios. Afanan en el estudio, aprenden idiomas para traducir libros de toda procedencia, luego comentan y cuando maduran las bases científicas, se lanzan a las concepciones de gran alcance; siempre claro, están refrenados, mejor dicho siguiendo los sistemas y doctrinas que les dictaba la religión. Aprenden y siguen la conducta paciente y observadora de Aristóteles, afinan más su agudeza para profundizar en diversas cuestiones que se tradujeron a través de la historia en una civilización maestra y magnífica. Pues bien, la Instauración del Imperio Omeya en Córdoba -cuyo día celebramos hoy- por aquel califa de los poetas o poeta de los califas Abderrahmán I, hizo acelerar el ritmo de la marcha de la caravana cultural y científica de al-Andalus. Solamente hubiese sido suficiente la fundación de la gran Mezquita Aljama que encierran vuestras murallas, Universidad islámica y Centro Literario, Científico y Judicial, por lo cual no tardó Córdoba en llegar a ser la Capital más concurrida de su tiempo.

La creación del Instituto de Estudios Califales, es lo mejor que pueden los cordobeses presentar en un acto tan solemne y trascendental como éste; dicho Centro tiene la finalidad de estudiar y divulgar la civilización musulmana del Andalus y resucitar sus vestigios que han quedado exterminados u olvidados, esto por una parte y por otra la misión del Instituto es más humana y significativa pues servirá como medio de enlace entre Oriente y Occidente que estrechará cada día más las relaciones y la amistad entre los árabes y los españoles: entre dos pueblos que han sabido convivir bajo un aire de comprensión y compenetrabilidad y en un ambiente de fraternidad y colaboración siglos y siglos. La fundación de este Instituto en Córdoba en estos momentos, es muy acertada y oportuna, puesto que pronto se celebrará en vuestra Ciudad, que abrirá sus puertas para acoger a todas las Delegaciones y Embajadas del mundo árabe y musulmán, una magna exposición Hispano Islámica con el motivo del milenario del Califato.

Bien merece Córdoba una fundación de esta índole, pues su pasado esplendoroso y su futuro prometedor debido en primer lugar a sus numerosos monumentos de tanta importancia histórica como estética y en segundo lugar estando sus destinos en manos de quienes saben con inteligencia y habilidad sacar del inmenso y abundante fluido histórico sus valiosas joyas y explotar sus inagotables tesoros en pro de una civilización que ha dejado patentes huellas en España.

Quiero reiterarles una vez más mi felicitación y la de todos los árabes que tanto se alegrarán con este Instituto de Estudios Califales, ofreciéndome a dicha organización incondicionalmente.

Y con esta optimista visión de la amistad y hermandad del pasado y del presente, quiero terminar mi charla haciendo votos por la prosperidad y por la eterna amistad de nuestros pueblos hermanos».

Entre las poesías leídas en árabe y castellano destacamos la famosa de Abde-rahmán I dedicada a una palmera en la Arruzafa de Córdoba, leída por la señorita Rosario Castejón, siguiendo el texto del Noguari, con sus traducciones literal de Gaspar Ramiro y versificada de Valera, que reproducimos a continuación, y que figuraban en la invitación al acto:

Se nos ha mostrado en medio de la Rusafa una sola palmera. En la tierra de Occidente se halla muy alejada del país de las palmeras. Y digo: Se parece a mí en hallarme tan lejano, distante y largamente separado de mis hijos y familia.

Creces en tierra en que eres peregrina. Como yo te encuentras en lo más remoto y alejado. Riéguese las nubes de la mañana con su fina lluvia, en el lugar de alejamiento que hace correr y derramar a torrentes a la constelación de los Peces

Tú también, Insigne palma.
De Algarbe las dulces auras
En fecundo suelo arraigas
Tristes lágrimas lloraras,
Tu no sientes contratiempos
A mí de pena y dolor
Con mis lágrimas regué
Pero las palmas y el río
Cuando mis Infaustos hados
me forzaron a dejar

A ti de mi patria amada
Pero yo triste no puedo
eres aquí forastera
tu pompa halagan y besan;
y al cielo tu cima elevas,
si cual yo sentir pudieras.
como yo de suerte aviesa,
continuas lluvias me anegan;
las palmas que el Forat riega:
se olvidaron de mis penas y
de Alabás la fiereza
del alma las dulces prendas;
ningún recuerdo te queda,
dejar de llorar por ella.

Las actividades del Estudios Califales de Córdoba se vienen reflejando en la siguientes organizaciones:

Cursillos de historia de Córdoba y España bajo el dominio árabe, a cargo de don Rafael Castejón y don Manuel Ocaña, celebradas en el edificio del morabito construido en la Plaza de Colón, con motivo de la guerra civil española, y en el cual ha sido instalada una Biblioteca Pública por el Ayuntamiento de la Ciudad, especializada en textos y revistas árabes.

Cursillos de lengua árabe, a cargo del Sr. Mohamed Erkiwak y del Sr. Munir Lababídy, siguiéndose los de este último profesor en el Círculo de la Amistad, representante de la Casa Hispano-Árabe de Madrid.

Visitas artísticas y arqueológicas, dirigidas por especialistas diversos.

Conferencias semanales sobre ternas arabistas, como arqueología de Córdoba, el centenario del músico Ziryab, actualidad del Pakistán, etc.

Publicación de la revista *al-Mulk*, órgano del Instituto.

REFUNDACIÓN DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS CALIFALES

El Instituto publicó durante varios años, de 1959 a 1965, cuatro números de la revista *al-Mulk*; después durante varias décadas el Instituto siguió figurando como órgano de la Real Academia de Córdoba, aunque en realidad había dejado de existir. En el año 1996, solicité del Pleno de la Real Academia de Córdoba la creación de nuevo del Instituto de Estudios Califales, y así se aprobó su crea-

ción así como nombramiento como Director del mismo y ambas cosas fueron aprobadas en la sesión plenaria del 19 de diciembre de 1996.

Las actividades del Instituto se iniciaron en el año 2002 con una Jornada sobre *El Milenario de la muerte de Almanzor* (1002-2002) los días 10 al 19 de junio con el siguiente programa:

**JORNADAS SOBRE
EL MILENARIO DE LA MUERTE DE ALMANZOR (1002-2002)
Córdoba, 10 al 19 de junio de 2002.**

PROGRAMA DE LOS ACTOS

• *Lunes 10 de junio:*

20'00 horas: Apertura de las Jornadas. 20'15 horas: «Leyendas de Almanzor».

D.^a María Jesús Viguera Molins,

Catedrática de Lengua Árabe de la Universidad Complutense de Madrid y Académica Correspondiente en Madrid.

• *Martes 11 de junio:*

20'00 horas: «Almanzor y la historiografía».

D. Virgilio Martínez Enamorado,

Arabista y Arqueólogo.

• *Miércoles 12 de junio:*

20'00 horas: «La ampliación de la Mezquita de Córdoba por Almanzor».

D. Pedro Marfil Ruiz,

Arqueólogo y Académico Correspondiente en Algeciras.

20'00 horas: «Almanzor y la leyenda de los Infantes de Lara».

D. José Manuel Escobar Camacho,

Académico Numerario y Catedrático de Geografía e Historia.

• *Martes 18 de junio:*

20'00 horas: «Almanzor y la Ceca de Córdoba».

D. Rafael Frochoso Sánchez,

Especialista en Numismática Árabe y Académico Correspondiente en Madrid.

• *Miércoles 19 de junio:*

20'00 horas: «Almanzor y el Camino de Santiago».

D. Antonio Arjona Castro,

Académico Numerario y Director del Instituto de Estudios Califales de la Academia.

20'45 horas: Clausura de las Jornadas.

D. Joaquín Criado Costa,

Director de la Real Academia de Córdoba.

En el año 2004 se celebran unas II Jornadas en el mes de Abril con el siguiente programa:

II JORNADAS DE ESTUDIOS ANDALUSÍES

Nuevas aportaciones a la Historia, Arte, Arquitectura y Arqueología de Córdoba, capital de al-Andalus.

Se celebraron en Córdoba en el mes de, abril 2004 con la colaboración de los siguientes instituciones y organismos:

Excmo. Cabildo de la S.I. Catedral de Córdoba,

Área de Cultura del Excmo. Ayuntamiento de Córdoba,

Asociación Profesional de Informadores Turísticos de Córdoba y Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Córdoba.

El programa fue el siguiente:

• *Lunes 12 de Abril*

19,30. Inauguración de las Jornadas por el Ilmo. Sr. D. Antonio Arjona Castro, Director del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba.

19,40. Sobre la ubicación de las basílicas de San Acisclo y San Zoilo en la Córdoba islámica.

Ponente: Dr. D. Antonio Arjona Castro, Académico Numerario.

20,30. La arracada islámica hallada en una intervención arqueológica en la Huerta de la Reina de Córdoba.

Ponente: Dr. D. Luis Alberto López Palomo, Arqueólogo y Académico Correspondiente.

• *Martes, 13 de Abril.*

19,30. El origen geográfico de las muqarnas. Estado de la cuestión. Ponente: D.^a Alicia Carrillo Calderero, Dpto. de Historia del Arte, UCO.

20,30. La decoración vegetal en la arquitectura de época visigoda en Córdoba. Ponente: D. Jerónimo Sánchez Velasco

• *Miércoles, 14 de Abril.*

19,30. Bibliotecas y manuscritos árabes en Córdoba. Ponente: Dra. D.^a María Jesús Viguera Molins, Catedrática de Filología árabe de la Universidad Complutense y Académica Correspondiente

20,30. Decoración de ataurique en las monedas de Madinat al-Zahra. Ponente: D. Rafael Frochoso Sánchez, Especialista en numismática y Académico Correspondiente.

• *Jueves, 15 de Abril.*

17,30. Visita guiada por D. Pedro Marfil Ruiz, Secretario del Instituto de Estudios Califales, a la Catedral de Córdoba (para inscritos).

• *Viernes, 16 de Abril.*

19,30. Puntualizaciones acerca del lucernario de al-Hakam II en la Capilla de Villaviciosa de la Mezquita de Córdoba. Ponente: Dr. D. Gabriel Ruiz Cabrero, Catedrático de la Escuela de Arquitectura de Madrid.

20,30. Nuevos ejemplos de cerámica fatimí en Córdoba. Ponente: Dra. D.^a María Angeles Raya Raya, Profesora Titular de Historia del Arte, UCO.

• *Lunes, 19 de Abril.*

19,30. Los cristianos arabizados de al-Andalus: nuevas aportaciones a su legado cultural. Ponente: Dr. D. Juan Pedro Monferrer, Profesor Titular de Lengua árabe, UCO.

20,30. Visión de la Córdoba islámica en la historiografía de la Edad Moderna. Ponente: D.^a Adelina Cano Fernández, Dpto. de Historia del Arte, UCO.

• *Miércoles, 21 de Abril.*

17,30. Visita guiada por D. Pedro Marfil Ruiz, Secretario del Instituto de Estudios Califales, a la Catedral de Córdoba (para inscritos).

20,00. Presentación en la Feria del Libro de la obra de Antonio Arjona Castro "Córdoba, su provincia y sus pueblos en época musulmana".

• *Viernes, 23 de Abril 20,20 horas.* Epígrafa árabe de Córdoba.

Ponente: Dr. D. Virgilio Martínez Enamorado, Arabista y Académico Correspondiente.

• *Lunes 26 de Abril.*

19,30. Un nuevo marfil decorado hallado en Córdoba. Ponente: D.^a Guadalupe Gómez Muñoz, Arqueóloga y Licenciada en Historia del Arte.

20,00. La decoración de la Puerta de los Visires de la Mezquita de Córdoba. Ponente: D. Pedro Marfil Ruiz, Dpto. de Historia del Arte de la UCO, Académico Correspondiente y Secretario del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba.

Clausura de las Jornadas por el Excmo. Sr. Don Joaquín Criado Costa, Director de la Real Academia de Córdoba, de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes.

El año pasado la Real Academia de Córdoba, bajo la presidencia del Excmo. Sr. Don Joaquín Criado Costa, aprueba la publicación de la revista *al-Mulk* en

una segunda época. Hoy este número sale a la luz gracias a la colaboración de muchas personas a las cuales les doy mis más expresivas gracias.

EL LEGADO ANDALUSÍ PEDIÁTRICO¹

Antonio ARJONA CASTRO

Académico Numerario

RESUMEN: Estudio de la pediatría en la España musulmana.

ABSTRACT: Study of pediatry in Muslim Spain.

PALABRAS CLAVE: Pediatría. Al-Andalus.

KEY WORDS: Pediatrics. Al-Andalus.

Córdoba a pesar de ser una ciudad de glorioso pasado romano es por su legado islámico por lo que Arnold Toynbee la incluyó entre las ciudades de destino en los universal.

La profesora María Jesús Viguera Molins decía que la imperturbable dignidad con que Córdoba presidió, desde la cima, los destinos del emirato y luego los de califato omeya, es la que le ha sellado con ese indefinible y al mismo tiempo inconfundible tinte de majestuosa melancolía. Córdoba en el siglo X fue una urbe de tal categoría, que no había en Occidente ni una sola ciudad que pudiera acercárcele y que de lejos se hablaba de tu con Bagdad y diplomáticamente con Bizancio.

De aquella Córdoba nos queda la Mezquita, símbolo de aquella civilización hispano-árabe o andalusí, sin ella sería un erial físico en el que los únicos palacios que habría son los que edifica la imaginación con ladrillos de la Mil y una noches. También contribuye hoy en día a dicha fama de Córdoba los restos maravillosos de Madīnat al-Zahrā', ese grandioso Escorial o Versalles que los omeyas edificaron todo en mármol y que la ciencia arqueológica está reconstruyendo como un gigantesco puzzle de miles de piezas.

¹ Conferencia pronunciada como clausura del Simposio Internacional de Endocrinología Pediátrica, el día 13 de marzo del 2004, congreso celebrado en el Parador Nacional de la Arruzafa de Córdoba, organizado por el Profesor Ramón Cañete Estrada, Servicio de Pediatría del Hospital Universitario de Córdoba.

En aquella Córdoba es cierto que existió verdadera coexistencia entre miembros de las tres culturas y también en el campo de la Medicina pero antes de la llegada de los almorávides y almohades, es decir en los siglos X y XI. Cuando profundizamos en el tema observamos, al desbrozar en el bosque de nombres y de conceptos, que las tres culturas todas bebían de la cultura clásica, la de Hipócrates, Aristóteles y Galeno. A esta cultura elaborada por cristianos, judíos y musulmanes en al-Andalus, es decir la España musulmana, es lo que se ha venido en llamar cultura andalusí. Veamos en primer lugar como vivían y ejercían su profesión los médicos en la Córdoba de los siglos IX y X como eran a grandes rasgos la enseñanza de la medicina.

En numerosas biografías de médicos cordobeses realizadas por el historiador de la medicina andalusí Ibn Ğulġul puede verse que en general los médicos en al-Andalus, alcanzaban altas cotas tanto en lo social como en lo económico, llegando algunos a en frase del historiador Ibn Ğulġul a “comer de sus cosechas, vestir del lino de sus fincas y a montar los caballos de sus cuadras”. Tenían muchos en sus casas, familias de esclavos, que de padres a hijos estaban a su servicio. Otros, dado que era una profesión liberal sujeta a la ley de la oferta y demanda, vivían humildemente y morían oscuramente.

Decía Ibn Ğulġul que hasta mediados del siglo IX la mayoría eran cristianos, que formaban a los médicos en medicina, geometría, gramática y otras disciplinas. Su formación en lo teórico, era deficiente según Ibn Ğulġul, aunque desde el punto de vista práctico eran buenos profesionales que operaban de “su propia mano” e incluso practicaban las sangrías ellos mismos, aunque en general esto era realizado por los cirujanos barberos, y aplicadores de ventosas, los llamados después en romance alfajemes.

Decía el citado historiador de la medicina que no estaban duchos los médicos cristianos en medicina ni en geometría ni en gramática.

Sabemos que no conocían el griego científico y por ellos sólo podían estudiar en los fragmentos traducidos al latín de las obras de Hipócrates y Galeno y beber del saber de obras como las Etimologías de San Isidoro o en obras de escritores latinos. Por eso era frecuente que estudiaran en unos “cuadernos” en varios volúmenes llamados “Aforismo”, palabra que según Ibn Ğulġul, tenía el significado de Compilación, nombre genérico inspirado en una obra homónima de Hipócrates.

Ya en la segunda mitad del siglo IX destacan los médicos musulmanes que solían marchar a Oriente a formarse en las “escuelas” de Bagdad, Yundishapur y otras ciudades del Oriente musulmán como Edesa y Nísibe, y que a su regreso

traían las obras de los clásicos de la ciencia originada en Grecia, Alejandría y Roma, traducidos al árabe, pero ya depuradas por los tratadistas del Imperio de Bizancio.

La enseñanza de los médicos cristianos, judíos y musulmanes se hacía en las “casas” de los maestros o en algunos lugar de las mezquitas, pues al no haber hospitales era en las consultas privadas adonde los alumnos tenían que adquirir los conocimientos prácticos.

Era un modelo abierto de medicina, tanto en el ejercicio como en la enseñanza en el cual transmitía o impartía saber médico quien poseía dicho saber, de acuerdo con criterio personal y sin estar al abrigo de institución alguna. La validación social de la práctica médica venía impuesta por el binomio éxito-fracaso en la relación médico enfermo. En la práctica eran los enfermos quienes confirmaban o no la condición de médico del sanador. En todo caso el médico podía exhibir el testimonio o testimonios de maestros con el que habían adquirido sus conocimientos en medicina y otras disciplinas. Dicho testimonio denominado *ichaza* los autentificaba el juez o una persona de reconocida autoridad en la comunidad.

El control de la práctica médica en al-Andalus lo realizaba la autoridad gremial, pues los médicos se agruparon en organizaciones gremiales, estos primitivos colegios de médicos realizaban el control de la medicina práctica, luchando contra el intrusismo profesional por parte de charlatanes y curanderos. En Córdoba los médicos se inscribían en un registro (*dīwān*) y había un inspector de los médicos para controlar que el ejercicio profesional se realizaba dentro de ciertos límites éticos y científicos. Los enfermos solían escoger al profesional científico, que basaba su actuación en el arte (*al-ṣinā'a*) -la *techné* griega- rechazando a los curanderos, meros colocadores de ventosas .

La enseñanza duraba varios años, diez como en el caso de Ibn Ğulğul durante el cual el alumno recibía enseñanza de numerosos maestros, que emitían un aval o ayaza, de que el alumno había asistido a sus clases o habla estudiado una determinada materia.

Generalmente no hubo exámenes en al-Andalus como en cierta época hubo en la Bagdad abbasí, aunque desde el punto de vista sanitario el control de los alimentos, la higiene pública, dispensación de medicamentos lo realizara el *muḥtasib* (almotacén) es decir, el supervisor de mercados y costumbres, cargo que muchas veces, como el caso de Yūnus al-Ḥarrānī, recaía en un médico.

Los médicos de más alta posición social solían ser los médicos de cámara del soberano, o de personajes importantes del gobierno, que a veces eran elegidos como cadíes, visires o gobernadores dando su alto prestigio social.

El título de al-ḥakīm (el sabio), título general de la cultura árabe, era totalmente acuñado por el médico. Este se convierte al seguir el camino de una vida cultivada en el dirigente más autorizado en quien siempre se aúnan el nivel científico y los ideales éticos.

Dentro de este legado cultural y médico hoy solo me voy a detener en el Legado en Pediatría.

En el siglo X nos encontramos con algo sorprendente: un Tratado de Neonatología y Pediatría claro está inserto en una obra de Obstetricia y Ginecología. Lleva el título de Kitāb al-yanīn wa-l-tadbīr wa al-ḥabā' wa-l-mawlūdīn ("El libro de la generación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos"). Su autor es un médico y polígrafo cordobés 'Arīb Ibn Sa'īd al-Qurṭubī.

Su nombre completo era Abū l-Ḥasan 'Arīb ibn Sa'īd al-Qurṭubī al-Andalusī. Como el padre de 'Arīb era un hispano cristiano converso al Islam, en su nombre completo no figura más antepasados (musulmanes) ni su nisba (es decir el nombre de la tribu árabe o clan familiar).

No sabemos exactamente en que año nació, ni el lugar pero por su patronímico al-Qurṭubī (el cordobés) al menos debió formarse en Córdoba o desempeñar algún cargo importante en ella.

Y en efecto fue *kātib* o secretario de la cancillería real durante los reinados de 'Abd al-Raḥmān III, al-Ḥakam II y Hišām II.

Es probable que por sus conocimientos en obstetricia y por su vinculación a la corte fuera médico del harén por eso en su obra Historia anota cuidadosamente la fecha de nacimiento de todos los hijos de 'Abd al-Raḥmān III.

La obra que hoy nos interesa, *El Libro de la formación del feto, el tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos*² está estructurada en quince capítulos, de los cuales ocho están dedicados a Obstetricia y Ginecología y los restantes a Pediatría y Puericultura. En cada una de estas partes hay primero una parte teórica y otra práctica. Es decir en la parte obstétrica estudia primero el semen, la anatomía y fisiología de los órganos femeninos y masculinos, la embriología del ser humano y el embarazo: sus características e influencias astronómicas. A continuación el tratamiento de las mujeres embarazadas y sus afecciones más frecuentes (aborto, enfermedades ginecológicas), el parto y medidas a adoptar en él y en el alumbramiento de la placenta.

² Traducción y notas de A. Arjona Castro, Sevilla, 1991.

En la parte pediátrica estudia la formación de la leche materna y toda la teoría del crecimiento del niño y sus edades para seguir con el tratamiento de las enfermedades del niño según sus etapas de crecimiento, etapas diferenciadas por la dentición. Termina el libro con estudio de la pubertad, con sus afecciones más frecuentes y sus tratamientos.

Se trata de una obra importante, la primera dedicada en al-Andalus al tema monográficamente que no obstante no fue traducida a ningún otro idioma, latín, hebreo o romance, en el mundo occidental, quizás porque no hace aportaciones muy originales.

Sus fuentes son por un lado la medicina greco-helenística y por otro la tradición médica árabe de carácter empírico-creencial que se conoce bajo el nombre de "medicina del Profeta".

Veamos sus conocimientos de Neonatología en capítulo que el título: *De la formación de la leche y de la lactancia del niño. Sobre la elección de la nodriza, su higiene y el régimen adecuado para ella.*

Cuando nace el niño sube la sangre de la madre que le había alimentado en el útero hacia las mamas y le convierte en órgano consistente, porque la mama es el órgano más consistente y blanco del interior creado para recibir los humores que se acumulan en ella que se cuecen por el calor del corazón próximo a ellas y lo convierte en leche, por el decreto de Dios, cesando entonces la menstruación en tanto en que la madre está, amamantando, a no ser que sean abundantes los humores por lo que una parte de la sangre que le sobra a la naturaleza de la digestión no se transformará en leche y da lugar a la menstruación. Son aquellas parturientas que mientras crían al pecho tienen reglas.

Y cuando la lactancia cesa en la mujer vuelven los humores hacia el útero en forma de menstruación como antes por la fuerza de Dios, el Alto, el Sabio, el Todopoderoso.

Y es indispensable que el amamantamiento sea suficiente para que el bebé, nutra su cuerpo, pero que no sea excesiva leche porque de lo contrario dilatar su vientre, vomitar llevar a la debilidad, pereza sopor con agitación y llanto. Y si le afecta esto se le espaciar en las tomas ampliando su periodo de sueño hasta que aquella leche la digiera y, después se le bañará con agua caliente. Después se le dar el pecho en menor cantidad que lo habitual aumentándose después el amamantamiento hasta lo de costumbre, se le mecerá suavemente después de la tetada y se le colgará delante de él abalorios y trapos de colores.

El baño: Cuando tengan el niño varios días se le bañará con agua tibia para que aumente su calor y acostumbre a su cuerpo al contacto con el agua fría. Para

bañarlo lo coger la comadrona con su brazo izquierdo y el niño inclinado sobre su costado derecho. La partera le lavará con su mano derecha para que apoye su pecho sobre su brazo. Le lavará por delante y por detrás, su cuello, sus axilas, su cuerpo, lo que hay entre sus manos y culito. Y después introducirá su dedo índice en aceite aromático, y acto seguido entrar dicho dedo en la boca y le sacar la baba, limpiar su lengua y sus encías. Le tocará el pubis suavemente para que venga la orina y orine. Y no cesará de lavar su cuerpo hasta que todo se ponga rojo y lleno de calor. Después le sacará del agua y le acostará la matrona sobre sus muslos encima de un velo suave; secará su cuerpo y lo calentará, después le acostará sobre la espalda y posteriormente sobre su vientre para engrasarlo. Luego le palpará y secará sus orejas y nariz de agua hasta que no quede nada y así no se producirá ningún mal. No conviene que mame enseguida del baño sino que primero reposarán sus órganos.

Después empezará a mamar, ella se exprimirá en un principio una cantidad pequeña de leche, y después colocar el pecho en su boca hasta que la leche salga sola para facilitar así la succión del niño para que no se fatigue.

De la selección de la nodriza. La nodriza que vaya a dar el pecho al niño convendrá que sea una mujer joven entre unos 20 y 30 años, de color limpio entre blanco y rojo (pelirrojo) que no haya parido recientemente ni esté embarazada pues la leche se corrompe y se convierte en agua y con ella se nutre el feto en el útero y en este caso se interrumpirá por falta de alimento. Dicen que los árabes reprochan a las madres que amamanten a sus hijos estando embarazadas y les llaman en árabe la *gila*. Si ya ha parido la ama de leche, un hijo, dos o tres, será mejor su leche y mejor para alimentar al niño.

La nodriza no tendrá enfermedad ni alteración del color de su piel, tendrá bella fisonomía, no tendrá desazones para que no origine al niño mal carácter que le atemorice al niño y le origine la enfermedad de las convulsiones. Y tendrá el pecho bien desarrollado, los pezones de tamaño medio, porque los pezones grandes obstaculizan la lengua del recién nacido para chupar y deglutir la leche y los pezones pequeños harán más dura su mamada. Tendrá el torax amplio y equilibrada la corpulencia. Y deberá ser su leche blanca, aromática, de buen gusto ni muy fluida ni muy gruesa ni con mucha nata de tal modo que extrayendo una gota sobre la uña se verá su equilibrio y su fuerte consistencia.

'Arīb ibn Sa'īd toma de Hipócrates una prueba para conocer si la leche de la nodriza es buena. Para probar si la leche es de buena calidad se colocará al principio de la noche un vaso de nácar o de cuerno en un lugar donde no le caiga polvo hasta la mañana siguiente. Entonces se examinará si domina por

la mañana el estado fluido quiere decir que está mala y del mismo modo si está sólida (coagulada). Si está intermedia, entre fluido y espeso, es que es de excelente calidad. Se guardará la nodriza de comer alimentos salados, pican-tes, ácidos y aliños fuertes que desecan, ni alimentos ácidos como puerros, cebollas y ajos. Una especie de apio tampoco la deber comer la nodriza porque produce corrupción del cerebro originando en él convulsiones que alteran su niñez. También, provoca úlceras malignas, el mismo apio que tiene también la propiedad de disolver los humores del cuerpo por el calor que comunica al niño por la leche de quien le amamanta que le perjudicará. También se le preservará de comer pan de trigo, arroz, las carnes serán jóvenes bien cocidas y con pocas especias.

Se preservará de hacer el coito en los días de la menstruación para que no corrompa la leche. Si disminuye la leche sin enfermedad ni corrupción de la complexión se le administrarán alimentos apropiados. Se le hará comer ubres de carnero y cabra y beber de la leche que desee. Beberá vino mezclado con especias agradables. Se le frotará su pecho con aceite lavado con jugo de Alhova o agua con el cocimiento de ésta.

La nodriza comerá harina de habas, de arroz, pan de sémola secado y pescado fresco, leche y azúcar, todo con un poco de granos de hinojo.

Beberá agua en cantidad para que no se espese la leche y dificulte la deglución al niño. Se le ordenará que tome constantemente leche cruda o hervida y si tiene la leche espesa se le hará más fluida para que el niño no afecte la enfermedad del pasmo propia de la niñez que es muy perjudicial y temida. Su alimentación ser más suave evitando el cansancio y suprimiendo los paseos. Beber oximiél, vino suave mezclado con agua y miel, pero no vino puro y fuerte porque perjudicaría el cerebro de niño.

Se preservará de las comidas perjudiciales con extremo porque el cuerpo del niño se convertirá en lo que sea la leche, así si ésta es mala enfermará y si es buena estará sano.

'Arīb ibn Sa'īd divide la patología del niño en varios periodos. Un primer periodo de cuarenta días que en parte hemos visto. *Los primeros cuarenta días*: los primeros después de su nacimiento, señala 'Arīb, les afectan numerosas afecciones y soportan cosas penosas. Se incluyen entre estas afecciones como las aftas (o estomatitis aftosa), los vómitos, tos, insomnio, terrores nocturnos, onfalitis (inflamación del ombligo), humores (supuración) de los oídos.

El segundo periodo es el que se extiende desde la conclusión del anterior hasta el momento del brote de los dientes, esto es en los primeros siete meses

por lo que ya se dijo. En este periodo se pone en marcha el desarrollo del niño, se acentúa el crecimiento y se refuerzan la mirada hacia las cosas intensamente brillantes y luminosas, percibe los sonidos, cosa antes imposible. Esto es ya posible porque el cuerpo ha aumentado en este momento la inteligencia hacia todas las cosas.

Se distinguen en los niños en este segundo periodo numerosas enfermedades como escribe Hipócrates en el "Libro de las Estaciones" como son: Blanqueo de las encías, las fiebres, las convulsiones, las diarreas especialmente cuando le salen los dientes, las afecciones de los genitales, y estreñimiento. Cuando aparecen los dientes en sus encías les produce dolor e inflamación. El embotamiento, y la plétora de secreciones les producen convulsiones especialmente cuando brotan a los niños los dientes.

