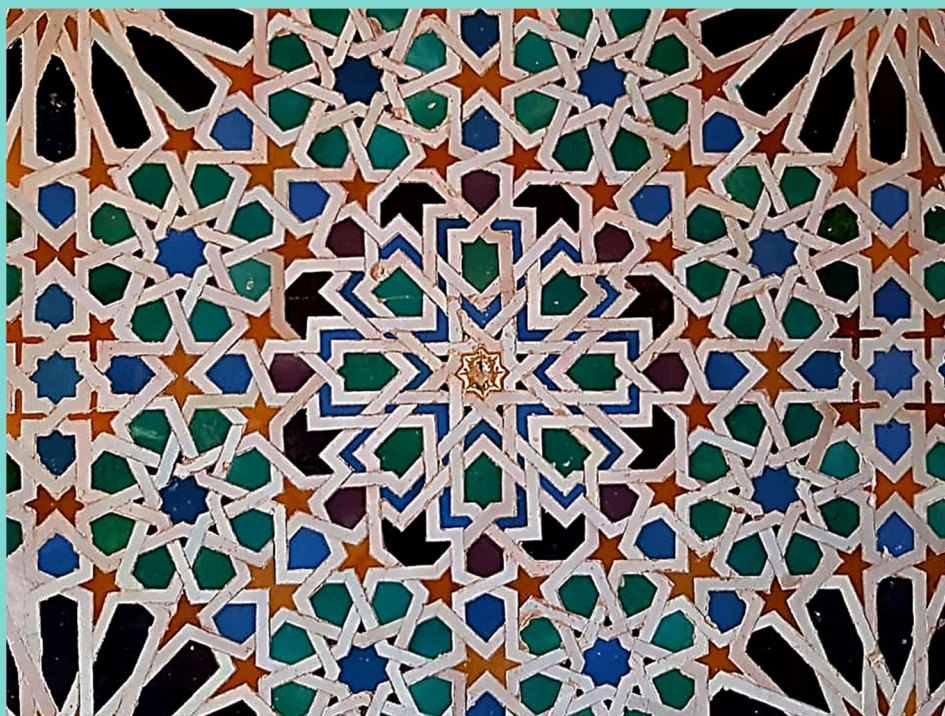


ESTUDIOS DE HISTORIA DE ESPAÑA XXVI/2



UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
INSTITUTO DE HISTORIA DE ESPAÑA



Buenos Aires
2024

DOSSIER

LA RELIGIOSIDAD EN AL-ANDALUS NAZARÍ (1232-1492): ESPIRITUALIDAD SUFÍ, CONTEXTO MAGREBÍ Y PERVIVENCIA MUDÉJAR-MORISCA (1492-1616)¹

RELIGIOSITY IN NAŞRID AL-ANDALUS (1232-1492): SUFİ SPIRITUALITY, MAGHRIB CONTEXT AND MUDEJAR-MOORISH SURVIVAL (1492-1616)

RELIGIOSIDADE EM NASRID AL-ANDALUS (1232-1492): ESPIRITUALIDADE SUFI, CONTEXTO MAGREBINO E SOBREVIVÊNCIA MUDÉJAR-MOURISCA (1492-1616)

FRANCISCO VIDAL-CASTRO*

Universidad de Jaén

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p100-118>

Resumen

La religiosidad en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492) evoluciona con respecto a etapas anteriores de al-Andalus (711-1492). En época nazarí, se agudiza la amenaza existencial por el aumento del ataque y asedio permanente del enemigo (los reinos cristianos del norte) y la conciencia del peligro e inseguridad vital. Como respuesta, la religiosidad nazarí experimenta una intensificación individual y colectiva que, junto a un mayor recurso y vivencia del yihad (Villaverde-Moreno), desemboca en una espiritualidad ascética y mística, a nivel popular y culto, a nivel social y político. Este sufismo nazarí se desarrolla y cultiva conectado y en paralelo al magrebí (López-Anguita; El Hour), reforzando así la unidad y homogeneidad del Occidente islámico. La andalusidad de mudéjares y moriscos (1492-1616) conserva esa espiritualidad sufi y transmite su influencia a la mística cristiana (Bernabé Pons), mientras la efervescencia sufi del Magrib se acrecienta con el aporte de los emigrados andalusíes.

Palabras clave

Islam, religiosidad, al-Andalus, Magrib, Nazaríes

* Profesor de Estudios Árabes e Islámicos, Grupo de Investigación HUM761 (Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas). Universidad de Jaén. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3691-0896>. Campus Las Lagunillas, edificio D-2, Universidad de Jaén, 23071, Jaén, E-mail: fvidal@ujaen.es

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de los proyectos I+D+i *La sociedad nazarí en el siglo XV: aplicación del derecho y administración del Estado* (SONADE) (PID2020-118989GB-I00) y PID2021-122872NB-C21. *Transformaciones del espacio magrebí en perspectiva histórica* (TRAMAGHIS), el cual, junto con el proyecto PID2021-122872NB-C22. *Tránsitos y migraciones en el norte de África: análisis diacrónico de la población y su entorno* (DIANA), se integra en el proyecto coordinado de investigación *Tránsitos y transformaciones en el espacio y la población magrebies* (MAGNA II), financiados por MICIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER Una manera de hacer Europa.

Abstract

Religiosity in the Nasrid Emirate of Granada (1232-1492) evolved with respect to previous stages of al-Andalus (711-1492). During the Nasrid period, the existential threat became more acute due to the increase in attacks and permanent sieges by the enemy (the Christian kingdoms of the north) and the awareness of the danger and insecurity of life. In response, Nasrid religiosity experienced an individual and collective intensification that, together with a greater resource and experience of jihad (Villaverde-Moreno), led to an ascetic and mystical spirituality, at a popular and learned level, at a social and political level. This Nasrid Sufism developed and was cultivated in connection with and in parallel to the Maghrebi Sufism (López-Anguita; El Hour), thus reinforcing the unity and homogeneity of the Islamic West. The Andalusí culture of the Mudejars and Moriscos (1492-1616) preserved this Sufi spirituality and transmitted its influence to Christian mysticism (Bernabé Pons), while the Sufi effervescence of the Maghreb grew with the contribution of the Andalusian emigrants.

Keywords

Islam; religiosity, al-Andalus, Maghrib, Nasrids

Resumo

A religiosidade no Emirado Nasrida de Granada (1232-1492) evoluiu em relação às fases anteriores de al-Andalus (711-1492). Na era Nasrida, a ameaça existencial agravou-se devido ao aumento do ataque e cerco permanente do inimigo (os reinos cristãos do norte) e à consciência do perigo e da insegurança vital. Em resposta, a religiosidade Nasrid experimenta uma intensificação individual e colectiva que, juntamente com um maior recurso e experiência de jihad (Villaverde-Moreno), conduz a uma espiritualidade ascética e mística, a nível popular e de culto, a nível social e político. Este Sufismo Nasrida desenvolve-se e cultiva-se ligado e paralelamente ao Magrebe (López-Anguita; El Hour), reforçando assim a unidade e a homogeneidade do Ocidente Islâmico. A natureza andaluza dos mudéjares e dos mouros (1492-1616) preserva aquela espiritualidade sufi e transmite a sua influência ao misticismo cristão (Bernabé Pons), enquanto a efervescência sufi do Magrebe aumenta com o contributo dos emigrantes andaluzes.

Palavras chave

Islão, religiosidade, al-Andalus, Magrebe, Nasridas

1. Religión, religiosidad y sociedad en al-Andalus nazarí. Un fetua como clave interpretativa²

Uno de los mayores juristas de su época en el Occidente islámico premoderno en la escuela mālikí, Aḥmad al-Wanšarīsī (ca. 834-914/ca. 1430-1508)³, estimó que una fetua (*fatwà*, dictamen jurídico)⁴ sobre el sufismo emitida por el muftí (*muftī*, jurisconsulto de reconocido nivel y capacidad) andalusí al-Saraqustī era lo

² El sistema de transliteración del árabe al español que se ha seguido en este artículo y en esta sección monográfica es, de acuerdo con lo que establecen las normas de la revista *Estudios de Historia de España*, el sistema tradicional de los arabistas españoles (revista *Al-Andalus/Al-Qanṭara*), si bien se ha aceptado igualmente el uso por algunos de los colaboradores de esta sección monográfica del sistema modificado recientemente a partir de 2022) de la revista *Al-Qanṭara* (donde ahora: ŷ=ġ, j=ḥ, g= ġ, supresión de guion ante sufijos pronominales).

³ VIDAL-CASTRO, 1991, 2015a.

⁴ VIDAL-CASTRO, 1998, 2006, 2022b.

suficientemente relevante como para incluirla en su magna y globalizadora recopilación *al-Mi'yār al-mu'rib*.⁵

Este muftí era Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī al-Garnāṭī al-Saraqusṭī (25 de rabī' II de 784—7 de ramadān de 865/8 de julio de 1382—16 de junio de 1461), conocido como al-Saraqusṭī. Fue nombrado para el cargo de la emisión de fetuas en la capital nazarí, Granada, y su extremada religiosidad y ascetismo eran profundamente venerados por el pueblo y los gobernantes, hasta el punto de que el propio sultán, el emir Sa'd (gob. 1454-1455 y 1455-1462)⁶, compareció a su multitudinario funeral.⁷

En cuanto a su fetua, plantea la cuestión de la licitud de las prácticas místicas que realizaba la cofradía sufi (*tarīqa*) de los faquires.

El término faquires (*fuqarā'*) no adopta aquí su significado literal de 'pobres', en el sentido de 'menesterosos' (*masākīn*, sing. *miskīn*, 'mezquino'⁸) o necesitados (*du'āfā'*, sing. *da'if*)⁹ que necesitan de la caridad para vivir por su situación¹⁰ de pobreza involuntaria, sino de "pobres voluntarios"¹¹, en el sentido místico que se usa para designar a la persona que solo vive para Dios con absoluta renuncia a toda propiedad privada (*'adam tamalluk*).¹² En el contexto nazarí, ya desde los inicios (s. XIII), el término *fuqarā'* se utiliza con el significado de místico, es decir, equivalente a 'sufíes', como muestra repetidamente al-Qaṣṭallī¹³, al igual que hace en el siglo siguiente el mayor viajero de la historia, Ibn Baṭṭūṭa (703-779/1303-1377), cuando describe en su relato el viaje que hizo al Emirato Nazarí de Granada y resalta que en la capital viven sufíes de otros lejanos países¹⁴, faquires (*fuqarā'*) extranjeros¹⁵ venidos de Oriente (Samarqanda, Tabriz, Konya o Jorasán, entre otros no citados) y hasta de la India para establecerse en la capital nazarí por la similitud con sus países de origen.

Estas prácticas, según indica la fetua, eran la invocación del nombre de Dios en una recitación repetitiva (*dikr*), a modo de letanía, pronunciada en voz alta (y no para sí mismo, silenciosamente, como era la práctica tradicional ortodoxa) y a coro (en lugar de hacerlo individualmente como también era la tradición ortodoxa), además de danzas y cantos.

El muftí emite una fetua claramente condenatoria y considera estas prácticas una innovación heterodoxa (*bid'a*) por ser una práctica ritual inventada en tiempos modernos,

⁵ VIDAL-CASTRO, 1993-1994, 1995, 2015b, 2023.

⁶ VIDAL-CASTRO, 2013a.

⁷ AL-QALṢĀDĪ, 1978, 164-166, n° 32; BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, [1911], 314-315; BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, 1989, II, 539-540, n° 655; SECO DE LUCENA, 1959, 14; ÁVILA, 2014-2024, [id 10457](#); FIERRO, 2014-2024, [ID: 1458](#).

⁸ Arabismo que en el castellano s. XVI morisco mantiene el sentido original árabe y conserva la documentación sobre habices: CARBALLEIRA DEBASA, 2022b.

⁹ CARBALLEIRA DEBASA, 2002, 169-177, espec. 172.

¹⁰ CARBALLEIRA DEBASA, 2022a.

¹¹ CARBALLEIRA DEBASA, 2019, 144-146 ("The involuntary poor") y 146-148 ("The voluntary poor").

¹² NIZAMI, 1963.

¹³ EL HOUR, 2011b, 240-241.

¹⁴ IBN BAṬṬŪṬA, 1997, 227, trad. 1997b, 765; VIGUERA MOLINS, 2000, 169.

¹⁵ La traducción española de Fanjul y Arbós (IBN BAṬṬŪṬA, 1997b, 765) interpreta "faquires persas" para el término *'aḡam* ('extranjero', 'persa'), entendiendo el término en un sentido amplio que abarcaría ciudades no estrictamente persas como Konya (Turquía) o Samarqanda (Uzbekistán actual). Sobre el uso del término *'aḡam*, v. LAPIEDRA GUTIÉRREZ, 1997, 258-285. También es preciso advertir de que el texto árabe solo indica la *nisba* de estos faquires, que los traductores, razonablemente, interpretan como gentilicio común y no como parte del nombre propio (es decir: al-Samarqandī, al-Tabrīzī, al-Kūnawī y al-Jurāsānī, lo que no necesariamente implicaría que hubieran nacido o vivido en esas ciudades y fuese una *nisba* familiar heredada), mientras que en el caso de los dos faquires indios, parece más clara la función adjetiva: *al-hindiyyāni* ('los dos indios').

en el sentido negativo que una innovación en este contexto religioso conlleva: adulteración de la pureza, corrupción de la norma, degradación de la buena y correcta práctica. Y para reforzar su argumentación cita el contundente hadiz sobre las innovaciones: ‘Y toda innovación es un extravío y todo extravío [conduce] al infierno’. Se trata de un hadiz *ṣaḥīḥ* (“auténtico”, la máxima categoría de autoridad y veracidad en la clasificación de las colecciones canónicas de tradiciones del Profeta) ampliamente repetido y citado completo o en parte. Está incluido parcialmente en la compilación de Muslim (206-261/821-875)¹⁶ y en forma completa y literal en la compilación de al-Nasā’ī (215-303/830-915).¹⁷

A continuación, se ofrece la traducción de la fetua completa¹⁸, hasta ahora inédita, salvo error.

“[La cofradía de los faquires es una innovación heterodoxa moderna]

Se le preguntó a al-Saraqustī acerca de la cofradía de los faquires.

Y contestó: [He meditado]¹⁹ la pregunta que está al dorso [y mi respuesta es] que la recitación de letanías (*dīkr*) en voz alta y a coro, la danza y el canto son una innovación heterodoxa (*bid‘a*) moderna (*muḥḍata*) que no existía entre los Compañeros del Enviado de Dios, que Dios lo bendiga y salve, ‘Y toda innovación es un extravío y todo extravío [conduce] al infierno’. Quien quiera seguir la tradición ortodoxa (*sunna*) y evitar la innovación heterodoxa en la recitación del nombre de Dios (*dīkr Allāh*) y la oración a su Enviado que las haga individualmente y por sí mismo, sin acoplar su recitación a la recitación de otro, y que haga su recitación de forma silenciosa. La preferible y la mejor recitación es la silenciosa (*al-jafī*)²⁰; en las obras supererogatorias el acto [realizado] en la intimidad es preferible setenta veces al acto [realizado] con pública notoriedad”.²¹

Pero esta fetua de al-Saraqustī no es original o novedosa sino que sigue la línea que otros juristas mālikíes de al-Andalus y de otros lugares del mundo islámico, venían manifestando con respecto al sufismo, varias de cuyas prácticas tachaban de heterodoxas y condenaban. El enfrentamiento de alfaquíes y sufíes, juristas y místicos, en el islam tenía ya una larga trayectoria. Por lo que respecta a al-Andalus, ya desde época almorávide (s. XII) las colecciones de fetuas empiezan a discutir las cuestiones sufíes²² y “muchos sufíes andalusíes buscaron en la emigración una salida a una acogida no demasiado favorable ni por parte tanto de los gobernantes ni por parte de ciertos sectores de los ulemas”.²³

Por tanto, la importancia de la fetua de al-Saraqustī no se debe tanto a su originalidad o novedad de su contenido sino al espacio y tiempo determinados en que se

¹⁶ En el libro de la oración del viernes (*kitāb al-ḡum‘a*), capítulo 13 aunque solo la parte de “y toda innovación es un error”. MUSLIM, 1991, II, 592.

¹⁷ En el libro 18 (*ṣalat al-ṭayn*, oración de las dos fiestas), capítulo 21 (*kayfa al-juḥba*, del modo del sermón), n° 1578. AL-NASĀ’Ī, 2018, III, 295, n° 1578.

¹⁸ Hady Roger Idris realizó una breve traducción-extracto de un par de líneas: “Quid des réunions mystiques (*ṭarīqat al-fuqarā*)? Réponse. Réciter des litanies en choeur, à haute voix, danser et chanter constitue une innovation blâmable (*bid‘a*)”; [IDRIS], 1995, 447. Atribuyo la autoría de este libro a H. R. Idris y no a Vincent Lagardère según se demostró en la reseña de la revista *Al-Qanṭara*, 17/1 (1996) 246-254.

¹⁹ Como ocurre en numerosas ocasiones en *al-Mi‘yār*, se abrevia el texto, como una especie de proceso de “edición” que realiza al-Wanšarīsī sobre el texto original de la fetua. Normalmente, el texto completo del original sería: “ta‘ammaltu al-su‘āl bi-muḥawwali-hi” (como aparece en otras fetuas: *al-Mi‘yār*, I, 160), que en este caso se ha reducido a “al-su‘āl bi-muḥawwali-hi”.

²⁰ Es decir, en voz baja o para sí mismo, mentalmente, frente a la invocación repetida del nombre de Dios en voz alta (externamente, de manera ostensible y pública, que era la que recitaban los sufíes).

²¹ AL-WANŠARĪSĪ, 1983, XI, 148. El texto aparece reproducido en BĀHHŪ, 2007, 72.

²² FIERRO, 1999, 201; VIGUERA MOLINS, 2000, 187, nota 120.

²³ FIERRO, 2012, 293

emite con respecto a una importante realidad. La pregunta que se plantea al muftí está constatando la existencia en al-Andalus nazarí de numerosas prácticas místicas. Además, y sobre todo, la fetua se suma a otras muchas del mismo periodo (s. XIII-XV) que abordan el tema del sufismo en la misma línea²⁴, demostrando así “el auge del misticismo”²⁵ bajo los Nazaríes.

También refleja –frente al sufismo intelectual, libresco y de las élites– la continuidad tanto de la forma de organización del sufismo popular y su actividad a través de cofradías (*ṭarīqa*) como de la tipología de sus miembros, los faquires (*fuqarāʾ*), que son el modelo de sufi del pueblo: el individuo que renuncia a los bienes mundanales y se aleja de las instancias del poder. Ambas cosas, cofradías y faquires, ya habían sido constatadas con esta misma terminología por Ibn Baṭṭūṭa, como se ha indicado más arriba, cuando visita la capital granadina en tiempos del emir Yūsuf I (gob. 733-755/1333-1354)²⁶, en el año 1350. Y todo ello, sin olvidar que el sufismo nazarí era heredero, mantenía y continuaba –aumentándola– la larga tradición de la mística andalusí de siglos anteriores, desde época omeya hasta almohade.²⁷

Este aumento del sufismo tuvo lugar en toda la sociedad, tanto a nivel popular como a nivel de las élites o clases medias y altas, lo que constituye otro síntoma de la efervescencia religiosa y la intensificación de la religiosidad. No obstante, conviene precisar que ambos niveles, el sufismo de las élites y el sufismo popular, aparecen escindidos y de los dos es el segundo el que los alfaquíes critican²⁸, como muestra la fetua de al-Saraqustī.

En este marco social y contexto religioso se desarrolla la presente sección monográfica, que se articula en tres ejes de análisis a modo de hipótesis de trabajo:

- 1- la intensificación de la religiosidad en la etapa nazarí de al-Andalus;
- 2- la unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno;
- 3- la andalusidad o prolongación de la cultura de al-Andalus en la etapa mudéjar-morisca.

2. La intensificación de la religiosidad en la etapa nazarí

A lo largo de toda la historia de al-Andalus, al igual que en otras sociedades islámicas premodernas, la religión tuvo un peso importante en las dinámicas del Estado, la vida de la población y la formación de un amplio y rico mundo devocional propio, es decir, de “paisajes, espacios y objetos de devoción”.²⁹ Lógicamente, hubo diferencias entre épocas como la de los reinos de taifa (s. XI), con su siglo de oro literario y esplendor sociocultural e intelectual que genera abundantes polémicas religiosas³⁰, y la de las dinastías bereberes de Almorávides (s. XI-XII) y Almohades (s. XII-XIII)³¹ imbuidas de reformismo espiritual y austeridad y en las que se siguen manteniendo las polémicas interreligiosas como muestra el interés de los ulemas musulmanes por los evangelios cristianos.³²

²⁴ FIERRO, 1999, 201-206; CALERO, 2000, 367; VIGUERA MOLINS, 2000, 171-174; ZOMEÑO, 2020, 101, 113.

²⁵ VIGUERA MOLINS, 2000, 168. Véase además ARIÉ, 1973, 420-423; BOLOIX GALLARDO, 2014; RODRÍGUEZ GÓMEZ, 2020, 376-378.

²⁶ VIDAL-CASTRO, 2013b.

²⁷ BELLVER, 2020.

²⁸ VIGUERA MOLINS, 2000, 160, 170-171, 173.

²⁹ ROLDÁN y CONTRERAS, 2017.

³⁰ Tanto entre los propios pensadores musulmanes como con otras religiones: FIERRO, 1994.

³¹ FIERRO, 1998.

³² MONFERRER-SALA, 2022.

Pero, durante la época de la dinastía de los Nazaríes (1232-1492), la importancia y presencia de la religión en toda la sociedad, desde los emires hasta la gente de la *'amma* (pueblo llano), se intensifica e impregna todo; incluso, la fundación del primer hospital andalusí, el Maristán de Granada, por Muḥammad V (gob. 1354-1359 y 1362-1391)³³ en 768/1367 se reviste de religiosidad para reforzar la legitimidad del emir.³⁴

Esto es debido, principalmente, a la situación histórica y existencial de al-Andalus que se enfrenta a una crisis de supervivencia y un futuro incierto, un al-Andalus en retroceso y asediado, sufriendo la agresión y amenaza sobre su territorio, sobre la vida de sus gentes y los medios de subsistencia de la población. Y todo ello a pesar de las numerosas treguas y tratados de paz³⁵ acordados entre al-Andalus y los reinos de Castilla y Aragón que establecían “un acuerdo sobre territorio con un enfoque igualitario”³⁶ para musulmanes y cristianos, al menos sobre el papel; aunque, en el fondo, la percepción de que era un respiro transitorio latía profunda y constante en toda la sociedad nazarí. El “sentimiento de precariedad” que desde siglos atrás expresaban algunos andalusíes³⁷ se agudiza en esta etapa.

Explorar esas formas de intensificación, sus protagonistas, su alcance y otros aspectos como la tradicional práctica del *ribāʿ*³⁸ es sumamente interesante y revelador, por lo que se aborda en varios de los artículos de esta sección monográfica.

El primero de ellos, más global y de conjunto sobre todo el periodo aquí estudiado, lo presenta el profesor Javier Villaverde-Moreno, que viene trabajando en los últimos años sobre el yihad en al-Andalus nazarí.³⁹

En el presente artículo, titulado “La religión en el campo de batalla: ritualidad, creencias y espacios sagrados en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492)”, Villaverde-Moreno plantea que en un al-Andalus nazarí obsidional, replegado y amenazado por varios frentes, el clima de efervescencia religiosa y espiritual convierte el yihad en una de las prácticas más genuinas y reafirmadoras de la identidad islámica. Y lo demuestra detectando certeramente y analizando con precisión los diferentes “vértices de sacralidad” que caracterizaron las creencias, prácticas y rituales de la lucha contra el infiel. Para ello, aborda tanto los rituales individuales (por ejemplo, purificación ritual, “intención”, ascetismo), como los rituales colectivos (por ejemplo, situar la salida del ejército hacia el frente tras una la oración colectiva del viernes o durante el ramadán, realizar fiestas para celebrar la victoria militar, festejar en el campamento de guerra el *Mawlid* –fiesta del nacimiento del Profeta–).

Los resultados que obtiene muestran con elocuencia la fuerte religiosidad con la que se vivía la actividad militar, cómo “la espiritualidad del yihad impregna al individuo y a la sociedad nazarí a través de una gran variedad de rituales que conectan la vida terrenal con Allāh, eterno y trascendental” frente a peligrosa realidad del presente. Relevantes son también sus conclusiones sobre el discurso de los ulemas –que subrayan el ascetismo del guerrero– y sobre la presencia de referencias al tiempo y espacio sagrados como marco referencial del yihad: la importancia del ramadán, la oración del mediodía del viernes o la celebración del *Mawlid* antes, después o durante las campañas militares.