El tercer periodo comprende después de la erupción de los dientes hasta el momento de adquirir el uso de la razón, sus movimientos aumentan, su inteligencia se incrementa ostensiblemente. Su mente, llega a discernir las cosas. Dentro de este periodo adquieren el lenguaje y la marcha. Pasan de la lactancia hacia otro tipo de alimentación, gradualmente de tomar leche a otros alimentos, sin brusquedades que le ocasionen repugnancia para otros alimentos que no sean leche y perjudicar a su cuerpo. En este periodo de la infancia acaecen las enfermedades propias de ella como la inflamación de la garganta y de las vértebras de la nuca, asma, cálculos, fiebres, lombrices, verrugas pediculadas, úlceras y otros tumores.

El periodo cuarto va desde la dentición hasta que tienen vello, la pubertad. Sus movimientos en este periodo son más potentes, aumentando en extremo su inteligencia y su deseo por las cosas. La memoria se perfecciona, y por esto se dice que la "memoria del niño es como si se esculpiera en la piedra". En este periodo se les educa, se les hace aprender la ley de la religión, se les ordena hacer la oración, prometiéndoles la recompensa futura, todo lo cual quedar solidamente unido a su corazón.

Durante este cuarto periodo los niños padecen diversas enfermedades: Fiebre de larga duración, epistaxis. Esto es porque tomen diferentes clases de alimentos y comen excesivamente de ellos y la plétora aumenta sus secreciones, se llenan sus vasos, se corrompen muchos de sus humores que les originan fiebre prolongadas según dicen los médicos. En lo referente a las edades restantes en las que se divide el resto de los individuos se ver en el último capítulo de este libro si Dios quiere. Es interesante lo que escribe 'Aríb en el capítulo XIV: *El régimen de los niños después de la caída de los dientes hasta la aparición del*

vello. de la proximidad de la pubertad y de las enfermedades que le afectan en esta edad de su vida y de los tratamientos para combatirles.

También afecta a los niños en esta cuarta etapa de sus vidas las mismas enfermedades anteriores por la semejanza de sus temperamentos que los dominan en estas edades y porque refuerza el calor y las fiebres aumentan.

Sobre las fiebres de los niños sarampión y viruela y les afectan las fiebres agudas porque el estado del niño se altera con más rapidez por la humedad de su cuerpo y porque se potencia su naturaleza por su apetito intenso hacia cosas dulces y grasas. Y sus humores se afectan por la putrefacción que se origina en sus intestinos y cuerpo, por esto es conveniente que se le dé, al niño alimentos dulces y frutas diversas para que no aumenten sus enfermedades. No tomará ni leche ni queso y alimentos espesos para que no se produzcan cálculos renales. Y tomar ni pipas de sandía descascarilladas y azúcar para que purifique los riñones. Evitar las comidas excesivas y comer comida tras comida para evitar las escrófulas.

Cuando aparezca la fiebre a los niños se les tratará según sus síntomas y sus causas y según lo que se observe en sus orinas de signos de color y otros signos.

Y en caso semejante es imprescindible que se llame al médico para que le asista en las enfermedades que distinguirá sobre su estado, le recomendará el régimen a seguir preservándole de la que le perjudica.

En la viruela y el sarampión que tienen numerosos síntomas no se puede prescindir de la observación y de su examen. No obstante nosotros describiremos de esto una parte que es suficiente para la gente de inteligencia y saber. Nosotros decimos: es conveniente cuando sobreviene al niño fiebre y se refuerza su calor, tenga sed intensa, su pulso sea violento, y sus orinas subidas de color que se les resguarde de las carnes y de los dulces. Se tenderá a alimentarle con hortalizas con tendencia a lo frío, y sopa de cebada bien hecha, lentejas con sopa a la vinagreta, beber julepe si tiene su naturaleza equilibrada o jarabe de violetas, arrope de ciruela (ojo de buey), si tiene la naturaleza ligera (diarrea). Y si tiene signos de que no tiene fiebre intensa y tienen la humedad predominante y en sus humores predominan la bilis amarilla y la flema se le tratará con ojimiél preparado con aliños y azúcar, se alimentación deber aligerarse, se alimentar con pollitos, francolines, perdices, patas de cabra y yema de huevo.

Cuando remita la fiebre intensa se le hace sudar y se le abrigará con vestidos, se pondrá cerca del niño una olla con agua caliente en la que se cocer rosas, manzanilla y cebada sin cáscara para hacer llegar el vapor de este agua a su cuerpo para que sude.

Tómese pulpa fresca de caña de azúcar, macháquese y úntese en su cabeza y en sus pies lo que atraerá el sudor. Si la fiebre es por el sarampión y la viruela se le pondrá al niño el régimen anterior de la fiebre intensa.

La viruela se origina en la raíz de la naturaleza del niño con los desechos que adquieren los fetos de los excedentes del útero pues la naturaleza aparta en un lugar del cuerpo, lejos de los órganos principales y cerca de la piel, y allí descansa, luego se remueven estos desechos y son empujados hacia la superficie del cuerpo y por esto resulta la viruela en la generalidad de los niños y a veces afecta a los adultos cuando se libran de ella en la infancia.

Los síntomas importantes de la viruela son: cefaleas en el comienzo de la fiebre, enrojecimiento de la cara, hinchazón de ella, enturbiamiento y enrojecimiento de los ojos, picor en la nariz, estornudos frecuentes con aspereza del pecho, tos seca y salida de hoyuelos en todo el cuerpo. La mayoría de las veces la viruela sale al tercer día aunque a veces antes apareciendo en segundo o primer día de comenzar la fiebre.

Las clases de viruela son cuatro: una de ellas la que se produce al quemarse la sustancia de la sangre y que son viruelas de color más brillante con botones de base ancha y de punta elevada Su madurez es rápida y lo mismo su supuración. Esta es la más benigna de las clases de viruela.

Otra es la que se origina por la sangre cálida biliosa, las vesículas tienen un color rosado y sus botones menos sobresalientes, esta clase es de difícil maduración.

Otra es la que procede de la sangre atrabiliaria, esta es roja al comienzo se pone negra salvo que lleve humedad. Esta clase es grave pues tarda en llegar la madurez y no corrige la humedad y a veces se agrietan sus elementos, es una clase maligna y mortal.

Y es conveniente cuando aparecen los signos de la viruela al escarificar en las venas yugulares o de la nuca si lo soporta y, a veces estas escarificaciones en el comienzo de esta enfermedad pueden alejar de los ojos y la cara una enfermedad temible. En lo ojos se pondrá un colirio hecho con agua de lluvia y jugo de culantro o se exprimirla en los ojos zumo de granada obtenido machacando grandas con su cáscara. También beber quien está, enfermo de viruela agua cocida con cebada y julepe. Después enumera una serie de tratamientos encaminados todos a estimular la aparición del exantema.

Es importante señalar como 'Arīb no distingue entre la sintomatología del sarampión y de la Viruela cuando el médico persa Abū Bakr al-Rāzī (865-932) ya lo hacía en su obra *Kitāb al-ŷadārī wa-l-ḥasbā*' ("tratado sobre la viruela y

el sarampión”), obra editada por Channing en el silo XVIII con el título: *De Variolis et morbilis, árabico et latine*, Londres, 1766. En esta obra al-Rāzī las considera como una entidad nosológica con un asombrosa descripción, tanto de los síntomas iniciales como de cada una de las fases del proceso clínico. Hubo un personaje importante que padeció de Viruela fue el príncipe Hišām, hijo del califa al-Ḥakam, y después califa Hišām II.

No sabemos con seguridad si lo que afectó al citado príncipe fue una forma benigna, de viruela o varicela, que como hoy sabemos es producida por un virus distinto al de la viruela³. Conocemos gracias al-Rāzī y al historiador Ibn Ḥayyān que nos transmitió la noticia⁴ de las Viruelas (al-*yādārī*) que padeció el hijo de al-Ḥakam, futuro califa Hišām II.

«En la misma fecha –dice Ibn Ḥayyān– curó el príncipe Abū l-Walīd Hišām, hijo del califa al-Ḥakam de la enfermedad de las viruelas (*‘illat al-*yādārī**) que padeció desde mediados de yumada I del año (= 1 de Febrero 974) hasta el día 1º de *rayāb* (= 8 de marzo 974). El Califa había sentido graves temores por él, había manifestado inquietud por su dolencia y había repartido limosnas a voleo para impetrar a Dios la desaparición del mal. Sus grandes servidores particulares, los visires más preeminentes y las gentes más allegadas a su domesticidad se acercaban a él para compartir su pena y dolores en su dolor, y le pedían constantemente, bien, de palabra, bien por escrito, noticias de cómo seguía aquella mitad de su alma. Así continuaron compitiendo corceles en su hipódromo, en cumplir con él como debían y asociarse a su aflicción hasta que el mencionado día 1º de *rayāb* y en el consejo privado con sus visires en el Alcázar de al-Zahrā’, les dio la buena noticia, participándoles que había recibido un carta del príncipe de su puño y letra, desde su alcoba en el Alcázar de Córdoba, en la que el príncipe le comunicaba la total curación de su dolencia; que se hallaba recobrado, que se encontraba con muchos ánimos...».

³ Por el *Herpe virus varicelae* que produce también el *Herpes zona* cf. Richard E. BEHRMAN, Nelson, *Tratado de Pediatría*, Madrid, 1993, III, p. 973.

⁴ Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, edic. cit., pp. 162-163.

Sabemos por ‘Arīb ibn Sa‘īd que el tratamiento médico consistía en escarificaciones en la venas del cuello, es decir sangría, jarabes de frutas, peras, manzanas, membrillo y granadas dulces. También se solía encender fuego con madera de lentisco delante del niño para estimular la aparición de las vesículas.

La historiografía andalusí es tan detallista que nos aporta la descripción de un caso curioso de un niño de 5 años de edad afecto Gigantismo traído a Córdoba desde Málaga a presencia del califa al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā’ por ser un caso raro por su talla y desarrollo.

Durante el gobierno del califa ‘Abd al-Raḥmān III se produce la pacificación de al-Andalus, es decir, el territorio de la España medieval gobernado por los omeyas. Durante todo el siglo IX y primeras décadas del X la guerra civil, llamada en árabe *fitna*, asola las tierras. La causa de esta insurrección general parece es debida a una reacción de la sociedad andalusí sobre todo de los sectores cristiano-visigodos, ante una progresiva islamización de al-Andalus⁵.

Una vez en el trono, ‘Abd al-Raḥmān III dedica todo su esfuerzo a dominar a los múltiples cabecillas rebeldes, árabes, muladíes o beréberes. En el año 928 el califa al-Nāṣir conquista por la fuerza Bobastro, el foco principal de la rebelión muladí, enclavado en el corazón de la Serranía de Ronda. Pues pasados más de cuatro décadas un niño nacido en las cercanías de esta fortaleza es llevado a Córdoba para ser exhibido ante la corte califal como un caso raro de gigantismo.

El que el cronista palatino de la corte de los omeyas se fije y saque a la luz el caso de un niño afecto de gigantismo, más que entrar en un caso típico de los hechos maravillosos (*aḡā’ib*), se trata de demostrar al país el estado de pacificación existente en la conflictiva zona con el nuevo “orden social islámico” impuesto tras la conquista de Bobastro por las tropas de ‘Abd al-Raḥmān III⁶. El niño es descendiente de un *mawlā*⁷ del emir ‘Abd al-Raḥmān I establecido

⁵ M. I. Fierro, “Algo más sobre ‘Umar ibn Ḥafṣūn”, *Al-Qanṭara*, XVI.

⁶ V. Martínez Enamorado, “Consideraciones espaciales sobre Bobastro”, *Al-Qanṭara*, XVII (1996), p. 74 y J. Vallvé, “Omar ben Hafṣūn, rey de Marmuyas (Comares)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 2004.

⁷ Para los profanos en la materia el término *mawālī*, singular: *mawlā*, se refiere a los clientes o libertos, neoconvertos, no árabes que tras la expansión islámica fueron considerados clientes de un notable o tribu, quedando así unidos a un patrón por un lazo de clientela. En al-Andalus la misma categoría de gentes fue conocida con la denominación de *muwalladūn* (muladíes) y *musālima*. cf. F. Maillo Salgado, *Vocabulario básico de Historia del Islam*, Madrid, 1987, pp. 110 y 111.

en la zona después de la conquista del bastión muladí en 928. Se supone que a su crianza, dado que era una familia de origen hispano pero islamizada y arabizada, seguiría los cánones árabes que nos refleja fielmente 'Arīb ibn Sa'īd en su Tratado de medicina materno-infantil. Veámos el caso clínico: La noticia de este niño de una talla altísima, un caso de gigantismo, ha llegado hasta nosotros gracias al historiador cordobés Ibn Ḥayyān, que nos la transmitió fielmente de la fuente original: el cronista 'Īsā ibn Aḥmad al-Rāzī contemporáneo del caso que se relata:

“En el mes de *dū l-qa'da* del año mencionado (= 26 de agosto a 24 de septiembre del 971) hubo noticia de un niño del pueblo de Sant Mariyya en el distrito de Cártama, de la cora de Rayyu (hoy provincia de Málaga), nacido en *dū l-ḥiyyā* del año 355 (= noviembre-diciembre del 966), había sobrepasado en crecimiento, constitución, y aspecto los límites normales de la debilidad infantil⁸, para adquirir gran vigor y fuerza. Se envió por él y se le trajo a Córdoba, para verlo, a finales del mes de *dū l-qa'da*.

Dice 'Īsā ibn Aḥmad: Me interesó el caso e hice gestiones para averiguar su estado, nacimiento y crianza (lactancia), todo lo cual llegué a saber por su abuelo paterno, que fue quien lo trajo, llamado Jalaf ibn Yaḥyà ibn Arāqīn ibn Jalaf ibn Muntaqim ibn 'Abd Allāh ibn Badr ibn Nāsiḥ al-Farrās, *mawlā* del emir 'Abd al-Raḥmān (1) ibn Mu'āwiya.

El nombre del niño (*gulām*)⁹ era 'Umar ibn Arāqīm ibn Jalaf. Me contó el abuelo que la madre del niño lo había tenido a los nueve meses de embarazo, que terminaron el día 8 del mencionado mes de *dū l-ḥiyyā* del año referido (= 25 de noviembre 966). Salió del vientre de su madre retajado (circuncidado) y con la piel flácida, pero en poco tiempo se crió muy y bien, se le formaron la carne y los huesos y creció con suma rapidez. Anduvo por su pie al año. Hablaba débilmente y con media lengua. Comía como un

⁸ En el siglo X en al-Andalus el concepto del niño es el mismo de la medicina galénica: no es un ser en crecimiento sino un ser enfermo y débil por naturaleza.

⁹ El término *gulām*, plural *gilmān*, significa “mancebo, mozo de pocos años, juvenil”. Señala la fase de juventud o adolescencia.

muchacho (*gulām*) según lo que vi. A los veintidós meses medía seis palmos de estatura¹⁰. Perdió los dientes de leche a fines del citado año, a los cuatro años y diez meses cumplidos. Tenía un hermano mayor que él en edad pero menor en tamaño. Su padre y su madre vivían todavía.

Dicho niño fue llevado a Alcázar de al-Zahrā', donde le recibió el califa y el *ṣāhib al-burūd* (jefe de correos) y *al-tirāz Fā'iq*. El abuelo, Jalaf ibn Yaḥyà, expuso la verdad del caso e informó al califa de lo que queda dicho, sin alterar nada. El niño comió ante el califa. Luego éste hizo llevar la noticia al califa al-Ḥakam, quien ordenó le fuera llevado en compañía de su abuelo Jalaf, y después que lo vio y estuvo ante él algún tiempo, dispuso que le dieran algún regalo. Más tarde dio órdenes de que se lo llevaran otra vez, en compañía de su abuelo, y a presencia del emir Abū l-Walīd Hišām, hijo del Príncipe de los Creyentes, el cual lo estuvo contemplando detenidamente y haciendo preguntas sobre él. El abuelo Jalaf aprovechó la ocasión para hablar de un impuesto que tenía que pagar en su citado pueblo, solicitando que se le rebajase y el califa se lo dispensó por entero y dispuso se le escribiese al gobernador de la cora. El príncipe Abū l-Walīd Hišām hizo al niño 'Umar un importante donativo y, a continuación, abuelo y nieto se retiraron, cargados de regalos, con licencia de regresar a su tierra¹¹.

Curiosamente hace al-Rāzī una valoración global del niño al considerar su talla, constitución y aspecto o imagen. Es decir que el autor conecta los procesos de desarrollo físico, psíquico y social.

1. Antecedentes familiares y personales.

No aporta al-Rāzī casi nada de la estatura de sus padres, solo dice que vivían todavía, así como un abuelo que le acompañaba en este viaje a la corte cordobesa.

¹⁰ Un palmo es igual a un cuarto de vara. Esta mide 83,59 ctms., luego un palmo equivale aproximadamente 20,897 crns. Es decir que el niño medía seis palmos: 105,382 cms. a los 4 años y diez meses.

¹¹ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis fī ajbār balad al-Andalus*, pp. 62 y 63 del texto árabe editado por Abd al-Raḥmān 'Alī al-Hāyḃī, Beirut, 1965 y p. 31 de la traducción de Emilio García Gómez, *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Hakam II*, por 'Īsà ibn Aḥmad al-Rāzī, Madrid, 1967.

Señala que había nacido de parto a término, de nueve meses que terminaron el día 8 de el mencionado mes de *dū l-ḥiyyā*. No obstante, al no indicar que eran muy altos, podemos descartar este dato y considerar que la talla de sus padres y abuelos era normal. Se descarta por ello una talla alta familiar. Señala al-Rāzī su estado al nacer: salió del vientre materno circuncidado y con la piel fofa¹². Al-Rāzī nos señala que preguntó a los abuelos del niño por su estado, nacimiento y crianza. Suponemos que todas ellas serían como describía 'Arib ibn Sa'īd en su Tratado de Pediatría: la lactancia natural duraba hasta los dos años o treinta meses, bien por la lactancia materna o por nodriza¹³. Entonces se le introducía a chupar y comer "bellotas" de harina de sémola, leche y azúcar y carne de pollo. Este niño de talla gigante es traído a Córdoba para ser exhibido como una muestra de un fenómeno maravilloso o prodigioso a lo que tan aficionados eran los autores musulmanes¹⁴, ante la corte del Califa. No obstante el cronista capta también que, junto al crecimiento en talla, hay una precocidad en el desarrollo de ciertas funciones cognitivas.

La medicina actual conoce bien los factores reguladores de este crecimiento y desarrollo. Son factores endógenos (genéticos, hormonales ...) y exógenos (nutrición intrauterino, nutrición posnatal, entorno social, etc.).

Respecto al desarrollo físico, aportaciones de diversas Escuelas pediátricas han perfilado numerosos conocimientos sobre el desarrollo físico en sus dos vertientes del crecimiento y maduración, así como su valoración, a través de diversos indicadores del uno y del otro de su distinta evolución en los cuatro periodos de la evolución infantil: el desarrollo intrauterino, el de los 5 a 6 primeros años, el de la edad escolar y el de la pubertad.

El mejor conocimiento de los factores reguladores del desarrollo, tanto genéticos como ambientales ha permitido una más correcta comprensión de las desviaciones patológicas del mismo. En la práctica se habla de hipercrecimiento cuando la talla corregida en función de la talla media de los padres supera en más de dos desviaciones estándar la talla media correspondiente a la edad cronológica. Si rebasa los límites de la tercera desviación estándar se trata, casi con toda seguridad, de una alteración patológica.

¹² Utiliza el término árabe *mutarāḥil* = "fofo, gordo, flácido".

¹³ Véase el capítulo IX de mi traducción del *El libro de la formación del feto, tratamiento de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos*, Sevilla, 1990 y la nota n.4 de dicho capítulo.

¹⁴ L. Molina, "Las dos versiones de la geografía de al-'Udrī", *Al-Qanṭara*, III (1982), p. 250.

El crecimiento excesivo o desproporcionado de una parte del cuerpo se denomina hoy hipercrecimiento dismórfico o gigantismo parcial¹⁵. Nos faltan datos para poder diferenciar si se trataba de:

1º. Un caso de hipercrecimiento fisiológico, bien un caso de talla alta familiar o de una maduración acelerada. Se descarta la talla alta familiar, pues si los padres hubiesen sido muy altos el cronista lo hubiese recalcado.

2º. De un caso de gigantismo patológico, bien por una patología endocrino (pubertad precoz, hipersecreción de hormona del crecimiento -GH- gigantismo hipofisario en los que suele haber un crecimiento armónico»¹⁶ o bien un síndrome genético (gigantismo cerebral o Síndrome de Sotos que se acompaña de cierto retraso mental, síndrome de Beckwith-Wiedmann, Síndrome de Marfan etc.¹⁷. Es difícil, a falta de datos, concretar el síndrome exacto. Es conocido por todos que en 1964, Juan F. Sotos y cols, dieron a conocer en el *New England J Med*, un cuadro clínico caracterizado por talla alta marcadamente acelerada desde el nacimiento, con manos y pies llamativamente grandes al igual que la cabeza, mas con la inteligencia reducida... al que denominaron "gigantismo cerebral". El término fue así dado al hallar con alta frecuencia dilataciones ventriculares en el cerebro, que interpretaron como expresión del disturbio primario que llevaría a la asociación de rasgos que constituyen el marco de la afección. Tras ellos, otras muchas comunicaciones se han hecho de esta patología, no demasiado infrecuente: 1/10.000 a 1/50.000 en la población general (Sotos y Argente) y cuyo diagnóstico plantea en ocasiones algunas dudas diferenciales con varios cuadros clínicos como el síndrome FRAXA (con el que comparte más criterios clínicos), el síndrome de Weaver, acaso el de Marfan, la gonosomopatía 47,XYY y otros que cursen con hipercrecimiento, macrocefalia, déficit intelectual, rasgos faciales sugerentes, hiperactividad...

Según al-Rāzī este niño malagueño llegó a alcanzar una talla de seis palmos a los 22 meses. El palmo es la cuarta parte de la vara, y según el DRAE¹⁸ equivale a 21 cm. Por tanto el niño medía a esa edad 106 cm. aproximadamente.

¹⁵ J. Bertrand, R. Rappaport y P. C. Sizonenko, *Endocrinología Pediátrica*, Barcelona, pp. 196 y ss.

¹⁶ Cf. M. Cruz, *Tratado de Pediatría*, Barcelona, 1984, Sección 5 a del Vol. 1, pp. 684 y ss.

¹⁷ M. Bueno, *Crecimiento y desarrollo humanos y sus trastornos*, Madrid 1936, capítulo: Hipercrecimientos en pp. 261 y ss y sobre todo cf. P.R. Dodge, S.J. Holmes, J. F. Sotos, "Cerebral gigantism", *Devel Med. Child Neuro* (1983), 1,25, p. 284.

¹⁸ Diccionario de la Lengua Española, Vigésima primera edición sv: palmo.

Hoy disponemos de numerosos métodos para medir el desarrollo, y entre ellos la talla y para conocer los valores medios y esas diversas normas y referencias elaboradas, cabe aquí citar las de J.M. Tanner y colaboradores (1966). Según estas referencias el citado niño tendría un percentil del 50% de un niño de 5 años, es decir, más de dos desviaciones estándar por encima de sus edad cronológica. Se describe que a los 5 años tenía el aspecto de un niño prepuber.

Respecto al desarrollo psicomotor dice el cronista cordobés anduvo por su pie al año, hablaba débilmente¹⁹ y con media lengua, come como un muchacho (*gulām*) según lo que vi y perdió los dientes de leche a finales del citado año, a los cuatro años y diez meses. El hecho de que hablara con media lengua y débilmente puede indicar cierto retraso mental pese a su gran talla, lo que puede ser un indicio de un gigantismo patológico con retraso mental.

Con toda clase de reservas podría tratarse de un caso de Gigantismo genético, quizás Gigantismo cerebral o Síndrome de De Sotos. Síndrome de etiología desconocida que suele asociarse a talla alta, cierto grado de dismorfia facial y retraso mental.

Conocemos varias anécdotas de la vida de ‘Arīb, el autor de este magnífico para su época Tratado de Pediatría. Son dos anécdotas graciosas cuando nuestro autor vivía la última etapa de su vida, bajo la égida del califa Hišām II, que como es sabido era una marioneta del famoso Almanzor cuando ‘Arīb era ya un hombre entrado en años. Ocurrió lo siguiente:

“Vi a ‘Arīb –nos dice Abū ‘Uṭmān Sa‘īd ibn ‘Uṭmān un día que visité al primer ministro Ŷa‘far ibn ‘Uṭmān al-Mušāfi en su residencia del arrabal de la Arruzafa, donde había con el varios funcionarios ilustres y nobles personajes. Sa‘īd ibn ‘Abd Allāh el de Santarén era el que estaba más cerca de él de todo el grupo, porque con él tenía familiaridad y confianza. La gente fue avanzando de uno en uno hasta cerca del primer ministro quien reparé en ‘Arīb y lo hizo sentar en un hueco que había entre él y el de Santarén. Este se molestó y se ofendió, y le envié un billete, por mano de los secretarios, en el que escribié estos versos improvisados para ofrecerlos al primer ministro:

¹⁹ Podría indicar este lenguaje un retraso mental.

“Vaya un hombre pesado que se ha colocado entre tú y yo en esta reunión. Nunca imaginé, que se pudiera interponer una persona así entre mis ojos y mi corazón”.

Esta anécdota, el carácter tímido, de sabio despistado de ‘Arīb no impidieron que se mantuviese hasta el final de su vida cerca del poder gozando del favor de tres califas consecutivos. Su larga vida, se cree murió con setenta años sobre el 980, le permitió vivir los días en que Almanzor dominaba la política cordobesa y movía como un títere al califa Hišām II. Entonces gozaba de la amistad del dictador hasta que un día la perdió. Parece que ello fue debido a un incidente con un famoso poeta iraquí como ahora veremos.

Como ‘Arīb era también poeta, el poeta Ibn Faraȳ de Jaén en su obra “Libro de los Huertos” incluye algunos de sus versos, un día tuvo un altercado en la residencia de Almanzor, con un poeta y cantor melódico, uno de los más diestros de su tiempo que había venido de Iraq a la residencia del dictador ‘āmirī es decir Almanzor. Entonces el citado poeta cantó para su anfitrión y mecenas, en alusión a ‘Arīb, el poema de un famoso poeta, que comenzaba así: “Espacio, rehusa los malos hados y no comas con él”.

A partir de entonces no volvió a tener relaciones con Almanzor. Es probable que después de esta anécdota cayera en el olvido y muriera poco después.

ORIGEN GEOGRÁFICO DE LOS MUQARNAS: ESTADO DE LA CUESTIÓN

Alicia CARRILLO CALDERERO

Universidad de Córdoba

RESUMEN: En la decoración islámica, sobresalen los muqarnas por su enorme atractivo estético y por tratarse de una fórmula creada, exclusivamente por el arte musulmán, que se extendió a partir del siglo XI, por todas las regiones de la geografía del Islam. Sin embargo, si por algo se caracterizan los muqarnas en la historiografía islámica, no es por su belleza visual, sino por el carácter controvertido e incierto que rodea a cada uno de sus aspectos: origen geográfico, construcción geométrica, significado o funcionalidad.

En este artículo, se expone únicamente la problemática existente acerca del origen geográfico, esto es, en qué área del territorio del Islam nacieron formalmente los muqarnas, planteando un estado de la cuestión de las diferentes teorías al respecto, a fin de poder reflexionar sobre este asunto. Un planteamiento ciertamente muy general pero, lo suficientemente conciso como para mostrar a través de diversos ejemplos la situación del origen geográfico de los muqarnas en la historiografía del arte islámico, reflejando los puntos clave que han llevado a los diferentes historiadores a posicionarse en una teoría u otra.

ABSTRACT: Hypothesis about the geographical origin of *muqarnas*.

PALABRAS CLAVE: *Muqarnas*.

KEY WORDS: *Muqarnas*.

1. Introducción:

La tendencia islámica por decorar las superficies prácticamente en su totalidad, ha llevado a que la mayor parte de los historiadores consideren que el factor responsable en la unificación del arte islámico es su decoración¹. De acuerdo con

¹ Morales, A.J. *Historia del Arte islámico*. Ed. Planeta. Barcelona, 1995. p. 69.

este constante espíritu decorativo, una de las explicaciones propuestas es de tipo sociológico y defiende la preferencia del musulmán por los espacios cerrados en detrimento de las áreas deshabitadas que originan en él un sentimiento de vacío e inseguridad, lo cual se traduce en su tendencia ornamental dirigida hacia la exageración y abundancia², ese horror vacui tan característico y en definitiva, ese gusto por articular las superficies de una manera rítmica y asombrosa. Otra explicación a ese horror vacui islámico, compartida por muchos autores, es el resultado lógico de una Civilización con férreas prohibiciones figurativas en sus manifestaciones artísticas, lo cual se traduce en ese afán decorativo ligeramente abstracto y que es precisamente el que lo caracteriza.

Entre los diversos temas y motivos del repertorio ornamental islámico, sobresalen los muqarnas cuya formación y desarrollo corresponden exclusivamente al arte musulmán. Estos elementos representan en la decoración islámica un papel muy importante y claramente definido por su cualidad tridimensional o decoración en movimiento, pero sobre todo por su enorme atractivo estético y por su exquisita cualidad para adaptarse fácilmente a cualquier superficie arquitectónica, esto es, se emplean tanto en bóvedas como en portadas, capiteles, arcos o cornisas. Unas particularidades que les permitieron gozar de gran éxito desde el momento de su creación, alcanzando todos y cada uno de los rincones de la geografía islámica, evolucionando y desarrollándose en formas cada vez más intrincadas y menudas.

La mayoría de los historiadores del arte islámico han dedicado en sus estudios unas líneas al análisis de los muqarnas, en ocasiones podemos apreciar interés por reflejar someramente la mayor parte de sus aspectos, cuestiones como su origen geográfico, significado o funcionalidad, pero desafortunadamente, lo habitual suele ser incluir una mera reseña de su enorme valor estético en los apartados sobre decoración islámica.

Opinión generalizada entre la mayor parte de los historiadores es la procedencia estructural de los muqarnas a partir de las trompas de esquina en las cúpulas, de tal manera que el uso de este recurso motivó en un momento

² Frishman, M. y Khan, H. *The Mosque. History, architectural development and regional diversity*. Ed. Thames and Hudson, London, 1994, p. 67: "(...) Richard Ettinghausen, who viewed Islamic decorative patterns as a reflection of a 'special state of mind' and of certain social conditions pertaining to the Islamic world. He connected the ubiquity of abstract decorative patterns to the 'tendency in the Islamic world toward exaggeration and lavishness' and to the preference among its peoples for the compactness and closeness of urban life over the emptiness and insecurity of uninhabited areas".

determinado la división de la trompa, abogando, sin duda, por un sentido más decorativo y surgiendo la primera manifestación de lo que conocemos como muqarnas.

Ahora bien, una vez que partimos de su procedencia estructural, la siguiente cuestión que se nos presenta es la pregunta de: ¿en qué área del territorio islámico nacieron formalmente los muqarnas? podemos encontrar en la historiografía al respecto cuatro focos posibles y que son: el nordeste de Irán, Irak y Egipto por lo que se refiere al Oriente islámico y el Norte de África, donde algunos autores apuntan un origen paralelo y casi coetáneo al oriental que derivaría lógicamente en los muqarnas occidentales, desarrollados ampliamente en esa área septentrional del continente africano y en España a partir del siglo XII. Un hecho que sin duda, pone de manifiesto la controversia existente sobre este tema, ya que hasta el momento no existe acuerdo entre los investigadores³.

La siguiente pregunta que se nos presenta es qué momento se creó esta nueva fórmula estructural, una cuestión que lógicamente corre paralela al foco regional de origen, es decir, podemos tomar como fecha inicial de los muqarnas los vestigios más antiguos conservados o bien, intentamos profundizar más en el tiempo y recorriendo la geografía islámica posiblemente la cronología planteada varíe.

Sin duda, las teorías más documentadas se debaten entre el nordeste de Irán e Irak, ya que la principal controversia gira en torno a tres edificios orientales muy representativos, como son el Mausoleo samaní de Buhara (914-943), Mezquita de Ispahán con las cúpulas sudoeste y nordeste (1072 y 1088) y la Tumba del Imán al-Dawr (1085) en Samarra. El problema se establece desde el momento en que entre estas manifestaciones y de acuerdo con su cronología, no se puede establecer una evolución formal de ahí que los diferentes historiadores, no encuentren el consenso en esta cuestión del origen geográfico ni en el momento cronológico en el que surgen los muqarnas, dando lugar a diversas hipótesis que nos conducen a una reflexión asegurada y que inequívocamente nos lleva a plantear el tema que nos ocupa en este artículo, un estado de la cuestión acerca del origen geográfico de los muqarnas.

³ Hoag, John D. *Arquitectura islámica*. Ed. Aguilar S.A. Madrid, 1976. p. 146: "El origen de las muqarnas o abovedado en estalactita, llamado también en alvéolos, elemento esencial, de una forma u otra, en toda la arquitectura islámica 'clásica', nunca se ha establecido".

2. El nordeste de Irán: Mausoleo samaní de Buhara y la Mezquita de Ispahán.

Primeramente, sorprende que los únicos restos arquitectónicos conservados que utilizan las muqarnas de una manera primitiva, esto es, donde se aprecia claramente que se trata de un primer intento, estén fechados en el siglo X y lo más importante, localizados en el nordeste de Irán. La teoría que defiende el nordeste iraní, tiene como principal exponente el Mausoleo samaní de Buhara (lámina 1) fechado entre los años 914 y 943, considerado el primer edificio en el que se aprecia la utilización de muqarnas, como una trompa tripartita en la zona de transición del cuadrado al círculo de la cúpula, con un aspecto formal muy primitivo y tosco (lámina 2).

Próxima a Buhara se encuentra la localidad de Tim –región de Samarcanda–, donde sobresale la Tumba de Arab Ata realizada entre los años 977 y 978. Este edificio centralizado y cubierto con cúpula, (lámina 3) utiliza claramente el sistema de trompa tripartita para salvar esa zona de transición, reflejando un estadio más evolucionado que el de Buhara.

Quizá deberíamos preguntarnos si esta división de la trompa en varias partes empleada en Buhara y en Tim, se debe a una necesidad estructural, para soportar mejor los empujes de la bóveda o simplemente, se trata de una composición atractiva visualmente. Lo cierto es que, ante el vacío documental que nos pueda aclarar esta cuestión, se ha propuesto una explicación bastante interesante, que apunta a la continuidad de tradiciones arquitectónicas anteriores⁴.

Lo cierto es, que a partir del siglo XI, bajo la dinastía de los turcos selyúcidas, se generalizó el uso de este sistema de transición en toda la región de Irán, como ponen de manifiesto las cúpulas suroeste y nordeste de 1072 y 1088 (lámina 4) respectivamente, de la Mezquita de Ispahán, capital de este nuevo Imperio situada en el oeste iraní, cúpulas que apoyan sobre un sistema de trompas que si bien conecta con el sistema compositivo de Tim supone un avance importante. Sin embargo, al intentar trazar la línea evolutiva desde ese nordeste hasta el oeste donde se encuentra Ispahán, podemos apreciar que la evolución no se produce de una manera lineal, esto es, no podemos decir que

⁴ Ettinghausen, R. y Grabar, O. *Arte y Arquitectura del Islam. 650-1250*. Ed. Cátedra. Madrid, 2000 (tercera edición) p. 237: A propósito del Mausoleo samaní de Buhara "(...) multiplicación de rasgos que señalan la transición de cuadrado a cúpula, y de la ausencia de relación entre formas exteriores e interiores. Estas contradicciones aparentes pueden explicarse sólo como reflejos de diversas tradiciones arquitectónicas en las que todas estas características desempeñaban su papel: el interés del arquitecto se dirigía a la organización de las superficies, más que a la claridad constructiva".

las cúpulas de la capital selyúcida sean la culminación o la consecuencia final de un proceso iniciado en Tim.

En este sentido, debemos dejar constancia de que la transformación de un sistema en otro pudo deberse bien a los arquitectos del nordeste o bien a los del centro de Irán, ya que entre Tim e Ispahán se encuentra la localidad de Yazd, más próxima a Ispahán, donde se localiza la tumba del Imán Duvazde (lámina 5) datada hacia el año 1037 y cubierta por lo que autores como John Hoag, consideran “(...) *el ejemplo más antiguo de bóveda de mocárabes del que se tiene noticia hasta el momento*”⁵.

Resultaría de lo más esclarecedor suponer una influencia de Tim sobre Yazd, abogando en ésta última por un tratamiento más evolucionado, menos pesado y jugando más con los volúmenes⁶ que influiría directamente sobre Ispahán, siendo por tanto una transformación llevada a cabo por arquitectos del centro iraní.

Hasta este punto de la investigación, los datos y restos arquitectónicos respaldan la teoría que propugna el nordeste de Irán como foco creador de los muqarnas, fortalecida además por el descubrimiento en Nishapur (lámina 6) de unos fragmentos de estuco curvos, esculpidos y pintados, fechados entre los siglos IX y X aproximadamente lo que les situaría en un momento cronológico anterior a las trompas de muqarnas del Mausoleo samaní de Buhara y desde luego, con una finalidad muy diferente a la meramente estructural. La funcionalidad de estos elementos estribaría en un ornato de los ángulos y esquinas de las viviendas residenciales, planteando por tanto un origen decorativo y aplicado por vez primera en arquitectura civil⁷. Un elemento arquitectónico que tomaría la arquitectura islámica a partir del siglo X, sobre todo para el desarrollo en las cúpulas y fundamentalmente como elementos de transición en las mismas, transformando la antigua composición de las trompas.

⁵ Ettinghausen. op.cit. p. 313. Respecto a esta cúpula, los autores apuntan que la existencia de muqarnas en sus trompas responde más bien a un afán decorativo más que constructivo, pues para ellos “(...) *es bastante improbable que la cúpula fuera tan pesada que necesitara repartir los empujes*”.

⁶ Marçais, G. *El arte musulmán*. Ed. Cátedra. Cuadernos de Arte. Madrid, 1991. p. 82-83. Atendiendo a ese uso en Irán de elementos como los muqarnas en las trompas, se refiere a las del Mausoleo de Yazd como “(...) *trompas de ángulo adornadas por la superposición de trompillones o alveolos de cascarón, esbozos de la estalactita*”.

⁷ A.A.V.V. *Encyclopedie de L'Islam*. Tomo VII. Nouvelle edition. Ed. E. J. Brill. Leiden. p.500. Unos descubrimientos llevados a cabo por el Metropolitan Museum de Nueva York.

3. Iraq: la Tumba del Imán al-Dawr en Samarra

Así, pese a la aparente solidez de la teoría que defiende el nordeste de Irán algunos autores se atreven a formular Irak como centro propulsor de los muqarnas o en cualquier caso, centro alternativo al nordeste iraní.

Esta teoría parte de un edificio que se ha conservado a unos 20 kilómetros de Samarra, en una zona geográfica aparentemente bastante alejada del nordeste de Irán, la Tumba del Imán al-Dawr -1085- (lámina 7) fechada apenas un siglo después que el Mausoleo samaní y en los mismos años que las cúpulas de la Mezquita de Ispahán, en el que se erige una fantástica cúpula compuesta en su exterior y en su interior por refinadas celdas de muqarnas (lámina 8), denotando en primer lugar, un empleo sistemático de estos elementos y en segundo lugar, una utilización perfectamente aprendida y plenamente madura, esto es, ya no se trata de un ensayo sino de un proyecto plenamente consolidado⁸. Este edificio y su emblemática cúpula de muqarnas marcan la erección del foco iraquí como posible creador de esta nueva fórmula decorativa, con una evolución regional interna y por supuesto, con una irradiación exterior.

Entre los historiadores que defienden el foco iraquí sobresale Yasser Tabbaa, para el que el desarrollo evolutivo lineal planteado en el nordeste de Irán no es posible, es decir, no podemos trazar una línea desde esos fragmentos de Nishapur y partiendo de la configuración de la trompa tripartita que hemos visto en Tim hasta desembocar en las cúpulas selyúcidas, no sólo en las de Ispahán sino en manifestaciones de otros lugares y sobre todo, en las realizaciones de muqarnas más complejas y abigarradas que continuaron con los ilhkanes y con los timúridas⁹. Con los ilhkanes que heredaron las tradiciones artísticas existentes en las zonas conquistadas, se realizan cúpulas y bóvedas de portadas donde los muqarnas llenan o cubren la totalidad de la cúpula, por lo que las trompas empleadas en la Mezquita de Ispahán no parecen ser el punto de arranque de la decoración de muqarnas propiamente dicha; el origen debemos buscarlo en la tradición artística anterior a los selyúcidas y quizá en otro lugar que no sea Irán.

En esta teoría, Bagdad se erige como el centro responsable de la creación y difusión de la fórmula de los muqarnas. Lo cierto es que no se conservan cúpulas

⁸ Hoag. op.cit. p. 146: "(...) Una cúpula de muqarnas en estuco, evidentemente desarrollada mucho más allá del periodo experimental, aparece por primera vez en el Imam Dur de Samarra de 1085-1086".

⁹ Tabbaa, Yasser. "The muqarnas dome: its origin and meaning", en la revista *Muqarnas. An annual on islamic art and architecture*. Vol. III. Editada por Oleg Grabar. Ed. E.J. Brill. Leiden, 1988. p. 61.

del siglo XI en Bagdad, del tipo que hemos visto en la Tumba del Imán al-Dawr, pero por el estudio de miniaturas posteriores de los siglos XV y XVI (láminas 9 y 10) sabemos que la capital abbasí contaba entre su patrimonio arquitectónico con cúpulas que siguen esa disposición cónica de muqarnas¹⁰.

En la misma línea, los descubrimientos arqueológicos en el palacio califal de Bagdad, han sacado a la luz fragmentos de bóvedas con unos elementos que estarían dispuestos en esa zona de transición. Estas estructuras halladas en Bagdad presentan la misma forma de nicho cóncavo apuntado como los hallados en Nishapur e igualmente, sus superficies cerámicas están decoradas con relieves esgrafiados y que se han fechado hacia el siglo X¹¹. Del mismo modo, la importancia de la ciudad de Bagdad queda de manifiesto en el uso de elementos de gran trascendencia en el arte islámico, como el arco apuntado y los nichos poligonales¹², que de alguna manera, se pueden considerar como la base formal y estilística de los muqarnas, los cuales se forman por un nicho cóncavo apuntado y que evolucionarían formalmente en las celdas propiamente dichas aplicadas a este tipo de cúpulas iraquíes tan característico.

Por todos estos motivos enumerados, no podemos descartar Irak como foco posible en la creación de las cúpulas de muqarnas quizás en un momento determinado del siglo X en la propia capital del Califato abbasí, Bagdad, creando un prototipo de cubierta hacia el siglo XI que se extendería por otras regiones del Islam y que, sobre todo, propagaría la tipología de celdas de gran trascendencia para la posterior técnica de los muqarnas con un sentido marcadamente decorativo pero que, a fin de cuentas, es la que se conoce y se considera como construcción o labor de muqarnas por antonomasia.

4. Norte de África y Egipto:

Para finalizar este artículo, resta mencionar en este estado de la cuestión en la problemática acerca del origen geográfico de los muqarnas, las teorías que en un momento postularon el Norte de África y Egipto como focos posibles en

¹⁰ Ibid. p. 63. Las miniaturas que muestra el autor para apoyar su tesis, datan de 1468 una y la otra de 1537, las cuales muestran vistas de Bagdad donde se pueden apreciar edificios con este tipo de cúpulas.

¹¹ A.A.V.V. *Historia General del Arte. SUMMA ARTIS*. Tomo XII (Pijoán, J.). Ed. Espasa-Calpe. S.A. Madrid, 1966. p. 156-158.

¹² Otto-Dorn, Katharina. *El Islam*. Barcelona, 1965. A propósito de las puertas de la ciudad de Bagdad erigida por al-Mansur en el año 762.

la creación de los muqarnas, aunque en los últimos años estén prácticamente descartadas.

4.1. Norte de África

La posibilidad de contemplar el Norte de África como un foco determinante en la problemática sobre el origen geográfico de los muqarnas, está basada en el hallazgo y cito literalmente a Oleg Grabar de unos restos de “(...) *paralelepípedos cerámicos acanalados en uno de sus extremos que seguramente pendían de un techo o una cornisa, quedando en voladizo a modo de estalactitas. Otros fragmentos de escayola que han llegado hasta nosotros pertenecen sin duda a los típicos mocárabes que cubrían la zona de transición*”¹³ (lámina 11) sitos en la Qal’ah de los Banū Ḥammād (siglos XI y XII) en Argelia, considerados de alguna manera como los vestigios más antiguos de muqarnas occidentales¹⁴. A partir de este descubrimiento, ciertos investigadores convienen en afirmar que estos elementos formaban parte del vocabulario arquitectónico de esta zona y que, por tanto, fueron los inspiradores de las posteriores cúpulas de Marruecos y de la Sicilia normanda.

Así pues, si comparamos estos restos cerámicos con los nichos hallados en Nishapur, nos encontraríamos ante dos focos de origen más o menos paralelos, el nordeste de Irán y el Norte de África que inventarían esta forma arquitectónica con desarrollos independientes, estableciendo claramente la diferenciación entre Oriente y Occidente¹⁵.

Sin embargo, esta hipótesis del Norte de África carece de solidez, desde el momento en que los restos cerámicos de la Qal’ah¹⁶ hay que fecharlos en su segundo momento constructivo a saber a partir del año 1015, pero sobre todo

¹³ Grabar, O. *La Alhambra: iconografía, formas y valores*. Ed. Alianza. Madrid, 1980. p. 177. Respecto a los fragmentos encontrados en la Qal’ah, los de escayola se asemejan a los denominados muqarnas de Nishapur, mientras que los cerámicos resultan harto curiosos ya que “(...) *formaban una composición de considerables dimensiones que colgaba del techo, sus superficies externas eran tan complicadas como en el primer grupo, pero sin hacer hincapié en las curvas cóncavas*”.

¹⁴ *Encyclopedie...* op. cit. p. 501.

¹⁵ *Encyclopedie...* op. cit. p. 502: Así, ante la escasez de datos que puedan confirmar esta teoría, se recoge una afirmación de Diez a propósito de esta cuestión y que concluye con lo siguiente: “(...) *los muqarnas no eran la invención de un solo individuo sino que está bien enraizado en la mentalidad y cultura islámica*”

¹⁶ Hoag, op. cit. p. 77. Estos restos de muqarnas hallados en la Qal’ah, se encontraron cerca del Qasr al-Manr en 1956 cuya fecha más correcta debe ser “(...) *después de 1015 pues pertenecen a estructuras muy separadas del núcleo central*”.

porque no se consideran como muqarnas propiamente dichos, ya que no siguen la estructura de celdas pertinentes que son las que se unen para formar las cúpulas de muqarnas, estructuras que podemos observar en Irak o Irán, de modo que los presuntos muqarnas argelinos no pudieron servir de modelo para el desarrollo de las grandes bóvedas de muqarnas, fechadas entre los años 1135 y 1140, situadas en la Mezquita llamada de al-Qarawiyyīn en Fez (lámina 12).

En efecto, las cúpulas marroquíes muestran un importante nivel de evolución, no estamos hablando de primitivas realizaciones que pudieran resultar algo torpes o poco experimentadas, sino que aparecen plenamente desarrolladas y estructuradas, donde además las celdas de muqarnas se articulan como meros elementos ornamentales. En la misma línea, las bóvedas de Fez a pesar de lo que algunos historiadores apuntaron en su momento, no pueden ser fruto de ninguna evolución local, ya que tenían un referente en Bagdad donde se habían dado las estructuras de celdas de muqarnas en un ejemplo muy temprano como es el Sepulcro del Imán al-Dawr de 1085¹⁷.

4.2. Egipto

Por lo que se refiere a Egipto, tradicionalmente y de acuerdo con las investigaciones de Creswell, se ha contemplado una teoría por la que los muqarnas tuvieron en Egipto un nacimiento coetáneo al oriental fruto de una evolución de las tradiciones locales. Sin embargo, se ha demostrado que los muqarnas egipcios son el resultado de importaciones artísticas del Oriente islámico¹⁸, estableciéndose una vinculación e influencia de las cúpulas sirias e iraquíes en un momento muy temprano, siglo XI, en Egipto a través de los mercaderes y peregrinos egipcios que iban hacia La Meca.

¹⁷ Tabbaa, Yasser. op. cit. p. 64. El autor menciona a Henri Terrasse, que dedicó una monografía a la Mezquita de al-Qarawiyyin y en la que pone de manifiesto que estas bóvedas representan las primeras muestras de este tipo de muqarnas estalactíticos o colgantes que pueblan la cúpula por completo, siendo por tanto la consecuencia de una evolución local.

¹⁸ Bloom, Jonathan. "The introduction of the muqarnas into Egypt", en la revista *Muqarnas. An annual on islamic art and architecture*. Vol. V. Editada por Oleg Grabar. Ed. E.J. Brill. Leiden, 1988. p. 22. Según el autor, la afirmación de Creswell acerca del surgimiento de los muqarnas en Egipto como fruto de una evolución de las tradiciones locales es incorrecta. Dicha teoría supone sin duda, una ruptura contra las teorías que propugnan la influencia persa en la arquitectura fatimí, poniendo en relación las bóvedas de Irán con las egipcias. Sin embargo, a pesar de que no se puede establecer una línea directa es verdad, que ambas bóvedas tienen un cierto paralelismo, lo cual lleva a Bloom a plantear la pregunta de ¿cómo entonces son afines? - "(...) How then are they related?".

La problemática comienza por la existencia de varios ejemplos localizados en El Cairo y fechados entre los siglos XI y XII que utilizan los muqarnas, no de una manera torpe sino como una fórmula perfectamente integrada en su vocabulario arquitectónico¹⁹. Entre los ejemplos más relevantes sobresale el alminar de la Mezquita de Badr al-Ġamālī –conocida como de al-Ġuġuṣī– (lámina 13) fechado gracias a una inscripción en el año 1085, también una cornisa de la pared norte del Cairo realizada aproximadamente por las mismas fechas, un nicho de esquina que se encuentra en la Mezquita de Aqmar²⁰ construida en las primeras décadas del siglo XII²¹ y finalmente, la aparición de unos fragmentos de estuco policromados hallados en al-Fuṣṭāṭ, en las ruinas del Ḥammām de Abū l-Su‘ūd y fechados en la misma centuria²².

Nos encontramos ante una serie de manifestaciones que si bien denotan el uso perfectamente integrado de muqarnas en este siglo XI en Egipto²³ como ya hemos indicado, no suponen la plena integración y dominio de este mecanismo en todos los edificios y espacios arquitectónicos, ya que por ejemplo en la Mezquita de al-Ġuġuṣī sí encontramos muqarnas en el alminar pero no en la cúpula contigua realizada en los mismos años²⁴, del mismo modo, otros minaretes contemporáneos a éste no incluyen frisos de muqarnas en su repertorio estructural.

¹⁹ Bloom. op.cit. p. 21: “(...)la técnica evolucionada fue importada al por mayor desde algún lugar” [“(...) the developed technique was imported wholesale from elsewhere”].

²⁰ A.A.V.V. *El Islam. Arte y Arquitectura*. Ed. Könemann. Colonia, 2000 de la edición original; Barcelona, 2001 de la española. p. 152. Una obra fechada hacia el año 1125 que marca el cambio de la construcción en ladrillo a la de piedra “(...) en los edificios sagrados a principios del siglo XII. La decoración no se trabaja en estuco sino en piedra. También es digna de atención la distribución ternaria, con la portada central claramente más ancha y más alta. Está flanqueada por dos nichos ciegos sobre los que hay un saledizo adornado con mocárabes”.

²¹ Glueck, H. y Diez, E. *Arte del Islam*. Ed. Labor. S.A. Barcelona, 1932. p. 25: “(...) la pequeña Mezquita de al-Aqmar, construida en 1125, utiliza y renueva conscientemente el sistema de fachada de piedra iniciado por la Mezquita de El-Hakim. (...) nos permite reconocer el esquema peculiar de las fachadas del Palacio persa”.

²² *Encyclopedie...* op. cit. p. 501. Unos fragmentos actualmente en el Museo islámico del Cairo, que presentan pinturas con el estilo de Samarra, tales como una bailarina y un joven sentado con una copa en la mano. Se cree que formaban parte de una cúpula quizá como elementos de transición.

²³ Bloom. op. cit. p. 21. El autor elabora tres características fundamentales de la introducción de muqarnas en Egipto en el siglo XI, destacando que su finalidad estaba dirigida para separar las partes de un edificio, caso del alminar de al-Yuyushi, en segundo lugar para cubrir o llenar espacios con un sentido decorativo como en la Mezquita de al-Aqmar y finalmente, formando parte de la zona de transición hacia una cúpula, como debió ser el caso de los fragmentos de Fustat.

²⁴ Ettinghausen. op. cit. p. 200. Respecto a la zona de transición de las cúpulas, los autores ponen de manifiesto la inexistencia del sistema de trompas iraní en la bóveda de al-Yuyushi: “(...) se trata de un tambor octogonal con ocho ventanas que se eleva sobre trompas clásicas”.

Igualmente, no podemos obviar el conjunto de mausoleos de Asuán, fechados entre los siglos X y XI²⁵ (lámina 14) ya que en algunos de ellos, se puede observar como la zona de transición se resuelve mediante trompas de muqarnas (lámina 15), esto es, se utilizan trompas tripartitas a la manera del Mausoleo de Tim pero en esta ocasión no aparece un arco central que englobe el conjunto de la trompa²⁶.

En cualquier caso, lo más probable es que a través de esos viajeros que regresaban de la Meca y sobre todo, por los constructores que empleó Badr al-Jamali en su Mezquita, la fórmula de los muqarnas llegase a Egipto procedente quizá de modelos sirios²⁷ o de otras regiones del Oriente islámico²⁸.

²⁵ Bloom. op.cit. p. 22. Una zona que como apunta este autor, ha sido considerada como “desastre arqueológico” a partir de un misterioso chubasco tormentoso de tipo tropical ocasionado en diciembre de 1887, que arrasó multitud de tumbas de este yacimiento, sobre todo como es lógico, las realizadas o construidas en ladrillo. Un enclave estudiado por investigadores como Ugo Monneret de Villard, el cual en un intento por salvar lo que se había perdido estableció dos tipos de estructuras funerarias: de una parte, las tumbas más simples de planta rectangular y de otra, los mausoleos más elaborados con cubiertas abovedadas. Así, Creswell a partir de los estudios de Monneret se percató de dos caracteres muy peculiares que se pueden encontrar en los diferentes mausoleos de esta zona: en primer lugar, existe una gran variación en lo que se refiere a la zona de transición a la cúpula, desde un simple dintel hasta el sistema de trompas; en segundo lugar, siempre hay un tambor entre la citada zona de transición y la bóveda en sí misma, unos tambores que presentan en ocasiones caras cóncavas que culminan en sus extremos en forma de horno –cuarto de esfera–. Del mismo modo, Creswell apreció una similitud entre estos tambores y los de los aglabíes del norte de África, lanzando por ello una línea evolutiva desde Túnez hasta Aswan a partir de las rutas comerciales.

²⁶ Ettinghausen. op. cit. p. 200-203. “(...) A diferencia de los modelos iraníes coetáneos, no encontramos aquí un arco que enmarque todo el conjunto. (...) No sabemos si los mocárabes tuvieron su origen en esta región o en Irán. Desde luego, los conjuntos egipcios e iraníes no son similares, pero su fin y su composición básica tripartita guardan una relación muy estrecha. Sin embargo, los ejemplos iraníes en los que aparecen mocárabes son anteriores y la función que estos cumplen, aunque parezca ambigua en algunas ocasiones, es más estructural que en los mausoleos caiotas”. Una comparación que lleva a estos autores a afirmar que si la trompa egipcia se inspiró en la iraní no se trató de una copia exacta sino de una adaptación.

²⁷ Bloom. op. cit. p. 21 y 22. Como apunta el autor, hay que tener en cuenta que el alminar de la gran Mezquita de Aleppo tan sólo cinco años posterior al de al-Yuyushi también contiene en su haber cornisas de estalactitas o muqarnas. De otra parte, Bloom deja constancia de que estas formas pudieron llegar a Egipto vía Siria, si tenemos en cuenta que el visir Badr al-Jamali había sido dos veces gobernador de Damasco, embarcando en una campaña constructiva la ciudad del Cairo, teniendo presente diversos edificios de Edessa.

²⁸ Hoag. op. cit. p. 146: “El Gunbad-i-Ali de Abarquh en Persia central, del 1056, presenta el primer ejemplo de cornisa exterior con muqarnas. (...) Podríamos afirmar, pues, que le arquitecto al-Guyusi, cuando construyó su cornisa, conociera y recordara los ejemplos de la arquitectura persa selyúcida, fuera la de Persia o la del Irak, y que, a partir de esa fecha, esta forma arquitectónica se extendiera rápidamente hacia Occidente.

5. Conclusión

Una vez que hemos contemplado el panorama historiográfico respecto al origen geográfico de los muqarnas, resta apuntar unas conclusiones y por supuesto, esbozar algunas líneas que den lugar a la reflexión sobre este asunto. Reflexión que debe estar orientada hacia las cúpulas de la Tumba iraquí del Imán al-Dawr y las de la Mezquita de Ispahán en Irán, fechadas apenas con diez años de diferencia. Ya hemos visto, como la primera utiliza una cúpula enteramente construida por celdas de muqarnas, mientras que la Gran Mezquita mantiene el sistema de trompas de muqarnas heredado sin duda, del nordeste iraní. Llegados a este punto, cabe preguntarnos ¿cómo se explica que dos manifestaciones tan próximas en el tiempo no utilicen la fórmula de los muqarnas de la misma manera, ni formal ni estructuralmente?.

No cabe la menor duda, de que en Ispahán el nordeste iraní juega un importante papel pero ¿a qué foco geográfico se lo debe la Tumba del Imán al-Dawr?, ¿podremos plantear por tanto, un doble foco para el nacimiento de los muqarnas?, es decir, el nordeste iraní con una evolución restringida a las trompas y por otra parte, Irak con una utilización y desarrollo de los muqarnas aplicada a la cúpula en su totalidad. Ni que decir tiene que Irak influyó en Siria y ésta en Egipto, siendo éste último país el que transportó la fórmula de los muqarnas al Norte de África.

Pero ¿cómo puede surgir una idea tan similar en dos focos a la vez?, quizá la respuesta hay que buscarla en la tradición artística de cada zona, en Irak hablamos del antiguo Imperio Sasánida cuyo dominio también se extendía hacia Irán. Lo cierto es, que parece bastante improbable que una misma fórmula surja en dos áreas en el mismo momento cronológico, aunque ambas compartan la tradición artística preislámica sasánida, gustosa por articular las superficies en espacios llenos y vacíos y responsable en la utilización de las trompas.

Resultaría más lógico pensar que hubo un único foco de origen probablemente hacia el siglo IX que formuló la idea de los muqarnas en la trompa de la cúpula, basándose sin duda en el sustrato artístico y estético anterior al Islam, que gozó de una evolución interior y por supuesto, de una irradiación y consecuente evolución exterior.



Lámina I.

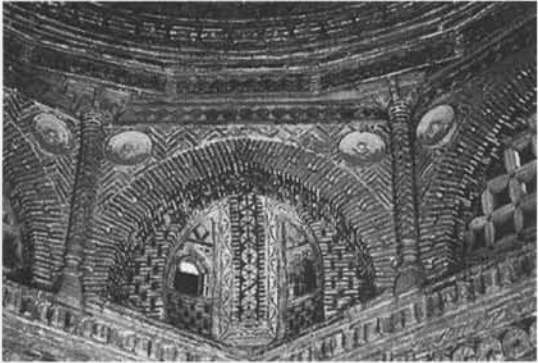


Lámina II.