Otra forma de esa intensificación religiosa en época nazarí desemboca en una espiritualidad de tipo ascético y místico que explica el auge del sufismo tanto en los

³³ VIDAL-CASTRO, 2012.

³⁴ PELÁEZ ROVIRA, 2011.

³⁵ MELO, 2015, 2016.

³⁶ HINDI MEDIAVILLA, PELÁEZ ROVIRA y RODRÍGUEZ GÓMEZ, 2022, 168-169.

³⁷ FIERRO, 2012, 308-311.

³⁸ FRANCO-SÁNCHEZ, 2004; FRANCO-SÁNCHEZ, 2015.

³⁹ VILLAVERDE-MORENO, 2021, 2022, 2023.

niveles populares como en los de las élites institucionales y gubernamentales. En este contexto, aparecen cofradías tan importantes como la *ṭarīqa* de los Sīd Būna/Bona asentada en el Albaicín.⁴⁰

Pero este auge sufi constituye un fenómeno que parece ser el signo de los tiempos porque se produce en diversos lugares y momentos del mundo árabo-islámico de Oriente y Occidente⁴¹, especialmente en el Magrib coetáneo: “El fervor místico cundió desde el XI especialmente por todo el Islam, más próximo y lleno de vitalidad popular el del Magreb, comunicado con el andalusí muy intensamente, compartiendo maestros, doctrinas, escritos y efervescencias, pero formando un amplísimo conjunto relacionado desde el lejano Oriente”.⁴²

Como en tantos otros aspectos, la transmisión de Oriente a al-Andalus por las múltiples “vías del conocimiento”⁴³ también se produce en el ámbito del sufismo, pero la simultaneidad del auge místico tiene además otro motivo exógeno: la situación de amenaza y agresión que el Islam está sufriendo por los ataques de la Cristiandad, tanto en Oriente (las cruzadas) como en al-Andalus desde el siglo XI pero especialmente en época nazarí cuando la conciencia de la amenaza es acuciante. Las graves consecuencias de los constantes ataques de Castilla o Aragón, no solo con pérdidas territoriales sino con cotidianas pérdidas materiales y humanas, son demasiado evidentes y presentes como para obviarlas. La vulnerabilidad nazarí es mayor que en etapas anteriores⁴⁴ y la impotencia, angustia y pesimismo ante el futuro tiene su vía de escape, resignación y consuelo en la religión trascendida en ascetismo y misticismo.

Situación similar de amenaza existencial y respuesta sufi se vive en el Magrib, como se ha dicho, pues mientras en los primeros siglos de su historia árabo-islámica había pasado de la “diversidad religiosa a un islam sunní bereber”⁴⁵, en la baja edad media y comienzos de la moderna afronta su lucha contra la expansión europea primero y otomana después mediante “misticismo y jerifismo”.⁴⁶

Con ello entroncamos con el segundo eje e hipótesis de trabajo que articula esta sección monográfica: la unidad del Occidente islámico, según se expone y justifica a continuación.

3. La unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno bajo el prisma de la religiosidad

La unidad y homogeneidad del Occidente islámico premoderno (al-Andalus y el Magrib entre los siglos VIII y XVI de la era cristiana) es una cuestión a la que me he referido en otros lugares desde la perspectiva jurídica. La argumentación radica en que la escuela mālikī de *fiqh* –con sus numerosos juristas, su extensa literatura y la intensa y relevante actividad social de los alfaquies– constituye el esqueleto que articula el cuerpo de este espacio islamicizado⁴⁷ o islamicado entre la Península Ibérica y el Norte de África.

⁴⁰ CALERO, 1987; FRANCO-SÁNCHEZ, 1992, 2009; RODRÍGUEZ GÓMEZ, 1995; CALERO, 2000, 388; VIGUERA MOLINS, 2000, 171.

⁴¹ KAPLONY, 2024, 249, 403 (Egipto), 275 (Magrib), 304 (Irán, Asica central, norte de la India), 344 (Siria), 358 (Yemen), 386-387 (Iraq), *passim*.

⁴² VIGUERA MOLINS, 2000c, 169.

⁴³ ROLDÁN CASTRO, 2009.

⁴⁴ En las que también existía el sentimiento de precariedad, como se ha mencionado antes; FIERRO, 2012, 308-311.

⁴⁵ BURESI y GHOURGATE, 2024a.

⁴⁶ BURESI y GHOURGATE, 2024b.

⁴⁷ Es decir, moldeado por el islam, aunque no sea dentro de un estado islámico. Sobre el término inglés *islamicate* y su traducción como ‘islamicizado’, véase ROLDÁN CASTRO, 2015, 271-272 y bibliografía

Pero la “historia compartida y paralela”⁴⁸ de ambos lados de este Mediterráneo occidental medieval también puede observarse desde otras perspectivas, como es la religión. De hecho, también en la dinastía de los Benimerines de Fez la religión tuvo un importantísimo papel, tanto en su política interior⁴⁹ como en su política exterior de intervención en al-Andalus⁵⁰ en la que no solo los soldados sino también individuos místicos y santos participaron activamente⁵¹; al mismo tiempo y en sentido inverso, recibían a individuos andalusíes para iniciarlos en el sufismo, como el caso de Ibn Salmūn (669-741/1271-1340), que recibió el hábito de sufi (*jirqat al-taṣawwuf*) de manos de Sāra al-Ḥalabiyya en Marruecos.⁵²

Por tanto, este paralelismo y unidad de ambos lados del Estrecho se puede constatar, precisamente, en la línea señalada en el eje anterior: una intensificación religiosa que se manifiesta en forma de espiritualidad sufi.

Esta integración de los dos ejes de análisis (tendencias místicas y homogeneidad del Occidente islámico) es lo que muestran varios de los artículos que componen esta sección monográfica, en concreto los de El Hour y López Anguita. En ellos se aborda el sufismo a ambos lados del Estrecho, en al-Andalus y la *'Udwa*, para lo cual analizan las relaciones y similitudes de los sufíes magrebíes con los sufíes nazaríes.

Por lo que respecta al artículo que nos ofrece el profesor Rachid El Hour, titulado “Al-Māyārī y al-Yuhānisī: dos expresiones del sufismo en el occidente islámico vistas desde dos obras hagiográficas, magrebí y andalusí del siglo XIII”, escoge muy acertadamente dos figuras que no solo son significativas en el ámbito nazarí y el ámbito magrebí, sino que además mantienen unos trascendentales vínculos de relación maestro-discípulo que evidencian de manera excelente la unidad y homogeneidad que planteamos. Se trata del sufi nazarí de Ohanes (Almería) al-Yuhānisī (m. 667/1268-1269) y del maestro sufi magribí al-Māyārī, también conocido como Abū Muḥammad Ṣāliḥ (550-631/1150-1234), a los que El Hour ha dedicado diversos estudios previos.⁵³

Para su análisis, se basa en dos obras hagiográficas que, para mantener un paralelismo y uniformidad del estudio que evite variables contaminantes, fueron escritas en ambos casos por sendos familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ* para al-Māyārī, escrita por su bisnieto Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Māyārī (v. finales s. XIII) y la *Tuḥfat al-Muḡtarib* para al-Yuhānisī, escrita por su cuñado y discípulo Aḥmad al-Qaštālī (m. post. 670/1271) en el año 647/1249-1250.

Además de abordar las biografías de los dos protagonistas siguiendo su trayectoria intelectual y particularidades, el artículo plantea la relación entre maestro-discípulo que mantuvieron estos dos personajes como dos modelos y ejemplos paradigmáticos de la santidad en el Occidente islámico.

El artículo apunta como una de las grandes aportaciones de al-Māyārī la fundación, tras estudiar durante veinte años en Oriente, de un *ribāṭ* en Safī (Āsafī) y la constitución de su propia *tā'ifa* (grupo) o *ṭarīqa*. Pero, Safī se encuentra lejos y fuera de las rutas habituales a Oriente, en donde, además, al-Yuhānisī había permanecido catorce años. Por tanto, El Hour plantea oportunamente y resuelve con acierto la cuestión de los motivos de un andalusí como al-Yuhānisī para acudir al *ribāṭ* de al-Māyārī; estos motivos serían tres: 1) el apoyo institucional de los Meriníes hacia los grupos sufíes y a sus grandes

allí citada. También podría traducirse al español con la forma ‘islamicado’, como hacen algunos investigadores (LOINAZ, 2018).

⁴⁸ VIDAL-CASTRO, 1995; MELO CARRASCO, 2014.

⁴⁹ VIGUERA MOLINS, 1995.

⁵⁰ MANZANO RODRÍGUEZ, 1998.

⁵¹ MANZANO RODRÍGUEZ, 2018.

⁵² VIDAL-CASTRO, 2022a, 61.

⁵³ EL HOUR, 2011a, 2011b, 2019, 2020, entre otros.

maestros como al-Māyārī; 2) el sufismo magrebí se había convertido desde el s. XI en referencia obligada para la formación y consolidación de la carrera sufi de magrebíes y andalusíes; 3) la fama y prestigio internacional del maestro al-Māyārī y su *ṭā'ifa* Māyariyya también denominada como de los *ḥuṣṣāyāy* (peregrinos).

Asimismo, fue de gran impacto social y religioso la iniciativa de al-Māyārī de recuperar, fomentar e incluso pedir a sus seguidores el cumplimiento del precepto del *ḥaṣṣāy*, la peregrinación a La Meca. Y lo hizo, además, sin tener en cuenta el concepto de *al-istiṭā'a* (“capacidad” de realizar el viaje: salud, medios materiales, etc.). Pero más llamativo es que la iniciativa de al-Māyārī de recuperar el *ḥaṣṣāy* iba contra corriente pues los alfaquíes magrebíes y andalusíes encabezados por Ibn Ruṣd (m. 519/1126) habían dictaminado décadas atrás que ya no era obligatoria la peregrinación por motivos de la inseguridad del viaje en esa época. Y al-Māyārī no se quedó solo en una recomendación y norma, sino que pasó a los hechos y llegó a fundar 19 *ribāṭ* (u otro tipo de establecimientos, casas, mezquitas) a lo largo de la ruta a La Meca para apoyar el viaje de la caravana de peregrinos que también estableció partiendo desde Safí. Todo ello desembocaría en la institución oficial por los Meriníes de la *rakb al-ḥuṣṣāyāy al-māyārī* (la caravana māyārī de peregrinos a La Meca) cuya gestión encomendaron a la cofradía, una concesión que acarrea un enorme impacto social y económico.

Sin duda una de las cimas de las cimas de la intelectualidad y política nazarí e incluso de los ocho siglos de historia de al-Andalus es el polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb (713-776/1313-1374). Igualmente, el historiador y sociólogo o filósofo de la historia Ibn Jaldūn (732-808/1332-1406), tunecino de familia andalusí, es una figura de talla universal. Del mismo modo que el andalusí al-Yuhānisī y el magribí al-Māyārī mantuvieron una importante vinculación desde ambas orillas del Estrecho de Gibraltar, también mantuvieron una relevante relación Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn.

Sin embargo, el artículo que nos aporta la profesora Gracia López Anguita, titulado “Una mirada a la espiritualidad desde el s. XIV: Ibn Ḥaldūn y su visión del sufismo de Ibn al-Ḥaṭīb”, explora y establece esa conexión entre ambos en un aspecto de la relación no estudiado apenas: el sufismo.

Para ello, debe abordar previamente otro aspecto poco conocido e investigado del historiador y jurista Ibn Jaldūn: su pensamiento místico, que contextualiza adecuadamente pues parte del hecho de que “la práctica del sufismo con distinto grado de compromiso o la adscripción a una *ṭarīqa* eran, en el contexto de Ibn Ḥaldūn, características propias del espíritu de su tiempo”.

Ibn Jaldūn –que, aparte de sociólogo y filósofo de la historia, fue también alfaquí mālikí– emitió una fetua en la que condena las ideas de los sufíes tardíos como Ibn ‘Arabī (m. 638/1240), Ibn Sab‘īn (m. ca. 668/1270), e Ibn Barraṣān (m. 536/1141), por considerar que introducen innovaciones heterodoxas en el sufismo y llega a dictaminar que sus libros deben eliminarse quemándolos con fuego o lavándolos con agua hasta borrar su escritura, refiriéndose a obras del misticismo tan relevantes como *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, *Budd al-‘arīf* de Ibn Sab‘īn y *Jal‘ al-na‘layn* de Ibn Qasī (m. 545/1151). Así lo expone Gracia López y pone de manifiesto que la condena que hace Ibn Jaldūn del sufismo, no es, como en el caso de otros juristas, una cuestión puramente religiosa (calificar como heterodoxas determinadas doctrinas y prácticas sufíes) sino que esta condena posee también una dimensión social y política: mantener el orden, la paz y la estabilidad de la sociedad y las instituciones, porque, como concluye López, “el sufismo se acepta mientras no lesione los intereses de la comunidad, ya sea a nivel institucional o a nivel doctrinal, creando corrientes de pensamiento que puedan fragmentarla”.

Con respecto a la relación de ambos personajes, argumenta de forma solvente y bien fundamentada, que Ibn al-Jaṭīb fue una autoridad en sufismo para Ibn Jaldūn, y que la obra de este último sobre la materia (*Šifā' al-sā'il*) se apoya bastante en la obra de mística de Ibn al-Jaṭīb, *Rawḍat al-ta'rīf* a pesar de que el tunecino no la mencione. Esta omisión se puede explicar, como plantea muy razonablemente la autora, por una autocensura para proteger su arriesgada posición pública en medio de la inestable y turbulenta situación política del Magrib y sus soberanos y respectivas cortes para los que trabajaba y cuyas procelosas aguas habían desembocado en la ejecución de Ibn al-Jaṭīb, precisamente por acusaciones relacionadas con su pensamiento sufi.

4. La andaluzidad de la etapa mudéjar-morisca: la pervivencia de la religiosidad como clave identitaria

El marco cronológico de esta sección monográfica se centra en la etapa nazarí de al-Andalus (1232-1492) pero esta etapa no puede ser plenamente conocida ni entendida completamente sin la prolongación mudéjar (1492-1501) y morisca (1501-1616) ya que estos dos periodos son los herederos y receptores últimos del acervo de la civilización andalusí mantenida y desarrollada por los nazaríes hasta su final (la producción cultural nazarí no se detuvo hasta 1492).

Con esta extensión cronológica amplia seguimos el planteamiento integral y globalizador que ya han adoptado muchos otros investigadores y obras de síntesis, como el manual de referencia que con motivo del 1300 aniversario de la conquista islámica de al-Andalus (711-2011) se publicó bajo el significativo título de: *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*.⁵⁴

Pero, además de ello y sobre todo, resulta que la cuestión de la religión y la espiritualidad islámica es una de las cuestiones centrales de la historia, identidad y vida de mudéjares y moriscos, que continúan también la ampliamente extendida tendencia mística del sufismo nazarí. Así aparece tanto en el pueblo llano como entre los moriscos mejor situados entre las élites castellanas, como es el caso del erudito Alonso del Castillo, que mantiene “una espiritualidad y un ascetismo –de orden sufi o casi sufi–”.⁵⁵

Uno de los temas cruciales que ha sido muy estudiado en este campo es el modo en el que los moriscos pudieron mantener su fe a pesar de la persecución y fuerte represión social que ejercieron los cristianos en todo el siglo XVI y que les obligaron a la ocultación de sus creencias islámicas bajo amenaza de la Inquisición y otras formas de acoso y castigo.

También ha hecho correr ríos de tinta la influencia, huella o pervivencia de conocimientos místicos islámicos de los moriscos en la mística carmelitana (San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús) por las imágenes y elementos místicos de origen islámico que aparece en estos textos.

Ambas cuestiones son abordadas por el profesor Luis Fernando Bernabé Pons, uno de los mayores especialistas internacionales en moriscos y que también ha elaborado diversos estudios en esta línea específica.⁵⁶ En el artículo que aquí nos ofrece, titulado muy significativa y magistralmente “Malos tiempos para la mística. La espiritualidad islámica en España más allá de 1492”, no se plantea examinar la casuística de ritos

⁵⁴ FIERRO, MARTOS, MONFERRER y VIGUERA, 2012, 2014; PELÁEZ ROVIRA, 2014.

⁵⁵ BENELHAJ SOULAMI y VILLAVARDE-MORENO, 2022, 132. V. a. VIGUERA MOLINS, 2000, 160.

⁵⁶ BERNABÉ PONS, 2003-2007, 2012a, 2012b, 2021.

islámicos que podían cumplir o no los moriscos y cómo los realizaban⁵⁷, sino que pretende ir más allá del ritual general y entrar en las formas de espiritualidad islámica más profundas e intensas que sabemos existían entre los nazaríes, como el ascetismo o el misticismo.

En principio, las durísimas condiciones de vida y agresivas medidas de aculturación impedirían cualquier complejidad sufi. Sin embargo, Luis Bernabé aporta ciertos datos muy significativos que sugieren algunas supervivencias concretas de un mundo interior islámico de honda espiritualidad en un contexto completamente hostil.

Así, considera bastante seguro que la espiritualidad devocional ascético-mística del islam andalusí y nazarí siguió presente entre mudéjares y moriscos. En cambio, la cuestión del conocimiento de doctrina y terminología específicamente sufíes entre los moriscos hasta ahora no parecía posible ni se solía aceptar por la crítica, de manera que con ello se negaba también la posibilidad de que fueran los moriscos los que transmitieran la espiritualidad mística de tipo sufi a la mística española (es decir, la influencia no podía haber llegado vía morisca).

Por ello, en este artículo Luis Bernabé se plantea revisar los textos susceptibles de ser leídos como místicos que poseyeron y usaron los moriscos. Los resultados de esa revisión es el hallazgo de varios textos para el uso comunitario en cofradías, de otros claramente sufíes pues pertenecen a autores como la *wazīfa* del magribí Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Tāzī al-Wahrānī (m. 866/1461) o el famoso y venerado andalusí Ibn ‘Abbād de Ronda (733-790/1332-1390) o incluso un pasaje del Mancebo de Arévalo.

Por otro lado, los textos de la *tarīqa* šāḍilī, presente en el Emirato Nazarí de Granada y en la parte mudéjar de la península Ibérica cristiana, tenía muchas similitudes con el movimiento heterodoxo de los Alumbrados españoles de comienzos del siglo XVI, como demostró Asín Palacios. Pero, como en otros casos de influencia islámica en la literatura cristiana, faltaba la vía de transmisión que Asín no tuvo tiempo de encontrar, ya que la transmisión directa de tipo textual o de maestro a discípulo es muy difícil de comprobar.

Para resolver la cuestión, el profesor Bernabé plantea de manera muy pertinente y bien argumentada que la repentina prohibición absoluta de ritos islámicos y la conversión forzosa al cristianismo a partir de 1501 no podía eliminar de repente la memoria y vida anterior del individuo; la espiritualidad mística de esa primera generación de moriscos no podía borrarse y se mantendría a lo largo de toda su vida. Estos moriscos-cristianos nuevos se pudieron integrar en los grupos de Alumbrados cristianos, una posibilidad altamente verosímil pues resulta que las primeras apariciones de grupos alumbradistas en la primera década del siglo XVI se localizan en zonas de cierta densidad morisca. Además, los primeros testimonios en contra de las prácticas de estos grupos señalan que todo les parecía “cosas de moros”.

5. A modo de conclusión general y recapitulación

La religiosidad en el Emirato Nazarí de Granada experimenta un cambio con respecto a etapas anteriores de la historia de al-Andalus. En época nazarí, se agudiza la amenaza existencial por el ataque de los reinos cristianos del norte y el Islam (como civilización) sobrevive en un pequeño Estado obsidional cuya población sufre el asedio y acoso constantes del enemigo; consecuencia inevitable de ello es la toma conciencia del peligro inminente, de su permanente inseguridad vital e incertidumbre sobre su futuro individual y colectivo. Con ello, al-Andalus nazarí se acompasa, con sus específicas

⁵⁷ Sobre lo que existe abundante bibliografía, como, por ejemplo: GARCÍA-ARENAL, 1975; ECHEVARRÍA ARSUAGA, 2000; BRAMON, 2012; BARROS, 2020; GREEN-MERCADO, 2020.

circunstancias y cronología, al signo de los tiempos en el resto del mundo islámico, pues en Oriente también sufren el ataque de las Cruzadas y viven siglos de ataques y repliegue en esta extensa baja edad media y premoderna.

Esta sección monográfica ha pretendido explorar esas formas o vías de intensificación, sus protagonistas, su imprescindible contexto y relaciones con el Magrib así como su pervivencia y prolongación en el epílogo de la civilización andalusí que constituye la etapa mudéjar morisca.

Como base de partida, una significativa y representativa fetua del muftí al-Saraqustī aporta una clave explicativa que permite detectar el auge del sufismo y observar sus diversas vivencias, visiones y reacciones, así como intuir en el telón de fondo la posición política del emir.

De esta manera, se demuestra que, como vía de evasión de la sociedad y el Estado, la religiosidad nazarí experimenta una intensificación individual y colectiva que, junto a un mayor recurso y vivencia del yihad como desarrolla el artículo del profesor Villaverde-Moreno, desemboca en una espiritualidad ascética y mística, a nivel popular y culto, a nivel social y político.

Por otro lado, este sufismo nazarí se desarrolla y cultiva enlazado y en paralelo al magrebí, como demuestran los trabajos de los profesores El Hour y López Anguita, reforzando así la unidad y homogeneidad del Occidente islámico ahora desde el punto de vista de la espiritualidad que se añade a otros elementos de homogeneidad con los que ya contaba este *al-Garb al-islāmī*, como el derecho de escuela mālikí.

Esta unidad se mantiene en parte incluso más allá del final de al-Andalus con la entrega de la capital nazarí en 1492 porque los mudéjares (hasta 1501 por derecho de las Capitulaciones, el solemne y permanente tratado de paz firmado con los reyes cristianos) y los moriscos (a pesar del incumplimiento de esas Capitulaciones desde 1501) conservan hasta su expulsión final en 1616 esa espiritualidad sufi y transmiten su influencia a la mística cristiana, como expone y demuestra el profesor Bernabé Pons . Y ello mientras la efervescencia sufi del Magrib continúa y se acrecienta, en parte con el aporte de los emigrados andalusíes.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, Aḥmad, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. al margen de *al-Dībāy* de Ibn Farḥūn, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d. [198-] (reimpresión de la edición de Cairo, Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1329/1911¹, reimp. [Cairo], [Maṭba‘at al-Ma‘āhid], 1351/1932).

BĀBĀ AL-TINBUKTĪ, Aḥmad, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd Allāh al-Harrāma, Trípoli (Libia), Kulliyyat al-Da‘wa al-Islāmiyya, 1398 (por 1409)/1989. 2 vols.

IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa*, ed. ‘Abd al-Hādī al-Tāzī, Rabat, Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1417/1997. 5 vols.

IBN BAṬṬŪṬA, [*Riḥla*] *A través del Islam*, intr. y tr. Serafín Fanjul y Federico Arbós, Madrid, Alianza, 1997b [1981¹].

- MUSLIM B. AL-ḤAYYĀY, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, El Cairo, Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyya, 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Ṣurakā-hu (*sic*), Dār al-Ḥadīth, 1412/1991. 4 vols.
- AL-NASĀ'Ī, Aḥmad, *Sunan al-Nasā'ī. Al-Muḥtabā*, ed. Muḥammad Riḍwān al-'Arqasūsī (v. 1, 2, 5, 6) y Muḥammad Anas Muṣṭafā al-Jan (v. 3, 4, 7, 8), Beirut, Dār al-Risāla al-'Ālamiyya, 1439/2018. 9 vols.
- AL-QALSĀDĪ/QALASĀDĪ, 'Alī l-Basṭī, *Riḥlat al-Qalsādī*, ed. Muḥammad Abū l-Ayḫān, Túnez, al-Ṣarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī', 1978.
- AL-WANṢARĪSĪ, Aḥmad, *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-yāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad Ḥayyī et alii (otros 8), Rabat, Wizārat al-Awqāf wa-l-Ṣū'ūn al-Islāmiyya; Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1403/1983. 13 vols.