Lámina III.

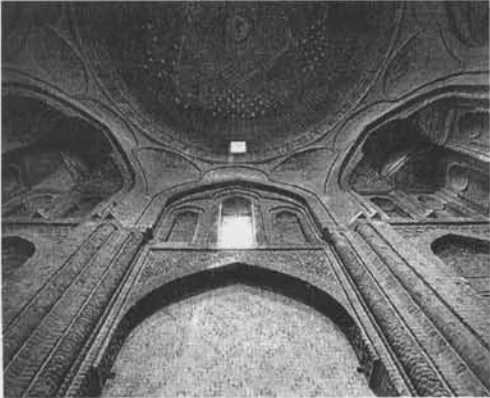


Lámina IV.

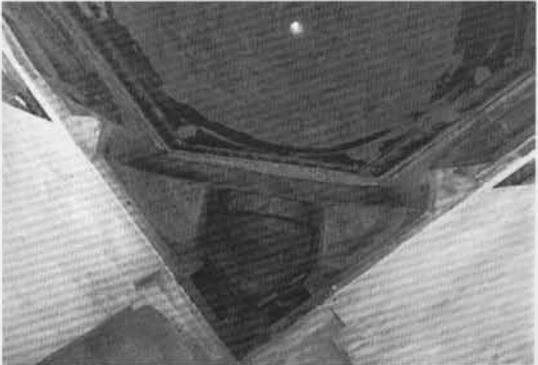


Lámina V.



Lámina VI.



Lámina VII.

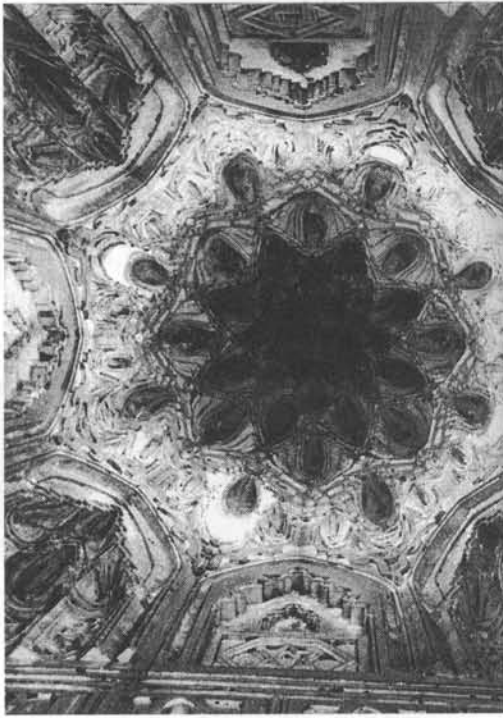


Lámina VIII.

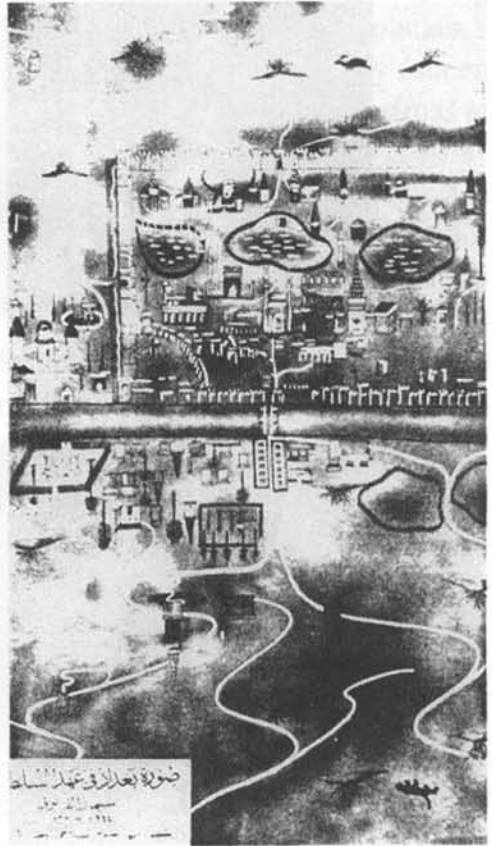


Lámina IX.



Lámina X.

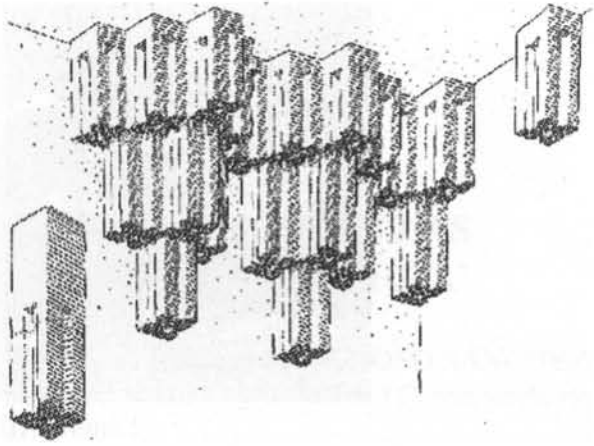


Lámina XI.

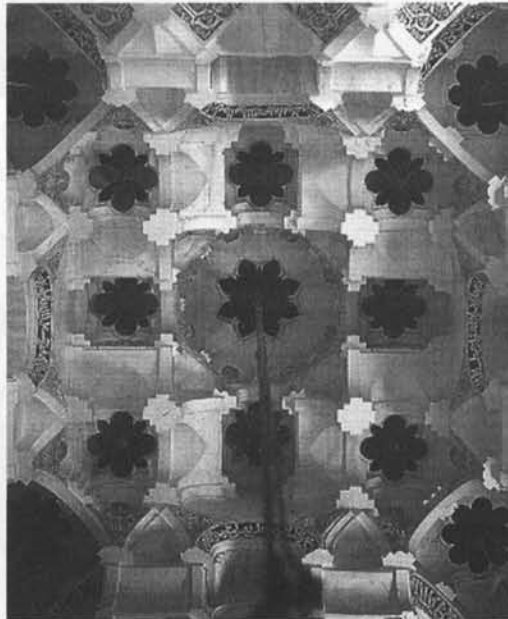


Lámina XII.



Lámina VI.



Lámina VII.

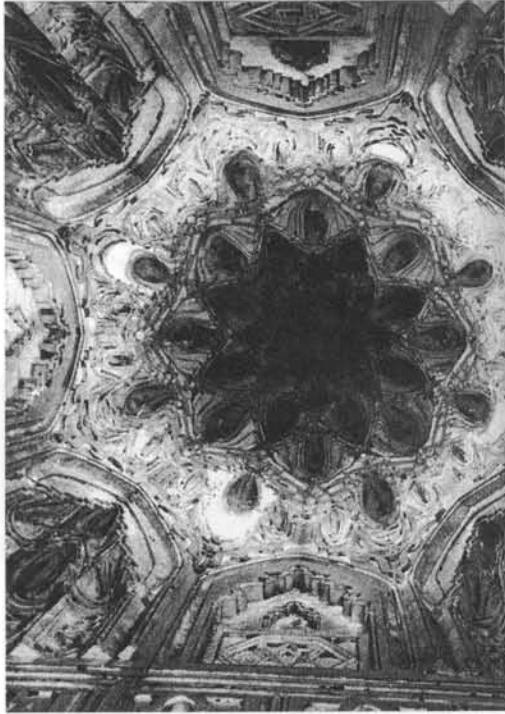


Lámina VIII.

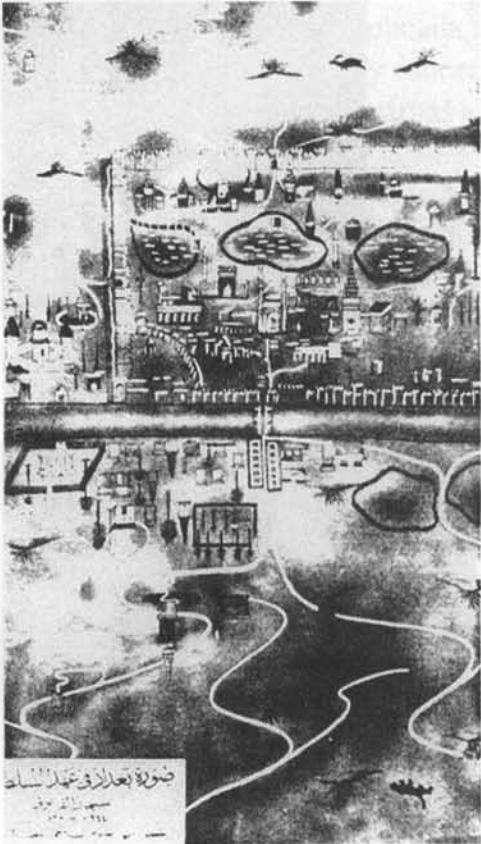


Lámina IX.



Lámina X.

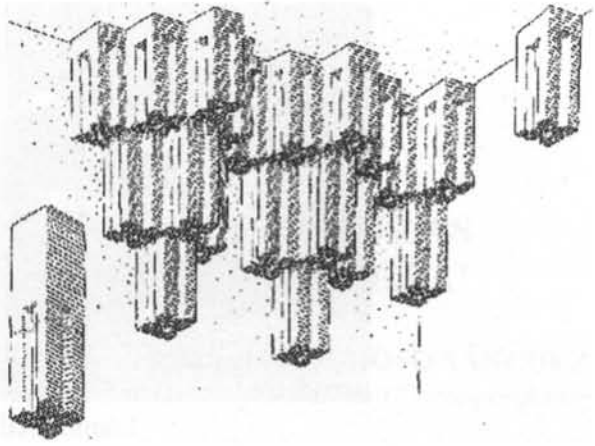


Lámina XI.

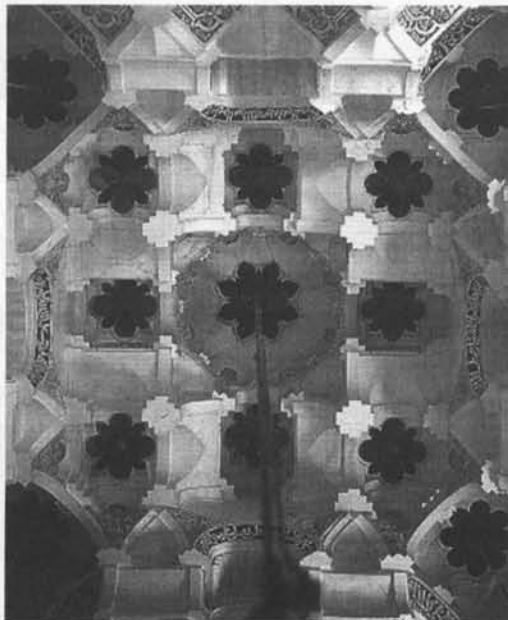


Lámina XII.



Lámina XIII.



Lámina XIV.

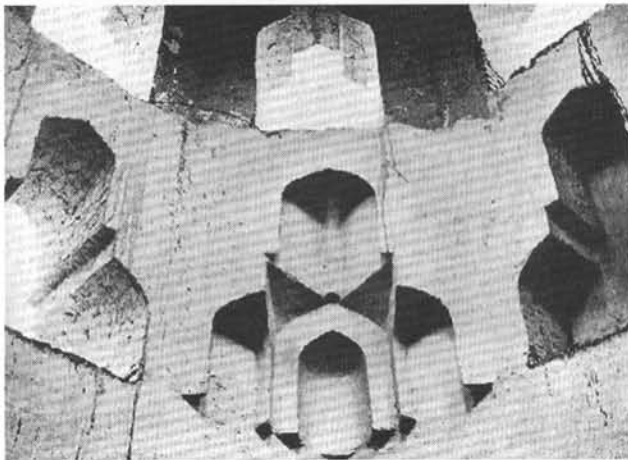


Lámina XV.

LA DECORACIÓN DE ATAURIQUE EN LAS ACUÑACIONES DE MADĪNAT AL-ZAHRĀ'

Rafael FROCHOSO SÁNCHEZ
Académico Correspondiente

RESUMEN: La decoración califal tuvo su máxima representación en Madīnat al-Zahrā' y la Mezquita de Córdoba. Esta corriente artística también pasó a decorar las monedas desde la apertura de la ceca de Madīnat al-Zahrā', los adornos incluidos de su epigrafía y en los pequeños espacios disponibles en sus áreas centrales estuvieron presentes en los primeros años de acuñación de la nueva ceca y al principio del reinado del califa al-ḥakam II.

ABSTRACT: The caliphate decoration has its maximum representation in Madīnat and the Mosque of Córdoba, this current artistic also step to decorate the currencies from the opening of the mint of Madīnat al-Zahrā', the ornaments including in their epigraphy and minting of the new mint and to the beginning of the rule of al-ḥakam II. In this work the connection between the mintings and decoration appears of progressive and comparative form.

PALABRAS CLAVE: Ataurique. Monedas. Madīnat al-Zahrā'.

KEY WORDS: Stucco decoration. Coins. Madīnat al-Zahrā'

En los estudios llevados a cabo acerca de la decoración en el arte califal, se ha analizado en profundidad la parte referente a la arquitectura, metalística, la talla del marfil, cerámica, tejidos, etc. todas ellas son muy representativas del arte califal, pero lo que no es comprensible, es el echo de no haber tenido en cuenta en estos estudios la inclusión artística transmitida a través de las acuñaciones califales que como veremos no solamente iban destinadas a servir como elemento económico de pago, de legitimidad dinástica, de afirmación ideológica y de riqueza, sino que además nos transmiten ese sentimiento artístico del momento, el cual, llega por este camino a todos los estamentos de la sociedad de forma continua y diaria.

Esta corriente artística reflejada de forma primordial en los muros, basas y capiteles del palacio de Madīnat al-Zahrā' y de la Mezquita Mayor de Córdoba, en los que la combinación de tallos, palmetas, flores y frutos es tan considerable que sorprende la riqueza de soluciones.

De forma paralela, con todo el simbolismo que conllevan estos adornos y con las limitaciones del pequeño espacio disponible, también se utilizan en la decoración de las monedas de la ceca de M. al-Zahrā', marcando una notable diferencia con las anteriores acuñaciones llevadas a cabo no solamente en la ceca de al-Andalus sino con el resto de las acuñaciones de las diferentes dinastías islámicas medievales del momento, principalmente la abbasí en Oriente, incluida su fragmentación territorial en el siglo X y la fatimí del N. de África que con su modelo de leyendas circulares evitó la inclusión de adornos en las monedas.



Nº 1



Nº 2



Nº 3

Nº 1 – Dinar abbasí acuñado en el Zoco de al-Ašwad en el año 318 H. con al-MuqtaWīr como califa.

Nº 2 – Anverso de dinar abbasí acuñado en Nisapur el año 323 H. con al-RāWī como califa.

Nº 3 – Anverso de dinar abbasí acuñado en Nisapur el año 337 H. con al-Mutī' como califa.



Nº 4



Nº 5

Nº 4 – Dinar fatimí acuñado en Misr el año 367 H. por el califa al-'Azīz Abū al-ManPūr NaRRār

Nº 5 – Fracción de dinar fatimí acuñado en Sicilia.

La apertura de la ceca de Madīnat al-Zahrā' se realizó durante el año 336 H. (23 de julio 947 al 13 de julio del 948) y sobre este acontecimiento conocemos lo que se dice en el *Bayān*, II pp. 230-231 :

“Al Nasir destituyó y encarceló a ‘Abd Allāh b. MuDammad, encargado de la ceca, cuya incapacidad había suscitado su cólera. Le sustituyó por ‘Abd al-RaDmān b. YaDyā b. Idrīs el Sordo y la ceca fue trasladada de Córdoba a al-Zahrā’”.

Los historiadores no nos indican a que altura del año fue realizado el cambio, no obstante fijándonos en el número de ejemplares conocidos de cada una de las dos cecas, el traslado tuvo que hacerse cuando estaba muy avanzado el año ya que son pocos los ejemplares conocidos de al-Zahrā' en comparación con los de al-Andalus.

Para hacernos una idea aproximada de la proporción en la que aparecen las monedas del año 336 H. hemos tomado como dato de relación el hallazgo del Haza del Carmen, tesoro depositado en el Museo Arqueológico de Córdoba que abarca todo el periodo califal y está constituido por 6816 dirhames de los cuales solamente 38 están acuñados el año 336 H., cantidad que está por debajo del 50 % de un promedio anual del conjunto, a su vez dentro de este año solamente 6 fueron acuñados en Madīnat al-Zahrā' y los 32 restantes en la de al-Andalus. Según esta proporción y contando con una fabricación de monedas continua y regular, la ceca de Madīnat al-Zahrā' estaría trabajando alrededor de dos meses en este año.

Monedas hasta 335

ABD AL-RAHMAN III

AL-ANDALUS



321.21d



324.10d



330.6d



331.1D





333.13d

335.10d



335.16d

336.56d

Al analizar las acuñaciones de 'Abd al-Raḍmān III, hasta el año 335 H. (946 /947 JC.), estas se caracterizan por llevar pocos adornos, y en el caso de incluirlos, estos se limitan a pequeños circulitos (321.21d – 330.6d – 331.1D), puntos (324.10d), o una sencilla roseta de perlas (333.13d), iniciándose en un pequeño número de ejemplares a finales del año 335 unos adornos de trazado geométrico mas elaborado, coincidiendo con el nombramiento de 'Abd Allāh b. Muḍammad como jefe de la ceca.



336.76d



336.93d



En la serie de al-Andalus del año 336 H. los dirhames tienen un módulo entre 23,5 y 25 mm. Con un peso medio de 2,87 grs.; en el anverso de estas monedas y debajo de la Profesión de Fe aparece escrito el nombre del jefe de la ceca 'Abd Allāh.

La evolución de los adornos en las monedas acuñadas en la ceca de al-Andalus es lenta hasta el 335 H., año en el que se inicia un cambio con la introducción de las primeras combinaciones de los adornos geométricos (Miles 224e – 224 f y Frochoso 335.21d), en el año siguiente estas combinaciones geométricas se multiplican siendo un preámbulo del cambio que se realiza al trasladar la ceca a la nueva residencia califal de Madīnat al-Zahrā'.

En las monedas acuñadas en la ceca de al-Andalus, encontramos un gran cambio ornamental, anteriormente sus gráficas solo eran círculos de líneas continuas o de puntos, y ahora se cambian a artísticas gráficas parecidas a los contarios que aparecen en los collarines de los capiteles de la mezquita de Córdoba en las áreas de 'Abd al Raḍmān I, 'Abd al-Raḍmān II y en las portadas orientales de la ampliación de al-Cakam II. Como ejemplos se presentan los dirhames 336.22 (ceca Madīnat al Zahrā') y 336.58d (ceca al-Andalus).





Capitel romano de la nave de
'Abd al-RaDmān I.



Capitel de estilo corintio asiático de la
ampliación de 'Abd al-RaDmān II.



Capitel. Museo Arq. de Córdoba.



Portada Occidental. Ampliación de al-Hakam II.

Estos contarios en los que alternan óvalos y dos discos empezamos viéndolos en los capiteles romanos y visigodos del área de 'Abd al-RaDmān I y 'Abd al-RaDmān II. También se pueden enumerar muchos mas ejemplos y de esta forma los vemos en dos capiteles de la planta baja de la Capilla Real, en la ampliación de al-Cakam II aparece en el arco de la fachada del *miDrāb*, en el interior del mihrab lo vemos debajo de la imposta de mármol apeada en modillones “un contario de posible ascendencia bizantina” (M. Nieto Cumplido, *La Catedral de Córdoba*, p. 229).

En las puertas del muro oriental, lo encontramos en la puerta del tesoro y en la puerta tras el altar de S. Juan Bautista, en ambos casos el contario está situado encima de la inscripción coránica en caracteres cúficos.

En la ampliación de Almanzor no hemos encontrado este modelo de decoración.

En Madīnat al-Zahrā' el contario también es utilizado como adorno en varios capiteles compuestos del salón Rico y en otro de procedencia desconocida.

Con el mismo estilo de labra, el contario también es figura decorativa en varios capiteles del Museo Arqueológico de Córdoba y en un capitel del castillo de la Albaida procedente de Turruñuelos en Córdoba (¿La Arruzafa?).

Vemos por lo tanto que estos adornos de las monedas tienen su origen en estas decoraciones de los capiteles de labra romana, que fueron posteriormente adoptadas por los visigodos, pasando luego al emirato y el califato en la decoración tanto de los nuevos capiteles como en las portadas e incluso en las monedas pero en estas en el corto espacio de tiempo que vamos a estudiar.

Estas gráficas que en el caso de las monedas, alternan los óvalos con los discos, no solo aparecen en las monedas del 336 de la ceca de al-Andalus, también figuran en las de al-Zahrā' en el 336, 337 y un pequeño número de ejemplares del 338 junto a otros modelos muy trabajados. Posteriormente, desaparecen de las monedas en los años siguientes, los ejemplos presentados con diferentes trazados son los dirhames 336.13d y 336.14d.



Con el cambio de ceca en el año 336 se reducen los dibujos geométricos dando paso a las decoraciones con adornos vegetales, el conjunto de cambios adicionales que se opera en ese momento los vemos a través de los siguientes pasos:

1º.- Se cambia en la orla de la IA. El nombre de la ceca de al-Andalus por el de Madīnat al-Zahrā'.

2º.- El nombre de 'Abd Allāh, jefe de la ceca que aparece debajo de la profesión de Fe en el anverso, es sustituido por el de MuDammad que no coincide



Capitel romano de la nave de
'Abd al-RaDmān I.



Capitel de estilo corintio asiático de la
ampliación de 'Abd al-RaDmān II.



Capitel. Museo Arq. de Córdoba.



Portada Occidental. Ampliación de al-Hakam II.

Estos contarios en los que alternan óvalos y dos discos empezamos viéndolos en los capiteles romanos y visigodos del área de 'Abd al-RaDmān I y 'Abd al-RaDmān II. También se pueden enumerar muchos mas ejemplos y de esta forma los vemos en dos capiteles de la planta baja de la Capilla Real, en la ampliación de al-Cakam II aparece en el arco de la fachada del *miDrāb*, en el interior del mihrab lo vemos debajo de la imposta de mármol apeada en modillones “un contario de posible ascendencia bizantina” (M. Nieto Cumplido, *La Catedral de Córdoba*, p. 229).

En las puertas del muro oriental, lo encontramos en la puerta del tesoro y en la puerta tras el altar de S. Juan Bautista, en ambos casos el contario está situado encima de la inscripción coránica en caracteres cúficos.

En la ampliación de Almanzor no hemos encontrado este modelo de decoración.

En Madīnat al-Zahrā' el contario también es utilizado como adorno en varios capiteles compuestos del salón Rico y en otro de procedencia desconocida.

Con el mismo estilo de labra, el contario también es figura decorativa en varios capiteles del Museo Arqueológico de Córdoba y en un capitel del castillo de la Albaida procedente de Turruñuelos en Córdoba (¿La Arruzafa?).

Vemos por lo tanto que estos adornos de las monedas tienen su origen en estas decoraciones de los capiteles de labra romana, que fueron posteriormente adoptadas por los visigodos, pasando luego al emirato y el califato en la decoración tanto de los nuevos capiteles como en las portadas e incluso en las monedas pero en estas en el corto espacio de tiempo que vamos a estudiar.

Estas gráficas que en el caso de las monedas, alternan los óvalos con los discos, no solo aparecen en las monedas del 336 de la ceca de al-Andalus, también figuran en las de al-Zahrā' en el 336, 337 y un pequeño número de ejemplares del 338 junto a otros modelos muy trabajados. Posteriormente, desaparecen de las monedas en los años siguientes, los ejemplos presentados con diferentes trazados son los dirhames 336.13d y 336.14d.



Con el cambio de ceca en el año 336 se reducen los dibujos geométricos dando paso a las decoraciones con adornos vegetales, el conjunto de cambios adicionales que se opera en ese momento los vemos a través de los siguientes pasos:

1º.- Se cambia en la orla de la IA. El nombre de la ceca de al-Andalus por el de Madīnat al-Zahrā'.

2º.- El nombre de 'Abd Allāh, jefe de la ceca que aparece debajo de la profesión de Fe en el anverso, es sustituido por el de MuDammad que no coincide

con el nombrado para tal puesto según el *Bayān* II, echo que no podemos aclarar y se supone pudiera corresponder a MuDammad b. ADmad b. Hudayr que ya había estado como jefe de la ceca entre los años 332 y 334 H.

3º.- Los dirhames aumentan su módulo medio hasta 25,73 mm. y lo mismo sucede con el peso medio que pasa a ser de 3,12 grs. La serie de al-Zahrā' del año 336 es muy reducida siendo muy pequeño el número de ejemplares conocidos, en cambio las series del año 337 y los siguientes son muy amplias en cantidad y número de variantes.

4º.- Las gráficas pasan de ser circunferencias hechas a base de líneas continuas o circunferencias de puntos a estar trabajadas a base de combinaciones de óvalos y discos o de otros diseños que dan un alto valor artístico a las monedas. Estas decoraciones solamente aparecen en los años 335 – 336 y 337 desapareciendo en los años siguientes.

5º.- La mayor diferencia entre las monedas de una y otra ceca la encontramos en los adornos que aparecen en el reverso o IIA. Esta ornamentación está hecha a base de palmetas, tallos, flores y frutos, adaptándose al pequeño espacio disponible.





336.15d

La composición mas elemental la encontramos en la moneda 336.12 d, está realizada con una palmeta colocada en la parte superior e inferior de la inscripción central, este dibujo aparece en múltiples motivos decorativos de los frisos de al-Zahrā' y palacios califales .

Los adornos en los siguientes ejemplos se van haciendo mas complicados, a los tallos con hojas de varias puntas se le añaden flores y frutos, en 336.25d vemos una palmera con dos racimos de dátiles, estas múltiples versiones, vemos una vez mas la expresión de la riqueza decorativa califal y comparativamente en sus desarrollos los encontramos como las unidades básicas de la composición decorativa de los capiteles, basas y tableros del palacio de Madīnat al-Zahrā' .

La flor de loto, elemento decorativo que aparece en las monedas el año 336 (Miles 225 i) se hace muy común en las acuñaciones de al-Zahrā' empezando con formas sencillas (En la foto incluida ver el adorno inferior de la IIA. en 337.76d), llegando a desarrollar complicadas formas con nuevos pétalos y frutos (fotos 336.25d y 336.15d).



337.76d

Según Basilio Pavón en su estudio sobre el arte hispanomusulmán en su decoración floral, es el vegetal que mayor difusión alcanzó en el arte hispano-

musulmán, en dicho trabajo presenta una selección de 260 versiones del loto, “cada cual de admirable ejecución, sobre todo las de Madīnat al-Zahrā’ y de la Mezquita Mayor de Córdoba”, selección echa sin tener en cuenta el amplio repertorio incluido en las monedas, del cual presentamos varias monedas representativas.

Es tal la importancia que se le ha dado a la representación de la flor de loto a través de toda la historia que se han hecho diversos estudios bajo diferentes aspectos, nosotros nos hemos fijado en el trabajo de D. Juan Zozaya sobre la iconografía califal, en el nos dice que la flor de loto es la representación de la pureza y de la vida eterna por su reputación de no morir nunca (tomado de J. Chevalier & A. Gheerbrant: *op. cit.* Voz “loto”), su representación se hace de diversas formas según se considere a la flor en el entorno considerado (en planta, asociado a una rama, aislado, etc.) o se considere su representación naturalista, estilizado o esquemático, en todas ellas es un símbolo de paz y eternidad.



337.49d



337.77d



337.110d

Durante el año 337, manteniendo el mismo estilo de decoración, las combinaciones de tallos, hojas y frutos alcanza formas muy variadas en un elevado número de monedas teniendo contabilizados 130 motivos vegetales diferentes solamente en este año, algunos ejemplos los vemos en las fotos de estas monedas 337.49d – 337.76d - 337.77d y 337.110d.

La decoración floral en las monedas se mantiene durante un corto espacio de tiempo del reinado del califa 'Abd al Raḍmān III, su evolución estadística fue de la siguiente forma:

- * Año 335, Decoración de composición geométrica 23 %. Composición floral 0%.
- * Año 336 ceca al-Andalus composición geométrica 67 % y Composición floral elemental 8 %.
- * Año 336 ceca M. al-Zahrā' composición geométrica 3 % y composición floral 84 %.
- * Año 337 ceca M. al Zahrā' composición geométrica 2 % y composición floral 75 %.

FOTO 338 – 350



338.69d



341.44d



DIRHAMES Y DETALLE DE BASA DEL MUSEO ARQ. DE CÓRDOBA



350.9d

- * Año 338 ceca M al Zahra composición geométrica 13 % y composición floral 28 %.
- * En el año 339 han desaparecido las palmetas y flores de loto, no obstante, las volvemos a encontrar en los años 340 y 341 con diseños mas elementales alcanzando su presencia el 30 %. En los años siguientes, la decoración de ataurique desaparece hasta el año 350, último año del reinado de 'Abd al-RaDmān III y en caso de llevar adornos suele ser una roseta, un punto, un círculo o una composición de puntos o círculos, no obstante de forma puntual hemos visto en 344 una flor de loto, y en 345 y 346 un sencillo adorno floral.



339.12d

Otro adorno significativo que reaparece en las monedas de al-Zahrā' el año 337 H. y se mantiene hasta el 341 H. es la estrella, símbolo representativo del lucero de Occidente "Esperus" o estrella de Venus (que según D. Antonio Delgado los griegos llamaron a España, Hesperia en alusión al planeta Espero) (En la foto del dirham- 339.12d aparece en la parte inferior de la inscripción central del reverso) .

Con la subida al trono del califa al-Cakam II, durante su reinado vuelven a decorarse las monedas con motivos florales, observándose en la decoración de las monedas tres periodos diferentes.

* Año 350/351 Siendo jefe de la ceca YaDyà las monedas solamente llevan una roseta, un circulito o pirámides de puntos o círculos.



350.29d

* Año 351 al 356 con 'Abd al-RaDmān como jefe de la ceca los adornos florales reaparecen en el anverso de las monedas, estando elaborados según una rica composición vegetal de tallos, hojas polilobuladas, flores y frutos muy compleja (dirhames 351.88d - 354.60d - 355.77d). Esta fase se prolonga con Suhaid como jefe de la ceca en el 356 (356.78d) y con 'Amir (Almanzor) (356.115d) que inicia en este año su andadura administrativa y mantiene este tipo de decoración hasta el año 357.



351.88d



354.60d



355.77d



356.78d



356.115d



* Año 358 al 364. La decoración de adornos vegetales desaparece casi totalmente (358.19d), encontrándose solo de forma puntual en los últimos años de acuñaciones en Madīnat al-Zahrā' (361.45d), durante este periodo los adornos suelen ser pirámides de puntos o círculos (364.8d).



358.19d



361.45d



364.8d

* En el año 365 al trasladar el califa su residencia de M. al-Zahrā' a Córdoba, también se traslada la ceca volviendo a abrirse la de la capital y todas las monedas se acuñan en al-Andalus.



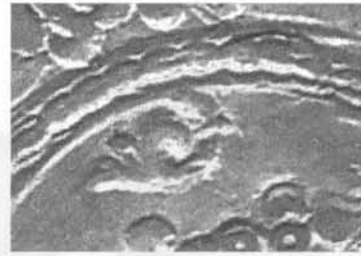
365.6d (al-Andalus)

Como resumen presentamos varios ejemplos comparativos de los adornos de las monedas de ‘Abd al Raḍmān III con la decoración de mosaicos, basas y capiteles califales, en todos ellos se observa una línea coincidente de este importante periodo artístico.

Hemos visto como a través del periodo de 28 años que estuvo en activo la ceca de M. al-Zahrā’ se reflejó en el campo de la acuñación de monedas la corriente artística del ataurique, como los abridores de cuños supieron trasladar a las monedas ese mismo sentimiento de decoración que llenó los palacios y aljamas y que a pesar del pequeño espacio disponible, dejaron su impronta artística, característica del periodo califal.



MADINAT AL-ZAHRA'



336.12d



336.13d





336.24d

Detalle del mosaico del *miDrāb* de la mezquita de Córdoba y del dirham 337.139d

Detalle de un capitel del Museo Arq. de Córdoba y del dirham 336.31d

Bibliografía

- Delgado, A., *Estudios de Numismática árabe-Hispana*, Madrid, 2001.
El esplendor de los omeyas cordobeses. Exposición en M. al-Zahra, Córdoba 2001.

Frochoso Sánchez, R., *Las monedas califales de ceca al-Andalus y Madinat al-Zahra*, Córdoba, 1996.

Nieto Cumplido, M., *La Catedral de Córdoba*, Córdoba 1998.

Pavón Maldonado, B., *El arte hispano-musulmán en su decoración floral*, Madrid 1990.

Zozaya, J., en: *Iconografía Califal. Al-Andalus Omeya*. Coordinador J.L. del Pino, Córdoba, 2002.

ARCO CALIFAL DE LA PLAZA DE LOS BUZONES, N.º 8 (TOLEDO)

Julián GARCÍA SÁNCHEZ DE PEDRO
Santiago RODRÍGUEZ UNTORIA
J. Ramón LÓPEZ LANCHA
F. Miguel GÓMEZ GARCÍA DE MARINA
Arqueólogos

RESUMEN: Estudio evolutivo del inmueble referido en el título que contiene un arco califal.

ABSTRACT: Evolutive study of the mentioned building in the title of this paper in which a caliphal arch is included.

PALABRAS CLAVE: Arco califal. Toledo.

KEY WORDS: Caliphal arch. Toledo.

A la memoria de Clara Delgado Valero

Introducción

El arco islámico objeto de este estudio, se localiza en el inmueble situado en la Plaza de los Buzones nº. 8, a intramuros del casco histórico de Toledo y junto a una de las principales vías de acceso al mismo, la Calle Real¹. (Figura.1)

El inmueble está catalogado con nivel de protección E, dentro del Plan Especial del Casco Histórico de Toledo².

La localización del arco islámico se produjo durante la intervención arqueológica que se estaba desarrollando en el interior del inmueble, debido a

¹ Vía principal desde época romana. G^a Sánchez de Pedro, J. Et Alli.(2004): "Buzones, 8", *Actas del I Congreso de Arqueología Romana en Toletum. 1985-2004*. En prensa.

² Busquets, Joan (1996), *Plan Especial del Casco Histórico de Toledo*. En este tipo de inmuebles, se permiten tan solo actuaciones de restauración, consolidación y conservación, así como reestructuración, siempre que se garantice la preservación de los elementos de interés patrimonial, si bien este no ha sido el caso.

la ejecución de una obra, supuestamente de rehabilitación. Dicha intervención arqueológica comenzó en 1994, con un primer estudio del inmueble³.

Las tareas de demolición comenzaron en 2002, haciéndose cargo entonces de las labores de Control Arqueológico Ramón López Lancha, quién por motivos personales debió abandonar dicha tarea en Junio de 2003, en que pasamos a hacernos cargo de las labores de dirección⁴.

En el *impasse* entre la Renuncia presentada por Ramón López y nuestra incorporación a la dirección de la intervención, apenas dos días, una ciudadana, María Luisa Martín Mérida nos advierte de la rotura de un arco de herradura en el inmueble⁵.

Análisis y descripción de los restos arqueológicos

El arco se ubica en la medianería norte de la crujía oeste del patio III. El estado de conservación del mismo era óptimo de no haber sido por la agresión sufrida en todo el conjunto (arco y paramentos). Se presenta tabicado y el espacio comprendido entre los salmeres y el umbral, que deja ver parte del intradós, se había aprovechado de alacena hasta época relativamente reciente. (Figura. 1-3. Fotos. 1-4)

Cronología: S. III-IV de la Hégira / IX-X de nuestra Era: Periodo Califal.

Materiales. Está realizado en su mayor parte mediante fábrica de ladrillo de grandes dimensiones, 40 X 20 X 4,5/5 cm, a excepción de los salmeres realizados en piezas de piedra caliza, junto con la clave, formada por una dovela en piedra caliza de 18 cm de anchura. Las jambas del mismo están realizadas mediante fábrica de ladrillo de 25 X 18 X 4,5 cm, alternando con piezas calizas y graníticas⁶.

³ Realizado por Juan Manuel Rojas Rodríguez-Malo, quién ya advirtió de la existencia de espacios medievales en el mismo.

⁴ En el informe de la actuación de Ramón López Lancha, se documenta la aparición de una serie de yeserías, así como un alfarje policromado, escocias con decoración epigráfica y otra serie de elementos que indican una evolución del inmueble desde al menos el siglo XIII al XX, con una fuerte reforma realizada entre los siglos XVII y XVIII.

⁵ Así, el 3 de Junio de 2003 nos personamos en la obra junto con el Técnico de la Consejería de Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, comprobando cómo el arco islámico que se presenta en este trabajo había sido rebajado con un martillo eléctrico en más de 20 cm de anchura hasta media altura, lo que ha hecho que tan sólo conserve en la zona afectada una anchura total que oscila entre los 9 y los 15 cm.

⁶ Procedente de expolia de algún edificio anterior, romano o visigodo, tal y como han demostrado los materiales recogidos en los niveles inferiores compuestos fundamentalmente por escombros de época romana.

Dimensiones: Presenta una altura hasta la clave de 2,60 metros al exterior, al interior 2,69 metros, la rosca mide 0,62 metros; 1,08 metros de luz entre jambas y 1,14 metros de diámetro del arco.⁷ (Ver Figura.3).

Asociados a dicha estructura observamos por un lado, partiendo desde la jamba derecha, un paramento en mampostería encintada de tipo A⁸, formando un zócalo corrido de 1,25 metros de altura; las cajas presentan una altura de 0,19/20 metros, mediante mampuestos y ripio de teja que sirve de nivelación, separadas por una hilada de ladrillo, dispuestos generalmente planos a soga, intercalando alguno a tizón; sobre la que se dispone una fábrica de tapial de muy buena calidad, con una altura de 2,00 metros, presentándose muy compactado, realizado posiblemente mediante percusión. Dicho paramento abarca toda la longitud del muro en el que se localiza el arco descrito y en parte del paramento oeste, formando una esquina realizada mediante sillares de caliza y de granito en la base, al interior queda centrado en una estancia cuyas dimensiones son de 7,70 metros de longitud, 3,17 metros de anchura y 3,27 metros de altura⁹.

El conjunto presenta una trabazón realizada con un mortero de muy buena calidad. Así mismo se conservan restos del enlucido original en la cara interior, compuesto por una fina capa de mortero o yeso, concretamente en la parte superior de la jamba derecha, con restos de líneas verticales en color negro; en la rosca del arco, con restos que imitan el dovelaje alternando en color rojo y blanco; así como en el intradós, recubierto con pintura roja, sin que podamos ofrecer más datos por el momento¹⁰.

Dicho conjunto representaría la fachada con el arco de acceso desde el exterior a una vivienda islámica proporcionándonos parte del trazado de la calle y dos de sus esquinas. (Ver Figura. 1 y 2. Foto. 1 y 2)

Los paralelos de este conjunto exterior existentes en la ciudad y referentes a estas fechas son escasos, quedando limitados aparte del acceso exterior del

⁷ Hemos seguido en la descripción del mismo el esquema realizado por Delgado Valero, C. (1987): *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo*.

⁸ J. M. Rojas Rodríguez-Malo y R. Villa González. (1999): "Origen y evolución del aparejo toledano entre los siglos X y XVI. II Congreso de Arqueología Peninsular. Arqueología Romana y Medieval. Tomo IV.

⁹ En el pasado mes de junio pudimos acceder al inmueble contiguo completando la documentación de la cara interior y las dimensiones de la estancia.

¹⁰ No se ha realizado intervención alguna debido a que está pendiente de un proyecto de recuperación y restauración del mismo, ya que la intervención arqueológica no ha finalizado a la fecha de hoy.

¹¹ J. M. Rojas Rodríguez-Malo y R. Villa González. (1999): "Casas islámicas de Toledo", *Entre el Califato y la Taifa: MIL AÑOS DEL CRISTO DE LA LUZ. Actas del Congreso Internacional*.

inmueble de la calle de San Miguel, n.º 3, fundamentalmente las jambas del vano de acceso (cegado), y al paramento de fachada y arco de acceso adintelado documentado en el inmueble de la calle de San Lorenzo, n.º 3¹¹.

En cuanto al arco propiamente dicho, sus paralelos vendrían representados por los arcos exteriores de la mezquita del Cristo de la Luz o de Bāb al-Mardūm,¹² cuyos salmeres son también de piedra caliza y la fábrica de ladrillo; y por un conjunto de arcos, que corresponden fundamentalmente a interiores, que abarcan desde época califal, el periodo taifa y la etapa mudéjar¹³, localizados en distintos inmuebles de nuestra ciudad y recogidos en diferentes publicaciones¹⁴.

Interpretación

En el conjunto de la intervención en el inmueble hemos podido documentar la evolución en la ocupación de una pequeña área del casco histórico de Toledo que comienza en el Bronce Final, localizándose cerámicas pertenecientes al Horizonte Cogotas I, que continúa en época tardorromana-visigoda, de las que se han localizado algunas estructuras de *opus signinum* de difícil interpretación, y sobre las cuales se establece una vivienda islámica al menos desde el siglo X.

Desde este periodo comienza a privatizarse el espacio público existente en lo que actualmente es el solar que nos ocupa, localizándose varias dependencias fechadas entre los siglos XIII-XV. Posteriormente, entre los siglos XVII-XVIII se convierte en el gran inmueble con tres patios que se pudo documentar en 1994, al que le sucedieron reformas en el siglo XIX. (Ver Figura. 2).

Conclusiones

Como vemos, el inmueble que se localizaba en el n.º 8 de la Plaza de los Buzones de Toledo era uno de los conjuntos de mayor interés arqueológico de la ciudad, tanto por la información obtenida (ni mucho menos toda la que se podía haber obtenido), como por los elementos patrimoniales documentados en el mismo.

¹² C. Delgado Valero. (1987): Toledo islámico, ciudad, arte e historia.

¹³ La mayoría pertenecen a estas dos últimas etapas.

¹⁴ Nos referimos fundamentalmente a los trabajos realizados por C. Delgado Valero. (1987) Toledo islámico, ciudad, arte e historia. Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte islámico en Toledo. "El claustro de la iglesia de san Andrés de Toledo: Análisis de una estructura mudéjar". Carpetania I; y al artículo de J. M. Rojas Rodríguez-Malo y R. Villa González. (1999): "Casas islámicas de Toledo". *Entre el Califato y la Taifa: MIL AÑOS DEL CRISTO DE LA LUZ. Actas del Congreso Internacional.*

Desde Junio de 2003 en que empezamos, con mal pie, la intervención arqueológica, hasta Septiembre de 2004 en que presentamos la Renuncia definitiva a seguir con la dirección de los trabajos, se han sucedido numerosos informes y denuncias. Por desgracia, del inmueble original se conservan las medianerías, bastante afectadas en bastantes puntos, tan sólo un muro de cierre de patio original, al que se le han “arrancado” las yeserías, y han desaparecido o han sido seriamente afectados elementos como yeserías, solados de holambrillas, la fachada (con mortero policromado del siglo XVIII-XIX), etc, en lo que supone un ejemplo de cómo no debe gestionarse el Patrimonio Histórico, y menos en una ciudad que es Patrimonio de la Humanidad. Al menos la Consejería de Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha ha decidido abrir un expediente sancionador contra la dirección técnica de la obra, así como a sus promotores. Sin duda, esta medida se corresponde con lo sucedido durante el desarrollo de la obra, si bien consideramos que deben fortalecerse las medidas de prevención, para evitar llegar a estos límites.



Figura 1. Plano parcial del casco histórico de Toledo.

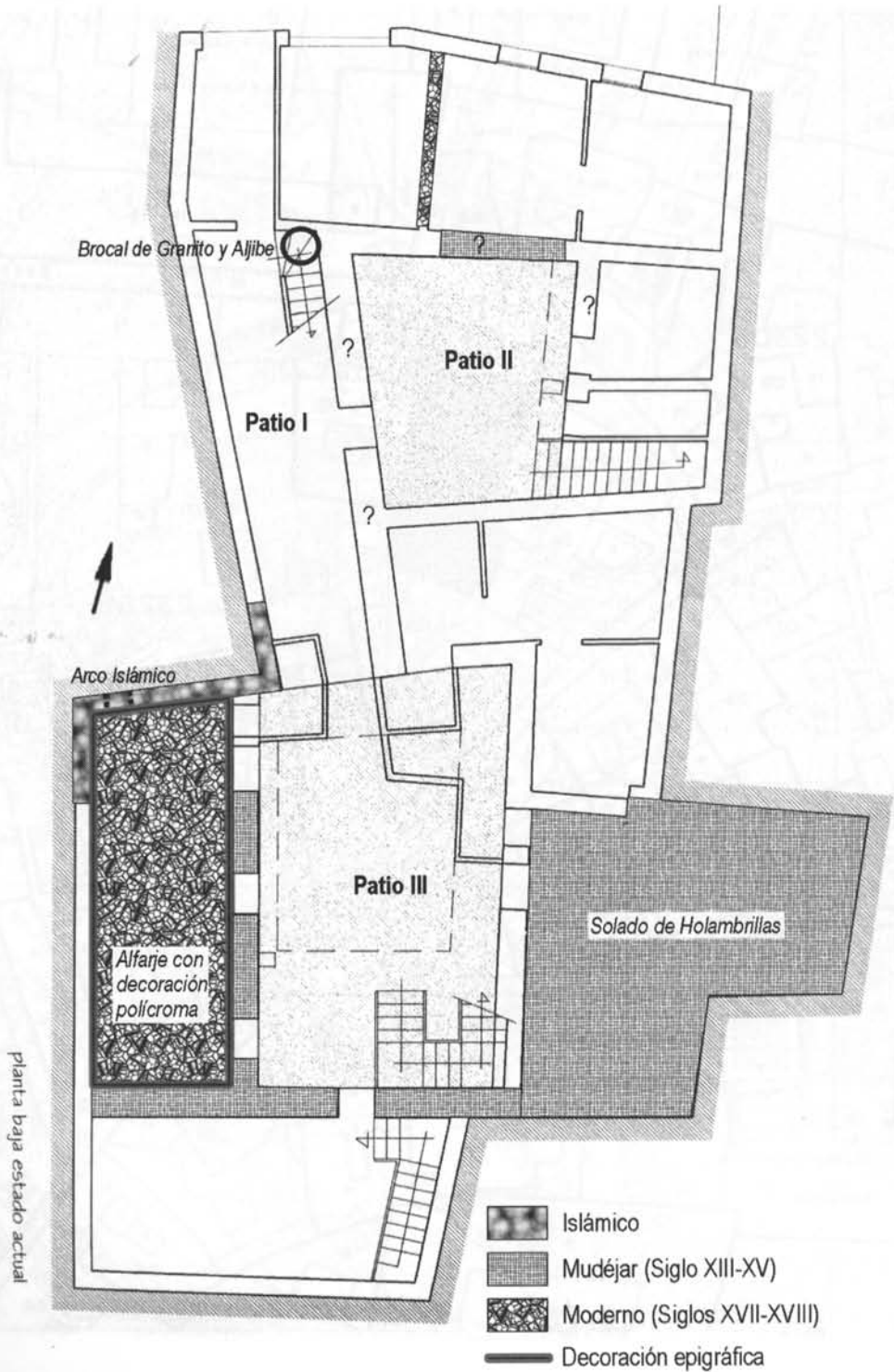


Figura 2. Elementos documentados y cronología.



Foto 1. Arco exterior.

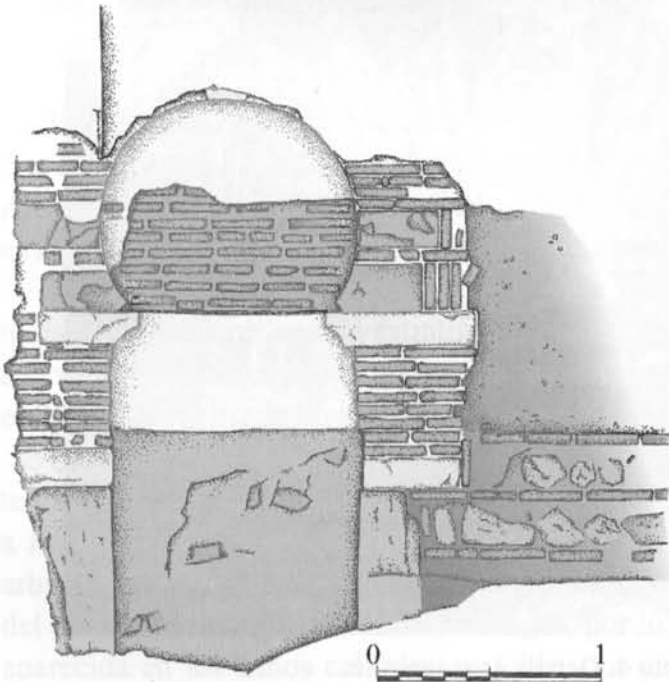


Figura 3. Alzado del Arco.



Foto 2. Paramento asociado y Escocia.



Foto 3. Arco islámico interior.

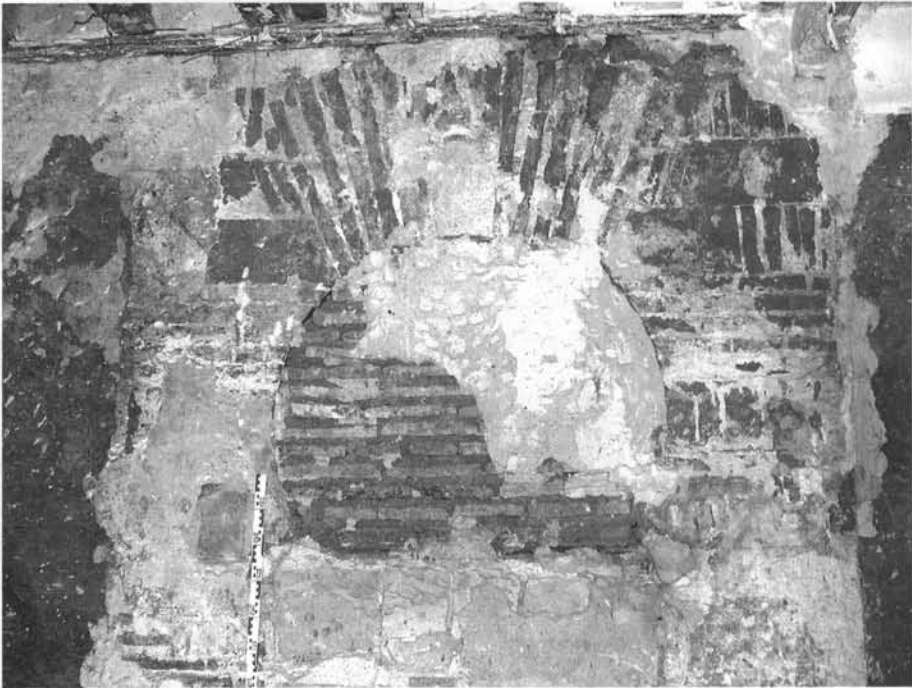


Foto 4. Detalle arco superior.

NUEVOS EJEMPLOS DE CERÁMICA FATIMÍ EN CÓRDOBA

M^a Ángeles RAYA RAYA
Universidad de Córdoba

RESUMEN: El hallazgo de unos fragmentos de cerámica fatimí en los baños del Alcázar califal de Córdoba es un hecho de gran interés para el conocimiento de la ciudad en el siglo X ya que ponen en evidencian las relaciones que mantuvo con Egipto.

ABSTRACT: The discovery of some ceramic fatimi fragments in the baths of the Cordobese Caliphal Qaṣr is a fact of remarkable interest to know how was Coroba in 10th c. And its relationship with Egypt.

PALABRAS CLAVE: Cerámica fatimí. Córdoba. Egipto

KEY WORDS: Fatimi ceramics. Cordoba. Egypt.

El objetivo de esta ponencia es dar a conocer unos fragmentos de cerámica que han aparecido en la intervención arqueológica, realizada en los Baños del Alcázar califal de Córdoba en el año 2000 por el arqueólogo Pedro Marfil, a cuya amabilidad debo el haber podido estudiar estas piezas.

La importancia de este estudio radica en que los materiales han sido estudiados de acuerdo con la estratigrafía conservada en el monumento, ya que aparecieron en el relleno existente entre el pavimento almohade y el califal, en el Sondeo 2 realizado en la zona de ángulo Nordeste del yacimiento.

Una de las cuestiones que afloran, con frecuencia, en los trabajos de intervención arqueológica en un yacimiento, es el poco interés que se le presta a las fuentes materiales, ya que con frecuencia estos restos son eliminados arbitrariamente sin que se lleve a cabo, ni tan siquiera, un registro aproximado del contexto estratigráfico de los hallazgos, por lo que el interés de la cerámica aparecida en los baños califales es doble, por una parte permite fechar unos

restos de cerámica y por otra parte el hallazgo pone en evidencia las relaciones que durante el siglo X mantuvieron los califas cordobeses con oriente.

Introducción

Hasta la fecha, en Córdoba, son muy pocos los fragmentos de vajilla islámica de importación que se han conservado; algunos de ellos proceden de antiguas excavaciones llevadas a cabo a comienzos del siglo XX en Madīnat al-Zahrā', desgraciadamente fueron entonces recogidos arbitrariamente, sin que se llevara un registro estratigráfico de los hallazgos, por lo que de estos trozos de cerámica sólo se puede obtener una delimitación temporal, indirecta, a partir de la datación de los contextos espaciales en los que se produjo el hallazgo. Desde el punto de vista de la historia se admite la construcción de este palacio por Abd al-Raḥmān III en el 936 y se considera el final de su utilización el 1010, fecha en que fue destruida por los bereberes.

La totalidad de las piezas del Museo de Córdoba, algunas de ellas reconstruidas, pero la mayoría conservadas en fragmentos, son en opinión de Anja Heidenreich importaciones directas propias del siglo X procedentes de centros cerámicos muy experimentados pertenecientes al entorno de Bagdad y Samarra.

Importancia del hallazgo

El interés de los trozos de cerámica fatimí encontrados en los baños califales, radica en el aporte que su hallazgo supone para el conocimiento de las relaciones del califato de al-Andalus con el exterior y, sobre todo, con la vida cotidiana en el alcázar omeya.

Uno de los problemas que resuelve el conocimiento del baño es el que planteaba la falta de datos concretos sobre el Alcázar después de la desaparición de la dinastía de los Banū Umayya de Occidente. Las noticias que se tenían de este edificio eran muy escasas. Las fuentes historiográficas recogen que fue sede de los gobernadores visigodos y que los walíes musulmanes lo usaron igualmente como residencia, asentando en este lugar la prefectura de al-Andalus. Rango que mantendrían posteriormente los monarcas de la dinastía de los Banū Umayya, transformando el recinto, tras importantes y significativas reformas y ampliaciones, en el gran Alcázar o al-Qaṣr al-Kabīr, donde apenas dejaron al final zonas ajardinadas de cierta extensión, salvo la Rawda o panteón real.

Según al-Maqqarī su perímetro sería de 1.100 codos, es decir, unos 550 m; dimensiones que son aumentadas al doble por al-'Udrī ya que según este autor tendría una dimensión de 1100 m. La estimación dada por al-Maqqarī coincide

con el perímetro del recinto del posible Alcázar, en función de la información arqueológica aportada por el estudio de la zona. El muro oriental del Alcázar sería la fachada principal del actual palacio episcopal, es decir, la fachada frontera al muro occidental de la Mezquita. Si nos fijamos en el plano realizado por Basilio Pavón Maldonado podemos seguir los límites más o menos del Alcázar. El lienzo Norte iría desde el torreón del ángulo NE hasta la antigua Puerta del Baño en el ángulo NO del Camposanto de los Mártires; el lienzo Oeste coincidiría con la muralla de la Medina y llegaría hasta la primera Puerta de Sevilla o de los Perfumistas, que quedaría como puerta de la Medina, y que en opinión de Pedro Marfil, podríamos situarla en la bajada a la Calle San Basilio, desde este punto el lienzo discurriría hasta la torre del ángulo SE, del palacio Episcopal delimitando la fachada meridional. Entre el muro SUR del Alcázar califal y la muralla sur de la Medina estaba, según las fuentes, el empedrado, estando en desacuerdo, por tanto, con los que opinan que el Alcázar llegaba hasta la muralla de la Medina en su límite meridional. Es decir que ocuparía lo que actualmente comprende el palacio episcopal, Campo Santo de los Mártires, parte del barrio de San Basilio, hasta el inicio de la Calle San Basilio y el Seminario.

Igualmente son numerosos los detalles que nos proporcionan las fuentes sobre ese palacio aunque hay otros pormenores que ignoramos e ignoraremos para siempre. Así resulta imposible reconocer, como indica el profesor Cabrera¹, la identidad o la relación que guardan entre sí las dependencias de ese palacio citadas por los textos. La *Descripción anónima de al-Andalus* indica que tenía 430 estancias; cifra que probablemente parezca exagerada pero, no hay que dudar, que serían numerosas.

El conocimiento que tenemos de este Alcázar y de las transformaciones que fue sufriendo a lo largo de su historia, nos lo brindan las fuentes históricas árabes. Estas fuentes comienzan utilizando el vocablo *dār*, que significa casa, morada, a cualquiera de los edificios que se alzaban dentro de su recinto primitivo; posteriormente, utilizan el término *qaṣr*, que significa alcázar, palacio, al aludir a las construcciones palatinas y más tarde emplean el término *mağlis*, sala, salón.

Estos sucesivos cambios de nombre se debieron a que tales edificios se fueron transformando cambiando su función. En un principio eran viviendas normales, que posteriormente se transformaron y ampliaron adquiriendo las dimensiones de un palacio. Finalmente el crecimiento de este recinto fue tal que los edificios

¹ Cabrera Muñoz, E., *Aproximación a la imagen de la Córdoba islámica*.

anteriores se fundieron unos con otros y se debieron convertir en los salones de un gran complejo palatino, como ya señalara Ocaña Jiménez.

Por otra parte estas fuentes nos permiten conocer el nombre de muchas de estas estancias. Ibn Baškuwāl hace referencia a algunos de los pabellones de palacio con nombres muy curiosos, como *al-Kāmil* (= el Perfecto), *al-Mašūq* (= el Amado), *al-Mubārak* (= el Bendito), *al-Muğaddad* (= el Renovado), *al-Mukarram* (= el Honrado), *al-Rašīq* (= el Elegante), *al-Rawya* (= el Jardín), *al-Zāhir* (= el Brillante), *Qaṣr al-Surūr* (= el Alcázar de la Alegría). Se citan además otros pabellones como la *Bayt al-Wizāra* = habitación del Visirato, la casa de los Infantes o *Dār al-awlād*, lugar en el que solía recibir lecciones de un alfaquí el futuro Hišām II y la *Balāṭ al-Rīḥ* o Nave del Viento.

De algunas de estas estancias tenemos un conocimiento algo más profundo, por ejemplo Ibn Jaldūn al referirse a la *Dār al-rawḍa* o casa del jardín, refiere que fue construida por maestros venidos de Bagdad y Constantinopla en el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III.

También estas fuentes nos hablan de otro espacio fundamental en el entorno del alcázar califal como es, la *Dār al-Mulk*, Ibn Ḥayyān en el *Muqtabis V*, da a entender que estaba próxima al alcázar pero no formaba parte de él. El mismo autor refiere que, daba a la parte del río llamada “La orilla” y que fue un palacio que habitaron los emires de al-Andalus hasta al-Mundir, de cuyos herederos pasó por venta a ‘Abd al-Raḥmān III, el cual lo regaló a su primogénito al-Ḥakam II, quién lo destino a sus efectos particulares “como almacén de sus cosas, depósito de sus cuadernos, oficina de sus amanuenses e interventores de servicios, colocando allí a sus servidores de confianza y escribanos más antiguos. Probablemente fuera la dependencia donde el segundo califa tuvo su famosa biblioteca ya que es de todos conocido el interés de éste por la cultura.