Fuentes secundarias

- ARIÉ, Rachel, *L'Espagne musulmane au temps des naṣrides (1232-1492)*, París, De Boccard, 1973, (reimp. con *addenda*, 1990).
- ÁVILA, María Luisa (dir.), *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)* [en línea], 2014-2024, <http://www.eea.csic.es/pua> [Consulta:23/06/2024.].
- BĀḤḤŪ, Muṣṭafā, *'Ulamā' al-Magrib wa-muqāwamatu-hum li-l-bid'a wa-l-taṣawwuf wa-l-qubūriyya wa-l-mawāsim*, Manṣūrāt al-Sabīl, 9, Silsilat Buhūt fī Maḥab al-Mālikiyya, 3, S. 1. [Marruecos], Yārīdat al-Sabīl, 1428/2007.
- BARROS, Filomena, "Living as Muslims under Christian rule: the Mudejars", en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 535-551.
- BELLVER, José. "Ascetics and sufis", en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 318-343.
- BENELHAJ SOULAMI, Jaafar (Ben El Haj Soulami, Jaafar) y VILLAVERDE-MORENO, Javier, "El morisco Alonso del Castillo a través de su diario personal. Un hombre en la frontera entre al-Andalus y la España de Felipe II", en Villaverde-Moreno, Javier; Jiménez Rayado, Eduardo (coords.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media. Nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022, 139-159. <https://www.dykinson.com/libros/fronteras-de-la-peninsula-iberica-en-la-edad-media/9788411226653/> [Consulta:23/06/2024.].
- BERNABÉ PONS, Luis F., "Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo", *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 8, 2003-2007, 165-171.
- BERNABÉ PONS, Luis F., "Religión y cultura de mudéjares y moriscos. ¿Desheredados de al-Andalus?", en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012a, 495-521.
- BERNABÉ PONS, Luis F., "La producción cultural de mudéjares y moriscos", en Fierro, Maribel; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, María

- Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012b, 161-175.
- BERNABÉ PONS, Luis F., “The Moriscos and the Christian Spirituality of Their Era”, en Ingram, K. (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. 4, *Resistance and Reform*, Leiden, Brill, 2021, 235-256.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara, “Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el "almizcle" de la escala social nazarí”, en Rodríguez Gómez, María Dolores; Peláez Rovira, Antonio; Boloix Gallardo, Bárbara (eds.), *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, Ediciones Almadro, 2014, 119-140.
- BRAMON, Dolors, “La sociedad, la religiosidad y la cultura morisca, en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012, 523-540.
- BURESI, Pascal y GHOUIRGATE, Mehdi, “Der Maghreb. Von der religiösen Vielfalt zum berberischen sunnitischen Islam”, en Kaplony, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024, 253-275.
- BURESI, Pascal y GHOUIRGATE, Mehdi, “Der Maghreb. Der Kampf gegen europäische und osmanische Expansion: Mystik und Scherifentum”, en Kaplony, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024, 414-433.
- CALERO SECALL, M^a Isabel, “La justicia, cadíes y otros magistrados”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) et alii, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 365-427.
- CALERO SECALL, M^a Isabel, “Los Banū Sīd Būna”, *Sharq al-Andalus*, 4, 1987, 35-44.
- CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*, Estudios Árabes e Islámicos, Monografías, 2, Madrid, CSIC, 2002.
- CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Living on the Margins of Society: Coping with Poverty in al-Andalus”, en Andrade, Amélia Aguiar; Tente, Catarina; Silva, Gonçalo Melo da; Prata, Sara (eds.), *Inclusão e Exclusão na Europa Urbana Medieval / Inclusion and Exclusion in Medieval Urban Europe*, Lisboa, Instituto de Estudos Medievais (Universidade Nova de Lisboa), Câmara Municipal de Castelo de Vide, 2019, 139-158.
- CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Caridad y sharía”, *AWRAQ. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo. Nueva época*, 20, 2022a, 111-118 (Volumen monográfico sobre “La shari’a o ley sagrada de los musulmanes”, coordinado por Delfina Serrano Ruano), <http://awraq.es/index.aspx?r=59> [Consulta:23/06/2024.].
- CARBALLEIRA DEBASA, Ana M^a, “Contribución al estudio de los habices alpujarreños de mezquinos y cautivos (siglos XV-XVI)”, en Aguiar Aguilar, Maravillas; Cabo González, Ana María; Monferrer-Sala, Juan Pedro (coords.), *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22, Córdoba, UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna, 2022b, 247-280.

- ECHEVARRÍA ARSUAGA, Ana, “Mudéjares y moriscos”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 365-440.
- EL HOUR, Rachid, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, M^a Jesús (eds.), *Legendaria medievalia. En honor de C. Castillo*, Córdoba, 2011a, 449-472.
- EL HOUR, Rachid, “El santo y los demás. La caridad en *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en Carballeira Debasa, Ana M^a (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XVI, Madrid, CSIC, 2011b, 231-258.
- EL HOUR, Rachid, “Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya‘zà y al-Yuḥānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval”, *Al-Qanṭara*, XI/1, 2019, 103-133.
- EL HOUR, Rachid, “*Al-Minhāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la *tā’ifa* de Safī”, en EL Hour, Rachid (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020, 70-109.
- FIERRO, Maribel. “La religión”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-1. Madrid: Espasa Calpe, 1994, 397-496.
- FIERRO, Maribel. “La religión”, Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-2, Madrid, Espasa Calpe, 1998, 435-546.
- FIERRO, Maribel, "Opposition to sufism in al-Andalus", en Jong, Frederick de; Radtke, Bernd (eds.), *Islamic mysticism contested. Thirteen centuries of controversies and polemics*, Leiden, Brill, 1999, 174-206.
- FIERRO, Maribel, “Cosmovisión (religión y cultura) en el islam andalusí (ss. VIII-XIII)”, en Melo Carrasco, Diego; Vidal-Castro, Francisco (eds.), *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011): Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones; Santiago de Chile, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), 2012, 267-311.
- FIERRO, Maribel (dir.), *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)* [en línea], 2014-2024, <https://www.eea.csic.es/red/hata/index.html> [Consulta: 23/06/2024.]
- FIERRO, Maribel; MARTOS QUESADA, Juan; MONFERRER SALA, Juan Pedro; VIGUERA MOLINS, María Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012. Versión árabe: *Fī l-ḥaḍāra al-andalusīyya. Abḥāṭ al-mu’tamar “Bayna ‘āmay 711-1616 m. min ‘arab ilā mūrīskīyyīn. Ŷuz’ min ta’rīj Isbāniyā”*, Kuwait, Mu’assasat Ŷā’izat ‘Abd al-‘Azīz Sa’ūd al-Bābtayn li-l-Ibdā’ al-Ši’rī, 2014.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Andalusíes y magrebíes en torno a los Sid Bono/a de Guadalest y Granada”, en *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas “Historia, Ciencia y Sociedad” = Buḥūṭ al-muṭtaqā al-isbānī—al-magribī al-tānī li-l-‘ulūm al-ta’rījīyya. Al-ta’rīj, al-‘ilm wa-l-muṣṭama’*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe (AECI-ICMA), 1992, 217-232.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco (ed.), *La rābīta en el islam. Estudios interdisciplinares*.

- Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997)*, [San Carlos de la Rápida (Tarragona)], Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita; [Alicante], Universitat d'Alacant, 2004.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Los Banū Sīd Bono/a: mística e influencia social entre los siglos XI y XVII”, en González Costa, Amina; López Anguita, Gracia (eds.), *Historia del sufismo en al-Andalus: maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb*, Córdoba, Almuzara, 2009, 165-191.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Almonastires y Rábitas: espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad: espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real”, en Roldán Castro, Fátima (ed.), *Culturas de al-Andalus*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 14, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015, 39-74.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- GREEN-MERCADO, Mayte, “The forced conversions and the Moriscos”, en Fierro, Maribel (ed.), *The Routledge handbook of Muslim Iberia*, Abingdon (RU); Nueva York, Routledge, 2020, 552-571.
- HINDI MEDIAVILLA, Nadia; PELÁEZ ROVIRA, Antonio; RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, “Religious Pluralism in Islamic Tradition in Late al-Andalus and in Contemporary Islamic Transnationalism: A Conceptual Approach”, en Pasture, Patrick; Arigita, Elena; Altnurme, Riho (eds.), *Religious Diversity in Europe: Mediating the Past to the Young*, Londres, Bloomsbury, 2022, 159-173, 251-254.
- [IDRIS, Hady Roger] ed. por LAGARDÈRE, Vincent, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi‘yār d’al-Wanšarīsī*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 1995.
- KAPLONY, Andreas (ed.), *Geschichte der arabischen Welt*, Munich, C. H. Beck, 2024.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, Generalitat Valenciana, Diputación Provincial de Alicante, 1997.
- LOINAZ, Theodor, “Apuntes sobre la transmisión andalusí: de astrología arabo-islámica a la Europa cristianada”, *Awraq*, 17-18, 2018, 57-78.
- LÓPEZ ANGUITA, Gracia (ed.), *Ibn ‘Arabī y su época*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 17, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2018.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, “Del trasfondo religioso en la última invasión norteafricana de la Península: valoración y síntesis”, en Meyuhas Ginio, Alisa; Carrete Parrondo, Carlos (coords.), *Creencias y culturas*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998, 129-46.
- MANZANO RODRÍGUEZ, Miguel Ángel, “De ulemas y santos magrebíes en la guerra contra los cristianos de la Península durante la baja Edad Media”, en Ayala Martínez, Carlos de; Palacios Ontalva, J. Santiago (eds.), *Hombres de religión y guerra. Cruzada y guerra santa en la Edad Media Peninsular (siglos X-XV)*, Madrid, Sílex, 2018, 297-313.
- MELO CARRASCO, Diego, “Al-Andalus y el Magreb: nazaríes y benimerines; notas en torno a una «historia paralela»”, en Vagni, Juan José; Calle, Leandro (compiladores), *Marruecos y América Latina. Viejas y nuevas confluencias*, Coquimbo (Chile), Centro Mohammed

- VI para el Diálogo de Civilizaciones, Cátedra Al-Andalus|Magreb (Universidad Adolfo Ibáñez), Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), etc., 2014, 29-46.
- MELO CARRASCO, Diego, *Las alianzas y negociaciones del sultán. Un recorrido por la historia de las "relaciones internacionales" del Sultanato Nazarí de Granada (Siglos XIII-XV)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2015.
- MELO CARRASCO, Diego, *Compendio de cartas, tratados y noticias de paces y treguas entre Granada, Castilla y Aragón (siglos XIII-XV)*, Murcia, Universidad de Murcia, 2016.
- MONFERRER-SALA, Juan Pedro, "Dos textos de *al-Maqāmi 'al-ṣulbān* de al-Ḥazraḡī (s. XII) con citas del evangelio de Juan", en Aguiar Aguilar, Maravillas; Cabo González, Ana María; Monferrer-Sala, Juan Pedro (coords.), *Labore et constantia. Estudios andalusíes: ensayos selectos*, Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 22, Córdoba, UCOPress. Editorial Universidad de Córdoba, Editorial Universidad de Sevilla, Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna, 2022, 541-564.
- NIZAMI, K. A. "Faḡīr", en *The encyclopaedia of Islam. New edition*). Ed. E. van Donzel et alii, Leiden, Brill, 1960-2009, II, 758-759, s. v. (1963).
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, "El Maristán de Granada al servicio del poder nazarí: el uso político de la caridad", en Carballeira Debas, Ana M^a (ed.), *Caridad y compasión en biografías islámicas*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XVI, Madrid, CSIC, 2011, 131-170.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, reseña de Fierro, Maribel; Martos Quesada, Juan; Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera Molins, María Jesús (eds.), *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, Córdoba, Fundación Al-Babtain, 2012. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63, 2014, 361-366. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14225> [Consulta:23/06/2024.]
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, "The Cultural Environment", en Fábregas, Adela (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Handbook of Oriental Studies, 148, Leiden, Brill, 2020, 368-392.
- RODRÍGUEZ GÓMEZ, María Dolores, "Los Banū Būnuh: Una familia de juristas de Almuñécar", en *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, Universidad, 1995, I, 607-614.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (ed.), *Culturas de al-Andalus*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 14, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2015.
- ROLDÁN, Fátima; CONTRERAS, Alejandra (eds.), *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el Islam*, Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 16, Sevilla, Universidad de Sevilla, Ayuntamiento de Almonaster la Real, Obra Social La Caixa, 2017.
- ROLDÁN CASTRO, Fátima (ed.), *De Oriente a al-Andalus, las vías del conocimiento*, [Colección Estudios Árabo-Islámicos de Almonaster la Real, 8], Huelva, Universidad de Huelva, 2009.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Aḡmad al-Wanṣarīsi (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida", *Al-Qanṭara*, 12/2, 1991, 315-352.

- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). I: Fuentes, manuscritos, ediciones, traducciones", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, fasc. 1º [Árabe e Islam], 42-43, 1993-1994, 317-361. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14585> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (m. 914/1508). II: Contenido", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 44, 1995, 213-46. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14483> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco. "Al-Andalus y Marruecos en la Baja Edad Media (siglos XI-XV): una historia compartida y paralela", en *El zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos*, Granada, El Legado Andalusi, 1995, 17-27.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "El muftí y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional", *Al-Andalus – Magreb*, 6, 1998, 298-322. <https://revistas.uca.es/index.php/aam/article/view/7868> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Los dictámenes jurídicos: entre la teoría del derecho y la realidad social", en Viguera Molins, M^a Jesús (dir.), *Andalucía en al-Andalus [(711-1246)]*, Historia de Andalucía, III, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, Planeta, 2006, 244-251.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Muḥammad V", en *Diccionario Biográfico Español*, XXXVI, Madrid, Real Academia de la Historia, 2012, 696-702.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Sa'd", en *Diccionario Biográfico Español*, XLIV, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013a, 984-989.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Yūsuf I", en *Diccionario Biográfico Español*, L, Madrid, Real Academia de la Historia, 2013b, 597-603.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Al-Wanšarīsī", en Thomas, David; Chesworth, John (eds.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Boston, Brill, 2015a, 576-578. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24752.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "Al-mi'yār al-mu'rib wa-l-jāmi' al-mughrib 'an fatāwā 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maghrib", en Thomas, David; Chesworth, John (eds.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600)*, Leiden, Boston, Brill, 2015b, 578-581. DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24753
- VIDAL-CASTRO, Francisco. "Dos modelos de mártir en el yihad andalusí de época nazarí en el marco de *waqī'at Ṭarīf* (la batalla de Tarifa/el Salado, 1340)", en Villaverde-Moreno, Javier; Jiménez Rayado, Eduardo (coords.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media. Nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022a, 49-67. URL: <https://www.dykinson.com/libros/fronteras-de-la-peninsula-iberica-en-la-edad-media/9788411226653/> [Consulta:23/06/2024.]
- VIDAL-CASTRO, Francisco, "La fetua como producto y vector de la cultura jurídica islámica". *Awraq. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, 20, 2022b, 31-41. <http://www.awraq.es/indice/resumen-palabras-clave.aspx?a=213> [Consulta:23/06/2024.]

- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Al-Wansharīsī, *The clarifying yardstick*”, en Thomas, David (ed.) *et alii*, *Christian-Muslim Relations. Primary Sources 600–1914. Volume n.º. 1: 600-1500*, Londres, Nueva York, Bloomsbury Academic, 2023, 144-146.
<https://www.bloomsbury.com/uk/christianmuslim-relations-9781350233300/>
 [Consulta:23/06/2024.]
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “Religión y política de los Benimerines”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 0 (1995) 85-88,
<https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR9595110285A>
 [Consulta:23/06/2024.]
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús, “La religión y el derecho”, en Viguera Molins, M^a Jesús (coord.) *et alii*, *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*, Historia de España Menéndez Pidal, vol. VIII-4, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 158-190.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del Reino de Granada”, en Martínez García, Pedro (coord.), *Alteridad ibérica: El otro en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2021, 179-198.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Las mujeres en el yihad: musulmanas y cristianas en el derecho islámico y su participación en la guerra santa de época nazarí (siglos XIII-XV)”, en Jiménez Rayado, Eduardo (coord.), *Espacios de la mujer en la Península Ibérica Medieval*, Madrid, Silex, [2022], 39-62.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Traidores, rebeldes, tornadizos y renegados. Los casos de colaboración de musulmanes con el enemigo cristiano en la frontera de Granada”, *eHumanista: Conversos*, 11, 2023, 148-165.
<https://www.ehumanista.ucsb.edu/conversos/11> [Consulta:23/06/2024.]
- ZOMEÑO, Amalia, “Islamic Law and Religion in Nasrid Granada”, en Fábregas, Adela (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, Handbook of Oriental Studies, 148, Leiden, Brill, 2020, 100-123.

**LA RELIGIÓN EN EL CAMPO DE BATALLA:
RITUALIDAD, CREENCIAS Y ESPACIOS SAGRADOS
EN EL EMIRATO NAZARÍ DE GRANADA (1232-1492)***

**RELIGION IN THE BATTLEFIELD:
RITUAL, BELIEFS AND SACRED PLACES
IN THE NASRID EMIRATE OF GRANADA (1232-1492)**

**RELIGIÃO NO CAMPO DE BATALHA:
RITUALIDADE, CRENÇAS E ESPAÇOS SAGRADOS
NO EMIRADO NACÉRIDA DE GRANADA (1232-1492)**

JAVIER VILLAVERDE-MORENO**

Universidad Rey Juan Carlos

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p119-142>

Resumen

La religión islámica en al-Andalus nazarí (1232-1492) es uno de los componentes fundamentales de la identidad, la cultura y la ideología de una sociedad replegada y amenazada por varios frentes. La desaparición de los imperios norteafricanos entre los siglos XI y XIII da paso un periodo de férrea resistencia que protagoniza el Emirato Nazarí de Granada. En ese marco particular, las diferencias con el enemigo infiel se subrayan por medio de la religión. El clima de efervescencia cultural, religiosa y espiritual encuentra en el yihad a una de las prácticas más genuinas y reafirmadoras de la identidad islámica durante el periodo nazarí. En este trabajo, observaremos los diferentes vértices de sacralidad que caracterizaron las creencias, prácticas y rituales de la lucha contra el infiel en el último estado andalusí. Para ello, realizamos el análisis de fuentes árabes del periodo nazarí (siglos XIII-XV) con especial atención a los episodios bélicos narrados y los tratados jurídicos de yihad.

Palabras clave

Yihad, hierofanía, sacralidad, al-Andalus, Nazaríes

Abstract

The Islamic religion in Nasrid Kingdom (1232-1492) is one of the fundamental components of the identity, the culture and the ideology of a society withdrawn and threatened by several fronts. The demise of the North African empires between the 11th and 13th centuries gave way to a

* Fecha de recepción: 23/11/2023. Fecha de evaluación: 18/3/2024. Fecha de aceptación definitiva: 25/4/2024.

** Profesor e investigador del Área de Historia Medieval, Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos. Miembro del Grupo de Investigación consolidado Identidad y Territorio en la Edad Media. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6976-5003> . E-mail: javier.villaverde@urjc.es

period of fierce resistance led by the Nasrid Emirate of Granada. In this context, the differences with the infidel enemy were underlined by religion. The climate of cultural, religious, and spiritual effervescence finds in the jihad one of the most genuine and reaffirming practices of the Islamic identity during the Nasrid period. In this work, we will observe the different vertices of sacredness that characterized the beliefs, practices, and rituals of the fight against the infidel in the last Andalusian state. For this purpose, we analyzed Arabic sources from the Nasrid period (13th-15th centuries) with special attention to the war episodes narrated and the juridical treatises on jihad.

Keywords

Gihad, hierophany, sacredness, al-Andalus, Nasrids

Resumo

A religião islâmica em Nasrid al-Andalus (1232-1492) é um dos componentes fundamentais da identidade, da cultura e da ideologia de uma sociedade que estava em retrocesso e ameaçada em várias frentes. O desaparecimento dos impérios do norte da África entre os séculos XI e XIII deu lugar a um período de resistência feroz liderado pelo Emirado Nacérida de Granada. Nesse contexto específico, as diferenças com o inimigo infiel foram sublinhadas pela religião. O clima de efervescência cultural, religiosa e espiritual encontrou na jihad uma das práticas mais genuínas e reafirmadoras da identidade islâmica durante o período nasrida. Neste trabalho, analisaremos os diferentes aspectos da sacralidade que caracterizaram as crenças, as práticas e os rituais da luta contra o infiel no último estado andalusi. Para isso, analisamos fontes árabes do período Nasrid (séculos XIII a XV), com atenção especial aos episódios de guerra narrados e aos tratados jurídicos sobre a jihad.

Palavras chave

Jihad, hierofania, sacralidade, al-Andalus, Nacéridas

1. La religión como referencia

En el pasado, las sociedades tradicionales, previas a la aparición del Estado moderno y la secularización religiosa, establecían diferentes marcos ideológicos que dotaban a toda actividad humana de un trasfondo espiritual, divino o religioso. La guerra, fundamental y necesaria para el orden social y político, se impregnó igualmente de un halo de sacralidad o transcendencia espiritual que traspasaba lo material, temporal y mundano y conectaba a los seres humanos con una dimensión *cuantitativamente distinta* a lo cotidiano, o lo profano, en palabras de Mircea Eliade.¹ Por citar algunos ejemplos de culturas antiguas, entre los antiguos celtas, la guerra, actividad íntimamente ligada con la muerte, se concebía como una puerta a la inmortalidad del alma, al tiempo que era destino heroico de todo guerrero el morir en batalla.² La justificación de la guerra, como violencia regulada, es también otra de las cuestiones relevantes de los sistemas religiosos antiguos, que decían provenir de un orden divino y sagrado. Por ejemplo, en la antigua India, a la

¹ En este análisis nos apoyaremos en la obra del citado historiador de las religiones y en su concepción teórica de lo sagrado como opuesto a lo profano, siendo aquello que se manifiesta de forma distinta a los ojos del creyente, que destaca sobre el resto de los elementos cotidianos y focaliza la atención, adoración y ritualidad del individuo o de la sociedad. ELIADE, 1998, 14-16.

² RODRÍGUEZ, 2019.

casta de los chatrias se les encomendaba la función militar y política, amparándose en la ley (*dharma*) que procedía de los dioses. La teoría de Georges Dumézil señala la función guerrera o defensora como una de las tres principales ramas de la ideología tripartita de los pueblos indoeuropeos, reflejándose en la teología diferentes dioses bélicos, del combate, como Marte, Thor, Tutates o Indra.³ En suma, la vinculación de la actividad humana, la guerra, con el ámbito sagrado y divino es indivisible y conforma un binomio celestial y terrenal que se reproduce con frecuencia en diversas sociedades del pasado premoderno.

En el caso del islam también hallamos una íntima relación entre guerra y religión. No es un dato menor que el Profeta y mensajero divino, Muḥammad, ejerciera de líder religioso, político y militar, participando en varias batallas contra los politeístas de La Meca. El excelente o “bello modelo” (*uswa ḥasana*)⁴ de conducta del Profeta para los musulmanes ha resultado esencial en la historia política y social del islam, imitando muchos líderes las acciones de Muḥammad, como fórmula efectiva para obtener legitimidad. La islamización de buena parte del mundo asiático, africano y mediterráneo fue precedida de una conquista militar en la que los combatientes del yihad (*muḥāhidūn*) creían que su esfuerzo les acercaba a Allāh. De hecho, el complemento que con frecuencia se escribe tras la palabra *ḡihād* o *qitāl* (“combate”) es *fi sabīl Allāh* (“en la vía de Dios”), en el camino recto que conduce a la divinidad.

Debemos recordar que el término y concepto árabe-islámico de yihad se puede asociar a múltiples actividades que no tienen vinculación directa con la guerra, aunque tradicionalmente los ulemas se refirieron casi exclusivamente a la lucha contra el infiel al escribir sobre yihad.⁵ Al mismo tiempo, el yihad no es la única palabra que expresa una vinculación de lo sagrado en un contexto bélico o militar. Así, el *ribāṭ*, una de las ramas del yihad,⁶ tiene el significado de defensa de las fronteras del islam en morabitos o campamentos fortificados. Sea expresado con una u otra voz, lo cierto es que, tanto en el islam como en otras creencias, la religión sirve como marco de referencia que justifica y apoya la actividad guerrera, incluso dotándola de un sentido místico y trascendental.

En el ejemplo concreto que tratamos en estas líneas, el Emirato Nazarí de Granada, la religión y la religiosidad fueron objeto, en palabras de María Jesús Viguera, de un proceso de intensificación.⁷ El contexto que acompaña esta intensidad de lo religioso es un factor clave para comprender el discurso oficial, la propaganda y también el fervor popular en el Emirato Nazarí. No únicamente en la península ibérica, sino en el resto del ámbito islámico se produce un rearme moral y espiritual frente al Otro cristiano. La religión se esgrime como “eje ideal justificador”⁸ de los enfrentamientos bélicos y de la resistencia andalusí que vivía inserta en un pequeño estado obsidional.⁹

En una de sus varias obras sobre construcciones nacionales identitarias, Eric Hobsbawm apuntaba que en las sociedades en conflicto afloraban con mayor intensidad

³ “D’autre part la forcé physique, brutale et les usages de la forcé, usages principalement mais non pas uniquement guerriers”, DUMÉZIL, 1958, 19; BROUGH, 1959, 70.