Además las fuentes árabes citan otras dependencias del alcázar omeya. En los *Anales palatinos* se menciona la cámara o salón occidental *mağlis garbī de la Dār ar-Rawḍa*, de la casa de los Jardines, donde al-Ḥakam II dio una recepción el 14 de junio del 975, estando ya enfermo, con motivo de la fiesta de la Ruptura del Ayuno. La descripción de esta fiesta permite saber que Hišām II, el príncipe heredero, recibió a quienes practicaron en esa ocasión el besamanos en la “cámara o sala de al-Zahrā’ –*Mağlis al-Zahrā’*”, situada, según se dice en el jardín (al-Hair).

Este alcázar debió perder importancia a partir de la fundación en el 936 de *Madīnat al-Zahrā’* por ‘Abd al-Raḥmān III puesto que el califa trasladó a este lugar la corte califal en pleno y todos los servicios burocráticos del estado. Des-

pués cuando Almanzor construyó al-Madīna al-Zāhira, todo el aparato estatal pasó de Madīnat al-Zahrā' a la nueva residencia 'amirí. Pero no debemos olvidar que el califal nominal, Hišām II, siguió utilizando como vivienda Madīnat al-Zahrā' y ocasionalmente se desplazaba al alcázar de Qurṭuba. Finalmente, al sobrevenir la guerra civil o *fitna*, que supondría el fin del Califato y la casi total destrucción de Madīnat al-Zahrā' así como el arrasamiento de al-Zāhira, el alcázar volvió a adquirir importancia, al convertirse de nuevo en el lugar de residencia de los gobernadores musulmanes, en el largo período que va desde la instauración en el 1031 de los Banū Bahwar hasta el 1236 en que la ciudad fue conquistada por Fernando III el Santo.

Llegado a este punto debemos preguntarnos ¿qué ocurrió con el alcázar en tan dilatado espacio de tiempo? Los trabajos arqueológicos realizados en su entorno han podido acercarnos algo más, pero muy poco al conocimiento del alcázar, del cual son visibles todavía algunos restos en el palacio episcopal y sus alrededores. Pero ignoramos muchas cosas de él. Ibn 'Idārī nos refiere que Almanzor fortificó el alcázar construyendo el muro que lo rodea, así como el foso *-jandaq-* que lo defendía por dos de sus lados. Ibn Baškuwāl, se refiere a las condiciones militares que el propio edificio ofrecía, al aludir a las "alcazabas altas e inexpugnable, lo cual no impedía en el interior la existencia de dependencias, de salones de gran belleza, como es fácil que sucediera en la *Qaṣabat Dār al-Rujām*, Alcazaba de la casa del Mármol, a la que hace referencia Ibn Ḥayyān.

Junto a esta información muchos autores árabes aluden a las puertas del Alcázar, señalando que eran seis en total. De todas ellas la más importante, la más conocida es la puerta *al-Sudda*. Ésta puerta tenía que estar muy cerca del Puente, pero las demás puertas es muy difícil situarlas.

Por otra parte es significativo que las referencias a los baños sean muy escasas, cuando paradójicamente es el único pabellón que ha llegado hasta nosotros y que nos proporciona información acerca de ese alcázar. Sólo durante la *fitna* se cita el *ḥammām* del Alcázar.

Ahora bien, a tenor de los restos aparecidos en el baño, no es arriesgado pensar que el alcázar recibiría importantes intervenciones, remozándose las habitaciones y salones con yeserías y elementos decorativos durante los Banū Bahwar y posteriormente bajo los almorávides y almohades, como puso de manifiesto Ocaña Jiménez al estudiar los restos de yeserías que habían aparecido en el baño en las excavaciones de 1961².

² Ocaña Jiménez, M., *El origen de la yesería andalusí, a juzgar por un hallazgo olvidado*.

Los baños del Alcázar califal: interés e importancia de su hallazgo y consolidación.

Creo que todos los aquí presentes conocemos la historia de los baños del Campo Santo de los Mártires pero ello no impide que, brevemente la recordemos. Este espacio urbano tiene su génesis en la Edad Media, en la actuación de aterramiento y relleno de desniveles propiciada por la decisión del rey Alfonso XI de crear, en 1328, un “campillo” frente a su nuevo Alcázar Real. El lugar es un espacio baldío, como se puede observar en el dibujo que realizó Antonio Van den Vyngaerde en 1567 y que muestra una vista de Córdoba.

En el siglo XVI se urbaniza la zona desde una concepción humanista y se llama al lugar Campo Santo de los Mártires por iniciativa de Ambrosio de Morales, quién propone alzar en este lugar un monumento a los mártires mozárabes. Proyecto que no llegó a concretarse.

Posteriormente en el siglo XVII se acondiciona el lugar para paseo público pero sin que éste llegue a tener efecto. Pasan los años y los siglos, y este espacio sigue sin acondicionar. Será a finales del siglo XIX cuando se vuelva a hablar “de transformar en hermoso jardín el Campo Santo de los Mártires”. Pero el proyecto se va demorando y no se dará principio hasta el año 1903, momento en que afloraron los baños del Alcázar califal. Se encarga de su investigación Rafael Ramírez de Arellano, quien realiza una primera excavación del yacimiento. Pero este hallazgo, como es de todos, conocido, no tuvo mucha suerte, pues la Junta de Sanidad obliga a enterrar los hallazgos ya que acusan a su poca salubridad la existencia, en la ciudad de brotes epidémicos.

Pasaron los años, se hicieron otras catas en el área del antiguo Alcázar – 1922, la Real Sociedad arqueológica cordobesa realizó excavaciones en el patio meridional del Palacio episcopal, hallando la muralla sur del Alcázar; 1927 se lleva a cabo la demolición de un torreón en la esquina de la Casa de las Pavas.

Pero no sería hasta 1961 cuando de nuevo afloraran los restos de los baños. Ocaña Jiménez cuenta cómo ocurrió este hecho y cómo se procedió a excavar los baños, participando en esta campaña, que duró tres años, el arquitecto Don Félix Hernández y Don Manuel Salcines. En esta intervención se recuperó una extensión considerable del yacimiento. Las excavaciones aportaron datos que aludían a ampliaciones islámicas y a reconstrucciones de época bajomedieval, recogiendo gran cantidad de cerámica, fragmentos de ataurique y decoración parietal. Uno de los resultados de mayor interés fue la publicación en 1984 por Manuel Ocaña de un artículo titulado, *El origen de la yesería andalusí a juzgar por un hallazgo olvidado*.

A partir de este momento, los que tenemos una cierta edad, hemos podido contemplar como el yacimiento se convertía en un muladar y como en su interior crecía todo tipo de jaramagos y se sucedían las notas de prensa anunciando la restauración de los mismos. Hicieron proyecto de restauración D. Félix Hernández en 1971, Don Rafael Manzano en 1979 y otros. En 1993, con la fiebre instructiva del momento se encomendó a Pedro Marfil unas excavaciones en el yacimiento y posteriormente, en el año 2000 se acomete su recuperación para la ciudad. El destino quiso que el Convento de Salus Infirmorum pasara a un organismo oficial del que el director es el marido de la antigua Consejera de Cultura de la Junta y la imagen que ofrecía la ciudad, a los posibles visitantes, era deplorable. Gracias a la conjunción de todos estos hechos y a la confabulación de los hados, se realiza una nueva intervención arqueológica y se restaura el conjunto por el arquitecto Francisco Torres Martínez.

Finalmente el barrio y la ciudad tenían una plaza y un nuevo yacimiento que visitar. Pero como lo bueno dura poco, todos conocemos las trifurcas que hay entre la Junta y el Municipio por el estado de las obras de restauración realizadas, humedades, lluvias, etc.

Las investigaciones realizadas en el 2000 han permitido definir la existencia de tres ámbitos espaciales diferenciados e interrelacionados, que se corresponden con los cambios sufridos en el tiempo:

- El primer ámbito es el baño califal, ubicado en la zona este del yacimiento.

- El segundo ámbito es un salón de recepciones levantado en época de Taifa, que sirve de elemento de transición al tercer espacio.

- La tercera intervención corresponde a la construcción de un baño en época almohade y que se dispone en la zona oeste del yacimiento.

No vamos a comentar cada uno de los espacios reseñados, sólo vamos a recordar que el *ḥammām* califal se dispone en la zona Este del yacimiento y en él encontramos el baño tipo formado por pórtico, vestuario, sala fría, sala templada, sala caliente, horno y caldera y accesos de servicio.

El hallazgo de la cerámica de loza dorada se produjo en el lateral ESTE, en el sondeo 2, practicado en el ángulo Nordeste del yacimiento. En el estrato representado por el relleno entre el pavimento almohade y el pavimento califal. El lugar de su localización permite fecharlos en el siglo X, o como muy tarde en la primera mitad del XI.

La cerámica fatimí.

Antes de analizar los trozos de cerámica hallados vamos a hacer una breve referencia a la cerámica de reflejo dorado. La loza dorada aparece en Egipto con los tuluníes, dinastía que funda Ibn Ṭulūn al independizarse del poder central abbasí en el 869. En este período se logra una estabilidad política y económica que se refleja en ese intento de crear un arte propiamente egipcio musulmán. Sin embargo bajo esta dinastía se vivirá bajo la influencia abbasí, será con la aparición de la nueva dinastía, es decir, la dinastía fatimí, cuando la loza dorada alcance un gran florecimiento en Egipto.

Los fatimíes tuvieron su origen en el Norte de Africa, actual Argelia, adquiriendo gran poder al vencer a los Aglabíes y anexionarse Sicilia y Egipto. Fundaron El Cairo, como nueva ciudad, y la convirtieron en una gran capital, sucediendo a Bagdad como metrópoli en Oriente y como capital del mundo musulmán.

En la cerámica de reflejo metálico adquirieron gran dominio. Es esta un tipo de loza de técnica muy compleja. El reflejo metálico es uno de los procedimientos más complejos, requiere la utilización de tres cochuras: la primera deseca la vasija o la pieza en cuestión; la segunda crea una capa transparente a través de sulfuro de estaño y finalmente se aplican sulfuros de plata y cobre y óxido de hierro disueltos en vinagre. El resultado es una cerámica de tonalidades doradas cuya intensidad varía a tenor del humo recibido durante la cocción.

En la cerámica fatimí se observa una tendencia estilística en la que los principales motivos decorativos son a base de medias hojas, muy próximas entre sí, pintadas con un brillo metálico que cubría toda su superficie y que alternaban con otros motivos desarrollados sólo linealmente.

Piezas halladas en los baños del alcázar:

Los trozos de cerámica hallados en los baños responden a estas características. Se trata de unos fragmentos de gran calidad a los que hemos dado un número para catalogar cada pieza. Así:

BAC 2001/SONDEO 2/U.E.-21/BOLSA 18/ SELECC

PIEZA N^o 1: Se trata de un fragmento de plato de loza fatimí. Presenta el borde y parte de la pared; el labio es de forma ovalada y su trazado es exvasado. La pasta es de color beige, y se encuentra muy decantada.

Se evidencia la presencia de desgrasante cuarcítico fino en la composición de la pasta.

En cuanto al vedrío su color es verde con tonalidad turquesa, y aparece cuarteado en algunas zonas, pero a pesar de ello es de gran calidad.

Conserva restos de decoración en reflejo dorado. La cual al exterior muestra restos de elementos vegetales, hojas de palma. Al interior podemos ver una banda epigráfica, pero muy perdida a causa de la degradación del vedrío a lo largo del tiempo.

PIEZA N° 2:

Es un fragmento de plato de loza fatimí. Presenta el borde y parte de la pared; su labio es de forma ovalada y su trazado es exvasado.

La pasta es de color beige, y se encuentra muy decantada.

Se evidencia la presencia de desgrasante cuarcítico fino en la composición de la pasta.

Su vedrío es de color blanco, y está cuarteado en algunas zonas, pero a pesar de ello es de gran calidad.

Se conservan restos de decoración en vedrío de color dorado sobre el fondo blanco.

Al exterior hay una composición vegetal que puede interpretarse de dos formas, o bien se trataría de dos hojas de palma compuestas trifoliadas, en disposición contrapuesta, unidas por el ápice de uno de sus foliolos laterales; o bien nos encontramos ante una yema terminal flanqueada por estípulas que la protegen.

Estemos ante cualquiera de los dos casos, de esa forma se crea una composición vegetal a modo de palmeta.

Nos inclinamos a pensar que se trata de una yema terminal protegida por dos estípulas que la flanquean. La composición mejor conservada de las dos presenta una hojuela lateral derecha con desarrollo curvilíneo convexo, transversal, ascendente, con tendencia hacia la derecha. Su limbo es ovalado y el ápice redondeado. La hojuela lateral de la izquierda se dispone contrapeada respecto a la del lado derecho. Su desarrollo es curvilíneo, convexo, transversal, ascendente, con tendencia hacia la izquierda. El limbo es ovalado alargado, y su ápice se une a la hojuela lateral contrapuesta a ella perteneciente a la yema simétrica.

Al interior encontramos la siguiente decoración:

Se dispone una banda sobre el labio, desarrollada a lo largo del mismo. Otra banda se desarrolla paralela a ésta en la zona media de la pared. Ambas bandas enmarcan una faja epigráfica.

Entre las dos bandas lineales se desarrolla una decoración de tipo epigráfico. Su transcripción y traducción son las siguientes:

Wr() bi-faḍlī: con el favor (¿...)

PIEZA N^o 3:

De la pieza que hemos designado con el n^o 3, se han encontrado tres fragmentos del mismo tipo de loza y parece formar parte de un Ataífor.

Conserva parte del borde y de la pared. La forma de su labio es ovalada y su trazado es exvasado.

El color de la pasta es beige, y se encuentra muy bien decantada. En la pasta se detecta la presencia de desgrasante cuarcítico fino.

Presenta vedrío de color blanco, el cual se encuentra cuarteado en algunas zonas, aunque se trata de un vidriado de gran calidad.

La decoración se realiza por medio de vedrío de color dorado oscuro, casi castaño. Al exterior la decoración es de tipo vegetal y geométrica. En cuanto a la decoración vegetal podemos describirla como un tallo principal rectilíneo de desarrollo vertical, que presenta en su extremo superior un nudo grueso y redondeado. De este nudo nacen dos inflorescencias. La mejor conservada es la del lado izquierdo, y la del lado derecho puede deducirse a través de la simetría.

El lado izquierdo puede ser descrito: como un nudo desde el que brota un pecíolo rectilíneo, en sentido transversal, ascendente, con tendencia hacia la izquierda. De él brota un elemento vegetal que podría corresponder bien a una hoja compuesta trifoliada, o a una yema terminal flanqueada por dos estípulas. Nos inclinamos por esta segunda opción, debido principalmente a la diferencia entre la forma del limbo de la hojuela central y el de las laterales.

Se trataría de una yema terminal, en la cual las estípulas que la protegen se disponen contrapeadas entre sí. El limbo de dichas estípulas es apuntado y alargado, con ápice puntiagudo. El limbo de la yema presenta una forma ovalada con ápice redondeado. La hojuela de la derecha se prolonga hasta que su ápice toca el ápice de la hojuela contrapuesta a ella en la inflorescencia simétrica, y esto se produce al estar estas estípulas dispuestas con un trazado curvilíneo, transversal, ascendente, que se prolonga hacia el eje teórico de la composición. Se produce un juego entre estas dos inflorescencias creándose un elemento vegetal de apariencia compleja, que se ve unido por medio de un punto que se sitúa en el espacio formado entre las dos.

En relación con lo que podría ser una decoración geométrica, hemos de señalar que a la izquierda de la decoración vegetal que acabamos de describir se desarrollan dos líneas paralelas con trazado curvilíneo concéntrico. También existe la posibilidad de que se trate de tallos o ramificaciones pertenecientes a una decoración vegetal que no podemos determinar debido a que la pieza está incompleta.

Al interior la decoración se compone de elementos epigráficos y vegetales. En la zona próxima al borde se dispone una banda epigráfica en la que se da la combinación entre las letras y elementos vegetales. Y está enmarcada por una banda que la delimita en su zona inferior. Esta banda presenta el dorado perfilado por líneas externas negras.

La transcripción y traducción de los restos epigráficos conservados es la siguiente: *Hādihi*: “esta”, demostrativo de deixis próxima.

Entre las letras se disponen elementos vegetales, se trata del mismo motivo observado en el exterior de la pieza, pero ejecutados a un tamaño mucho menor. Es decir, yemas terminales de palma, flanqueadas por estípulas que se unen por el ápice de las de las hojuelas extremas, creándose así una apariencia de hoja compuesta.

La decoración que ocupa el fondo de plata revela un magistral dominio de la decoración vegetal. Y decimos esto porque en ella se produce un juego entre la zona dorada y la zona blanca, creándose elementos vegetales tanto en positivo como en negativo.

La zona vidriada en blanco queda perfilada por líneas de color negro que delinean una silueta análoga, pero de mayor tamaño, al motivo vegetal ya descrito al referirnos al exterior de la pieza y a la decoración existente entre las letras de la faja epigráfica del interior del borde.

Las zonas doradas se disponen en el espacio resultante entre la combinación de estas hojas, así como su zona superior. Esta zona superior se delimita por un trazo negro paralelo a la faja que delimita la faja epigráfica por abajo, quedando de este modo una faja blanca entre ambas.

Entre la zona superior de las hojas blancas y la línea negra de delimitación, queda un espacio intermedio que está totalmente vidriado de color dorado oscuro. En el espacio axial entre las estípulas y la yema central, se repite esquematizado el mismo motivo por medio del esgrafiado. La técnica empleada ha sido el esgrafiado de trazos lineales en un momento de la cocción previo a la terminación, ya que el motivo queda cubierto por la última capa de vedrío plúmbeo transparente.

En el espacio existente entre las dos yemas, también decorado con vedrío dorado, se aprovecha la forma lanceolada resultante para darle apariencia de hoja simple. Se crea por tanto una hoja simple, con limbo lanceolado y ápice apuntado. Se refuerza esta apariencia por medio del esgrafiado de las nerviaciones de la hoja.

Conclusión

A modo de conclusión podemos decir que, en al-Andalus, la cultura cerámica musulmana llegó por mediación del Magreb, a través de las relaciones del califato cordobés con el de Bagdad, e incluso a través de las relaciones comerciales con Egipto.

Las ciudades de al-Andalus se convirtieron en importantes centros de producción y exportación, y a través de ellas la cerámica musulmana andalusí se difundió por todo el Occidente europeo.

Todo ello lleva a pensar que la cerámica del período califal omeya recibió la influencia oriental abbasí, incluso es probable que trabajasen alfareros orientales en al-Andalus. Aunque, así no fuese, las excavaciones arqueológicas de Madīnat al-Zahrā' han sacado a la luz cerámica del Iraq con sus típicas decoraciones animalísticas, figuras humanas e inscripciones cúficas.

La variedad de las formas conservadas –jarros, candiles, cántaros, cuencos, jarras de piquera, anafes, alcuza– manifiestan la expansión y la popularidad del procedimiento, cosa que no ocurrió, ciertamente en esta primera época de dominio musulmán, con la cerámica de reflejo metálico de la que se han hallado contados ejemplares.

Por todo ello son de gran interés estas piezas halladas en el baño pues evidencia el contacto con oriente y corrobora las relaciones que mantuvieron, no solo de rivalidad y enfrentamiento sino también de intercambios culturales, como es una muestra evidente las piezas estudiadas. Las técnicas andalusíes fueron parecidas a las orientales, si bien en ocasiones aportaron procedimientos propios.

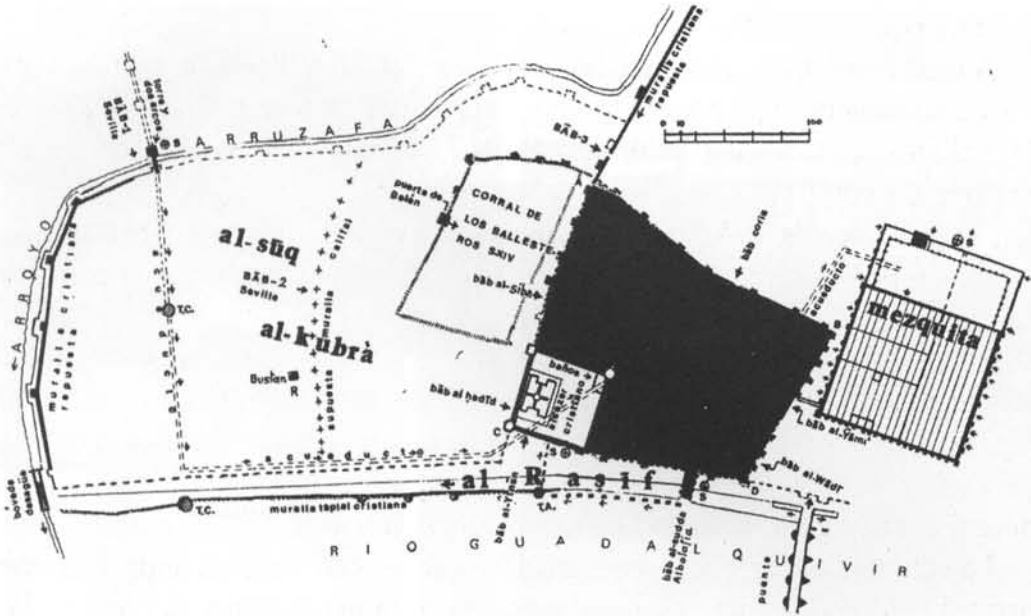


Lámina I.

PLANO CON LA MURALLA DE CERRAMIENTO DEL ALCAZAR ARABE DE CORDOBA.

Croquis del emplazamiento del Alcazar-Palacio, su muralla Norte y construcciones adyacentes.

ESCALA GRAFICA
0 5 10 15 20 25 30

MURALLA COMPLETA
 MURALLA COMPLETA DE PAZOL RECONSTRUIDA
 ENTERRADA

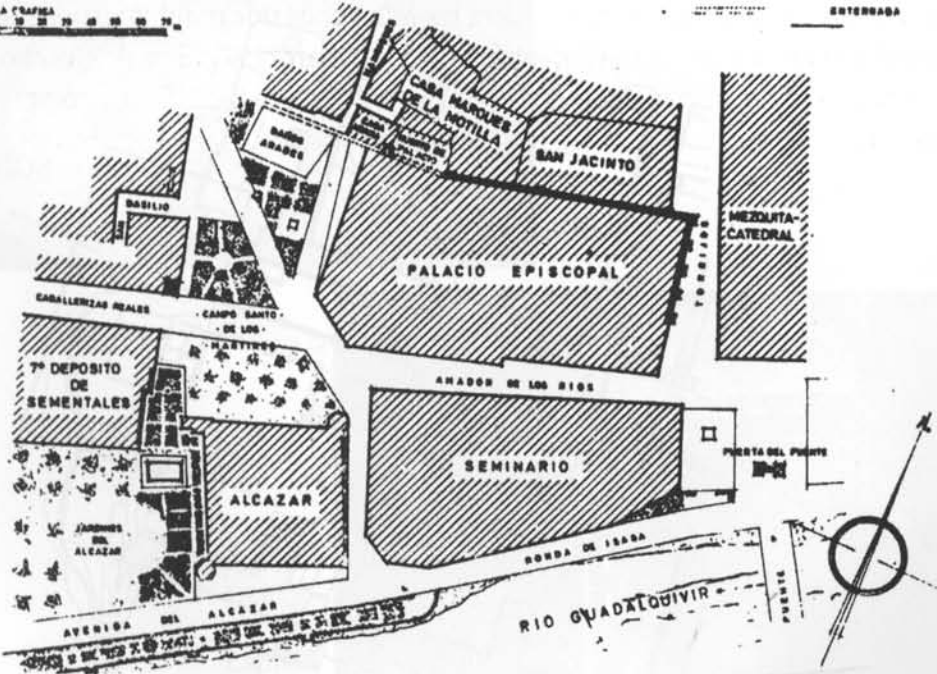


Lámina II.

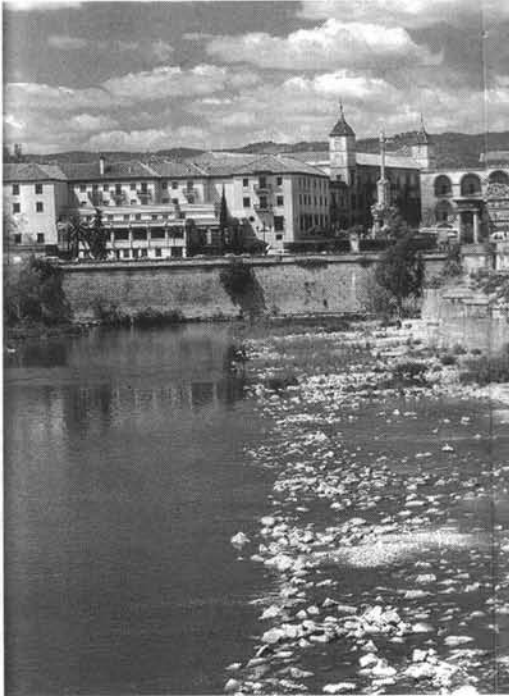


Lámina
III.

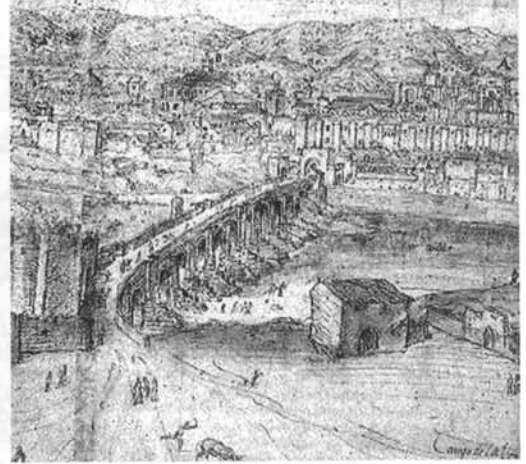


Lámina IV.

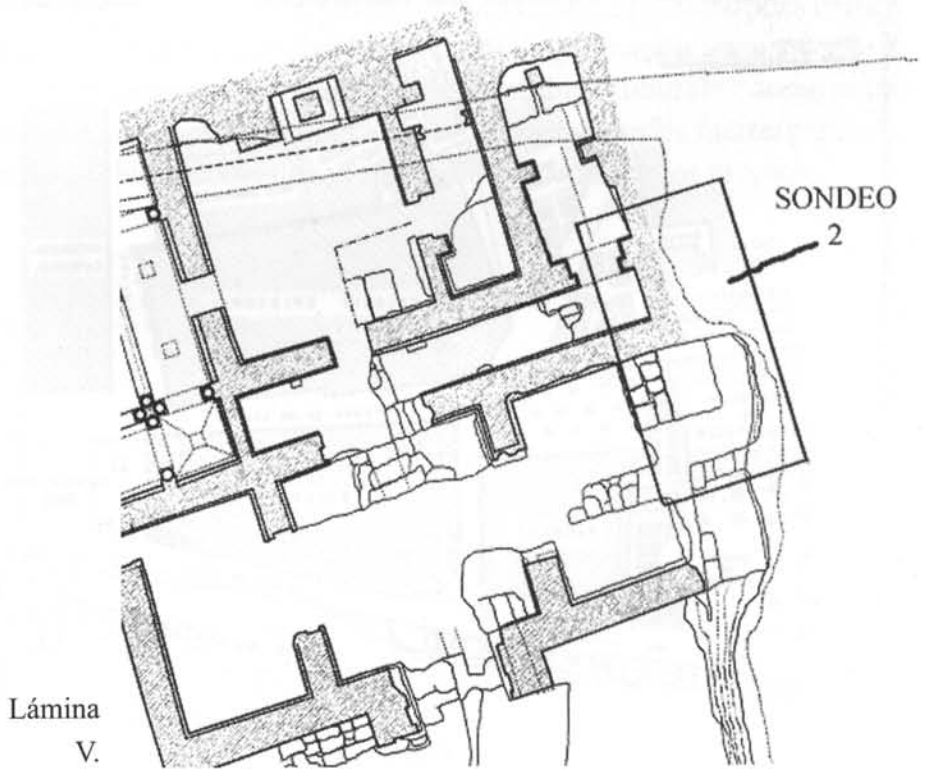


Lámina
V.



Lámina VI.



Lámina VII.

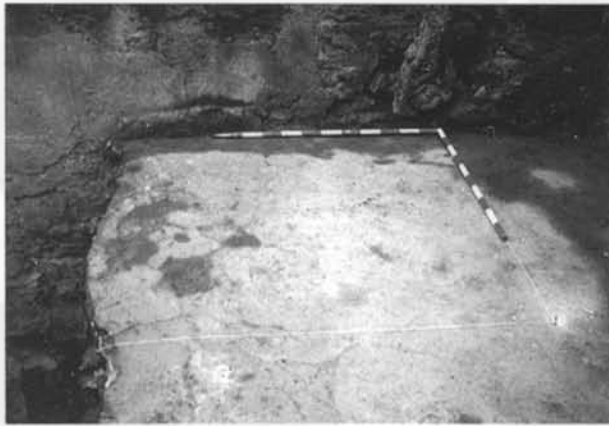


Lámina
VIII.

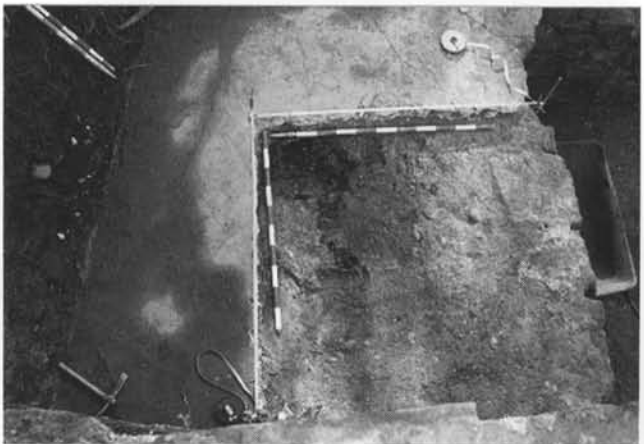


Lámina
IX.



Lámina X.



Lámina XI.



Lámina XII.



Lámina XIII.



Lámina XIV.



Lámina
XV.



Lámina XVI.



Lámina XVII.



Lámina XVIII.

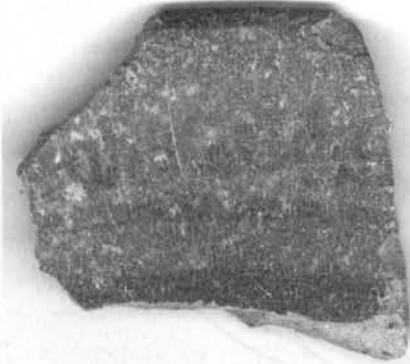


Lámina XIX.



Lámina XX.

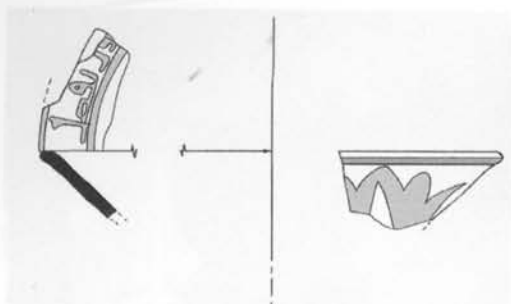


Lámina XXI.

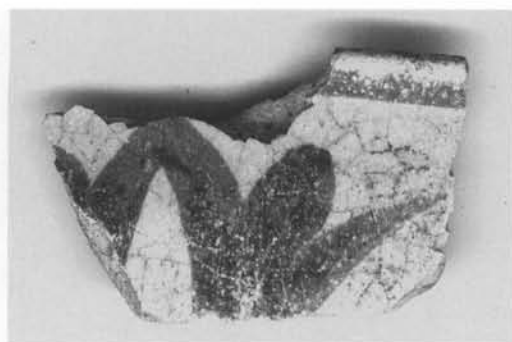


Lámina XXII.



Lámina XXIII.



Lámina XXIV.

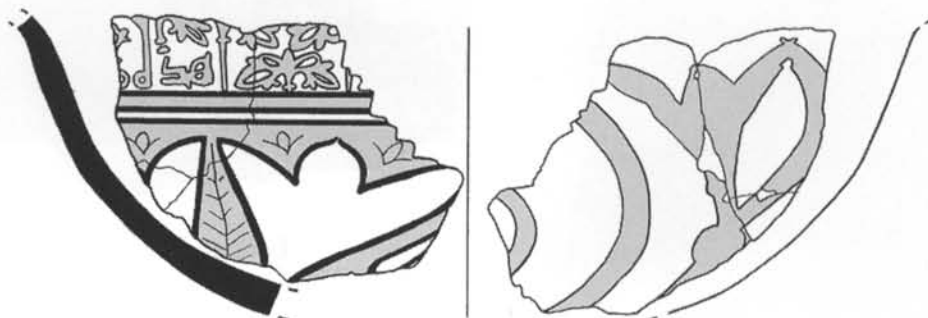


Lámina XXV.

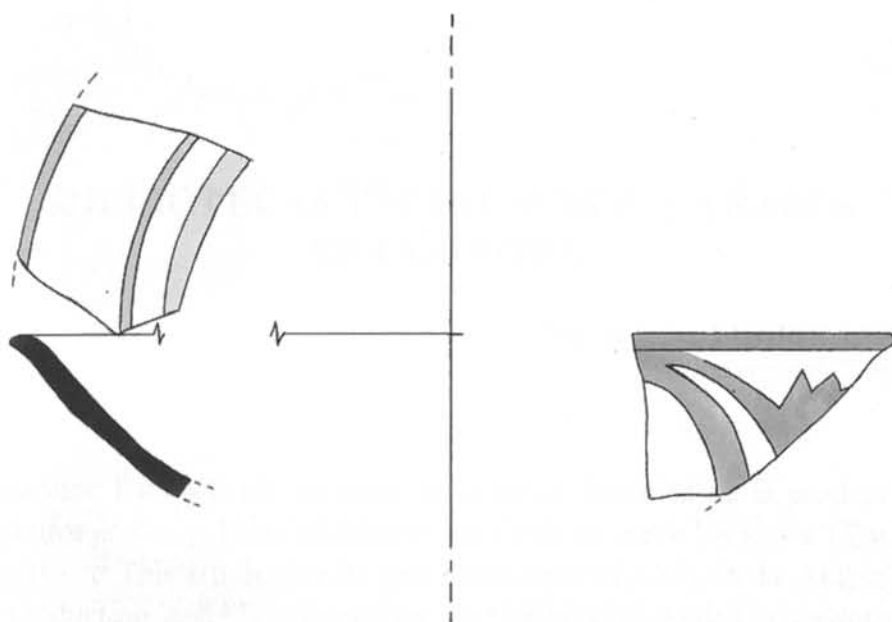


Lámina XXVI.

Introducción

En el presente artículo se describen los resultados de una investigación sobre el arte cerámico fatimí en Córdoba, realizada durante el curso 2006-2007. El estudio se realizó en el marco de un proyecto de investigación financiado por el Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2007-2010) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2007-2010) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2007-2010).

Este artículo forma parte del Proyecto I+D+I "Los monumentos fatimíes en Córdoba" (2007-2010) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2007-2010) del Plan Nacional de Investigación Científica, Desarrollo e Innovación Tecnológica (2007-2010).

BIBLIOTECAS Y MANUSCRITOS ÁRABES EN CÓRDOBA*

María Jesús VIGUERA MOLÍNS
Universidad Complutense

RESUMEN: Este artículo presenta la situación histórica de la producción de manuscritos árabes y de las bibliotecas, en Córdoba, entre los siglos IX y XIII.

ABSTRACT: This article aims to give a historical revision on the Arabic manuscript production, and libraries as well, in Cordova (al-Andalus) between 9th to 13th centuries.

PALABRAS CLAVE: Manuscritos árabes. Córdoba. Al-Andalus. Historia de libros y bibliotecas.

KEY WORDS: Arabic manuscripts. Cordova. Al-Andalus. Books and libraries history.

Introducción

Éste de las bibliotecas y de los manuscritos árabes en Córdoba es un tema sobre el que existen ya algunos estudios y aproximaciones. Iremos citando, según avancemos, estudios más puntuales, pero en cuanto a los más generales planteamientos, merece atención la excelente monografía del gran arabista Julián Ribera y Tarragó (fallecido en 1934), que a finales del siglo XIX redactó una erudita monografía de casi 50 páginas, sobre "Bibliófilos y bibliotecas en la España Musulmana", que fue primero leída en la Facultad de Medicina y Ciencias de la Universidad de Zaragoza, y enseguida publicada por la revista zaragozana *La Derecha*, en 1896.

* Esta investigación forma parte del Proyecto I+D: "Los manuscritos árabes en España. I: Córdoba, Madrid y Toledo" (BFF 2002-02674) del Plan Nacional de Investigación Científica (Ministerio de Educación y Ciencia).

Esta famosa monografía de Julián Ribera se reimprimió precisamente en Córdoba, a expensas de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, en 1925, junto con otro discurso de Ribera, sobre “La enseñanza entre los musulmanes españoles”. Y ambos se reeditaron, con aparato bibliográfico, en *Disertaciones y Opúsculos*¹, donde se reunieron otros muchos trabajos del gran arabista. En ambas citadas monografías, sobre bibliotecas y enseñanza, claro está que destaca Córdoba, por el gran papel que en ambas cuestiones, y en la actividad cultural en general, desempeñó la insigne capital de al-Andalus.

Por todo eso, no estaría de más volver a reeditar ambos estudios de Ribera, aquí en Córdoba, comentándolos al menos a través de un estudio introductorio, en que se plantearan su primicia y sus aportaciones, su perspectiva historiográfica y las bienvenidas novedades que hasta ahora se han ido acumulando sobre el tema, pues éste de las actividades andalusíes en torno al libro ha pasado a ser, y cada vez más, objeto de atención pluridisciplinar, poniendo en juego tanto las dispersas pero significativas informaciones textuales como las ricas documentaciones materiales, según podemos apreciar en la excelente Tesis Doctoral de Husam Al-Abbady, sobre *Las artes del libro en el Magreb y al-Andalus*², en trabajos publicados recientemente³, y en otros que se anuncian, como el libro de unas 200 páginas del profesor iraquí Abdarrahan al-Hayyi, que se encuentra en prensa, en Abu Dabi, sobre “los libros y las bibliotecas en al-Andalus”.

Referido a Córdoba, en concreto, tenemos el capítulo de don Manuel Nieto Cumplido, en el volumen 2 de su *Historia de Córdoba*, sobre “El libro y las bibliotecas”⁴, donde este autor empieza por citar una justa afirmación de Julián Ribera: “Córdoba fue la ciudad de los libros, como cerebro de las comarcas musulmanas de Occidente”, y enseguida la complementa con otro cabal aserto: “el libro constituyó en la Córdoba musulmana el principal medio de instrucción y el modo de impartir las enseñanzas. El amor y la estima del libro encuentra, asimismo, en la Córdoba islámica estimables ejemplos.... La lectura atenta

¹ Madrid, 1928, vol. I, pp. 181-228 y 229-360.

² *Las artes del libro en el Magreb y al-Andalus*, Tesis Doctoral dirigida por M.J. Viguera y S. Martínez Lillo, Universidad Complutense de Madrid, 2002; la Tesis aparecerá publicada en Madrid, seguramente en 2005.

³ M.^a Carmen Hidalgo Brinquis, Ninfa Ávila Corchero y Ana Jiménez Colmenar, “El libro en al-Andalus”, *La deuda olvidada de Occidente. Aportaciones del Islam a la civilización occidental*, coord. F. Vidal Castro, Madrid, 2004, pp. 239-265.

⁴ M. Nieto Cumplido, *Historia de Córdoba, 2: Islam y Cristianismo*, Córdoba, 1984, pp. 111-115.

de literatos e historiadores árabes ofrece noticias por doquier del amor de los cordobeses por los libros”, y remite al cronista cordobés Ibn Abī l-Fayyāḍ, que señalaba cómo “en un sólo arrabal de la capital podían contarse hasta ciento setenta mujeres dedicadas a la copia del Corán”.

En efecto, la Córdoba andalusí se nos muestra, en algunas referencias textuales, como un emporio de manuscritos y bibliotecas. Julián Ribera, tras recorrer varias de las fuentes árabes en su tiempo editadas (sobre todo, repertorios bio-bibliográficos de tomos de la *Bibliotheca Arabico-Hispana*) se asombró de tanta referencia a tanto afán bibliófilo e intentó deducir cuántos libros se copiarían en la Córdoba de sus mejores tiempos culturales, y afirma⁵ que aunque resulta difícil calcularlo “si consideramos que allí concurrían de cinco a seis mil estudiantes.... que éstos copiaban todos a l dictado las enseñanzas de sus maestros y que al año aprendían varios libros; si tenemos en cuenta que varios cientos de mujeres tenían por oficio copiar alcoranes y libros de rezo, y había quien en una semana concluía un Corán; si además se sabe que multitud de libreros pagaban sus copistas especiales y que bibliotecas privadas tenían multitud de hombres empleados en este oficio, bien se podría fijar, así, por aproximación, de sesenta a ochenta mil ejemplares [de libros copiados en Córdoba, anualmente], no exagerando el cálculo”.

La Córdoba andalusí se nos aparece, pues, en los siglos centrales de su historia islámica, como un gran depósito y un vivo mercado del libro, según varias referencias que se encuentran en textos árabes, algunas de las cuales iremos citando. Tenía razón el arabista francés del XIX, M. Quatremère, en su “Mémoire sur le goût des livres chez les orientaux”⁶, cuando señaló que el afán por las bellas letras, o por la cultura en general, lleva consigo el gusto por los libros. Así ocurrió en la Córdoba andalusí, y vamos a repasar alguno de sus episodios.

Los libros antes y en la Córdoba omeya

La Córdoba andalusí empezaría a tener sus libros árabes y, cómo no, sus primeras colecciones o bibliotecas árabes durante el siglo IX de nuestra Era, al ir desde entonces predominando lo escrito sobre lo oral en aquella cultura árabo-islámica que, precisamente durante aquel siglo, ya el tercero de la Hégira, veía surgir en Oriente sus grandes actividades de recopilación escrita de las

⁵ J. Ribera, “La enseñanza entre los musulmanes españoles”, *Disertaciones y Opúsculos*, I, p. 204.

⁶ *Journal Asiatique*, 3ª serie, 6 (1838), pp. 35-78, espec. p. 38.

obras pioneras y básicas en todo tipo de saberes, empezando por los religiosos y jurídicos y abarcando desde lo gramatical y literario hasta lo científico y técnico, contando también con las traducciones griegas al árabe, especialmente emprendidas a partir del Califato abbasí, desde el año 750, y que con su segundo califa *al-Manṣūr*, el constructor de Bagdad (754-775), emprendió un enorme trasvase desde las culturas antiguas, animado también por su sucesor *al-Mahdī* (775-785), y ya continuando esta asimilación y fructificación del legado clásico durante tres siglos más.

Durante la primera mitad del siglo IX, el emir ‘Abd al-Raḥmān II (822-852) abrió de par en par las puertas cordobesas a tales traducciones y en general a las aportaciones orientales, y se dejó retratar, por la pluma del cronista cortesano Aḥmad al-Rāzī, enfatizando su afición al estudio: a través de *al-Muqtabis* de Ibn Ḥayyān⁷ se le pinta como “hombre dado a la lectura del Corán y a la memorización de tradiciones del Profeta, de las que decía saber tres mil, además de lo cual tenía conocimientos de todas las ciencias islámicas y preislámicas, así como de cuestiones muy particulares de filosofía.... astronomía en general y astrología....”; en ello insiste esta misma crónica⁸: “el emir ‘Abd al-Raḥmān, por sus avanzados estudios de astronomía y sus lecturas de libros antiguos, era dado a la astrología....”; y también advierte que este emir “envió a Iraq, provisto de caudales, al algecireño ‘Abbās b. Nāṣiḥ, para buscar y copiar libros antiguos”⁹.

Aún durante el siglo IX, y desde entonces en disminución, en Córdoba pervivirían libros y bibliotecas visigodas, con sus contenidos latinos y cristianos¹⁰. Sobre ese trasvase libresco, en el espacio y en el tiempo, desde *Spania* a al-Andalus no tenemos muchos datos textuales, pero al menos el sabio cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463 H./1071 d. C.) refiere en su *Kitāb al-qaṣd*¹¹ que durante la conquista musulmana de la Península Ibérica, en 92/711, el general Ṭāriq b. Ziyād

⁷ Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abd al-Raḥmān II entre los años 796 y 847 [Al-muqtabis-II-I]*, traducción, notas e índices Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 171.

⁸ *Muqtabis-II-I*, trad. citada, p. 258.

⁹ *Muqtabis-II-I*, trad. citada, pp. 169-170.

¹⁰ Es imprescindible tener en cuenta, entre otras aportaciones, las fundamentales de Manuel C. Díaz y Díaz, J.P. Monferrer Sala, y otras, también señaladas por Philippe Roisse, en su importante estudio sobre “La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale (sources manuscrites)”, *Collectanea Christiana Orientalia (CCO)*, 1 (2004), 185-231.

¹¹ *Al-Qaṣd wa-l-amam fī l-tārīḥ bi-uṣūl ansāb al-‘arab wa-l-‘a‘yam*, ed. I. al-Ibyārī, Beirut, 1985, p. 35, citado por A.-Ch. Binebine, *Histoire des bibliothèques au Maroc*, Rabat, 1992, p. 20 y n. 17.

se apoderó de 22 libros preciosos, la mayor parte *maṣāḥif*, es decir “volúmenes encuadernados”, y especialmente textos religiosos, como los Evangelios, pero además tratados sobre botánica, talismanes y alquimia. Esto lo confirma y amplía algo, ya en el siglo XIII, al-Zayyānī¹² en su relación de viaje (*riḥla*), añadiendo que Ṭāriq los encontró en Toledo y se los regaló al califa omeya al-Walīd, para la biblioteca real de Damasco. Además de apuntar algo sobre los libros que desde *Spania* pasaron a al-Andalus, también esta noticia muestra la repetida conexión entre libros y Poder, lo cual es esencial a la hora de enfocar la actividad libresca e intelectual de una capital como la Córdoba andalusí.

Los libros latino-cristianos de los autóctonos en al-Andalus siguieron el proceso general de “arabización”, que en la segunda mitad del siglo IX era ya tan significativa como para provocar el famoso lamento del cristiano cordobés Álvaro de Córdoba, en su *Indiculus luminosus*, por el desuso del latín entre sus jóvenes correligionarios, que preferían utilizar el árabe para componer sus versos: “Nonne homnes iubenēs Xprīani uultu decori, lingue disserti, habitu gestuque conspicui, gentilicia eruditjoni preclari, Harabico eloquio sublimati uolumina Caldeorum [= árabes] hauidissime tractant, intentissime legunt, ardentissime disserunt et ingenti studio congregantes lata constrictaque lingua laudando diuulgant, eclesiasticam pulcritudinem ignorantes et ecclesiae flumina de paradiso manantja quasi uilissima contemnentēs? Heu pro dolor, legem suam nesciunt Xprīani et linguam propriam non aduertunt Latini, ita ut omni Xri collegio uix inueniatur unus in milleno hominum numero qui saluatorias fratri possit ratiōnauiliter dirigere litteras, et repperitur absque numero multiplices turbas qui erudite Caldaicas uerborum explicet pompas, ita ut metrice eruditjori ab ipsis gentibus carmine”¹³, así vertido por Nieto Cumplido¹⁴: “Muchos de mis correligionarios leen las poesías y los cuentos de los árabes y estudian los escritos de los teólogos y filósofos musulmanes, no para refutarlos, sino para aprender cómo han de expresarse en lengua árabe con más corrección y elegancia. Todos los jóvenes cristianos que se hacen notables por su talento, sólo saben la lengua

¹² *al-Turġumāna al-kubrā fī ajbār al-ma'mūr barr^m wa-baḥr^m*, ed. 'Abd al-Karīm al-Fīlālī, al-Muḥammadiyya, 1967, p. 89; cit. por Mohamed Aziz El Bazi, “Reflexiones sobre las *Ṭabaqāt al-Umam* de Ṣā'id al-Andalusī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 14 (2003), pp. 89-103, espec. p. 98 y n. 35.

¹³ Álvaro de Córdoba, *Indiculus luminosus*, ed. Juan Gil, *Corpus scriptorum muzarabiorum*, Madrid, 1973, I, pp. 314-315; el pasaje ha sido objeto de numerosas citas y comentarios, como el de David Wasserstein, “A Latin Lament on the Prevalence of Arabic in Ninth-Century Islamic Cordoba”, *Arabicus Felix, Luminosus Britannicus, Essais in Honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday*, ed. A. Jones, Reading, 1991, pp. 1-7; y “The Language Situation in Al-Andalus”, *Studies on the Muwassah and the Kharja*, eds. A. Jones y R. Hitchcock, Reading, 1991, pp. 1-15.

y la literatura de los árabes, leen y estudian celosamente libros árabes, a costa de enormes sumas forman con ellos grandes bibliotecas, y por donde quiera proclaman en alta voz que es digna de admiración esta literatura”.

Esta noticia nos atestigua la existencia de bibliotecas árabes cordobesas, en pleno siglo IX, y de libros árabes circulando, también, entre aplicados cristianos cordobeses, que por entonces aún conservaban sus manuscritos y su tradición latino-visigoda¹⁵, mientras, otras obras latino-cristianas íbanse traduciendo en al-Andalus al árabe: así, a finales del siglo VIII o principios del IX, se tradujo al árabe por al-ġabbī el *Libro de las Cruces*¹⁶; también en el siglo IX podrían situarse, como señala Juan Vernet¹⁷ “las traducciones.... [de] versos latinos de autor desconocido y alguno de Virgilio.... la medicina practicada por los primeros árabes de al-Andalus se basaba en un libro traducido del latín que se llamaba *Aforismos*¹⁸.... abundan las citas literales que de Junio Moderato Columela, Marco Terencio Varrón y tal vez de las *Geórgicas* de Virgilio nos conservan los textos agricultores arábigoespañoles.... datos geográficos de las *Etimologías* de San Isidoro aparecen vertidos al árabe en los códices visigóticos.... A partir del [siglo] X.... la *Historia adversus paganus* de Orosio [sobre la que hay varias propuestas de nombres de traductores cordobeses].... o la redacción del *Calendario de Córdoba*, debida a la colaboración del médico [musulmán] ‘Arīb b. Sa‘d y el obispo Rabī‘ b. Zayd”. Incluso se vierten al árabe “textos sagrados”¹⁹, como los Evangelios, traducidos por Ishāq b. Velasco -es decir, Blázquez” de

¹⁴Traducción Nieto Cumplido, *op. cit.*, p. 114; considerado también en: M.J. Viguera, “Lengua árabe y lenguas románicas”, *Revista de Filología Románica*, 19 (2002 = 2004), pp. 45-54.

¹⁵Pedro P. Herrera Roldán, *Cultura y lengua latinas entre los mozárabes cordobeses del siglo IX*, Córdoba, 1995.

¹⁶Juan Vernet, *La ciencia en al-Andalus*, Sevilla, 1986, pp. 16-17; Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, 1999, p. 111; Julio Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid, 1992, espec. pp. 29 y 33.

¹⁷*Lo que Europa debe...*, pp. 112-113.

¹⁸El Bazi, *op. cit.*, p. 101, citando a Ibn Ŷulŷul, *Ṭabaqāt al-aṭibbā‘ wa-l-ḥukamā‘*, ed. F. al-Sayyid, Beirut, 1985, p. 93: “En al-Andalus, la medicina se basa en una de las obras cristianas, traducida y titulada *al-Afurīsm*, cuyo nombre significa “suma” o “compilación”.

¹⁹Mayte Penelas (ed. y estudio), *Kitāb Hurūšiyūš (Traducción árabe de las Historiae adversus paganos de Orosio)*, Madrid, 2001, espec. pp. 37 y 38.

²⁰P. Sj. van Koningsveld, *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library. A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature*, Leiden, 1977; Ángel C. López López, “La traducción de los Evangelios al árabe por Isaac ben Velasco de Córdoba en el siglo X”, *Homenaje al Profesor Don Agustín Millares Carlo con motivo del centenario de su nacimiento. Boletín Millares Carlo*, 13 (1994), 79-84; del mismo, “Las glosas marginales árabes del *Codex Visigothicus Legionensis*. Veinte estudios”, León, 1999, pp. 169-184.

Córdoba²⁰, en el siglo X, y como el “Libro de los Salmos mozárabe”, versión al árabe realizada a partir de la traducción latina de San Jerónimo, así como del prefacio en prosa y los *argumenta* (*urÿûza*), ahora editado y traducido al francés por Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs Le Goth*, en cuya introducción²¹, reafirmaba “la existencia en España de una auténtica cultura cristiana de expresión árabe”, que sigue siendo la peor conocida -aparte la eventualmente elaborada en el Norte de Africa- entre el gran conjunto de las literaturas cristianas árabes²².

Fue una útil transición para los libros autóctonos, del latín al árabe, que así integraron la rica cultura de al-Andalus, donde también llegaban textos árabocristianos orientales. Los detalles que se van conociendo son cada vez más significativos, como la nota marginal que lleva un antiguo manuscrito árabe del Pentateuco + Josué, conservado en Chipre, indicando que fue adquirido cerca de Córdoba²³.

En la Córdoba de los Omeyas, además de esos libros latino-cristianos y árabo-cristianos, se fueron acumulando copias manuscritas de obras en árabe de los andalusíes musulmanes y muchas más de los valoradísimos manuscritos que se iban trayendo de Oriente. No podemos siquiera reunir ni entrever una lista de cuántos libros serían todos estos, más o menos citados en diversas fuentes, ni de en cuántos códices cada uno de ellos estaría reproducido, pero las historias de la literatura y otros estudios sobre la actividad cultural andalusí dan cuenta de la devoción y el afán con que empezaron a componerse obras, a importarse otras y a reunirse, en Córdoba, bibliotecas. Los andalusíes cultos volvían de su peregrinación a Oriente con obras de sus admirados orientales²⁴.

La composición y transmisión de obras por escrito²⁵ se desarrolló en al-Andalus desde el siglo III de la Hégira/IX d. C., comenzando por obras de

²¹ Marie-Thérèse Urvoy, *Le Psautier mozarabe de Hafs Le Goth*, Toulouse, 1994, espec. pp. I-II.

²² Juan Pedro Monferrer Sala, “De nuevo sobre Johannes Hispalensis y la primera versión árabe de las *Sagradas Escrituras* realizadas en al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXXI, 1999, 77-105; del mismo, con A. Sidarus y Ph. Roisse, “Littérature arabe chrétienne et mozarabe. Bibliographie ibérique 1990-1995”, *Bulletin d'Arabe Chrétien*, nº 1 especial, Nîmega, 2001.

²³ Ph. Roisse, “La circulation du savoir des Arabes chrétiens en Méditerranée médiévale”, p. 218 y n. 119.

²⁴ Maḥmūd ‘Alī Makkī, “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, IX-X (1961-1962), pp. 65-231 y XI-XII (1963-1964), pp. 7-140.

²⁵ Sobre el proceso de consolidación de la cultura escrita, sobre todo en Oriente, véase Gregor Schoeler, *Écrire et transmettre dans les débuts de l'islam*, París, 2002, espec. capítulo VII: “Lire ou entendre les livres”.

religión y jurisprudencia, estando siempre presente la poesía. El contenido de esta alta cultura árabe se amplió durante la siguiente centuria, al ritmo brillante del Califato de Córdoba, que incentivó la crónica dinástica, el panegírico, la adornada prosa, y varias ciencias, sobre todo, medicina y farmacología, astronomía y matemáticas, además de los primeros registros biográficos, gramáticas y léxicos²⁶.

Para la producción árabe andalusí, de raíces y modelos orientales, fue decisivo el mecenazgo omeya, sobre todo del Califa al-Ḥakam II, que reunió en Córdoba una gran biblioteca, adquiriendo y haciéndose copiar todo tipo de códices, primero en pergamino, pero también en papel, al menos desde el año 359 H./970 d. C., fecha del más antiguo, y sólo en parte conservado, de los que llevaron este soporte, y fue copiado para este segundo califa de Córdoba, tratándose del *Mujtaṣar* de Abū Mus'ab, del cual Joseph Schacht²⁷ afirmó ser el más antiguo manuscrito andalusí conocido, guardado en al-Qarawiyyīn de Fez: "it was written by his slave, ḡusayn b. Yūsuf, obviously in Cordova, in 359 [= 969-970] as he states in the colophon", aunque en ese mismo volumen de *Al-Andalus*²⁸ pudo rectificar, indicando que el más antiguo de los manuscritos andalusíes conocidos era el "ár. 310 of the Vaticana, listed by Levi della Vida in his *Elenco*, p. 26, the colophon of which is dated in 346 A.H. [= 957-958 d. C.]... (see E. Tisserant, *Specimina Codicum Orientalium*, p. XXXVII). The two types of writing, however, are quite different, as Professor Levi Della Vida points out (see the reproduction of a page of the manuscript of the Vaticana in Tisserant, plate 51 a), and there remains in my mind some slight doubt whether this last manuscript is indeed Andalusian".

Bibliotecas reales y privadas

Según algunas fuentes árabes²⁹, la primera biblioteca propiamente dicha constituida ya en tiempos islámicos fue la del príncipe omeya Jālid b. Yazīd b.

²⁶ Emilio Cabrera (coord.), *Abderrahman III y su época*, Córdoba, 1991: capítulo VIII, pp. 113-122: M. J. Viguera, "Las bellas letras"; interesa también: Bruna Soravia, "Los secretarios de cancillería: entre burocracia y literatura", en M. J. Viguera y C. Castillo (coord.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses*, Granada, 2001, pp. 218-225.

²⁷ J. Schacht, "On Abū Muṣ'ab and his «Mujtaṣar»", *Al-Andalus*, XXX (1965), pp. 1-14, espec. p. 8.

²⁸ J. Schacht, "Further on Abū Muṣ'ab and his «Mujtaṣar»", *Al-Andalus*, XXX (1965), 386.

²⁹ Mas'ūdī, *Murūy*, II, p. 72 (ed. El Cairo), cit. por Binebine, *Histoire des bibliothèques au Maroc*, p. 18 y n. 11.

Mu'āwiya (m. 85 H./704 d.C.), pionero en hacer traducir obras griegas al árabe. También su abuelo, el gran califa omeya Mu'āwiya I (m. 60 H./680) poseía una colección de libros, con sus catálogos. Pero el califa abbasí al-Ma'mūn fue el primer soberano musulmán que reunió una magna biblioteca, en Bagdad, en la "Casa de la sabiduría" (*Bayt al-ḥikma*). La competencia bibliófila entre los diversos Poderes islámicos fue muy operativa para la constitución de las bibliotecas palatinas, convertidas así en emblema regio y tasa de potestad, como uno más de sus "tesoros", en este caso "de libros" (*jazā'in al-kutub*). Así ocurrió entre los Omeyas, también en al-Andalus, y entre sus más o menos contemporáneos los Idrīsīs, los Rustamīs, los Aglabīs y los Fatimīs en el Magreb, además de las magníficas bibliotecas regias en Oriente³⁰. Sobre el simbolismo prestigioso de las posesiones de libros, recuérdese que los Omeyas de Córdoba conservaban entre sus tesoros bibliográficos el célebre Corán del califa 'Uṭmān, traído a al-Andalus por 'Abd al-Raḥmān I, que estuvo en Córdoba hasta que los Almorávides se lo llevaron a sus bibliotecas del Magreb, seguramente a Marrakech³¹.