⁴ Así se refiere a Muḥammad el Corán en la aleya 33:21, estableciendo indirectamente una cierta jerarquía en la que el Profeta es el musulmán ejemplar. GARCÍA SANJUÁN, 2020, 54.

⁵ García Sanjuán sostiene que la parcela del yihad bélico fue “la más ampliamente desarrollada en la tradición islámica”. GARCÍA SANJUÁN, 2020, 106; ALBARRÁN, 2020, 21-22.

⁶ Así lo explica el ulema nazarí Ibn Huḍayl en su obra monográfica de yihad *Tuḥfat al-anfus*, quien a su vez recoge esta cita del cordobés Ibn Ḥabīb: “el *ribāṭ* es una de las ramas del yihad (*al-ribāṭ huwa šu’ba min šu’ab al-ḡihād*)”. IBN HUDAYL, 2004, 68.

⁷ VIGUERA, 2000c, 160-161.

⁸ *Ibidem*.

⁹ TERRASSE, 1962, 254; PEINADO SANTAELLA, 2017, 42; VILLAVERDE-MORENO, 2020, 182-183.

las diferencias de credo, siendo la religión un importante catalizador de identidad.¹⁰ Por su parte, Malinowski sostenía que los rituales religiosos cumplían una función de alivio psicológico para los creyentes en su intento de superar los acontecimientos más trágicos de la existencia.¹¹ Salvando las distancias en cuanto a sus respectivos objetos de estudio, ambos teóricos pueden servir de apoyo para dar un contexto explicativo a la efervescencia religiosa en el Emirato Nazarí. El repliegue territorial de al-Andalus, la amenaza constante de su desaparición y la homogeneización cultural árabe-islámica¹² son factores que enfatizan la importancia del islam en el pequeño sultanato. En consecuencia, se subraya la identidad musulmana, al tiempo que sus ritos y creencias se convierten en la fórmula ideal para aliviar la tensión de una época convulsa. Esto podría explicar el auge de movimientos sufíes y la proliferación de morabitos en los que las cofradías realizaban danzas místicas,¹³ pero también explica el apogeo del yihad y el *ribāṭ* en el Emirato Nazarí. Ibn al-Jaṭīb en una epístola dirigida al emir benimerín expresa con claridad y contundencia una divisa que parece producto de su contexto andalusí tardío: “la comunidad musulmana no tiene otra ordenación que combatir a la comunidad infiel (*lā warā’ tamhīd al-umma al-muslima illā qitāl al-umma al-kāfira*)”,¹⁴ una expresión que concentra un acentuado dualismo entre dos religiones enfrentadas.

El secular conflicto entre al-Andalus y los reinos cristianos peninsulares alentó la proliferación de representaciones y prácticas religiosas muy variadas por ambos bandos. Desde la perspectiva islámica, el simbolismo de la guerra contra los cristianos se carga de valores trágicos y heroicos que, por supuesto, se encuentran conectados con lo sagrado. En el anónimo *Dikr bilād al-Andalus* se atribuye Muḥammad el pronóstico de que al-Andalus sería la última región de la tierra que alcanzase el islam y primera región en donde desaparecería.¹⁵ Por su parte, Maribel Fierro defiende que en al-Andalus, desde la conquista, se percibe un sentimiento de provisionalidad que llegaría a su punto álgido en el siglo XV con la obra de Ibn ‘Āsim al-Qaysī al-Garnāṭī (m. 1453) cuyo título se refiere a “la resignación a lo que Dios dispuso y decretó (*li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*)”.¹⁶ En una línea similar, Viguera apuntó que la sociedad nazarí, en reacción a las circunstancias adversas, se abandonó a la voluntad divina y abrazó el destino tanto individual como del Estado nazarí apoyándose en las prácticas místicas y en el desapego al mundo material.¹⁷

Pero, como veremos a continuación, la noción musulmana de *maktūb* o decreto divino no condujo a los granadinos a una suerte de inacción o pasividad en la guerra contra los cristianos. Más al contrario, precisamente cuando las circunstancias eran más adversas que en cualquier otro momento de la historia andalusí, el yihad se eleva de categoría, siendo una de las prácticas piadosas prioritarias de los musulmanes de Granada. Sin embargo, debemos tener en cuenta que los valores destacados de este movimiento son

¹⁰ “Sin embargo, como sabemos, en la práctica la coexistencia de diferentes religiones o de variantes de religiones permite que, en muchos casos, estas funciones como marcadores de grupo. De hecho, muchas veces tiene poco sentido distinguir la religión de otros marcadores”. HOBBSAWM, 2021, 247.

¹¹ MALINOWSKI, 1948, 21-22.

¹² Tanto Arié como Viguera apuntan que la aplastante mayoría de la población del Emirato Nazarí es musulmana, poseen una cultura árabe-islámica y se reconocen como andalusíes. Si se compara con otras etapas anteriores, en las que el espacio tanto territorial como social era más amplio, la sociedad nazarí es una de las más homogéneas de la historia de al-Andalus. VIGUERA, 2000, 19-21; ARIÉ, 1997, 501.

¹³ Las fetuas emitidas por el jurista y *muftí* Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥaffār (Granada, m. 1408) evidencian la proliferación de celebraciones en las cofradías sufíes de la frontera nazarí, en lugares “alejados de la capital” como “los arrabales y las fortalezas (*ḥuṣūn*)”, en donde los sufíes realizaban cantos y danzas. AL-WANŠARISĪ, 1909, trad. 336.

¹⁴ IBN AL-JAṬĪB, 1912-1915, ed. 14, trad. 23.

¹⁵ *Dikr bilād al-Andalus*, 1983, ed. 17, trad. 23.

¹⁶ FIERRO, 2018, 380-381.

¹⁷ VIGUERA, 2000c, 160.

espirituales o si se prefiere “culturales”, lo cual no siempre tiene que coincidir con una política militar organizada, ni con una serie de objetivos de conquista territorial.¹⁸ La guerra contra los infieles era un acto cargado de sacralidad, y los creyentes utilizaban su rito para acercarse a Allāh y trascender una precaria realidad marcada por la decadencia política. En el sentido que Malinowski da a la religión, el yihad y el *ribāṭ* serían instrumentos de alivio emocional para una población musulmana cada vez más acosada por el enemigo.

En definitiva, la perspectiva religiosa no debe sustraerse de un análisis certero del fenómeno de la guerra en las sociedades medievales. Sus implicaciones son determinantes para la comprensión del yihad andalusí y nazarí. Por ello, resulta útil y operativo el concepto de hierofanía, acuñado por M. Eliade para subrayar el carácter salvífico, sagrado y trascendental del rito guerrero y sus agregados. La hierofanía o “manifestación de lo sagrado en una realidad profana” (DRAE) es la irrupción de la dimensión sobrenatural en el mundo temporal, que provoca su división en dos ámbitos: el sagrado y el profano.¹⁹ Los creyentes asimilan inconscientemente esa división dualista y en consecuencia basan sus acciones en un pensamiento eminentemente religioso. El ritual islámico de la guerra en el caso nazarí se encuentra absolutamente guiado por la noción de sacralidad, por la mirada al eje religioso. Ello explica la reproducción de escenas memoriales de los primeros musulmanes, que remiten directamente al *tiempo primordial*, modélico y referencial, y protagonizado por la primera comunidad islámica liderada por Muḥammad.²⁰ También puede comprobarse en la dirección correcta del combate (*qitāl*) o del yihad, ya que ambos términos suelen acompañarse del complemento *fī sabīl Allāh*, es decir, “en la vía [que conduce] a Dios”. Iremos desgranando esta idea vinculante de los combatientes musulmanes en los apartados siguientes.

2. Ritos individuales

La dimensión sagrada de la guerra se manifiesta claramente en el plano individual humano. Ello implica la preocupación del combatiente por la salvación de su alma, de la superación de la muerte en otra dimensión. Por tanto, desde el momento en que se inicia el rito de la guerra, los combatientes deben ocuparse individualmente de su purificación interior. Los ulemas emplean el término *niyya* o “recta intención” para referirse a la motivación religiosa, sincera y pura que debe perseguir el combatiente. El concepto tiene

¹⁸ Aunque no es materia de este artículo, recordemos el debate historiográfico de la supuesta “falta de ardor guerrero” que se ha achacado a los andalusíes para explicar el fracaso militar y político del islam en la península ibérica. En nuestra Tesis Doctoral, leída en julio de 2023, mantenemos una visión crítica sobre la falta de interés por los asuntos bélicos en la época nazarí, ya que uno de los pilares en los que se sustenta la estabilidad del precario Emirato es la guerra y sus inversiones en defensa, pero también en el fomento de una religiosidad combatiente, con o sin empleo de las armas, ya que el yihad podía ejercerse de muchas maneras, de las más directas a las más indirectas, como el pago de limosnas, o incluso impuestos extraordinarios, eventualmente avalados por los muftíes granadinos por la prevalencia del interés general (*maṣlaḥa*) en la supervivencia del Emirato. Además, debemos incidir en que no es lo mismo la “militarización” en el sentido estructural, que el propio yihad, ya que este último es un término más amplio y complejo, y supone un compromiso religioso que no tiene que coincidir con proyecto organizado de conquista o defensa. En este sentido, podría ser que en el debate se estuviera confundiendo la “falta de ardor guerrero” con la “debilidad estructural del ejército andalusí”, pero no puede hablarse, al menos en periodo nazarí, de desinterés general por el yihad en su amplio sentido. Véase URVOY, 1973, 335-371; VIGUERA, 2001, 17-60; MAÍLLO, 2004; GUICHARD, 2015; SUÑÉ, 2018, 115-139; ALBARRÁN, 2019, 23-39; VILLAVERDE-MORENO, 2023.

¹⁹ ELIADE, 1998, 14-15.

²⁰ La “memoria bélica” de los primeros tiempos del islam, con el protagonismo del Profeta Muḥammad, se reproduce en las crónicas, relatos y poemas sobre las guerras de al-Andalus contra los cristianos. ALBARRÁN, 2020, 144-147.

repercusiones muy profundas, difíciles de evaluar exteriormente, ya que solo Dios puede conocer la sinceridad de la *niyya* de cada combatiente.²¹ Los ulemas insisten en que el plano espiritual del yihad es superior al plano material²² y por ello, se incluye su práctica dentro del derecho ritual (*'ibādāt*), al igual que los cinco pilares del islam como la oración, la limosna o la peregrinación.

En el siglo XV, el matemático, viajero y ulema de Baza, al-Qalṣādī confirmaba en su obra de hadiz la importancia del yihad como acto de piedad individual, como método de salvación para el guerrero: “[el yihad] es de las más elevadas prácticas piadosas que acercan a Dios, porque en él está el regalo más noble de todas las cosas”.²³ Como rito, a nivel individual, se recomendaba realizar dos prosternaciones (*raka'tayn*) en el momento de partir con el ejército hacia la guerra. Ibn Huḍayl, ulema granadino y autor de un tratado monográfico de yihad, la *Tuḥfat al-anfus*, incluye este gesto litúrgico en un capítulo enfocado en los deberes del *gāzī* (“expedicionario”): “el que hace dos prosternaciones supererogatorias en el mismo momento de la partida, en el camino de Dios, sale de sus pecados, como el día que su madre lo engendró”.²⁴ En esta sentencia se incluye la noción de purificación que, como es sabido, juega un importante papel en la relación de los musulmanes con Dios. En cierto modo, siguiendo el esquema propuesto por Eliade, lo sagrado, diferenciado cualitativamente del resto de objetos o seres profanos, correspondería en la perspectiva islámica al estado de pureza ritual. Ciertos lugares o actividades como la oración, la peregrinación o la preparación del alimento no pueden ser ejecutados en situación de impureza, por lo que el creyente debe transitar de dicho estado al de limpieza corporal y espiritual.²⁵ Que hagamos hincapié en este aspecto básico del islam es para subrayar el marcado carácter religioso del yihad, cuya preparación individual no distaría mucho de los pasos que se siguen en otras obras piadosas reguladas por el derecho de *'ibādāt*. En este sentido, Ibn Huḍayl también recuerda que el combatiente no debe exclusivamente guiarse por una sincera intención (*salāḥ al-niyya*) sino además comer solo alimentos lícitos (*akl al-ḥalāl*) y arrepentirse de los pecados (*al-danūn*) que cometió con anterioridad.²⁶ La cantidad de prescripciones y leyes de pureza asociados a la guerra subrayan y recuerdan al combatiente su carácter sagrado.

Por tanto, el guerrero del yihad tiene que mantener un estado de pureza ritual durante toda la campaña y, de esa forma, acumulará méritos que le serán útiles para la salvación eterna en el Paraíso. Los ulemas de época nazarí que hemos consultado confirman dicha idea escatológica e, incluso, intensifican la doctrina multiplicando las recompensas espirituales para quien ejerza el yihad activamente o, de forma indirecta, participe en la guerra santa equipando a un combatiente u otorgando limosna a un guerrero.²⁷ En definitiva, la guerra contra los infieles se convierte en un ámbito ideal para el encuentro con Allāh, el Dios único que dirige todos los esfuerzos de los musulmanes. La hierofanía –irrupción de lo sagrado, de lo divino– en el escenario violento dota de un misticismo a la guerra desde la perspectiva islámica clásica, siendo el rasgo definitorio y particular de dicha religión el monoteísmo a ultranza. Las palabras de Ibn Huḍayl

²¹ ARCAS, 1993, 56-60.

²² *Ibidem*, 168.

²³ AL-QALṢĀDĪ, 2010, 386.

²⁴ IBN HUḌAYL, 2004, ed. 87.

²⁵ ABUMALHAM, 2004, 9-10.

²⁶ IBN HUḌAYL, 2004, ed. 83.

²⁷ Fuentes nazaries incluyen la consideración de que la limosna que se da al *gāzī* tiene más valor que la que se destina a los pobres, AL-WANŠARĪSĪ, 1909, 257-258; IBN HUḌAYL, 2004/1939, ed. 96, trad. 136-137.

muestran con claridad el nivel de proximidad entre el guerrero y Allāh durante la contienda:

“Debe ser el yihad del musulmán y su combate (*yihād al-muslim wa-qitālu-hu*) para enaltecer la religión de Dios (*li-i'zāz dīn Allāh*) y para que su Palabra sea victoriosa. Y para proteger el islam (*himāyat al-islām*) y defender a los musulmanes (*ḍabb 'an al-muslimīn*) teniendo presente el rostro de Dios (*waḡh Allāh*), glorificado y ensalzado sea.”²⁸

En el *Lubb al-azhār* del mencionado matemático bastetano, 'Alī l-Qalṣādī, también hallamos una expresión similar. En la sección dedicada a las disposiciones del yihad (*aḥkām al-yihād*) se considera una obligación (*wāyib*) que el combatiente del yihad “busque el rostro honorable de Allāh” (*waḡh Allāh al-karīm*),²⁹ unas palabras que evocan una imagen singular y concreta del sentido religioso de la batalla, aludiendo a una auténtica teofanía, a la manifestación divina en el campo de batalla. En este sentido, recordemos que la intervención directa de Allāh en las guerras contra Castilla era una creencia positiva y comprobable en la documentación nazarí. Por ejemplo, Ibn al-Jaṭīb atribuye a la espada de Dios (*sayf Allāh*) la muerte repentina de Alfonso XI en el cerco de Gibraltar, un suceso que salvó la plaza de caer en manos cristianas.³⁰ Un caso similar hallamos en la narración anónima de la caída del Emirato Nazarí –única fuente andalusí contemporánea al suceso– titulada en un primer manuscrito *Ajbār al-'aṣr fī inqidā' dawlat Banī Naṣr*.³¹ En dicha obra, la teofanía o presencia divina en la batalla se expresa repetidamente cuando el anónimo autor relata que los nazaríes combatían *ṣābirūn muḥtasabūn*, una compleja expresión árabe que Carlos Quirós traduce como “con la mira puesta en Dios”.³² Pero más concreta y directa es la intervención de Allāh en la batalla de Moclín (1486), ya que se sugiere que es el autor de la muerte de varios soldados cristianos.³³

“Iba yo en la vanguardia de la caballería cuando perseguíamos a los cristianos. Adelantéme en dirección a cierto lugar, y encontré delante de mí varios cristianos

²⁸ Nótese que emplea el singular, subrayando el carácter individual de esta recomendación, entendiéndose como un noble ánimo que se halla en el fuero interno del combatiente. IBN HUDAYL, 2004/1939, ed. 85, trad. 130.

²⁹ AL-QALṢADĪ, 2010, 391.

³⁰ El polígrafo lojeño atribuye la causa de la muerte de Alfonso XI a la intervención divina en al menos dos fuentes distintas: en la *Rayḥāna*, en sendas cartas que dirige a los sultanes benimerines Abū l-Ḥasan 'Alī y Abū 'Inān, en las que se puede leer que “Dios embistió al enemigo con uno de los ejércitos de su poder que prescinde del número y de las armas”; también hallamos la misma interpretación en la *Lamḥa*, donde se dice “[Alfonso XI] estuvo a punto de apoderarse de todo al-Andalus, lo cual hubiera conseguido a no ser porque Allāh asistió [a al-Andalus] con su poderoso auxilio y su gracia oculta”. IBN AL-JAṬĪB, 1980, 143, trad. REMIRO, 1914, 223; 1928, 95, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 220.

³¹ La fuente anónima, probablemente escrita por un soldado granadino de la *'amma* (pueblo llano) tiene varias versiones que difieren en detalles y extensión. En orden cronológico, la primera versión que aparece es *Ajbār al-'aṣr*, pero una copia posterior la corrigió y amplió, incluyendo una prolongación del relato histórico que abarcó el periodo mudéjar (1492-1502). Dicha versión se tituló *Nubdat al-'aṣr fī ajbār mulūk Banī Naṣr*, sobre la que se basó la edición y traducción de 1940 de Alfredo Bustani y Carlos Quirós (*Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas*). Además de estas dos versiones, el historiador del siglo XVII, al-Maqqarī, realizó un resumen de la crónica, añadiendo la noticia de la expulsión de los moriscos de 1609. VIDAL-CASTRO, 2020, 553; VIGUERA, 2000b, 25; CABELLO LLANO, 2018, 107-117.

³² El significado de esta expresión admite otras traducciones, con sentidos algo más específicos. El significado del verbo *iḥtasaba* del cual deriva el participio activo *muḥtasabūn*, es “ofrecer con resignación a Dios por la eterna recompensa”, véase el Diccionario Avanzado Árabe, CORRIENTE y FERRANDO, 2005, 233; *Nubda*, 1940, 28.

³³ CABELLO LLANO, 2018, 127.

mueertos. No creo que nadie me hubiera precedido; de modo que no me explico quién haya dado muerte a aquellos cristianos.”³⁴

Las fuentes nazaríes nos confirman, por tanto, la visión ultramundana de la guerra, entendida como una oportunidad para el ritual religioso, el encuentro con Dios y el ascetismo. Ibn Huḍayl apunta a la dimensión ulterior que se abre en el campo de batalla para los soldados, refiriéndose al yihad como “el verdadero terreno para encontrar a Dios (*maḥall liqāʾ Allāh*) y una puerta para la vida en el más allá (*bāb al-dār al-ajīra*)”.³⁵ Las palabras aquí empleadas –“terreno” (*maḥall*) y “puerta” (*bāb*)– son alusiones a representaciones imaginarias cargadas de un significado sagrado que se insertan en el plano físico. Corresponden en buena medida a la hierofanía de Mircea Eliade, de irrupción de una realidad *cualitativamente distinta* en el entorno material, en este caso, en el campo de batalla. Los creyentes realizan una lectura completamente diferente y trascendental de sus actividades mundanas, abriéndose, como una puerta, el camino que conduce a lo eterno, lo sagrado o lo divino.

Regresando al plano individual, los textos nazaríes perfilan un modelo de combatiente ideal de marcado carácter ascético. Hemos de señalar que las fuentes granadinas no distan demasiado en este aspecto con respecto a otras de periodos anteriores o provenientes de otras partes del mundo islámico.³⁶ Tanto la *Tuḥfa* de Ibn Huḍayl, como el *Lubb al-azhār* de ʿAlī l-Qalṣādī dedican sendos capítulos a perfilar la figura arquetípica del guerrero islámico, destacando su vocación renunciante de la comodidad de la vida social.³⁷ En este aspecto, cabe resaltar la consideración del cuerpo del soldado como el recipiente del alma que debe purificarse y purgarse de las faltas cometidas. Así, al-Qalṣādī apunta que aquel que haya tenido una postura hipócrita –se entiende que dentro del contexto del yihad– debe arrepentirse y regresar a Dios (*al-tawba min-hā wa-yarʿī ʿa ilā Allāh*).³⁸

Al mismo tiempo, los citados ulemas de época nazarí establecen ciertas limitaciones de tipo ascético para el guerrero: evitar el combate con la intención de enriquecerse y aspirar a un buen botín u ofrecer servicios militares solo con intención de ganar la soldada y acumular bienes temporales.³⁹ Pero tampoco se recomienda que el *muḥāhid* o combatiente del yihad luche para obtener fama, honor o que sea reconocido como un hombre valiente.⁴⁰ Todas estas actitudes son consideradas hipócritas y quedarían fuera de la recta intención, que es la que mira hacia Dios.

³⁴ *Nubḍa*, 1940, trad. 18, ed. 15.

³⁵ IBN HUḌAYL, 2004, ed. 83.

³⁶ Los trabajos de Arcas Campoy revelan que la *Tuḥfat al-anfus* de Ibn Huḍayl recoge preceptos del ulema cordobés del siglo IX Ibn Habīb o de *Qidwat al-gāzī* del ulema de Elvira Ibn Abī Zamanīn (s. X), ARCAS, 1993, 51-65; 1995, 917-924; 2011, 389-400. Por otro lado, la obra de hadiz del ulema nazarí Ibn ʿUzayy al-Kalbī, titulada *al-Anwār al-saniyya*, recoge una selección de hadices canónicos de los seis grandes compiladores de la sunna, que son objeto de reflexión y comentados por al-Qalṣādī, en *Lubb al-azhār*. Puede comprobarse que la base doctrinal proviene de fuentes canónicas, aunque existan matices entre líneas que debemos detectar para conocer las particularidades jurídico-religiosas del yihad de época nazarí. IBN ʿUZAYY, 2010, 151-165.

³⁷ Para Bonner el ascetismo es uno de los diez aspectos elementales del yihad que pueden extraerse de la sunna o tradición islámica. BONNER, 2006, 49-51.

³⁸ AL-QALṢĀDĪ, 2010, 392.

³⁹ “Dios, ensalzado sea, preserva al musulmán de que el anhelo de lo contingente de este mundo lo aleje de aquello [de la búsqueda del martirio]” (*wa-Allāh ta ʿālā ya ʿṣimu al-muslim min an yajruʿa-hu al-ṭama ʿ fī ʿaraḍ al-dunyā ʿan ḍālika*). IBN HUḌAYL, 2004, ed. 85.

⁴⁰ “Pedimos a Dios que impida que el musulmán luche con el objetivo de ser alabado aquí abajo, de que se le llame valiente, héroe, o si obedece a una furia que no tiene como fin a Dios (*yakūnu ḡaḍīb^{an} li-gayr Allāh*), al anzuelo de una recompensa en el mero punto de honor, fuera del camino de Dios”. Es interesante el reconocimiento de la furia o furor guerrero, que expresa con la palabra *ḡaḍīb*. Han existido otras fórmulas

Lo que nos presentan estos textos islámicos es, por supuesto, un modelo ideal, y no estamos en disposición de afirmar que todos los combatientes del yihad de época nazarí cumplieran escrupulosamente con una conducta modélica desde el punto de vista religioso. No obstante, investigaciones recientes han mostrado evidencias de un popular ascetismo guerrero en amplios sectores de la población nazarí. Por ejemplo, Francisco Vidal-Castro publicó los nombres y sus detalladas biografías de diferentes mártires musulmanes en la Batalla del Salado/Tarifa (1340).⁴¹ Bien es cierto que todos los casos que se citan en el estudio son parte de la élite intelectual del Emirato, es decir, destacados ulemas que en algunos casos tuvieron relación con el poder político y ocuparon cargos judiciales, administrativos o gubernamentales. Menos concreto es el perfil de los ancianos que acudieron a defender Antequera en 1410 del asedio cristiano, que según fuentes castellanas “traían todos quezotes bermejos, y las barbas y cabellos alfeñados, parecían que eran vacas”.⁴² El extraño aspecto animal que presentaban estos combatientes hace entrever una interesante ritualidad religioso-guerrera, que evoca un curioso parecido con los *bersekir* nórdicos, es decir, los guerreros-animales que a través del trance ritual perdían la consciencia de sí mismos para entregarse por completo a la batalla.⁴³ En este punto, el símil que emplea el cronista cristiano resulta revelador de la actitud de los soldados-ascetas musulmanes, y nos acerca a una interpretación del furor guerrero, relacionado con el camino de la renuncia a los placeres del mundo y la entrega completa a Dios a través del rito bélico. Los extraños combatientes renuncian al ego y a los apegos del mundo terrenal (*al-dunyā*) y están dispuestos a entregarse a una causa superior. La pintura de sus barbas y cabellos podría ser un indicio externo de un rito previo que expresa dicho carácter ascético del yihad, que llevase a un éxtasis místico-guerrero.

En conclusión, es claro que la noción de la renuncia, entrega y martirio del combatiente para purificar su alma parece bastante asentada y desarrollada en el periodo nazarí. Si damos por cierta una de las versiones recogidas del martirio de Abū l-Qāsim Ibn Ūzayy (autor de la obra de hadiz *al-Anwār al-saniyya*) en la Batalla del Salado (1340), el ulema expresa el ideal ascético del que se entrega a la batalla para ser purificado mediante las espadas de los infieles:

“Al proclamar mis íntimos anhelos y mi búsqueda de Dios, el Único, el Creador, me propongo alcanzar un martirio sincero en la senda del Señor (*ṣahāda fī sabīl Allāh*), que borre mis faltas y me libre de la hoguera (*wa-tanḡīnī min al-nār*). Los pecados, en verdad, son una torpeza que nadie, salvo la espada en la diestra de los infieles (*kuffār*), puede purificar.”⁴⁴

para vehicular el ardor o fiera del combatiente. Por ejemplo, en las culturas nórdicas, se encuentra el caso del dios del furor, Odín, quien inspira a sus guerreros el éxtasis místico en la batalla. En el comentario de Ibn Huḏayl, se reconoce esa furia guerrera, pero se regula y reconduce al fin más importante, que es Allāh. *Ibidem*.

⁴¹ VIDAL-CASTRO, 2005, 753-764; 2022, 49-67.

⁴² PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 319; PELÁEZ ROVIRA, 2021, 322.

⁴³ Los ritos de transformación animal o licantrópía en contextos bélicos eran comunes en las sociedades célticas y nórdicas. El objeto de estas era causar el éxtasis entre los soldados, infundir miedo al enemigo y perder la consciencia de su humanidad para adquirir rasgos animales. De hecho, *bersekir* significa “guerreros con envoltura de oso”. ELIADE, 1999, 196.

⁴⁴ AL-TINBUKTĪ, 2013, 368, trad. VELÁZQUEZ-BASANTA, 2009, 223-224; VIDAL, 2005, p. 759-760. Este pasaje solo es recogido por al-Tinbukti, aunque se identifica al transmisor de la noticia (el alfaquí y tradicionista Abū Bakr, hijo del ministro Ibn al-Ḥakīm). El valor de la transmisión de estas ideas entre los intelectuales y eruditos de época nazarí nos aporta una prueba más de la importancia religiosa del martirio, la purificación y el yihad.

3. Rituales colectivos

Se ha señalado en varias ocasiones que la religión actúa como un poderoso instrumento socializador. Este era el aspecto más significativo de la religión para Durkheim, quien apuntaba que lo religioso era equivalente a lo social,⁴⁵ y destacaba su papel principal en los mecanismos de consenso y cohesión de los grupos humanos. En el islam, la noción de comunidad o *umma* dota a los musulmanes de una entidad social que trasciende límites nacionales o étnicos, lo que hace que el sometimiento a Allāh configure el elemento central de la identidad musulmana. Por tanto, es fundamental la comprensión y análisis del ritual colectivo en las sociedades islámicas, ya que es uno de los principales mecanismos de consenso e identificación grupal, así como una celebración en torno a lo sagrado, a Dios.

En la época nazarí, tiempo marcado por la decadencia andalusí y la presión del cristianismo, los musulmanes reconfortan su ánimo y reafirman su identidad frente al enemigo por medio de numerosos rituales colectivos enmarcados en el contexto bélico. Se observan en las fuentes diferentes fórmulas de integración de la fiesta religiosa en el yihad, en las que se incluyen tanto celebraciones canónicas (oración del viernes) como innovaciones (*bid'a*) ya muy asentadas en el Occidente islámico como lo era la celebración del nacimiento del Profeta (*Mawlid*).⁴⁶

La fiesta religiosa se conjuga con la guerra en diferentes episodios narrados por los cronistas nazaríes, en donde frecuentemente son capitalizadas por el emir. Sin embargo, su significado político no debe empañar su hondo carácter religioso. La importancia del tiempo sagrado, del lapso temporal en el que se detiene el tiempo histórico abre una grieta en el mundo para la irrupción de la última realidad, trascendental y eterna.⁴⁷ Si aceptamos la definición de Eliade, la noción de tiempo sagrado reconfortaría los ánimos de los musulmanes de Granada, alejándoles de su difícil situación política y militar, propia del tiempo histórico, y acercándoles a un tiempo sagrado, reversible y recuperable, en el que prevalece el encuentro con Dios.

Por tanto, la potencialidad de la festividad no debe tomarse como un mero ritual simbólico, sino como un acontecimiento de enorme calado y profundidad mística. La religión inunda el imaginario colectivo y el poder central emplea un lenguaje que conecta directamente con la divinidad, a través de recursos como aleyas coránicas, hadices proféticos o rituales como la oración o la purificación. Los elementos religiosos enriquecen y revisten un acto que ya en sí mismo es religioso, como era el yihad. El emir, como figura representativa de la comunidad de creyentes, protagoniza el acto, se proyecta en él, pero no lo hace absolutamente suyo, sino por medio de invocaciones a Dios y su Profeta.

Observamos, por ejemplo, que la oración colectiva del mediodía del viernes –el momento más sagrado de cada semana para un musulmán– es oportunamente empleado por el emir para cargar de sentido religioso su campaña militar, realizando dicho ritual antes de la salida al combate. Muḥammad XI, Boabdil, según la *Nubḍa*, empleó este recurso: “después de la oración del viernes (*ba'da ṣalāt al-ḡumu'a*), se puso en marcha el emir al frente de sus tropas”.⁴⁸ Además del viernes, otra manera de situar al yihad en un

⁴⁵ MALINOWSKI, 1948, 4-5.

⁴⁶ VIGUERA, 2000, 166-168; GARCÍA GÓMEZ, 1988; FERNÁNDEZ PUERTAS, 2012 y 2018.

⁴⁷ M. Eliade reflexiona sobre la importancia del “tiempo sagrado” y su evocación en ritos y festividades. Para el caso que nos ocupa, el tiempo sagrado de Eliade sería bastante aproximado a la era del Profeta, que se conmemoran constantemente y tiene como objeto la imitación del ejemplo de Muḥammad: “El recuerdo reactualizado por los ritos desempeña un papel decisivo: es preciso cuidarse muy bien de no olvidar lo que pasó *in illo tempore*”. ELIADE, 1998, 77.

⁴⁸ *Nubḍa*, 1940, ed. 33-34, trad. 39.

tiempo sagrado era salir en expedición durante el mes de ramadán. El anónimo soldado no olvida estos detalles en su obra: “el seis de Ramadán del dicho año, partió el rey de Granada de su campamento (*wa-fī al-sādis min šahr ramadān ‘ām al-tārīj jarayā malik Garnāṭa bi-maḥallati-hi*) dirección a la alquería de Alhendín”.⁴⁹ El hecho revela la importancia del tiempo sagrado en el imaginario popular de los musulmanes en general y el significado bélico-espiritual para los granadinos en particular. En otro ejemplo, Ibn al-Jaṭīb, escribiendo sobre el asedio a Utrera, parece conectar la intervención directa de Dios en la victoria musulmana con el mes sagrado de los musulmanes, en una suerte de apertura de una dimensión supraterrrenal en un tiempo de especial sensibilidad religiosa:

“Irritaron a Dios, más se vengó de ellos. Se presentaron altivos contra los siervos de Dios [...] y Aquel se hizo auxiliar de sus amigos y de los amigos de estos, los cuales resistieron con gran fortaleza en el día de la aparición contra aquellos, que fue el mismo en que habían derramado la sangre de los cautivos musulmanes mostrándose fieros contra el Señor de los mundos, al comienzo del mes honrado en que fueron aceptadas las acciones y descendió el Alcorán [ramadán].”⁵⁰

Las palabras anteriores nos conducen, de nuevo, a la concepción del yihad como una hierofanía: el Dios único del islam se manifiesta e interviene, para dar castigo al enemigo. El mes de ramadán ofrece, en este caso, el contexto temporal más adecuado para una campaña como la de Úbeda de 1367, que se saldó con una importante victoria. La irrupción de lo sagrado se canaliza, por tanto, por varias vías –mes sagrado, intervención divina y guerra religiosa– que confluyen en el mismo foco religioso que patrocina toda la campaña del emir Muḥammad V.

Por otro lado, sabemos que, tanto al inicio como al final de una campaña militar, los emires organizaban importantes celebraciones para infundir ánimo en sus tropas antes de la batalla o para festejar un éxito militar. En la Granada nazari, pese a la censura de algunos muftíes que denunciaban su heterodoxia,⁵¹ se celebraba con especial devoción el *Mawlid* o fiesta del nacimiento del Profeta Muḥammad.⁵² Esta también se festejaba en el resto del Occidente islámico; de tal manera que, en un acontecimiento como la Batalla del Salado (1340), el día anterior al enfrentamiento que dirimiría la hegemonía del Estrecho, el ejército musulmán compuesto por norteafricanos y andalusíes celebró el *Mawlid*.⁵³

De igual forma, Muḥammad V organizó la fiesta del nacimiento del Profeta tras la toma de Úbeda en 1367, un año especialmente victorioso para los musulmanes. Según

⁴⁹ *Ibidem*, ed. 32, trad. 37.

⁵⁰ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 154; trad. REMIRO, 1914, 315.

⁵¹ El muftí de época nazari Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī al-Garnaṭī (Granada p. m. s. XIV-1408) luchó contra las cofradías sufíes y sus costumbres heterodoxas, intensificando a su vez su condena la festividad del nacimiento del Profeta. Véase la fetua que condena dicha práctica, en la que justifica su dictamen alegando que “ninguna práctica de culto puede instituirse en ningún tiempo ni en ningún lugar si no ha sido establecida por la ley religiosa”, AL-WANŠARĪŠĪ, trad. AMAR, 1909, 334-337.

⁵² Así lo expresa Ibn al-Jaṭīb en una carta al sultán benimerín, en la que se refiere a la costumbre popular de celebrar el *Mawlid* en Granada: “En el exterior de nuestra capital existen lugares de devoción frecuentados y ermitas solicitadas, concurridas, a las que acude en tropel la multitud las noches en que se consagra a la piedad algún zoco y se cumplen los deberes de honrarle, especialmente la noche del nacimiento del Mensajero de Dios [...] por ser ella, según es tradicional, de las fiestas rituales a las que concurre ardorosamente la multitud, sin distinción de géneros y clases”. IBN AL-JAṬĪB, trad. REMIRO, 1912, 167.

⁵³ “Después de celebrar la fiesta del Nacimiento del Profeta, atacó la ciudad de Tarifa (*nāzala iṭr inqidā’ al-Mawlid al-Nabawī madīnat Ṭarīf*)”, IBN AL-JAṬĪB, 1928, 92, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 216.

Ibn al-Jaṭīb, el botín de aquella campaña se utilizaría para sufragar los costes del evento: “se apoderaron de ella [de Úbeda] el pillaje y el reparto del botín, fueron allanadas sus grandes colinas y por ella serán celebradas esta Natividad (de Mahoma), las fiestas más bellas (*wa-uqīmat la-hā fī hādā al-mīlād al-karīm al-mawāsīm al-wisām*)”.⁵⁴ Obsérvese, de nuevo, la intención del poder de socializar la conquista y compartir los bienes obtenidos en ella con el pueblo de Granada a través de la fiesta, un rito social de reparto, que establece una comunión entre los súbditos y su soberano, y a su vez, entre el grupo humano y la divinidad. No es de extrañar que estas fiestas ofrecieran al soberano una oportunidad única para presentarse ante su comunidad como el padre protector, organizador de la defensa del Emirato y protector de la fe islámica.

Más allá de los tiempos litúrgicos y festividades religiosas, los ejércitos nazaríes emplearon otras fórmulas para invocar a Dios en la batalla. Una de estas era la oración (*al-ṣalāt*), el pilar del islam que conecta al fiel con Allāh. Tenemos varios ejemplos en las fuentes nazaríes de que, antes de partir o de lanzarse contra el enemigo, se arengaba a las tropas a través de la proclamación de la profesión de fe (*al-šahāda*), otro de los pilares del islam. Antes de atacar Córdoba, junto con las huestes de Pedro I, el ejército de Muḥammad V se organizó en filas e invocó la asistencia divina, a través de la profesión de su credo, según narra Ibn al-Jaṭīb:

“Y cuando hicimos alto al exterior de aquella [Córdoba] y nos ordenamos en batalla en sus afueras de un plantío sorprendente, en tanto que los corazones ya aguardaban el auxilio de Aquel que es, en verdad, bienhechor y largamente dadivoso; y deseaban que descendiesen los ángeles del Auxiliador y Amparador, y puestas ya las recuas a nuestra retaguardia en un lugar descartado de la acción, comenzamos a recitar unos con otros, las fórmulas del credo musulmán (*natanāšad fī mu'āhid al-islām*).”⁵⁵

4. Purificación de espacios conquistados

La dimensión sagrada de los espacios conquistados se ha estudiado a través del proceso de cristianización de mezquitas de al-Andalus entre los siglos X y XIII.⁵⁶ El notable avance territorial de los reinos cristianos en la península ibérica a costa de las tierras de al-Andalus, sobre todo a partir de las conquistas del siglo XIII, provocaría la necesidad de un rito de purificación para las mezquitas que se convertían en iglesias. El cuidado y celo con el que se tomó esta cuestión esencialmente religiosa no fue menor; los papas Gregorio VI y Urbano II incluyeron en el *Pontifical* un rito mediante agua bendita para la consagración de mezquitas, que fue recogido en las *Partidas* de Alfonso X. En la *Crónica de España* de Jiménez de Rada, la consagración de la mezquita mayor de Toledo en iglesia se explica como una “alimpieza de la suciedad del faslo Mahomat”.⁵⁷ Entre otros aspectos, se hacía hincapié en las acciones necesarias para devolver la pureza al lugar, de forma pautada, comenzando con la retirada de objetos materiales pertenecientes al islam (Corán, mimbar, atril, lámparas y adornos) y terminando en una advocación a María, máximo símbolo de pureza por su virginal condición.⁵⁸

En la versión islámica –concretamente nazarí– de este ritual se hallan claros paralelismos y similitudes. La frontera entre Castilla y Granada estaba franqueada por varias líneas defensivas de fortalezas y poblaciones amuralladas que, entre los dos siglos y medio que se mantuvo el Emirato, pasaban de manos cristianas a musulmanas y

⁵⁴ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 175, trad. REMIRO, 1914, 333.

⁵⁵ *Ibidem*, 198, trad. 362.

⁵⁶ ECHEVARRÍA, 2003, 53-77; BURESI, 2000, 333-350.

⁵⁷ JIMÉNEZ DE RADA, 1893, 404.

⁵⁸ ECHEVARRÍA, 2003, 58.

viceversa de forma frecuente. Cuando los musulmanes recuperaban una plaza fuerte al enemigo, se entendía que el dominio cristiano había contaminado el espacio, especialmente los edificios religiosos, aunque también militares o incluso privados. Dicha concepción de espacio contaminado o impuro nos sitúa de nuevo en el plano inmaterial, pero tiene una materialidad sobre la que se asienta: las fortalezas de la frontera. Por tanto, la purificación (*tahāra*) fue uno de los ritos religiosos más importantes en la guerra medieval peninsular, y su práctica es una clara prueba de la dimensión profunda y espiritual de la conquista. Este ritual ya era bien conocido en al-Andalus en otras etapas⁵⁹ y los nazaríes lo aplicarán igualmente, con bastante frecuencia, al parecer, dada la abundancia de ejemplos registrados por Ibn al-Jaṭīb en la *Rayḥānat al-kuttāb*. Como también suponía para los cristianos, la purificación es una limpieza integral del espacio, tanto de lo material (campanas, cruces o señales visibles) como de lo metafísico, lo que nos remite de nuevo a la importancia del concepto de espacio sagrado o, en este caso, a un espacio de impureza cuyas máculas han de borrarse.

La purificación puede adoptar fórmulas diferentes, según las fuentes. Quizá, la más excepcional sea la que emplea el fuego. En este caso, no parece que haya una intención consciente de ejecutar un rito de purificación, sino más bien sea debido a una deriva de los medios empleados en la batalla, que acaban consumiendo con sus llamas los edificios y enseres de los infieles. Un buen ejemplo de ello es el que cita Ibn al-Jaṭīb sobre la destrucción del campamento castellano frente a Gibraltar, cuando los cristianos se retiraron ante el fallecimiento del rey Alfonso XI en 1350: “En cuanto a su campo, hacia él corrieron la ruina y la perdición, el fuego consumió sus tiendas, la noche y el día quedaron purificados del mal de su influencia”.⁶⁰

El uso del fuego como instrumento de guerra se debatió en la Edad Media entre los ulemas, estando de acuerdo en su mayoría que solo Dios podía emplearlo como castigo a los infieles.⁶¹ Sin embargo, en un escenario de asedio a una fortaleza enemiga, el ulema nazarí Ibn Huḍayl aprueba el uso de armas de fuego como los almajaneques (*al-maḡānīq*) y los cañones (*al-‘arrādāt*),⁶² justificando esta herramienta en el ejemplo de Muḥammad: “¿No disparó el bendito Profeta los fundíbulos contra la gente de Ṭa’if y demolió sus casas?”.⁶³ Así, la legitimidad del acto se sostiene en el modelo profético, pero también su simbolismo, su trascendencia temporal y espiritual. Los granadinos emplearon asiduamente el fuego en sus algaradas, especialmente en aquellas cuyo objetivo no era la conquista ni ocupación del territorio, sino el debilitamiento del enemigo y la destrucción de sus campos, casas y fortalezas. Por ejemplo, en el ataque de Yūsuf I contra Écija en 1348, se describe que “al final las lenguas del fuego consumieron sus cereales”.⁶⁴ En otra ocasión, ante la incapacidad de apoderarse de Utrera, Muḥammad V decidió incendiar su ciudadela: “la tomamos por la fuerza de las armas [a Utrera], siendo entregada al fuego la ciudadela (*adramat al-balad nār^{am}*)”.⁶⁵ En estos casos, no parece que el fuego cumpliera un papel ritual o religioso, sino meramente estratégico.

⁵⁹ ALBARRÁN, 2020, 219.

⁶⁰ IBN AL-JAṬĪB, trad. REMIRO, 1914, 250.

⁶¹ GARCÍA SANJUÁN, 2020, 217.

⁶² La cuestión de la artillería pirobálica en el Emirato Nazarí no es un asunto menor, ya que es muy probable que Granada fuera el primer estado europeo en emplear la pólvora en los asedios. La novedad de esta tecnología bélica debió motivar la pregunta de su legalidad conforme a las leyes islámicas, por lo que la opinión de Ibn Huḍayl cobra cierta relevancia, ya que podría estar validando el uso de las máquinas de fuego, justificándolo en el ejemplo del Profeta. Véase VIDAL-CASTRO, 2020b, 50-93.

⁶³ IBN HUḌAYL, 2004, 171, trad. MERCIER, 192.

⁶⁴ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 132, trad. REMIRO, 1914, 210.

⁶⁵ *Ibidem*, ed. 298, trad. 300.

La mayoría de los casos que conservamos sobre este rito purificador en la frontera nazarí informan sobre otros procedimientos menos neutralizantes y más sutiles que el fuego. Además, en ellos parece que los medios, el método y las fórmulas están pautadas y son ampliamente conocidas por sus ejecutores. Así, nos recuerdan bastante a los métodos de purificación de las mezquitas empleadas por los cristianos. En el caso nazarí, destaca la riqueza de elementos simbólicos expuestos sobre las edificaciones defensivas, como estandartes y banderas, pero también el poder purificador de la *šahāda* (profesión de la fe) proclamada en lo alto del campanario que va a convertirse en alminar tras dicho acto, así como la llamada a la oración colectiva de los soldados. Estos rasgos se repiten con frecuencia en las narraciones de las campañas de Muḥammad V, que se saldaron con reconquistas territoriales muy notables, como la toma de Iznájar en mayo de 1367:

“Sobre las torres de la fortaleza fueron enclavadas las banderas del Islam, fue ensalzada la palabra de la Unicidad, fueron purificadas las casas de los siervos y su posesión fue interpretada como modelo. Fueron echadas abajo las campanas de la fortaleza como cosas despreciables, y fueron mostrados a los musulimes los beneficios de la conquista. De seguida nos apresuramos a cerrar las brechas de sus muros, lo derruido de sus almenas y lo abierto en el interior de sus estancias.”⁶⁶

Nótese la forma sistemática y ordenada del procedimiento de purificación. El ritual solía comenzar con la instalación de banderas, estandartes y distintivos del ejército granadino en las torres, baluartes, murallas o demás construcciones elevadas para que las enseñas pudieran observarse desde la distancia, captando así la atención de todos los presentes. Así, se enfatiza el carácter social del rito religioso. Las banderas del islam (*rāyāt al-Islām*) eran parte de la escenografía del yihad, y revestían las torres con un significado inmaterial, simbólico e identitario. Son varios los ejemplos registrados, como la toma de la fortaleza de Cañete en 1348 por parte de Yūsuf I: “Los musulimes se apoderaron de la alcazaba del castillo en el día segundo. Y los estandartes de la victoria fueron alzados en la cima de la fortaleza, y la Palabra del islam adornó su garganta después de la pérdida”.⁶⁷ También en el ataque a Utrera en 1367: “Descendieron durante toda la noche después que fueron alzados los pendones del islam en sus fuertes torres y en sus alcazabas reciamente fortificadas a este tiempo”.⁶⁸

Después del despliegue de banderas, hay otras partes del ritual que pueden darse o no, según los diferentes ejemplos hallados en las crónicas. Uno de los más comunes es la llamada a la oración (*adān*) desde las torres recién conquistadas, convertidas con ello en alminar: “Sobre sus torres fue elevada poderosa y públicamente la voz llamando a la oración”.⁶⁹ La oración comunitaria es un claro ejemplo de ritual colectivo en el que los individuos de un grupo social comparten los mismos códigos, ideas y creencias. Además, parece que la conquista de la plaza no se da por terminada hasta que se produce la purificación, es decir, hasta que se produce la conquista en el plano inmaterial y sobrenatural. Un caso claro de ello se produjo tras la toma de Algeciras por Muḥammad V en 1369:

“Fue expiada la ciudad y su infidelidad mediante la purificación (*wa-būdarat al-madīna wa-kuffāra-hā bi-l-taḥīr*) y los altos minaretes recitaron el *adān* glorioso y el *dīkr* resonante. Y fueron expulsados los infieles de lamentos inútiles de la Gran Mezquita (*wa-*

⁶⁶ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 149, trad. REMIRO, 1914, 307.

⁶⁷ *Ibidem*, ed. 138, trad. 215-216.

⁶⁸ *Ibidem*, ed. 154, trad. 315.