El califa al-Ḥakam II de Córdoba, lleno de "pasión" (*garām*)³² por los libros, logró reunir, según Ibn Ḥazm e Ibn Jaldūn³³, 400.000 volúmenes. Este autor, además de al-Maqqarī y otros, refieren que la biblioteca real de Córdoba estaba registrada en un catálogo de 44 cuadernos cada uno de 50 folios³⁴. El polígrafo del siglo XIII, Ibn al-Abbār³⁵ cuenta que Talid al-Jaṣī era el bibliotecario de al-Ḥakam II, con el título de "encargado de sus tesoros científicos" (*ṣāhib jizānati-hi al-'ilmiyya*). Sobre la bibliofilia de este segundo califa de Córdoba habla también el cadí de Toledo Ṣā'id, en el siglo XI, en su "Historia de la

³⁰ Y. Eché, *Les bibliothèques arabes publiques et semi-publiques en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte au Moyen-Âge*, Damasco, 1967; F. Déroche y F. Richard (coord.), *Scribes et manuscrits du Moyen-Orient*, París, 1997.

³¹ Ibn Marzūq, *El Musnad: Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, estudio y traducción M.J. Viguera, Madrid, 1977, pp. 377-383; p. 439 y nn. 140 y 142; pp. 524-525, n° 753.

³² al-Maqqarī, *Nafḥ al-ḥib*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1968, I, p. 395.

³³ Binebine, p. 39.

³⁴ Ribera, "Bibliófilos y bibliotecas", p. 193; Binebine, *Histoire des bibliothèques au Maroc*, p. 42 y n. 61; 'Abd al-Raḥmān b. Ḥamd al-'Akraš, "Maktabat al-Umawiyyīn bi-l-Andalus: kubrā maktabāt Ūrubā fi l-'uṣūr al-wuṣṭā", *Maḥallat al-maktabāt wa-l-Ma'lūmāt al-'arabiyya*, XII (1413/1992-93), n° 3, 5-66; David Wasserstein, "The library of al-Ḥakam II al-Mustanṣir and the culture of Islamic Spain", *Manuscripts of the Middle East*, 5 (1990-1991), pp. 99-105 (traducido al árabe por 'Abd al-Raḥmān b. Ḥamd al-'Akraš, "Maktabat al-Ḥakam al-tānī al-Mustanṣir wa-ṭaqāfat Isbāniyā al-islāmiyya", *Maḥallat Maktabat al-Malik Fahd al-waṭaniyya*, I-1 (yūmādā al-ājira, 1416/1995-96), pp. 7-38.

³⁵ *Takmila*, p. 276; Binebine, p. 42 y n. 62.

filosofía y de las ciencias”³⁶, y dice que al-Ḥakam II “hizo traer de Bagdad, Egipto y otras provincias de Oriente las más brillantes y prestigiosas obras y las composiciones más raras relacionadas con las ciencias antiguas y modernas, de las cuales llegó a reunir, al final del reinado de su padre y, después de éste, durante su propio reinado, una cantidad similar a la que habían conseguido reunir los califas ‘abbāsīs en un tiempo mucho mayor”. Este pasaje bien destaca la emulación entre Poderes, en torno a la cultura en general y a las bibliotecas en concreto como signos de potestad y prestigio.

Más adelante indicaremos cómo Almanzor arrojaría a las llamas parte (especialmente obras consideradas “sospechosas”) de esta magnífica biblioteca de los Omeyas cordobeses, que sin embargo no desapareció³⁷. Es cierto, como indican Virgilio Martínez Enamorado y Antonio Torremocha³⁸, que: “el acopio bibliográfico realizado por al-Ḥakam es una de las razones que sirven para explicar el vigor de la ciencia andalusí que, a pesar de los hechos descritos [la quema ordenada por Almanzor] salió de este embate en la práctica incólume”, pues en Córdoba, en todo al-Andalus, siguieron existiendo todo tipo de libros y saberes, aunque como dice Ṣā‘id³⁹, tras el ataque de Almanzor contra varios saberes de los antiguos “la mayor parte.... ocultaron los conocimientos que habían adquirido en aquellas ciencias [ahora tachadas de heréticas]”.

Incluso, los libros de al-Ḥakam II, según apuntó el gran cronista cordobés Ibn Ḥayyān⁴⁰ “quedaron en el alcázar de Córdoba hasta que, por orden del *ḥāyib* Wāḍiḥ, uno de los *mawlā-s* de [Almanzor], hubo que vender la mayor parte [durante la guerra civil de principios del siglo XI] para hacer frente al sitio de la capital por parte de los beréberes. El resto fue saqueado cuando los beréberes irrumpieron en Córdoba”.

En efecto, dice Ṣā‘id⁴¹, que cuando estalló la guerra civil, las autoridades de Córdoba se vieron obligados a vender los tesoros de los Omeyas, y entre ellos “la totalidad de los libros y el resto de los enseres que habían quedado en palacio.... De este modo, se difundieron esos libros por las comarcas de al-An-

³⁶ *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, trad. Eloísa LLavero Ruiz, Madrid, 2000, p. 142.

³⁷ E. Lévi-Provençal, “Un manuscrit de la bibliothèque du calife al-Ḥakam II”, *Hespéris*, 18 (1934), pp. 198-200.

³⁸ *Almanzor y su época*, Málaga, 2001, p. 171.

³⁹ *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, trad. cit., p. 142.

⁴⁰ En Ibn Bassām, *Ḍajīra*, IV-1, p. 65 y al-Maqqarī, *Nafh*, III, p. 90, cit. por Laura Bariani, *Almanzor*, San Sebastián, 2003, p. 106 y p. 259 n. 12.

⁴¹ *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, trad. Eloísa LLavero Ruiz, Madrid, 2000, p. 142.

dalus; entre ellos había verdaderos tesoros de las ciencias antiguas, que habían escapado a las manos de los que habían examinado la biblioteca de al-Ḥakam II, en tiempos de Almanzor. También todas las personas que habían mantenido ocultas las obras que poseían sobre estas ciencias las dieron a conocer”, pues, durante el período de taifas, dejaron de resultar sospechosas. Libros de al-Ḥakam II llegaron a adquirirlos los reyes de la taifa de Toledo, Sevilla, Córdoba, Almería y otras ciudades⁴².

Los reyes de taifas rivalizaron también como mecenas cultos y como poseedores de bibliotecas palatinas, y, tras ellos, los Almorávides entraron en Córdoba, desde el 27 de marzo de 1091. También en esta capital y en otras, los Almorávides procuraron adquirir por varios medios manuscritos, que fueron enviando al Magreb, sobre todo, seguramente, a su alcázar de Marrakech; así, Ibn Jaldūn⁴³ refiere cómo los Almorávides se apoderaron del famoso Corán de ‘Utmān y se lo llevaron al Magreb, junto con otros libros, en escritura andalusí y oriental, de los que ya el primer emir Yūsuf b. Tāšufīn⁴⁴ se adueñó en al-Andalus para formar su biblioteca palatina, constituida así por fondos procedentes de las cortes taifas de al-Andalus. Al estudioso de las bibliotecas marroquíes, Ahmed-Chouqui Binebine⁴⁵, le parece por tanto evidente “qu’un certain nombre de manuscrits ayant appartenu au calife omeyyade al-Ḥakam II ait chu dans la *Jizāna* d’Ibn Tāšufīn”, y anota que las bibliotecas marroquíes continúan conservando manuscritos que pertenecieron a los califas omeyas de Córdoba. La crónica de al-Marrākušī⁴⁶ señala que el segundo emir almorávide, ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn, hizo llevar al Magreb manuscritos de todos los lugares de al-Andalus para constituir una biblioteca insuperable.

Después, los Almohades, heredaron el imperio y los tesoros de los Almorávides, entre ellos sus libros. El tercer califa almohade, Yūsuf, reunió casi tantos libros, se dice, como el omeya al-Ḥakam II. Compraba y requisaba, y sólo de obras científicas llegó a poseer 200.000 volúmenes, según al-Maqqarī⁴⁷. De su afán bibliófilo da cuenta el cronista al-Marrākušī⁴⁸, transmitiendo el relato del sabio Abū Muḥammad al-Šidūnī: “en mi juventud, compraba libros sobre esta

⁴² Ribera, “Bibliófilos y bibliotecas”, pp. 212 y 222.

⁴³ *Al-Ibar*, ed. Būlāq, VII, p. 83; Binebine, *op. cit.*, p. 37 y n. 35.

⁴⁴ *Al-Ḥulal al-mawšīyya*: cit. por Binebine, p. 37 y n. 36.

⁴⁵ Binebine, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁶ *Al-Mu‘yib*, p. 170: cit. por Binebine, p. 37 y n. 39.

⁴⁷ *Nafḥ al-ḡīb*, I, p. 184: cit. Binebine, p. 39 y n. 47.

⁴⁸ *Al-Mu‘yib*, p. 206 de la trad.: cit. por Binebine, pp. 39-40 y n. 50.

ciencia [de la astronomía] a un hombre que vivía en nuestra ciudad de Sevilla, Abū l-Ḥayyāy Yūsuf al-Murānī, en cuyas manos había caído un gran número [de libros] durante las vicisitudes que habían assolado al-Andalus. Tenía tal cantidad de libros, que me los llevaba saco tras saco. Un día me dijo que ya no le quedaba ninguno de todos aquellos libros, y como yo le preguntara la causa de su desaparición, me confesó que «el Príncipe de los Creyentes [el califa almohade Yūsuf], al saber de ellos, había enviado [a gentes de su guardia para que entraran en aquella biblioteca privada y se los llevaran a palacio]».

Desde las altas esferas soberanas se transmitían por las diversas esferas todos estos y otros prestigiosos modelos regios de coleccionismo bibliófilo. Ya desde el siglo II de la Hégira/IX d. C., las fuentes mencionan algunas bibliotecas particulares de algunos sabios, en el oriente y en el occidente islámico⁴⁹. Entre los individuos cordobeses que procuraban con afán adquirir libros, la mayoría, claro está, perseguía objetivos sabios, pero alguno fue un coleccionista de adorno que comparaba libros por metros: refiere al-Maqqarī⁵⁰, en su enorme enciclopedia de al-Andalus, que a Córdoba fue un tiempo el bibliófilo al-Ḥaḍramī, asiduo del *mercado de libros*: “por ver si encontraba de venta uno que tenía vehemente deseo de adquirir. Un día, por fin, apareció un ejemplar de hermosa letra y elegante encuadernación. Tuve una gran alegría. Comencé a pujar; pero el corredor que los vendía en pública subasta todo era revolve hacia mí indicando que otro ofrecía mayor precio. Fuí pujando hasta llegar a una suma exorbitante, muy por encima del verdadero valor del libro bien pagado. Viendo que lo pujaban más, dije al corredor que me indicase la persona que lo hacía, y me señaló a un hombre de muy elegante porte, bien vestido, con aspecto de persona principal”, a quien al-Ḥaḍramī se acerca, para decirle -llamándole “doctor”- que, ante su empeño por llevarse el libro, él renuncia a seguir subiendo la ya excesiva puja, y recibe la siguiente respuesta: “«usted dispense, no soy doctor. Para que usted vea, ni siquiera me he enterado de qué trata el libro. Pero como uno tiene que acomodarse a las exigencias de la buena sociedad de Córdoba, se ve precisado a formar biblioteca. En los estantes de mi librería tengo un hueco que pide exactamente el tamaño de este libro, y como he visto que tiene bonita letra y bonita encuadernación, me ha placido. Por lo demás, ni siquiera me he fijado

⁴⁹ Además de otras referencias ya citadas, véase el primer capítulo (“Lecteurs et collectionneurs de livres”), y el segundo (“Morphologie de la collection de livres”) del admirable libro de Houari Touati, *L'armoire à sagesse. Bibliothèques et collections en Islam*, París, 2003.

⁵⁰ *Nafh al-ḥib*, I, pp. 215-216; trad. Ribera, “Bibliófilos y bibliotecas”, pp. 202-204.

en el precio. Gracias a Dios, me sobra dinero para esas cosas». Al oír aquello me indigné, no pude aguantarme, y le dije: «Sí, ya, personas como usted son las que tienen dinero. Bien es verdad lo que dice el proverbio: “da Dios nueces a quien no tiene dientes”. Yo que sé el contenido del libro y deseo aprovecharme de él, por mi pobreza no puedo utilizarlo»”.

El literato Ibn Sa‘īd de Alcalá de Benzaíde, de quien al-Maqqarī tomó esa anécdota, la comentó con palabras de su propio padre⁵¹: “Córdoba era la ciudad de más libros de al-Andalus, y su gente era la más aficionada a formar bibliotecas, medio por el cual se conseguía pasar por hombre principal o distinguido. Hasta las personas de viso que no tenían instrucción científica, ponían cuidado de que en su casa no faltara la biblioteca, con libros muy selectos, pues era de mucho tono el que se dijera: «Fulano tiene en su biblioteca un ejemplar único» o bien «Ha logrado Fulano adquirir un libro de tal copista célebre»”.

Este significativo relato fue traducido por Julián Ribera⁵², comentando que demuestra la bibliofilia cordobesa, tanto la del mero coleccionismo como la científica; el relato es citado numerosas veces por investigadores posteriores, como Sánchez Albornoz, que resaltó en el pasaje su información sobre “cuál había llegado a ser el gusto por el libro y la moda de reunirlos entre los cordobeses”⁵³. Nótese que al-Ḥaḍramī no era un cordobés, y que refiere el suceso con extrañeza, destacando la singularidad de la bibliofilia cordobesa. De todos modos, la anécdota ha de ser puesta en relación, también, con el generalizado reconocimiento de la supremacía cultural de Córdoba y la añoranza con que tanto Ibn Sa‘īd, en el siglo XIII, y al-Maqqarī, a finales del XVI y principios del XVII, la reproducen.

En tiempos almohades, ya no era Córdoba la capital de al-Andalus, sino Sevilla, y pese a eso la solidez bibliófila cordobesa aparece en la célebre disputa⁵⁴ entre Averroes y Avenzóar, en presencia del califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb, en el curso de la cual Averroes afirmó que si en Sevilla muere un sabio y quieren venderse sus libros, se los llevan a Córdoba para venderse bien; pero si un músico muere en Córdoba, sus instrumentos son llevados a Sevilla para ser vendidos, subrayándose así el distinto carácter de ambas metrópolis.

⁵¹ Ribera, “Bibliófilos y bibliotecas”, p. 204.

⁵² Ribera, “Bibliófilos y bibliotecas”, pp. 202-204.

⁵³ Nieto Cumplido, “El libro y las bibliotecas”, *Historia de Córdoba*, p. 112.

⁵⁴ Maqqarī, *Nafh*, I, p. 147; Ribera, p. 208; Binebine, p. 50 n. 105.

Quemas de libros

También el Poder político, que tanto favorece en ocasiones a libros y bibliotecas, puede, llegado el caso, destruirlos, influido por diversos intereses. La Córdoba andalusí vivió varios episodios famosos de quema y destrucción de manuscritos⁵⁵; entre ellas, la ocurrida a finales del siglo X, con el expurgo violento de la magna biblioteca de al-Ḥakam II, por orden de Almanzor, lo cual refiere así el ya citado cadí de Toledo Šā'id, en el siglo XI, en su "Historia de la filosofía y de las ciencias"⁵⁶: "[Almanzor] en cuanto consiguió las riendas del poder, dedicó su atención a las bibliotecas de al-Ḥakam II... en las cuales se hallaban recogidos todos los libros mencionados anteriormente y algunos más. Hizo que se exhibieran los diferentes tipos de obras que se hallaban en estas [bibliotecas] en presencia de sus principales consejeros religiosos y les mandó separar, del resto de los libros, todas aquellas obras relacionadas con las ciencias antiguas que versaran sobre lógica, astronomía y otras de las ciencias cultivadas por los antiguos, a excepción de los libros de medicina y cálculo. Cuando se hubieron separado, del resto de los libros, las obras de lexicografía, gramática, poesía, historia, medicina, derecho islámico, tradiciones del Profeta y otras de las ciencias permitidas por las escuelas [jurídicas] de al-Andalus -a excepción de aquellas que escaparon mezcladas entre estas últimas, que fueron pocas- mandó [Almanzor] que fueran quemados y destruidos. Algunos de estos libros fueron quemados, otros arrojados a los pozos de palacio, donde fueron enterrados con tierra y con piedras o, en fin, destruidos de cualquier otra forma. [Almanzor] hizo todo esto para granjearse el afecto del pueblo de al-Andalus.... cualquiera que leyera alguno de estos libros era sospechoso, ante ellos, de herejía....".

Ya antes vimos que este expurgo no detuvo, ni mucho menos, el avance científico de al-Andalus y ni siquiera aniquiló todos los libros "de las ciencias antiguas" que poseía la biblioteca del alcázar de Córdoba, pero hemos de señalar el objetivo que le movió a efectuarlo: como indica Laura Bariani⁵⁷, Almanzor, que (hacia 978-979) "no había afianzado suficientemente su poder", procuró así granjearse el apoyo de ulemas y alfaquíes, y "adoptó esta medida también para desmentir los rumores que le incluían precisamente entre quienes se deleitaban con el estudio de estas ciencias". Almanzor supo, a la vez, cultivar

⁵⁵ Ribera, "Bibliófilos y bibliotecas", pp. 219-224.

⁵⁶ *Kitāb Ṭabaqāt al-umam*, trad. Eloísa LLavero Ruiz, Madrid, 2000, pp. 142-143.

⁵⁷ *Almanzor*, pp. 104-105.

su imagen como mecenas de sabios y literatos, sobre lo cual ya Ribera reunió varias referencias⁵⁸.

A principios del siglo XII, en Córdoba también, como en otros lugares del Occidente islámico, los Almorávides ordenaron quemar las obras de Algacel (m. 1111)⁵⁹.

Final mudéjar y morisco

El proceso de las guerras, con sus avances sobre al-Andalus, y las emigraciones de los andalusíes, sobre todo de pudientes y cultos, fueron las causas de que en Córdoba, tras la conquista cristiana de 1236, apenas sobreviviera una sombra de su rica cultura libresca, aunque algo más florecieran industrias de tradición andalusí que tenían relación con la producción de libros o sus encuadernaciones⁶⁰. Mucho menos siguió allí la población mudéjar, después de sus revueltas por Andalucía en la segunda mitad del siglo XIII y de los conflictos fronterizos con el reino nazarí de Granada, adonde los aún restantes bibliófilos andalusíes procurarían refugiarse con sus libros, además de partir con ellos al Magreb o incluso al Oriente. Otros manuscritos árabes habían pasado a los reinos cristianos peninsulares, como el famoso episodio de las trece cargas de libros que Sancho IV envió al sultán benimerín⁶¹.

Los mudéjares cordobeses desaparecen, pues, en el siglo XIII. Luego, en el siglo XVI, fueron instalados en Córdoba moriscos procedente de Granada, que aún mantenían su fe y prácticas musulmanas, como ha estudiado Juan Aranda Doncel, *Los moriscos en tierras de Córdoba*⁶²: “Guadoc, zala y ayuno de Ramadán constituyen los pilares básicos de la militancia religiosa de los granadinos instalados en el área cordobesa.... la transmisión del credo mahometano se hace en una condiciones precarias, ya que los granadinos deportados carecen

⁵⁸ “Bibliófilos y bibliotecas”, pp. 205-206.

⁵⁹ Maribel Fierro, “La religión”, en M.J. Viguera Molins (coord.), *Historia de España Menéndez Pidal*, VIII-2: “El retroceso territorial de al-Andalus: Almorávides y Almohades”, Madrid, 1997, espec. pp. 484-486; Francisco Codera, *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, ed. e introd. M.J. Viguera, Pamplona, 2004, pp. 107-108.

⁶⁰ Ricardo Córdoba de la Llave, “Cuatro textos de literatura técnica medieval sobre el trabajo del cuero”, *Meridies*, V-VI (2001), 171-204.

⁶¹ Episodio muy citado, por ejemplo: Ribera, “Bibliófilos y bibliotecas”, p. 225; Şalāḥ Ŷarrār, *Zamān al-waṣl. Dirāsāt fī l-tafāʿul al-ḥaḍārī wa-l-ṭaqāfī fī l-Andalus (Studies on Cultural Interaction in Andalusia)*, Beirut, 2004, pp. 42-46, al tratar sobre los “trasvases de libros” (*intiḡāl al-kutub*).

⁶² Córdoba, 1984, espec. p. 338 y n. 66.

de las orientaciones religiosas de personas entendidas en la ley musulmana. La falta de alfaqujes queda suplida por ancianas que gozan de prestigio y ejercen un liderazgo indiscutible en el seno de la comunidad. Las relaciones de causas aportan datos sobre la identidad y actividad de algunas dirigentes. Inés de Soto, que cuenta 70 años, posee ‘siete libros del Alcorán de Mahoma y sabía leer aráuigo’⁶³. Y añade Aranda Doncel que “la normativa de 1572 desarrolla un plan de asimilación cultural y recoge el articulado contenido en la de 1566. La cuestión de la lengua se aborda de manera negativa, en cuanto que suprime taxativamente el uso del árabe: «Otro sí prohibimos y defendemos que los dichos moriscos, assí hombres como mugeres, no puedan hablar ni hablen en lengua arauiga en sus casas ni fuera dellas, ni escreuir cartas, memorias ni otra cosa alguna en la dicha lengua»”⁶⁴.

Pero los moriscos, acabamos de ver un ejemplo, se aferraban a su fe y a la señal identitaria de sus libros árabes. Es sabido que la Inquisición de Córdoba requisó manuscritos árabes, de lo cual hay referencias indirectas, a través de menciones de embajadores marroquíes⁶⁵ que procuraron recuperar manuscritos árabes en El Escorial: el soberano Mawlāy Ismā‘īl envió al visir Ibn ‘Abd al-Wahhāb al-Gassānī⁶⁶, que, tras referirse al incendio de 1671, no insiste en sus demandas y cuenta de su visita a El Escorial cómo a unos armarios “habían trasladado los libros de los musulmanes de Córdoba, de Sevilla y de otras ciudades, pretendiendo luego que se habían quemado hace unos diez años. Hemos visto las huellas del incendio en aquellos armarios”⁶⁷. Enviados por el sultán Muḥammad b. ‘Abd Allāh, vinieron: Aḥmad al-Gazzāl al-Fāsī, en 1179/1766, que logró volver con 300 manuscritos⁶⁸, y luego Muḥammad b. ‘Uṭmān al-Miknāsī (m. en 1213/1799). Finalmente al-Kardūdī, nombrado embajador en España en 1855, que anotó “On dit qu’il y a là [Escorial] deux mille livres des musulmans qui se trouvaient à Cordoue et que l’on transféra là. On nous demanda plus d’une

⁶³ A.H.N., *Inquisición*, Leg. 1856, Exp. 14.

⁶⁴ *Pragmática y declaración sobre los moriscos*, cit. por Aranda, *op.cit.*, p. 326 y n. 11.

⁶⁵ Buena síntesis en Binebine, *Histoire des Bibliothèques au Maroc*, pp. 152-154, 159-161 y 193; H. Pérès, *L’Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 à 1930*, París, 1937; B. Justel, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*, espec. pp. 191-194; Nieves Paradela Alonso, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, 1993.

⁶⁶ Juan Vernet, “La embajada de al-Gassānī (1690-1691)”, *Al-Andalus*, 18 (1953), pp. 109-116.

⁶⁷ al-Gassānī, *Riḥlat al-wazīr fī-iftikāk al-asīr*, ed. y trad. Al-Bustani, Tánger, 1940 (pp. 89 de la traducción y 99 de la edición).

⁶⁸ Justel, *op. cit.*, pp. 193-194.

fois de nous rendre en cette localité pour visiter et voir les livres des musulmans qui s'y trouvaient; mais Allah ne nous permit pas cela"⁶⁹.

Colecciones de manuscritos árabes en Córdoba

De aquellos manuscritos medievales de al-Andalus, sin duda muchos miles, nada parece quedar hoy en Córdoba, pero ya en el siglo XX, y gracias a circunstancias que explicará don Antonio Arjona Castro en un próximo Congreso sobre "Manuscritos árabes en España y Marruecos" (Granada, mayo de 2005), se formaron dos colecciones nuevas, todavía brevemente catalogadas y estudiadas⁷⁰:

1º. En la "Biblioteca Municipal": Respecto a los manuscritos árabes de la Biblioteca [antes: Archivo] Municipal de Córdoba: su antigua catalogación anónima y deficiente publicada en *Al-Mulk*, I (1959-60), págs. 107-120: "Colección de Códices árabes existentes en el Archivo municipal de Córdoba" (reseña en *Ma'yallat Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya (Revue de l'Institut de Manuscrits Arabes)*, 19, 1973, 216) ha sido recientemente ampliada por el también preliminar trabajo de Ildelfonso Garijo Galán y Rafael Pinilla Melguizo, "Catálogo de Manuscritos Arabes conservados en la Biblioteca Municipal de Córdoba", *Qurtuba*, 1 (1996), 219-276, recogiendo descripciones sobre los 61 volúmenes, monográficos o misceláneos, en que se hallan encuadradas un total de 165 obras -la mayoría manuscritas, alguna litografiada- completas o fragmentarias árabes.

2º. En la "Real Academia de Córdoba": Espera revisión el Catálogo realizado por Alfredo Bustani, "Catálogo de códices árabes de la Real Academia de Córdoba. (Instituto de Estudios Califales)", *Al-Mulk*, IV (1964-65), 103-115, sobre los 21 manuscritos árabes en esta Institución conservados. Algunos de los manuscritos árabes de Córdoba fueron mencionados por Ṣāliḥ Abū Raqīq, "Taqrīr 'an ba'tat Ma'had al-Majtūṭāt ilà Isbāniyā fī l-fatra min 11-6-1971 - 24-8-1971", *Ma'yallat Ma'had al-Majtūṭāt al-'Arabiyya*, 19 (1973), 205-219; y en *Qawā'im al-majtūṭāt allatī fahrasat-hā ba'tat Ma'had al-Majtūṭāt ilà Isbāniyā (12-6-1971 ilà 25-8-1971)*, texto mecanografiado en el Instituto de Manuscritos Árabes de El Cairo.

⁶⁹ Pérès, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans*, pág. 47, cit. por Binebine, *Histoire des Bibliothèques au Maroc*, p. 154.

⁷⁰ M. J. Viguera Molins, "Manuscritos árabes en Barcelona, Córdoba, Granada, Guadalajara, León y Lleida", *Qurtuba*, 6 (2001), pp. 267-270; *id.*; "Apuntes sobre manuscritos árabes en España", *Grafeion*, ed. J. P. Monferrer Sala y M. Marcos Aldón, Córdoba, 2003, espec. pp. 55-56.

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar el comportamiento de la actividad económica en el sector público y privado de la economía peruana durante el período 1990-2000. Para ello se utilizará un modelo de crecimiento que permita explicar las variaciones en el producto interno bruto (PIB) y en sus componentes, así como el papel del sector público en el desarrollo económico del país. El modelo se basa en la hipótesis de que el crecimiento económico depende de la acumulación de capital humano y físico, así como de la inversión en investigación y desarrollo. Se utilizarán datos secundarios de la Oficina Nacional de Estadística e Informática (ONEI) para estimar los parámetros del modelo y evaluar su capacidad explicativa. Los resultados indican que el sector público ha jugado un papel importante en el crecimiento económico del Perú, especialmente durante el período de crisis económica de los años noventa. Sin embargo, la inversión en capital humano y físico ha disminuido significativamente en los últimos años, lo que podría afectar el crecimiento futuro del país. Se concluye que es necesario implementar políticas que promuevan la inversión en capital humano y físico, así como la inversión en investigación y desarrollo, para lograr un crecimiento económico sostenible a largo plazo.

El presente artículo tiene como objetivo principal analizar el comportamiento de la actividad económica en el sector público y privado de la economía peruana durante el período 1990-2000. Para ello se utilizará un modelo de crecimiento que permita explicar las variaciones en el producto interno bruto (PIB) y en sus componentes, así como el papel del sector público en el desarrollo económico del país. El modelo se basa en la hipótesis de que el crecimiento económico depende de la acumulación de capital humano y físico, así como de la inversión en investigación y desarrollo. Se utilizarán datos secundarios de la Oficina Nacional de Estadística e Informática (ONEI) para estimar los parámetros del modelo y evaluar su capacidad explicativa. Los resultados indican que el sector público ha jugado un papel importante en el crecimiento económico del Perú, especialmente durante el período de crisis económica de los años noventa. Sin embargo, la inversión en capital humano y físico ha disminuido significativamente en los últimos años, lo que podría afectar el crecimiento futuro del país. Se concluye que es necesario implementar políticas que promuevan la inversión en capital humano y físico, así como la inversión en investigación y desarrollo, para lograr un crecimiento económico sostenible a largo plazo.

ÍNDICE

<i>Antonio Arjona Castro</i> Documento fundacional del Instituto de Estudios Califales de la Real Academia de Córdoba (15 mayo 1956).....	5
<i>Antonio Arjona Castro</i> El legado andalusí pediátrico.....	15
<i>Alicia Carrillo Calderero</i> Origen geográfico de los <i>muqarnas</i> : Estado de la cuestión.....	33
<i>Rafael Frochoso Sánchez</i> La decoración de ataurique en las acuñaciones de Madīnat al-Zahrā'.....	49
<i>Julián García Sánchez de Pedro; Santiago Rodríguez Untoria; J. Ramón López Lancha; F. Miguel Gómez García de Marina</i> Arco califal de la Plaza de los Buzones, nº. 8 (Toledo).....	67
<i>M^a. Ángeles Raya Raya</i> Nuevos ejemplos de cerámica fatimí en Córdoba.....	77
<i>María Jesús Viguera Molíns</i> Bibliotecas y manuscritos árabes en Córdoba.....	97