⁶⁹ *Ibidem*, trad. 348.

turidat kuffār al-tahā'il 'an al-mas̄yid al-kabīr) y fueron bajadas las campanas de sus torres [...] Y el púlpito del islam fue restaurado en ella como su defensor.⁷⁰

Además de la llamada a la oración desde lo alto de las fortalezas, era común desmontar las campanas del campanario y retirar los ídolos o estatuaría cristiana de las iglesias. Esta actividad constituiría un ejemplo muy gráfico de la limpieza espiritual de los lugares recién conquistados. Véase el ejemplo siguiente, en el que el rey de Castilla, Pedro I, en virtud de su alianza con el emir nazarí en la guerra civil contra Enrique de Trastámara, cede a Muḥammad V cuatro castillos fronterizos, que los musulmanes proceden a purificar:

“El rey de los cristianos en los pactos mutuos que teníamos aceptados de propia voluntad, y en las ocasiones favorables que habíamos aprovechado con diligencia para honor del Islam, nos cedió cuatro castillos en los cuales purificamos las casas de Dios de las profanaciones de los ídolos y sustituimos las campanas por la palabra de la verdad.”⁷¹

En los casos de época nazarí que hemos presentado se muestra la importancia de la religiosidad en la guerra de los musulmanes contra los cristianos. La noción de espacio sagrado recubre las fortificaciones y plazas conquistadas para el islam, para que regresen a la palabra de la Unicidad (*kalimat al-tawhīd*). Estas son las concepciones mentales e ideológicas que se expresan con tanta claridad en los textos de Ibn al-Jaṭīb, quien hace muy partícipe no solo al soberano naṣrī, sino a todo el grupo social de combatientes que participan en rituales colectivos de purificación, oración, levantamiento de banderas y enseñas o retirada de cruces, ídolos y campanas. Todo ello forma parte del ritual religioso, que centra la atención en Dios, del elemento trascendental y sagrado. En definitiva, reconvierte los espacios profanos, o profanados –como las plazas cristianas reconquistadas por los granadinos– en espacios sagrados por irrupción de la hierofanía del yihad y sus diferentes ritos.

5. Rituales para la legitimización del poder

La dinastía Banū Naṣr con sus emires a la cabeza del pequeño estado andalusí promovieron intensamente la ortodoxia islámica y reafirmaron su condición de líderes espirituales de la comunidad musulmana, como fórmula para justificar su poder y autoridad y fomentar la resistencia de la identidad musulmana en una época de retroceso territorial y decadencia política. La excepcionalidad del Emirato Nazarí llevaba a sus emires a realizar esfuerzos destacados que no siempre se habían dado en al-Andalus. Así, conscientes de su papel, de su gran valor religioso y su alto grado reputacional, los emires de Granada emprendieron el yihad con su participación directa en el campo de batalla.⁷²

⁷⁰ *Ibidem*, ed. 205, trad. REMIRO, 1915, 7-8. La traducción es nuestra, revisando la de G. Remiro, e introducimos matices relevantes en esta. Resulta interesante la referencia a los “lamentos inútiles” (*al-tahā'il*) que parecen referirse a las plegarias y oraciones que los cristianos habían realizado en la Gran Mezquita cuando esta estaba consagrada al culto cristiano, calificándose de forma peyorativa y subrayando su ineficacia para que Dios las escuche y las tenga en consideración.

⁷¹ *Ibidem*, trad. REMIRO, 1914, 301.

⁷² No siempre los soberanos de al-Andalus participaban en las batallas; de hecho, parece más la excepción que la norma. Si corrían ese riesgo era movidos por ciertas necesidades como la búsqueda de legitimidad o para refuerzo de su autoridad. Por ejemplo, 'Abd al-Raḥmān III fue físicamente al combate hasta su derrota en Simancas (939), pero ni él ni sus sucesores en el califato acudirían presencialmente a las batallas, utilizando determinados estandartes y ceremoniales para tener una presencia simbólica. ALBARRÁN, 2020, 65-68. En la época nazarí, la presencia del emir en las batallas se vuelve una necesidad que va más allá del refuerzo del liderazgo del emir, se convierte en una cuestión de supervivencia de todo al-Andalus, VILLAVERDE-MORENO, 2023, 272-278.

Si bien la lucha contra el infiel ya era en sí misma un ritual para acercarse a Dios, los emires aprovecharon además el escenario de la guerra para acrecentar su legitimidad a través de actos, ceremoniales y conmemoraciones que conectaban con la religiosidad y ánimo de la población a la que trataban de defender. No podía ser de otra forma, ya que en el difícil contexto del final de al-Andalus, los sultanes nazaríes tenían la imperiosa obligación de guerrear, empujados por las circunstancias. En caso contrario, la despreocupación por los asuntos bélicos conllevaba un riesgo mortal para la supervivencia del estado y la religión que trataban de sostener en suelo ibérico. En consecuencia, y a diferencia de épocas anteriores de mayor estabilidad y seguridad, los sultanes de la Alhambra asumieron un protagonismo absoluto en el yihad, con su presencia física en las batallas y sus expediciones fronterizas, para reparar las debilidades y consolidar su autoridad frente a las tendencias exógenas de pequeños poderes periféricos. El hecho de que se compare, por ejemplo, a Muḥammad V con Almanzor – Manṣūr, “Victorioso” en más de medio centenar de campañas militares dirigidas personalmente– en el *Maṭlaʿ* de Ibn ʿUzayy no es un mero recurso retórico, pues sabemos del compromiso de este emir con el yihad, acompañando y dirigiendo a su ejército en sus victorias sobre diferentes plazas estratégicas.⁷³

Por tanto, aunque la imagen de los emires como guerreros se acentúe e incluso se idealice conscientemente en los medios de propaganda, el resultado es un perfil de soberano-*gāzī* o emir-combatiente que se corresponde con la realidad histórica. Las fuentes nazaríes nos trasladan numerosos escenarios bélicos en los que el emir se encuentra presente y en los que también es el centro de atención. Por supuesto, el ceremonial en torno a su figura se rentabiliza políticamente, pero el sultán nazarí, a cambio, se expone a situaciones de peligro, montando a caballo y dirigiendo la expedición personalmente. En ocasiones, este riesgo acababa en finales dramáticos para los propios soberanos, como el conocido caso de Muḥammad XI, Boabdil, en Lucena (20 abril 1483), quien pelearía como uno más (*yuqātil maʿ al-muqātilīn*) hasta que los cristianos lo capturaron.⁷⁴

En cierto sentido, podría parecer que el yihad se convierte en un pretexto o instrumento en manos del poder, para manipular a las masas y reforzar una autoridad laica, secular, burocrática y estatal. Así lo entendía D. Urvoy en su obra *Sur l' évolution de la notion de Ġihād dans l'Espagne musulmane* (1973). Sin embargo, separar lo religioso del resto de esferas humanas de la vida en el Medievo puede ser, a nuestro juicio, un error desde la perspectiva del presente, producto de sociedades modernas en las que se ha compartimentado y separado lo público de lo religioso, lo estatal de lo espiritual.⁷⁵ Lo que se plantea desde el Estado Nazarí es, en términos muy claros, una guerra religiosa, y no solo la defensa de una comunidad política, o la supervivencia de una entidad proto-

⁷³ “Y además de esto, cuántas famosas algaras y grandiosas conquistas tiene él en su haber por tierras cristianas, cuya memoria se conserva más allá del horizonte, asunto que ha adquirido notoriedad en el *Ḥiṣṣ*, Yemen, Siria y en Iraq, como por ejemplo la incursión de Utrera, la de Jaén, la de Úbeda, la de Córdoba, además de otras. Así durante algún tiempo su ejemplo no ha sido observado y a lo largo del mismo no ha sido atestiguado un ejemplo de su igual, desde la época de Almanzor b. Abī ʿĀmir hasta ahora”. IBN ʿUZAYY, 1986, trad. SOBREDO, 2015, 171-172.

⁷⁴ *Nubḍa*, 1940, ed. 12, trad. 15; VIDAL-CASTRO, 2000, 195-197.

⁷⁵ En su comentario a la obra de Ibn Huḍayl, D. Urvoy destaca los aspectos “laicos” del tratado que apelarían a motivaciones más allá de lo divino y lo religioso para realizar el yihad, como la propaganda popular, la solidaridad de grupo, la unidad ideológica o el odio al enemigo. Desde nuestra perspectiva, y sin negar, por supuesto, la presencia de tales elementos “colectivistas”, introducimos el importante matiz de que todo ello cobra un significado diferencial cuando es atravesado por el eje sociocultural más importante de la época: la religión. URVOY, 1973, 350-351.

nacional, como lo podría ser al-Andalus bajo los Banū Naṣr.⁷⁶ La religión inunda todo el discurso político, y aunque supone una inigualable fuente de legitimidad para el poder, no implica que la fe del líder sea menos sincera, y revela además el reclamo popular de determinadas consignas y deberes islámicos. Ya que, si el emir se presentaba como defensor del islam y se justificaba ideológicamente en la religión, era porque la sociedad se mostraba receptiva a ello y compartía los mismos códigos.

Por tanto, la comunidad nazarí, en tanto que sociedad medieval, giraba en torno a la divinidad, constituyendo el centro de la vida material y espiritual. Por ello, el yihad emprendido por los emires debía subrayar que se hacía *fī sabīl Allāh*, y reforzar el sentido religioso de las campañas militares. Desde su convocatoria oficial, pasando por la marcha del emir al frente de su ejército, hasta el desfile triunfal de regreso, la guerra santa se había convertido en un rito pautado, un ceremonial cargado de fuerza ideológica y un ejemplo de religiosidad y compromiso por parte del emir y de los que lo acompañaban. Ello no fue exclusivo, ni mucho menos, del Emirato Nazarí. Ya hemos adelantado que Javier Albarrán detecta lo que él denomina “fenomenología del yihad”, es decir, la liturgia que rige la guerra santa, desde época califal.⁷⁷

Una de las fórmulas mayor éxito del aparato propagandístico de los Banū Naṣr fue el lema dinástico: *wa-lā gālib illā Allāh* (no hay más vencedor que Dios). La palabra *gālib* (vencedor) forma parte del vocabulario coránico relacionable al yihad⁷⁸ y no fueron pocos los soberanos musulmanes que durante la Edad Media adoptaron el *laqab* de *gālib*, para acentuar su vocación belicosa. Sin ir más lejos, el propio fundador del Emirato Nazarí, Muḥammad I, se hizo llamar *al-Gālib bi-Llāh*. El lema de la dinastía nazarí se halla, hasta nuestros días, distribuido por todos los rincones de la Alhambra, y de otros edificios nazaríes. En su tiempo, funcionó como un logotipo fácilmente reconocible, sencillo, que contenía un mensaje de éxito y victoria para el islam. La dinastía Banū Naṣr lo utilizaría como distintivo, ya no solo en el ámbito palatino, sino también en el yihad, decorando estandartes y banderas. Asimismo, certificamos su uso como arenga en batalla, tal y como expresa Ibn al-Jaṭīb: “acrecentamos lo armamentos y provisiones de guerra, aumentamos los instrumentos de escalar, [...] después de hacer acto firme de fe de que solamente Dios, que es único, es el vencedor (*ba'da an i'taqadnā an lā gālib illā Allāh waḥdi-hi*)”.⁷⁹ Por tanto, es importante reconocer la operatividad del lema dinástico, no solo como mero instrumento propagandístico en ámbitos civiles, sino como fórmula protocolaria en el yihad. Con todo, la identificación de los Banū Naṣr con la guerra santa y su potente aparato propagandístico nos harían replantear la interpretación de lema nazarí desde una perspectiva militar.⁸⁰

Por supuesto, el lema dinástico incluye a Dios como protagonista, con el que la dinastía Banū Naṣr relaciona su misión política de defender a la religión musulmana. En él se aúnan dos elementos –el religioso y el político– combinándose a la perfección sobre

⁷⁶ La narración de hechos bélicos por parte de Ibn al-Jaṭīb prueban la noción eminentemente islámica, religiosa y sacralizada, de la guerra en expresiones como “llenar las ciudades de la Trinidad con la palabra de la Unicidad” que son muy frecuentes en la *Rayḥānat al-kuttāb*. IBN AL-JAṬĪB, 1980, trad. REMIRO, 1913, 94. En el siglo XV, el anónimo granadino que escribió la crónica de la conquista de Granada por los cristianos, lamentaba que en el año 1492 “se apagó la luz del islam y de la fe en al-Andalus (*intaḡā min al-Andalus nūr al-islām wa-l-īmān*)”, es decir, no lamentaba la caída del Estado Nazarí, sino lo que ello implicaba para la religión musulmana. *Nubḏa*, 1940, ed. 45, trad. 53.

⁷⁷ ALBARRÁN, 2020, 84.

⁷⁸ Por ejemplo, en el Corán, azora 3, aleya 160 se dice “si Allāh os auxilia, no habrá nadie que pueda vencerlos (*inna yaṣur-kum Allāh fa-lā gāliba lakum*)”, o también en la aleya 8:43 “hoy no habrá entre los hombres quien pueda vencerlos (*lā gāliba lakum al-yawm min al-nās*)”, GARCÍA SANJUÁN, 2020, 44.

⁷⁹ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 173, trad. REMIRO, 1914, 331.

⁸⁰ Sobre la cuestión del lema nazarí véase MARTÍNEZ ENAMORADO, 2006, 529-550.

un contexto de lucha religiosa. El lema dinástico en banderas y estandartes no es un asunto menor, ya que, más allá de su funcionalidad estratégica, servía como marca identificadora del poder central y, por extensión, como emblema social para todos los musulmanes que luchaban por Dios. La presencia en el yihad de estas banderas aparece referido en numerosas ocasiones en las fuentes árabes,⁸¹ y es llamativo que las fuentes cristianas también lo reconocían, llamándolo “pendón vermejo”, en referencia a su color rojo, característico de los Banū l-Aḥmar. El pendón es descrito por los castellanos como “vermejo con una vanda de oro”⁸² sobre la que se situaba el lema en caligrafía árabe. Además, conocemos también por las fuentes cristianas un dato de relevancia: el estandarte nazarí servía como elemento de representación del emir en la guerra, cuando este se encontraba ausente. Era entregado con este fin al arráez o comandante de las tropas: “y envió con ellos por Capitan al Alcayde Galid, que era su Guarda mayor, con un pendón bermejo del Rey”.⁸³

Pero, como hemos dicho anteriormente, la funcionalidad política no excluye la religiosidad del elemento en cuestión. Así, los blasones del sultán se convertían en banderas del islam (*rāyāt al-islām*) para realizar el rito de la purificación (*tahāra*) que hemos explicado en el apartado anterior. Las enseñas del sultán y del islam se situaban en lo alto de una torre o en la muralla, o bien en el campanario de la iglesia para simbolizar su reintegración a la tierra de la fe islámica (*dār al-islām*). Por ejemplo, tras la toma de Cañete en 1348: “los estandartes de la victoria (*rāyāt al-naṣr*) fueron alzados en la cima de la fortaleza, y la palabra del islam adornó su garganta después de la pérdida”.⁸⁴ La combinación de banderas, armas, estandartes con la liturgia del rito, de profesión de la fe y la oración hacen indistinguibles los elementos político-militares de los espirituales en el contexto del yihad.

Por último, hemos de destacar un modo de obtención de legitimidad, a través de la religión, que alcanzó un grado sumo de sofisticación en al-Andalus nazarí. Se trata de la identificación del soberano con el Profeta Muḥammad. Si bien, el fundador del islam es un modelo ideal de virtudes y constituye un ejemplo a seguir para todos los musulmanes, en particular, para los líderes políticos islámicos, su faceta como político y guerrero ha conformado siempre un potente recurso de legitimización. De este modo, en al-Andalus omeya, los panegiristas oficiales relacionaron al califa ‘Abd al-Raḥmān III con Muḥammad, equiparando los éxitos militares del califa cordobés con expediciones proféticas como la victoria de Badr.⁸⁵

Ahora bien, aunque la intención de sostener la legitimidad de los soberanos en el ejemplo del Profeta Muḥammad no resulta una novedad, lo que sí supone un hecho diferencial de gran calado en época nazarí es la escenificación, por parte de los emires, de actos simbólicos que se narran en las obras de *futūḥ* y *magāzī* atribuidos a Muḥammad. En concreto, hemos hallado el ejemplo de la *gazwat al-Jandaq* o batalla del Foso como modelo para los Banū Naṣr. Dos sultanes, Muḥammad II e Ismā‘īl I, emularon al Profeta y a los medineses cavando con sus propias manos un foso para defender a los musulmanes. Ello demuestra la gran capacidad de ambos emires –pertenecientes a la primera etapa de la historia nazarí– para subrayar su autoridad a través de una

⁸¹ Por ejemplo, en la *rihla* o viaje de Yūsuf I a la parte oriental del Emirato, Ibn al-Jaṭīb narra la salida de Granada del sultán llevando “como recto guía el estandarte rojo”. IBN AL-JAṬĪB, 2006, ed. 5, trad. 24.

⁸² PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 308

⁸³ En este caso, sería el emir Muḥammad VII, durante su asedio a Alcaudete cuando encomendaría a su arráez a Alhendín con la misión de traer provisiones al campamento. PÉREZ DE GUZMÁN, 1877, 305.

⁸⁴ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 137, trad. REMIRO, 1914, 215-216.

⁸⁵ ALBARRÁN, 2020, 135-147.

premeditada puesta en escena, recontextualizando un episodio significativo de las primeras batallas del islam y ejecutando el mismo papel del Profeta.

Muḥammad II, segundo emir nazarí, acudía personalmente a la guerra. En una de sus campañas, después de conquistar Alcaudete (1300) “se ocupó con su propia mano de los trabajos del foso (*bāšara al-‘amal fī jandaqi-hi bi-yadi-hi*)”.⁸⁶ La misma actuación llevaría a cabo Ismā‘īl I tras la toma de Huéscar en 1324: “lo incorporó al territorio de la lucha por la fe (*dār al-ŷihād*) y trabajó con sus propias manos en el foso (*wa-‘amala fī jandaqi-hi bi-yadi-hi*)”.⁸⁷ Este gesto de imitación directa al Profeta en Jandaq fue puesta de relieve por el poeta Ibn al-Ŷayyāb, lo que demuestra que un acto de tales caracteres simbólicos no podía pasar desapercibido por el turiferario oficial de la corte:

“¡Qué laudables hazañas hiciste a los ojos de Dios! Nadie se te adelantó en nada parecido: Una de ellas fue lo que cavaste con tu propia mano [en el foso de Huéscar], lo mismo que hicieron el Enviado y sus compañeros en el foso [de Medina].”⁸⁸

Como decíamos, la diferencia entre estos dos sultanes nazaríes y otros soberanos andalusíes en la carrera por asimilarse a Muḥammad es que los primeros recrearon, como actores de teatro, una escena de la batalla de Jandaq. Esta imagen poderosa, del emir cavando junto a sus soldados, como lo hiciera el Profeta, es de una eficacia propagandística extraordinaria a ojos de los creyentes.

Además, la elección de Jandaq no es casual, sino que obedece a una intención muy determinada. Tanto en al-Andalus, como en otras latitudes del mundo islámico medieval, la batalla del Foso/Jandaq constituía un modelo de resistencia islámica frente a un enemigo poderoso.⁸⁹ Recordemos que, durante dicho episodio, los politeístas de La Meca asediaron Medina, ciudad en la que se había refugiado Muḥammad con un pequeño grupo de fieles. El Profeta ayudó a cavar el foso para proteger Medina del ataque que, de haber sido exitoso, habría significado el final del islam. Así, la jornada de Jandaq se transmitió en los relatos de las primeras batallas del islam como ejemplo de perseverancia ante la adversidad, y fue utilizada en determinados contextos de dificultad para los musulmanes, como la *fitna* del siglo XI en al-Andalus.⁹⁰ Precisamente, la etapa nazarí se caracteriza por la debilidad del islam frente a un enemigo mayor en fuerza y número, una situación de infortunio que para los Banū Naṣr y sus panegiristas debía ser análoga a los primeros tiempos del islam, cuando el Profeta huyó a Medina y fue acogido por los Anṣār. Y no se olvide que uno de estos Anṣār o Compañeros del Profeta, Sa‘d b. ‘Ubāda, era el supuesto antepasado de los sultanes nazaríes.

En definitiva, la conexión de actos, ideas y personajes apuntan en la misma dirección: la propaganda del poder central nazarí se basó en el yihad defensivo como valor más importante. Granada y sus emires aparecen en las fuentes como reflejos de Medina, el Profeta y los Anṣār en un ejercicio sofisticado que incluía la *performance* como medio para refuerzo de la autoridad y el prestigio ante los súbditos. Todo ello forma parte del impulso defensivo de al-Andalus en una etapa crítica, de decadencia, que preludia la conquista cristiana de lo que quedaba en manos del islam. No es de extrañar

⁸⁶ IBN AL-JAṬĪB, 1928, 42, trad. CASCIARO y MOLINA, 2010, 147.

⁸⁷ *Ibidem*, ed. 72, trad. 190; 1973, 390, trad. MOYA CAMPOS, 2016, 933.

⁸⁸ IBN AL-JAṬĪB, 1980, 73, trad. CASCIARO y MOLINA, 191.

⁸⁹ CANARD, 1934, 160-164.

⁹⁰ Así lo ha estudiado Javier Albarrán en su monografía sobre yihad andalusí. En concreto, hace referencia al relato del cordobés Ibn ‘Abd al-Barr (m. 1071) quien viviría un tiempo convulso, protagonizado por la fragmentación del califato, la *fitna* y la pérdida de la hegemonía islámica en la península ibérica en favor de los reinos cristianos. Se relaciona la época difícil de la que fue testigo con su incidencia en la memoria de Jandaq, como ejemplo de resistencia ante la adversidad. ALBARRÁN, 2020, 242.

que los sultanes granadinos recurrieran a todos los instrumentos a su alcance, incluyendo escenografías con un claro contenido religioso, para consolidar su legitimidad y, al mismo tiempo, reforzar la esperanza de los andalusíes y fortalecer la capacidad defensiva del Emirato tanto de sus recursos materiales como de sus presupuestos ideológicos.

6. Conclusiones

La religión en la etapa final andalusí bajo la dinastía de los Nazaríes (1232-1492) funciona como un potente catalizador de identidad. El islam en repliegue, en inferioridad con respecto a los reinos cristianos, se acentúa e intensifica en el contexto de la Granada nazarí. Este fenómeno no resulta una novedad en sociedades en conflicto y no era algo desconocido por los investigadores para el caso nazarí. Sin embargo, lo que puede aportar una nueva visión del Emirato Nazarí es la fuerte religiosidad con la que se vivía la actividad militar. La espiritualidad del yihad impregna al individuo y a la sociedad nazarí a través de una gran variedad de rituales que conectan la vida terrenal con Allāh, eterno y trascendental. A su vez, los ulemas de época nazarí subrayan el ascetismo del guerrero, potenciando la noción puramente religiosa de la guerra contra los infieles. Por otra parte, son abundantes las referencias al tiempo y espacio sagrados. Se ha subrayado la importancia del ramadán, la oración del mediodía del viernes o la celebración del *Mawlid* antes, después o durante las campañas militares y como este marco referencial servía de guía para los musulmanes granadinos, que no perdían así la misión principal de su lucha: defender el islam y mantenerse firmes ante la situación adversa.

El ejército nazarí daba también gran importancia a los elementos visuales (estandartes, banderas, alminares) que revestían con el color rojo de la dinastía Banū Naṣr las fortalezas conquistadas al enemigo, y eran el escenario de oraciones colectivas, profesiones de la fe y prácticas de purificación. Por último, los rituales religiosos en el campo de batalla son capitalizados por el soberano, el sultán nazarí, que se sitúa en el punto de fuga de las miradas de sus guerreros, realizando complejos ritos de conmemoración de batallas en las que participó el Profeta. Conscientes de su carga simbólica, los emires ofrecen a los soldados un ceremonial histórico-religioso pautado, cavando los fosos de plazas recién tomadas a los cristianos, imitando al Profeta en la batalla de al-Jandaq.

Son tantas y variadas las referencias religiosas en el yihad de época nazarí que no podemos cerrar el artículo sin confirmar que el islam y sus doctrinas ascéticas, escatológicas y espirituales son fundamentales para la comprensión del conflicto bélico castellano-granadino. La actividad bélica se convertiría, así, en un camino de superación del precario y pequeño Emirato, para alcanzar la eternidad, el paraíso; una vía que conectaría con la idea que Malinowski tenía sobre la religión, cuya función sería servir de consuelo ante la desgracia. La religión no sería, en este caso, un mero pretexto o un barniz ideológico, sino el argumento central de las vidas de los musulmanes que participaron en el yihad bajo los estandartes bermejos de los Banū Naṣr.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Dikr bilād al-Andalus, edición y traducción Luis MOLINA, *Una descripción anónima de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1983, 2 vols.

IBN HUDAYL al-Fazārī al-Garnāṭī, Abū l-Ḥasan ‘Alī, *Tuḥfat al-anfus wa-ṣi‘ār sukkān al-Andalus*, ed. ‘Abd Allāh Aḥmad NABHĀN y Muḥammad Fātiḥ Ṣāliḥ ZAGAL. Al-‘Ayn,

- Markaz Zāyyid li-l-Turāt wa-l-Tārīj, 2004. Trad. Louis MERCIER, *L'Ornement des ames et la devise des habitants d'el Andalous*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1939.
- IBN AL-JAṬĪB, *Rayḥānat al-kuttāb wa-nuḡ'at al-muntāb*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'INĀN. El Cairo, Maktabat al-Jānī, 1980, 2 vols. Edición y traducción parcial al español de Mariano GASPAREMIRÓ, "Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Tomos II-V, 1912-1915.
- IBN AL-JAṬĪB, *Al-Iḥāta fī ajbār Garnāta*, ed. Muḥammad 'Abd Allāh 'INĀN. El Cairo, al-Janī, vol. I, 1973² (1955¹).
- IBN AL-JAṬĪB, *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*, ed. Muḥibb al-Dīn AL-JAṬĪB. El Cairo, al-Maṭba'a al-Salafiyya wa-Maktabatu-hā, 1928. Traducción de José M.^a CASCIARO RAMÍREZ y Emilio MOLINA LÓPEZ y estudio preliminar de Emilio MOLINA LÓPEZ, *Historia de los reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí. (Al-Lamḥa al-badriyya) fī al-dawlat al-naṣriyya*, Granada, Universidad de Granada, 2010.
- IBN AL-JAṬĪB, *Jaṭrat al-ṭayf fī riḥlat al-ṣitā' wa-l-ṣayf = Visión de la amada ideal en una gira invernal y estival*. Edición, traducción y estudio de Fernando VELÁZQUEZ-BASANTA. Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2016.
- IBN ŶUZAYY, Abū Muḥammad, *Maṭla' al-yumn wa-l-iqbāl fī intiqā' kitāb al-iḥtifāl*, ed. Muḥammad al-'Arabī AL-JAṬṬĀBĪ. Beirut, Dār al-Garb al-Islāmī, 1986. Trad. Teresa SOBRADO, *Traducción y estudio del Matla de Ibn Ŷuzayy: sobre rasgos y características del caballo*. Tesis Doctoral dirigida por M.^a Jesús VIGUERA y Camilo ÁLVAREZ DE MORALES, Madrid, Universidad Complutense, 2015.
- IBN ŶUZAYY AL-KALBĪ, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Anwār al-saniyya fī l-alfāz al-sunniyya*, y tras él la obra de AL-QALŠĀDĪ, 'Alī, *Lubb al-azhār al-yumniyya 'alā l-Anwār al-saniyya*, ed. Muḥammad b. 'AZZŪZ. Casablanca, Markaz al-Turāt al-Ṭaqāfī al-Magribī; Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1431/2010.
- JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, *Crónica de España*, Madrid, Imprenta de José Perales y Martínez, 1893.
- Nubdat al-'aṣr fī ajbār mulūk Banī Naṣr aw taslīm Garnāta wa-nuzūḥ al-andalusiyyīn ilā l-Magrib = Fragmento de la época sobre noticias de los reyes nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*, ed., intr., notas e índices Alfrid AL-BUSTĀNĪ, trad. Carlos QUIRÓS, Larache, Instituto General Franco para la Investigación Hispano-Árabe, 1940.
- PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán, *Crónica del rey don Juan, segundo deste nombre*, en Cayetano ROSELL (ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos don Fernando y doña Isabel*. Tomo II, Madrid, M. Rivadeneyra, 1877.
- AL-QALŠĀDĪ, 'Alī, *Lubb al-azhār al-yumniyya 'alā l-Anwār al-saniyya*, ed. Muḥammad b. 'AZZŪZ. Casablanca, Markaz al-Turāt al-Ṭaqāfī al-Magribī; Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 1431/2010 (publicado junto con y tras: IBN ŶUZAYY AL-KALBĪ, Abū l-Qāsim Muḥammad b. Aḥmad, *Al-Anwār al-saniyya fī l-alfāz al-sunniyya*).
- AL-TINBUKTĪ, Abū l-'Abbās Aḥmad Bābā, *Nayl al-ibtihāy bi-taṭrīz al-Dībāy*, ed. Ḥamāh Allāh Wuld AL-SĀLIM. Beirut, Dār al-Kuttub al-'Ilmiyya, 2013.
- AL-WANŠARĪSĪ, Aḥmad [*al-Mi'yār*], trad. parcial Émile AMAR, "La pierre de touche des Fétwas de Ahmad al-Wanscharîsî. Choix de consultations des faqîhs du Maghreb traduites ou analysées par Émile Amar", *Archives Marocaines*, 13 (1909).

Bibliografía

- ABUMALHAM, Montserrat, “La concepción del espacio sagrado en el Islam: Semejanzas y reminiscencias”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, X, 2004, 9-21.
- ALBARRÁN, Javier, “Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. X-XI)”, en Diego MELO CARRASCO y Miguel Ángel MANZANO RODRÍGUEZ (coords.), *Al-Andalus y el Magreb: miradas trasatlánticas*, Gijón, Ediciones Trea, 2019, 23-39.
- ALBARRÁN, Javier, *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos XIII-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 2020.
- ARCAS CAMPOY, María, “Teoría jurídica de la guerra santa: el “Kitāb Qidwat al-Gāzī” de Ibn Abī Zamanīn”, *Al-Andalus-Magreb*, I, 1993, 51-65.
- ARIÉ, Rachel, “Sobre la vida socio-cultural en la frontera oriental nazarí: el ambiente humano y la irradiación cultural”, en *Actas del Congreso de la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (s. XIII-XVI): Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994*, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, 1997, 497-512.
- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History. Doctrines and Practice*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2006.
- BROUGH, John, “The Tripartite Ideology of the Indo-Europeans: An Experiment in Method”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 22, 1959, 69-85.
- BURESI, Pascal, “Les conversions d’églises et de mosquées en Espagne aux XI^e-XIII^e siècles”, en *Villes et religion. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, 333-350.
- CABELLO LLANO, Ignacio, “Memoria de la pérdida de Granada: la *Nubdat (Ajbār) al-‘aşr*”, *Estudios Medievales Hispánicos*, 6, 2018, 105-137.
- CANARD, Marius, *Sayf al daula. Recueil de textes relatifs à l’emir Sayf al daula le Hamdanide avec annotations, cartes et plans*, Argel-Paris, La Typo-Litho et J. Carbonel-P. Geuthner, 1934.
- CORRIENTE, Federico y FERRANDO, Ignacio, *Diccionario avanzado árabe*. Tomo I árabe-español, Barcelona, Herder, 2005.
- DUMÈZIL, Georges, *L’idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Collection Latomus, Vol. XXXI, 1958.
- EHEVARRÍA, Ana, “La transformación del espacio islámico (siglos XI-XIII)”, *Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15, 2003, 53-77.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós Orientalia, 1998 (1957).
- Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*. Vol. II, Barcelona, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, “El mawlid de 764/1362 de la Alhambra según el manuscrito de Leiden y la Nufāda III editada”, en Celia del MORAL y Fernando VELÁZQUEZ-BASANTA (coords.), *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2012, 161-203.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, *Alhambra. Muhammad V*. Tomo 1, Granada, Almed, 2018.
- FIERRO, M.^a Isabel, “El yihād en el Occidente islámico medieval: una aproximación a los textos y sus contextos”, en Isabel Cristina FERREIRA FERNANDES (coord.), *Entre Deus e o Rei. O mundo das Ordens Militares = Entre Dios y el Rey: el mundo de las órdenes militares =*

- Entre Dieu et le Roi: le monde des ordres militaires = Between God and the King: the world of the military orders*. Palmela, Câmara Municipal de Palmela, Gabinete de Estudos sobre a Ordem de Santiago, 2018, 391-404.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Foco de antigua luz sobre la Alhambra, desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1988.
- GARCÍA SANJUÁN, Alejandro, *Yihad. La regulación de la guerra en la doctrina islámica clásica*, Madrid, Marcial Pons, 2020.
- GUICHARD, Pierre, *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada, Universidad de Granada, 2015.
- HOBSBAWM, Eric, “Estado, etnicidad y religión”, en Eric HOBSBAWM, *Sobre el nacionalismo*, Barcelona, Crítica, 2021, 239-255.
- MAÍLLO, Felipe, *De la desaparición de al-Andalus*, Madrid, Adaba Editores, 2004.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1948.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio, “Lema de príncipes”. Sobre la *gāliba* y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazarí”, *Al-Qanṭara*, 27, 2006, 529-550.
- MOYA CAMPOS, F. de, “Ismā‘īl I al-Dā‘il, restaurador de la dinastía nazarí”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 18/3, 2016, 905-952.
- PEINADO SANTAELLA, Rafael G., *Guerra santa, cruzada y yihad en Andalucía y el reino de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Universidad de Granada, 2017.
- PELÁEZ ROVIRA, Antonio, “Exhortación de Yūsuf III en relación a los sucesos de Antequera en torno a 1410”, en Desirée LÓPEZ BERNAL, Tsampika PARASKEVA, y Bárbara BOLOIX GALLARDO (eds.), *Un collar de palabras. Saberes, discursos y reflexiones actuales desde los Estudios Semíticos. Estudios en Homenaje a la Profesora Celia del Moral Molina*, Granada: Universidad de Granada, 2021, 317-332.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Gonzalo, *Los celtas. Héroe y magia. La cultura guerrera de la Hispania céltica*, Córdoba, Almuzara, 2019.
- SUÑÉ, Josep, “El ejército andalusí y su actuación guerrera según la historiografía: aspectos desatendidos y explicaciones renovadas”, *Índice Histórico Español*, 131, 2018, 115-139.
- TERRASSE, Henri, “Le Royaume nasride dans la vie de l’Espagne du Moyen Age. Indications et problèmes”, *Mélanges offerts à Marcel Bataillon, Bulletin Hispanique*, 64 bis, 1962, 253-260.
- URVOY, Dominique. “Sur l’évolution de la notion de Ğihād dans l’Espagne musulmane”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 9, 1973, 335-371.
- VELÁZQUEZ-BASANTA, Fernando Nicolás, “Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū l-Qāsim”, en Jorge LIROLA DELGADO (dir.), *Biblioteca de al-Andalus*. Tomo VI, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, 214-230.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Historia Política”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*. Tomo VIII-III, Madrid, Espasa Calpe, 2000, 47-248.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Mártires musulmanes en la frontera nazarí: la batalla del Salado o Tarifa (1340)”, en Francisco TORO CEBALLOS y A. LINAGE CONDE (coords.), *Abadía. V Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real*, Jaén, Diputación, 2005, 753-764.

- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Arabic Sources for the History of Nasrid al-Andalus”, en Adela FÁBREGAS (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, Leiden, Brill, 2020, 547-588.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Máquinas de asedio, pólvora y cañones en al-Andalus nazarí. La artillería pirobalística en el emirato de los Banu Nasr de Granada (629-897 H./1232-1492 e.C.)”, en *eHumanista: IVTRA*, 18, 2020b, 50-93.
- VIDAL-CASTRO, Francisco, “Dos modelos de mártir en el yihad andalusí de época nazarí en el marco de waqī’at Ṭarīf (la Batalla de Tarifa/El Salado, 1340)”, en Javier VILLAVERDE-MORENO y Eduardo JIMÉNEZ RAYADO (eds.), *Fronteras de la península ibérica en la Edad Media: nuevos horizontes conceptuales*, Madrid, Dykinson, 2022, 49-67.
- VIGUERA, María Jesús, “Componentes y estructura de la población”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.). *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Tomo VIII-IV. Madrid, Espasa Calpe, 2000, 19-70.
- VIGUERA, María Jesús, “Historiografía”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones, espacio y economía*. Tomo VIII-III. Madrid, Espasa Calpe, 2000b, 21-45.
- VIGUERA, María Jesús, “La religión y el derecho”, en M.^a Jesús VIGUERA (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Tomo VIII-IV. Madrid, Espasa Calpe, 2000c, 159-190.
- VIGUERA, María Jesús, “La organización militar en al-Andalus”, *Revista de Historia Militar. Conquistar y defender. Los recursos militares la Edad Media Hispánica*, Núm. Extraordinario, 2001, 17-60.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, “Identidad y territorio nazaríes: el yihad como distintivo del Reino de Granada”, en Pedro MARTÍNEZ GARCÍA (coord.), *Alteridad ibérica: El otro en la Edad Media*, Murcia, Sociedad Española de Estudios Medievales y Editum, 2021, 179-198.
- VILLAVERDE-MORENO, Javier, *El yihad en el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492): religión, política, territorio y sociedad. El apogeo de una institución islámica en al-Andalus*. Tesis Doctoral dirigida por Francisco VIDAL-CASTRO, Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, 2023.

**AL-MĀYĀRĪ Y AL-YUḤĀNISĪ:
DOS EXPRESIONES DEL SUFISMO EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO
VISTAS DESDE DOS OBRAS HAGIOGRÁFICAS,
MAGREBÍ Y ANDALUSÍ DEL SIGLO XIII***

**AL-MĀYĀRĪ Y AL-YUḤĀNISĪ:
TWO EXPRESSIONS OF SUFISM IN THE ISLAMIC WEST
VIEWS FROM TWO HAGIOGRAPHICS WORKS,
MAGHREBIAN AND ANDALUSIAN OF THE 13TH CENTURY**

**AL-MĀYĀRĪ Y AL-YUḤĀNISĪ:
DUAS EXPRESSÕES DO SUFISMO NO OESTE ISLÁMICO
VISUALIZAÇÕES DE DUAS OBRAS HAGIOGRÁFICAS
MAGREBIO E ANDALUZ DO SÉCULO XIII**

RACHID EL HOUR**

Universidad de Salamanca

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p.143-159>

Resumen

Este estudio analiza la trayectoria intelectual de dos de las figuras más emblemáticas del sufismo en el Occidente islámico, al-Māyārī y al-Yuḥānisī, por medio de dos obras hagiografías escritas por sus familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, del bisnieto de al-Māyārī, y la *Tuḥfat al-Muḡtarib* del cuñado y discípulo de al-Yuḥānisī. Al margen de que estas dos obras son del siglo XIV y XIII, a los protagonistas les unía una relación maestro-discípulo, el primero magrebí y el otro andalusí, hecho que puede ayudarnos a entender algunas de las características del sufismo y la santidad en las dos orillas del Mediterráneo. Este trabajo aborda dos aspectos primordiales. Por un lado, estudia las biografías de los dos protagonistas, haciendo hincapié en la trayectoria intelectual de cada uno, así como en sus particularidades. Por otro, presenta unas reflexiones acerca de la relación entre maestro-discípulo, como dos modelos y, en fin, ejemplos paradigmáticos de la santidad en el Occidente islámico.

* Fecha de recepción: 28/2/2023. Fecha de evaluación: 27/11/2023. Fecha de aceptación definitiva: 30/4/2024.

** Profesor catedrático de Estudios Árabes e islámicos, Universidad de Salamanca. ORCID: 0000-0001-6524-2981, Plaza Anaya, s/n, 37008, Salamanca, España. E-mail: raelhour@usal.es
Este estudio es el resultado de los siguientes proyectos de investigación nacionales: «Género y santidad: experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el norte de Marruecos (Tánger, Tetuán) Referencia PID2019-104300GB-I00, funded by MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER «Una manera de hacer Europa», e “Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología” (Códg. PID2023-151079OB-100). Proyecto de Generación de Conocimiento 2023. Agencia Estatal de Investigación, ambos bajo mi dirección. Agradezco a Younes El Hour y a Rebeca Fuentes la ayuda que me prestaron a lo largo de la realización de este trabajo.

Palabras clave

Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, *Tuḥfat al-Muḡtarib*, Sufismo, santidad, al-Magrib al-Andalus, merinies y nazaries

Abstract

This study analyses the intellectual trajectory of two of the most prominent figures of Sufism in the Islamic West, al-Māyārī and al-Yuḥānisī, through two hagiographic works written by their relatives: *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, by al-Māyārī's great-grandson, and the *Tuḥfat al-Muḡtarib* by al-Yuḥānisī's brother-in-law and disciple/student/pupil. Apart from the fact that these two works, dating back to the 14th century, the protagonists were linked by a master-student relationship, the first a Maghrebi and the latter an Andalusian one, a fact that may help us to understand some of the characteristics of Sufism and saintliness on both shores of the Mediterranean. This work deals with two main aspects. On the one hand, it studies the biographies of the two protagonists, emphasising the intellectual trajectory of each, as well as their peculiarities. On the other hand, it presents reflections on the relationship between master-disciple, as two models and excellent examples of holiness in the Islamic West.

Keywords

Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, *Tuḥfat al-Muḡtarib*, Sufism, sanctity, Maghreb al-Andalus, Marinids and Nasrids

Resumo

Este estudo analisa a trajetória intelectual de duas das figuras mais emblemáticas do sufismo no Ocidente islâmico, al-Māyārī e al-Yuḥānisī, através de duas obras hagiográficas escritas pelos seus familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, pelo bisneto de al-Māyārī, e o *Tuḥfat al-Muḡtarib* pelo cunhado e discípulo de al-Yuḥānisī. Para além do facto de estas duas obras datarem do século XIV, os protagonistas estavam ligados por uma relação mestre-discípulo, o primeiro um magrebino e o outro um andaluz, uma realidade que nos pode ajudar a compreender algumas das características do sufismo e da santidad em ambas as margens do Mediterrâneo. Este trabalho examina dois aspectos essenciais. Por um lado, estuda as biografias dos dois protagonistas, enfatizando a trajetória intelectual de cada um deles, assim como as suas singularidades. Por outro lado, apresenta reflexões sobre a relação entre mestre-discípulo, como dois modelos e excelentes exemplos de santidad no ocidente islâmico.

Palavras chave

Al-Māyārī, al-Yuḥānisī, *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, *Tuḥfat al-Muḡtarib*, sufismo, santidad, Magreb al-Andalus, Marinis e Nasris

En anteriores ocasiones he intentado establecer un estudio comparativo entre las figuras de Abū Ya‘zā (m. 571/1176) y al-Yuḥānisī (m. 667/1268-1269), como dos modelos de santidad magrebí y andalusí. Las conclusiones alcanzadas pueden calificarse de novedosas, tal como se ha plasmado en el estudio en cuestión. En esta nueva ocasión, y tras un largo estudio y análisis de la *ṭā‘ifa māyariyya* de Safī y de su fundador, Abū Muḡammad Ṣāliḥ al-Māyārī (550-631/1155-1234), me percaté de que este *ṣayy* y *walī* de la ciudad de Safī fue maestro de al-Yuḥānisī y de los famosos sufies Ibn Mašīš (559-

626/1163-1228) y Abū l-Ḥasan al-Šādīlī (593-656/1196-1258) en los primeros años de su formación, aunque no se conocen las razones por las que al-Qaštālī no aludió a la relación maestro-discípulo que unió a al-Yuḥānisī con al-Māyārī.

En ulteriores líneas veremos que al-Māyārī fue el fundador de uno de los *ribāṭs* de mayor relieve del Occidente islámico, que llegó a considerarse una institución religiosa, habida cuenta de la revolución socio-religiosa que generó cuando desafió a una buena parte de los juristas magrebíes, cuando emitieron una fetua exonerando a los magrebíes de la obligación de cumplir con el precepto del *ḥayy* por falta de seguridad en el Mediterráneo para los peregrinos. La denominación de *ṭa'ifat al-ḥuṣūyāy*, creada por los māyārīes, a la que solo podían pertenecer los que cumplieran el precepto del *ḥayy*, es un ostensible testimonio de esta revolución, al margen de restablecer una tradición religiosa que estaba muy debilitada.

Por otro lado, tenemos a al-Yuḥānisī, contemporáneo del primero y discípulo suyo, además de fundador, posiblemente, de la primera *zāwiya* en al-Andalus, tal como sostiene H. Ferhat, en Ohanes (Almería), la localidad natal del protagonista.¹ Posiblemente sea una de las figuras que más ha marcado el sufismo andalusí durante el periodo nazarí, caracterizado por cierta debilidad política, pero también por una considerable presencia del sufismo en la vida socio-política andalusí, realidad que está bien plasmada, por la buena relación que mantuvo el santo con el primer emir nazarí, Muḥammad I, Ibn al-Aḥmar (gob. 629-671/1232-1273), al igual que otros santos con algunos otros emires nazaríes, y en la información proporcionada por Ibn al-Jaṭīb en varias de sus obras.²

Este artículo tiene el objetivo de llevar a cabo un estudio comparativo entre las figuras de al-Māyārī y al-Yuḥānisī, basándonos en los datos hallados en las dos obras escritas por sus familiares: *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, del bisnieto de al-Māyārī llamado Aḥmad b. Ibrāhīm b. Aḥmad b. Abī Muḥammad al-Māyārī (se desconoce la fecha de su nacimiento en Alejandría, y su muerte se sitúa a principios del siglo XIV, ya que consta que estaba vivo a finales del siglo XIII)³, y la *Tuḥfat al-Muḡtarib*, del cuñado y discípulo de al-Yuḥānisī llamado Aḥmad al-Qaštālī (m. post. 670/1271). Las dos obras son del periodo nazarí: la primera del siglo XIV magrebí y la segunda del siglo XIII andalusí, época caracterizada, entre otros, por una situación de crisis en lo que hace al panorama religioso del Occidente islámico que se manifestaba, entre otras cosas, en la multiplicación de los grupos religiosos, particularmente en el Magrib al-Aqṣā.

1. Sufismo en el Occidente islámico

Es innegable que, durante mucho tiempo, durante los primeros siglos del Islam, Oriente influyó en el Occidente islámico, a través de diversas vías. La situación geográfica y estratégica de Ifrīqiya, concretamente, hicieron que esta zona, más que otras del Occidente islámico, sufriera las influencias orientales, especialmente las de carácter político, intelectual e incluso científico-dogmático.⁴ Junto a Ifrīqiya, al-Andalus, a su vez, recibió las influencias orientales, e incluso diría a la vez que la primera, aunque, más

¹ FERHAT y TRIKI, 1986, 17-52.

² BOLOIX, 2014, 119-140.

³ IBN ŠĀLIḤ, 2013, vol. 1, 37-38. Existe una tesis doctoral de 1996 publicada en Francia en 2007, que edita y estudia esta obra: RAIS, Mohamed, *Aspects du mysticisme marocain au VIIe-VIIIe/XIIIe-XIVe siècle à travers l'analyse critique de l'ouvrage Al-Minhāy al-wāḍiḥ fī taḥqīq karāmāt Abū [i.e. Abī] Muḥammad Šāliḥ*. Sous la direction de A.-L. de Prémare. Lille : Atelier national de reproduction des thèses, 2007, que no me ha sido posible consultar.

⁴ AL-KAḤLAWĪ, 2009, 54.

tarde, empiezan las influencias mutuas. Varias vías explican cómo llegaban dichas influencias. Por un lado, se encuentra la *rihla* de los magrebíes hacia tierras orientales, y, por otro, tenemos los viajes de los maestros orientales y sus estancias, cortas o largas, en el Occidente islámico.⁵ Ahora bien, ¿qué pasó después del siglo X, y sobre todo después de la consolidación de la construcción de la identidad del sufismo magrebí, a partir de los siglos XI, XII y XIII, e incluso más tarde?

Es verdad que el pensamiento de al-Gazālī ejerció una buena influencia sobre el sufismo magrebí, especialmente por su sencillez. De hecho, resulta inconcebible entender las características del sufismo magrebí si no tenemos presente la figura de al-Gazālī (m. 500/1111).⁶ No obstante, la situación cambia mucho a partir de finales del siglo XII y principios del XIII, período que se inicia con la aparición de Abū Ya‘zà, figura cuya presencia marcó, de manera notoria, la religiosidad magrebí y andalusí del periodo, ya no sólo por los méritos del *walī* magrebí –pese a las críticas- sino también porque fue él quien sentó las bases y, por vez primera, de la identidad sufí bereber magrebí⁷, que será consolidada por una buena parte de sus discípulos directos e indirectos tanto magrebíes y andalusíes, tales como Abū Madyan (m. 1198), Ibn Šālih, Ibn Mašš (m. 1228), y más tarde por Ibn ‘Arabī, al-Badawī (m. 1276), al-Mursī (m. 1287), al-Šādilī, Aḥmad Zarrūq (899/1493) y al-Ÿazūlī (m. 1465).

Se trata de resaltar que, a partir del siglo XIII, aproximadamente, el Magreb, y el Magrib al-Aqṣà ejerció una gran influencia en lo tocante al sufismo magrebí oriental, el de Túnez, y, cómo no, sobre el sufismo andalusí, influencia que se advierte en el papel desempeñado por figuras claves e importantes como al-Yuḥānisī, y, a la postre, Ibn ‘Abbād al-Rundī (m.792/1390), que consolidó el dominio del šādilismo, no solo en el al-Andalus nazarí, sino, posteriormente, entre la población morisca, tanto en la península ibérica como más allá de ella.⁸

La mayoría de los estudios ponen de relieve la aparición temprana del sufismo andalusí. En el siglo VIII, los sufíes ya formaban parte del tejido socio-religioso del Occidente islámico, figuras como, ‘Īsà b. Dīnār (155-212/772-827), que introdujo el mālिकismo en al-Andalus, Abū l-‘AŸnas al-Qurtubī, Ḥafṣ b. ‘Abd al-Salām al-Saraqustī, discípulo del imām Mālīk b. Anas, entre otros muchos, se erigen como testimonios vivos de esta pronta aparición.

En el caso de Ifrīqiya, la fundación de los *ribāṭ* de Almonastir (180/796/ a manos de Hartama b. A‘yan, y el de Sūsa (205/821), testimonia, a su vez, la presencia del sufismo en la vida social y religiosa de la sociedad magrebí oriental. Se cuenta que el cadí Saḥnūn (nombrado en 234/849) escribió a todas las aldeas solicitando ayuda a los sufíes tras el levantamiento de un capitán del ejército aglabí llamado Ibn Zūkāy, y se ofrecieron más de 1000 hombres⁹, de los cuales se eligió a 200. Parece ser que la mayoría de ellos eran personas que habitaban en *ribāṭāt*, en montañas, entre otros lugares, que reflejan que estos

⁵ *Ibidem*, 60-62.

⁶ AL-‘ALAMĪ, 2014, 85. Ibn Ṭumlūs explica realmente lo que representaban las obras de al-Gazālī tras la llegada de los almohades al gobierno del Magreb. Entre otras cosas, nos informa de que la gente empezó a leer las obra de al-Gazālī y vieron que se adecuaban a su propia escuela, hasta tal punto que su lectura se convirtió en una obligación religiosa/ritual (*šar‘an wa-dīn‘an*), después de haber sido una muestra de infidelidad y *zandaqa* (*ba‘da an kāna kufr‘an wa-zandaqat‘an*). Véase AL-MĀNŪNĪ, 1988, 125-137.

⁷ EL HOUR, 2019, 103-133.

⁸ SOTO, 2022. BENAZOUZ, 2018.

⁹ AL-KAHLĀWĪ, 2009, 47. En este sentido, me gustaría poner de relieve que al-Kahlāwī afirma que este hecho constituye un testimonio vivo del apoyo de los sufíes a las autoridades políticas para garantizar la estabilidad de la sociedad y su seguridad”, aunque no hay que olvidar que las relaciones de las autoridades políticas magrebíes con los sufíes pasaron por muchos episodios de crisis en las épocas, medieval, moderna e incluso contemporánea, empezando por los almorávides, pasando por los almohades hasta llegar a los ‘alawíes, estamos hablando del caso concreto del Magrib al-Aqṣà.

hombres habían elegido la *murābaṭa* o la defensa de los territorios fronterizos musulmanes de los ataques externos, tal como asevera al-Kahlāwī, además de su contribución a la lucha contra los peligros internos, como se ha podido apreciar antes.

En tal caso, al-Bakrī, ofrece una sublime descripción de los sufíes y de su modo de vida en los *ribāṭs* y en la montaña, e incluso habla sobre su régimen alimenticio.¹⁰

Son claros ejemplos de la aparición temprana del sufismo y sufíes en la zona del Magreb oriental, aunque se ha de tener en cuenta que la aparición del sufismo no siempre estuvo relacionada con las crisis políticas. La llegada de las tribus árabes a Túnez en el siglo V/XI muestra el papel de carácter religioso y moral desempeñado por los sufíes y ascetas. Sin embargo, hemos de tomar en consideración que el siglo V/XI constituye un testimonio de un cambio sustancial en cuanto al papel socio-religioso de los sufíes, particularmente a través de los establecimientos del *ribāṭ*.

La época almorávide marcó grandes diferencias con las épocas anteriores en cuanto al sufismo y las prácticas sufíes. Pero habría que esperar hasta finales del siglo XI y principios del siglo XII para apreciar los primeros síntomas de un sufismo colectivo, organizado alrededor de una *ṭā'ifa*, como ocurrió con los Banū Amgār y los māyariyyūn. Con todo, dichos cambios en el panorama religioso se consolidaron con los meriníes, época que vio nacer muchas *ṭā'ifas*, a juzgar por la opinión de Ibn Qunfuḍ.

Al-Andalus y los andalusíes no eran ajenos a esta realidad socio-religiosa magrebí, ni mucho menos, teniendo en cuenta la situación estratégica del Magreb, que constituía un paso ineludible de los andalusíes hacia tierras orientales. A pesar de la relativa independencia del sufismo andalusí, máxime entre los siglos VIII y XI e incluso su influencia sobre el sufismo magrebí, especialmente en la zona del Magreb, estimo que a partir del siglo XI y hasta el siglo XV, la situación cambió a favor del sufismo magrebí, que empezó a ejercer mucha influencia sobre el andalusí, y es ahí, en este momento histórico, donde hemos de situar a nuestros dos protagonistas, al-Māyārī y al-Yuḥānisī, objetos de estudio en esta contribución.

1.2. *Al-Māyārī y al-Yuḥānisī*

Creo que las claves de la influencia del sufismo magrebí sobre el sufismo andalusí son la conversión de al-Andalus en una provincia magrebí durante más de dos siglos. Ciudades magrebíes como Fez, Marrakech, Salé y Safí fueron el destino para la formación de muchos andalusíes, especialmente en la época nazarí. La movilidad de los andalusíes hacia *al-'udwa* (la otra orilla) se intensificó, no solo porque al-Magrib al-Aqṣà fuera la capital del imperio magrebí, sino también porque en el Magreb residían grandes figuras del sufismo, empezando por Abū Ya'zà, pasando por al-Māyārī y Abū Šu'ayb al-Sāriya, hasta llegar a Ibn 'Āšir (m. 1364), entre otros muchos, que marcaron de una manera u otra los pasos del sufismo andalusí hasta época nazarí. En este sentido, hemos de recordar la salida “prodigiosa” de Sevilla de Abū Madyan hacia Magreb¹¹, su encuentro con Abū Ya'zà y su estancia en Fez; el viaje de al-Yuḥānisī a Safí, para estudiar con al-Māyārī, y la *riḥla* de Ibn al-Jaṭīb al-Magreb, y su paso por la ciudad de Safí¹², la estancia de Ibn 'Abbād al-Rundī en Salé, y su estudio con Ibn 'Āšir, entre otros casos. Todos ellos deben situarse en este marco. Son hechos que pueden confirmar que el Magreb era un paso insoslayable en la formación de los andalusíes en materia de sufismo. El dominio del šāḍilismo en época nazarí y su conservación incluso entre la población morisca es un

¹⁰ AL-BAKRĪ, 1992, t. 2, 691. Véase también FRANCO-SÁNCHEZ, 2021, 107-170.

¹¹ EL HOUR, 2007, 27-3.

¹² JREIS NAVARRO, 2021.

claro ejemplo que testimonia la importancia del sufismo magrebí para el musulmán andalusí y post-andalusí.¹³

1.2.1 *Al-Māyārī, fundador del ribāṭ de Safī*

Por motivos cronológicos, de las dos figuras objeto del presente artículo hemos de empezar por la figura de al-Māyārī, mas también porque este fue el maestro del segundo. Las fuentes no conservan muchos datos sobre el fundador del *ribāṭ* de Safī. Según muchos investigadores sobre el sufismo magrebí, *al-Minhāy al-wāḍiḥ* es estimada la mejor fuente de información sobre la persona de Abū Muḥammad Ṣāliḥ. No obstante, debemos agradecer a muchos historiadores¹⁴, pero especialmente a la dra. Nafisa al-Ḍahabī el contribuir a sacar a la persona de Ṣāliḥ y su *ṭarīqa* del “anonimato”, gracias a sus múltiples trabajos dedicados a su persona, su *ribāṭ* y a su *ṭarīqa*.¹⁵

Abū Muḥammad Ṣāliḥ se sitúa en la primera etapa del sufismo colectivo magrebí, entre los siglos VI/XII y VIII/XIV. Fue, junto con Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. ‘Abd Allāh b. Ḥirzihim (fallecido en el siglo VI/XII), uno de los primeros en introducir las influencias orientales en el Magreb.¹⁶ A través de su *ribāṭ*, el maestro-fundador creó un proyecto ambicioso que añadió a la historia del sufismo sunní, los mecanismos de la participación real en la vida social tras el apoyo que le brindó la sociedad de la ciudad de Safī.

Destacar la biografía del maestro nos obliga a hablar del fenómeno del sufismo en general, especialmente por el papel socio-religioso muy activo desempeñado por los *ṣulahā’* en la sociedad que les vio nacer, Safī y el Magreb en general. En ese orden de ideas, hemos de recordar la elección que hizo el sufismo magrebí al optar por el sufismo *sulūkī* y *ḍawqī*¹⁷, alejándose de la filosofía y del batinismo y de la corriente de *waḥdat al-wuḥūd*, el sufismo que desempeñó un papel muy importante en la enseñanza, la *murābaṭa* en las costas y la dotación del sufismo magrebí de una identidad propia¹⁸, identidad que se consolidó a manos de figuras como Ibn Mašīš, al-Šādilī, y más tarde, al-Ŷazūlī.

En su obra titulada *al-Tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, al-Tādilī¹⁹ nos habla de Abū Muḥammad Ṣāliḥ y se refiere a él con el nombre de Abū Muḥammad Ṣāliḥ b. Yanšārīn b. Gafyān al-Dukkālī y al-Māyārī, residente del *ribāṭ* de Safī. En ningún momento, al-Tādilī se refiere al origen árabe o no árabe del fundador del *ribāṭ*, pero sí lo hace el bisnieto y autor de *al-Minhāy al-wāḍiḥ*, que incide en el origen árabe del maestro usando expresiones como (“al-‘Arabī al-Qurašī”)²⁰, en un intento de ocultar el origen beréber o amazigh, seguramente con el fin de construir una historia singular de los Banī Mākīr (Māyār)²¹, y defender su pronta conversión al islam, incluso antes de la llegada de

¹³ NAŶMĪ, 2017. Véase también BENAZOUZ, *op.cit* y SOTO, *op.cit*.

¹⁴ FERHAT y TRIKI, *op.cit*.

¹⁵ AL-ḌAHABĪ, 2016.

¹⁶ AL-ḌAHABĪ, 2016, 18.

¹⁷ Los dos términos *-sulūk* y *ḍawq*- se usan para el mismo fin en el sufismo, pero para buscar una pequeña diferencia de matiz se puede decir que el primero se refiere al sufismo que consiste en seguir una vía ética y un comportamiento que conducen a la perfección del sufi en su relación con El Creador. El segundo se refiere al sufismo que se manifiesta en el comportamiento que conduce a la pureza del corazón.

¹⁸ BADAWĪ, 1975, 20-21.

¹⁹ AL-TĀDILĪ, 1984, 41.

²⁰ Dice el autor del *Minhāy* (106) que el *nasab* de nuestro maestro es: qurašī, de los Banū Umayya b. ‘Abd Ṣams, descendiente de ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz”, tal como fue informado por su tío Abū Zayd ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ṣāliḥ. También dice que: “todas las historias confirman este *nasab* árabe”.

²¹ Creo que el cambio de denominación y adaptación de la forma original del antropónimo (Mākīr) para convertirla en Māyār se debe a lo que explica Būšārīb: el intento de los propios miembros de la cofradía

los propios conquistadores árabes al Magrib. En este sentido, Aḥmad Būšārib²² afirma que es muy difícil seguir los pasos de los elementos bereberes –de los Raŷrāŷa y Banū Mākir, entre otras razones, por la contradicción de los propios intelectuales de la zona que hablaron de sus grupos tribales e intentaron ocultar sus orígenes bereberes, un origen árabe y xerife.²³

Según *al-Minhāy al-wādiḥ*, Abū Muḥammad Ṣāliḥ nació en la ciudad de Safī en 550/1150, y falleció el jueves 25 de ḏū l-qa‘da de 631/1234. Fue enterrado en su mausoleo en su *ribāṭ*, junto con sus cuatro hijos, Aḥmad, Muḥammad, ‘Abd Allāh y Yaḥyà. Ibn Ṣāliḥ tuvo un total de seis hijos, los cuatro primeros con su primera mujer, y los otros dos, ‘Abd al-‘Azīz e ‘Īsà, con la segunda con quien se casó cuando enviudó.²⁴

No tenemos dato alguno sobre su niñez, al igual que la mayoría de los casos de los maestros-sufíes bereberes durante el periodo medieval, encabezados por Abū Ya‘zà.²⁵ En cambio, sí tenemos un poco más de información sobre la niñez o infancia de los sufíes andalusíes, tal como hemos podido comprobar en los casos de Abū Madyan, o el propio al-Yuḥānisī del que hablaremos más adelante. No obstante, y basándonos en los resultados de nuestro trabajo que dedicamos a la enseñanza en el Magreb en época almohade, podemos decir que, igual que la mayoría de los magrebíes, al-Māyārī debió de iniciar sus estudios en el Magreb, siguiendo el método magrebí que fue objeto de críticas por parte de figuras tan emblemáticas del Occidente islámico, como el cadí Ibn al-‘Arabī (s. VI/XII), o Ibn Jaldūn (VIII/XIV). Los dos autores mostraron su gran preocupación por el método de enseñanza en el Occidente islámico²⁶, sobre todo el magrebí, basado en la memorización del Corán. Ibn Jaldūn, alaba, sin embargo, el método andalusí. En tal caso, además del Corán, seguramente al-Māyārī debió de estudiar la caligrafía y algunas reglas de la lengua, *fiqh*, *uṣūl al-dīn* e incluso el sufismo, tal como se puede inferir de la especialidad de sus maestros, aunque se ignoran los detalles de su educación antes de su viaje a Oriente.²⁷

Según *al-Minhāy al-wādiḥ*, Ṣāliḥ estudió en la ciudad de Safī, pero tal vez el paso más importante que dio el maestro, siendo joven, fue acudir al *ribāṭ* de Ṣākir, para estudiar con el maestro Abū ‘Abd Allāh Amgār, fundador del *ribāṭ* de Tīt, sede de los Banū Amgār, tal como informa Ibn ‘Abd al-Azīm al-Zammūrī.²⁸

Después de acabar sus estudios en el Magreb, al-Māyārī se trasladó a Oriente, donde su formación intelectual sufrió muchos y grandes cambios, sobre todo si consideramos la lista de sus maestros en esa zona: Abū Ṭāhir Ismā‘īl b. Makkī b. ‘Awf al-Zuhrī, experto en la *mudawwana* y teología racional en Alejandría. Estar junto a él durante más de veinte años explica la gran influencia que ejerció este maestro sobre al-Māyārī. La lista de maestros es amplia, pero, quizás, la combinación entre el *fiqh* y el sufismo fueran el elemento común que les unían a todos ellos²⁹, y esto nos explica no solo la formación de al-Māyārī, sino también de su bisnieto y de muchos sufíes magrebíes que intentaron demostrar que no había ningún conflicto entre el sufismo y el *fiqh*,

por ocultar el origen bereber de los Banū Mākir, atribuyéndose un origen árabe, y de ahí el uso del nombre Māyār en vez del primigenio Mākir o Māgir.

²² BŪŠĀRIB, 1984, 72.

²³ Sobre el debate de estos orígenes, AL-ḌAHABĪ, 2016, 23-25.

²⁴ IBN ṢĀLIḤ, 2013, 115.

²⁵ EL HOUR, 2019.

²⁶ Las mejores obras que tenemos sobre la enseñanza en el Occidente islámico, la constituyen las obras de Muḥammad b. Saḥnūn (m. 256/869) y al-Qābisī (m. 403/1012). Véanse los detalles de sus opiniones acerca de la educación infantil en SAḤNŪN, 1981, AL-QĀBISĪ, 1986 respectivamente.

²⁷ AL-ḌAHABĪ, 2016, 26.

²⁸ AL-AZAMMŪRĪ, 2023, 195, 261, 269-70.

²⁹ AL-ḌAHABĪ, 2016, 26.

tradicionalmente en confrontación permanente desde los comienzos del islam. La condena de al-Ḥallāy (m. 922), la quema del libro *Ihyā' 'ulūm al-Dīn* de al-Gazālī, entre otros hechos, han de situarse en este contexto.

Tras su regreso de Oriente, el maestro pasó más de cuarenta años dedicándose a la enseñanza y a la creación de su *ta'ifa* y *ribāṭ*, que se convertirá en uno de los más importantes de todo el Occidente islámico. Probablemente, Abū Muḥammad Ṣāliḥ siguió el modelo instaurado por su maestro Abū 'Abd Allāh Amgār al-Kabīr, al que añadiría otros elementos de origen oriental (como los *janaqahs*, nombre que se da a la *zāwiya* en Oriente) cuya influencia en los métodos y doctrinas del santo es bien perceptible³⁰, realidad que fue puesta de relieve más tarde por el propio Ibn Marzūq.³¹

Una de las singularidades de este *ribāṭ* consistía en el propio nombre que llevaba: el *Ribāṭ* de Abū Muḥammad Ṣāliḥ, o *al-Ribāṭ al-Ṣāliḥī*; es decir, llevaba el nombre del fundador. Este *ribāṭ* debe encuadrarse en el contexto de las incipientes comunicaciones comerciales entre las costas occidentales y las zonas montañosas de Haskūra, esto es, entre los puertos y los caminos de montaña que conducían a los oasis.³² Su creación se debe, pues, a una sola persona, aún viva cuando se produjo este proceso, que gozaba de una reconocida cadena de transmisión en materia de sufismo y una vía —o programa— centrada en la caridad (*ṣadaqa*), y no en la predicación (*al-wa'z*), actividad característica del *ribāṭ* Ṣākir (hemos de recordar que este último destacó en pleno proceso de islamización del Magrib al-Aqṣà). Posiblemente, la aparición de este *ribāṭ* influyó en la evolución de la propia ciudad de Safī, que lo acogió y que contribuyó al desarrollo incluso de la ciudad de Marrakech, así como en el declive de la ciudad de Akawz.³³

Al principio, el *ribāṭ* se erigió como lugar para cumplir con los deberes rituales (*'ibādāt*) y para acoger a discípulos (*murīdūn*) y otros huéspedes. Fue construido fuera de la ciudad, es decir, fuera de las murallas portuguesas³⁴, y destaca por la singularidad de su arquitectura, tal como señala Ibn Marzūq. Este autor describe este *ribāṭ* exponiendo que de “los *rubuṭ* al estilo oriental solo he visto uno en el Magreb que es el *ribāṭ* de Sīdī Abū Muḥammad Ṣāliḥ y la *zāwiya* atribuida a Abū Zakariyyā' Yaḥyā b. 'Umar en Salé, al oeste de la Mezquita Aljama”.³⁵ Las actividades del *ribāṭ* llegaron a su cúspide en vida del maestro, a principios del siglo VII/XIII, hecho que ha sido bien descrito por Ibn Qunfud.³⁶ Su fama sobrepasó los límites geográficos de la zona de Dukkāla y tuvo seguidores en el norte de Marruecos e incluso en al-Andalus (al-Yuḥānisī, por ejemplo) y en otras zonas del mundo islámico, como Bugía y Egipto, sobre todo, en Alejandría.³⁷

No podemos hablar de al-Māyārī ni de los māyārīs sin mencionar la revolución que causó el maestro en cuanto al ritual del *ḥayy* en todo el mundo islámico, especialmente por los numerosos *ribāṭs* que creó a lo largo de la ruta que unía la ciudad de Safī —es decir el *ribāṭ* Māyārī— de donde partían la caravana del *ḥayy* hacia los lugares santos del islam.

Los Māyārīs, en la persona de su fundador Abū Muḥammad Ṣāliḥ, fueron los primeros en tratar el tema del *ḥayy*, dotándolo de una gran importancia en un periodo tan

³⁰ AL-ḌAHABĪ, 2016, 44; AL-WĀRITĪ, 2011, 206; ḤIQQĪ, 2016, 75-91.

³¹ El autor defiende el origen oriental del *Ribāṭ* de Safī. Véase IBN MARZŪQ, 1984, 409-413.

³² TOUFIQ, 1990, 47-67.

³³ TOUFIQ, 1990, 47-67.

³⁴ AL-WĀRITĪ, 2011, 206.

³⁵ Véase la descripción detallada en AL-WĀRITĪ, 2011, 206-7

³⁶ IBN QUNFUD, 1965, 61.

³⁷ AL-WĀRITĪ, 2011, 216-20. El hagiógrafo egipcio Ibn Zāfir nos proporciona en su *Risāla* el nombre de varios discípulos del ṣayj magrebí a los que conoció en Oriente, fundamentalmente en Egipto: Abū l-Rabī' Sulaymān al-Marrākuṣī, Abū l-Ṭāhir Ismā'īl, 'Abd al-Raḥmān al-Nuwayrī y Abū l-Ḥasan Ibn al-Daqqāq, siendo el más destacado de todos ellos Abū Lakūt. IBN ZĀFIR, 1986.

delicado en términos de seguridad en el Mediterráneo. Se dice que fue él quien revivió la *farīdat al-ḥayy* en todo el Magrib al-Aqṣà en un momento en el que los alfaquíes magrebíes y andalusíes³⁸ encabezados por Ibn Ruṣd (m. 519/1126), cuya opinión fue apoyada por el cadí de Córdoba Ibn Ḥamdīn (m. 508/1114), además de al-Ṭurtūṣī (m. 520/1127), defendían todos ellos su suspensión.³⁹ Abū Muḥammad Ṣāliḥ hizo caso omiso a estas recomendaciones e incitaba a sus partidarios a realizarlo; incluso se dice que su poder de incitación a realizar el *ḥayy* fue uno de sus prodigios, no aceptando ninguna excusa para retrasarlo o no llevarlo a cabo.⁴⁰ Como se ha señalado anteriormente, cumplir con la obligación de la peregrinación era una *conditio sine qua non* para todos los “arrepentidos”, sin tener en consideración el concepto de *al-istiṭā‘a*⁴¹, es decir, “capacidad” –concepto que condicionaba el carácter obligatorio de cumplir el quinto pilar del islam, en referencia a la situación económica y de salud, entre otros impedimentos de los peregrinos-.⁴² Creía que el arrepentimiento (*al-tawba*) solo era posible con el cumplimiento del concepto del *ḥayy*, tal como informa el autor de *al-Minhāy al-wāḍiḥ*.⁴³ Gracias a su labor, los magrebíes recuperaron sus viajes a Oriente e incrementó considerablemente el número de los peregrinos, según afirma M. al-Ṣabīḥī.⁴⁴ La importancia capital de la peregrinación y su posición singular se manifiestan en la creación de la *tā’ifat al-ḥuyyāy*, en la que solo ingresan los que cumplieren con dicho precepto⁴⁵, hasta el punto de que Ibn Qunfūd, al hablar de los grupos sufíes del siglo XIV, además de los Māyariyyūn, habla de la *ṭā’ifat al-ḥuyyāy* como un grupo independiente.

1.2.2 *Al-Yuḥānisī*

En cuanto a al-Yuḥānisī, he dedicado diversos estudios desde diferentes prismas y distintas perspectivas, incluso sobre el régimen alimenticio, con el objetivo general de realizar un análisis comparativo de modelos de santidad y educación en el Occidente islámico, y también con el objetivo general de realizar el análisis de la creación de la narrativa hagiográfica en al-Andalus.

En este marco comparativo, la primera de las observaciones que tenemos que destacar es que los datos que poseemos sobre al-Yuḥānisī son relativamente abundantes, si los comparamos con los que tenemos sobre al-Māyārī. La fuente más importante que hay sobre él es la que le dedicó su discípulo y familiar al-Qaṣṭālī, titulada *Tuḥfat al-muḡtarib* (redactada en 647/1249-1250).⁴⁶ La obra es dedicada íntegramente a destacar los prodigios de al-Yuḥānisī. Además de los datos que ofrece esta obra hay añadir, como no, las ricas referencias que encontramos en el *al-Maqṣad al-ṣarīf* de Abū Ya‘qūb al-Bādīsī.⁴⁷ Al-Yuḥānisī tuvo maestros magrebíes destacados, como Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māyārī.⁴⁸

³⁸AL-WĀRIT, 2011, 299; AL-KĀNŪNĪ, 2005, 100.

³⁹ Ha sido uno de los aspectos que reflejaban la confrontación entre juristas y sufíes. Sobre este tema véase especialmente CORNELL, 1999, 207-224.

⁴⁰ Véanse las explicaciones que daba Abū Muḥammad Ṣāliḥ para incitar al *Ḥayy*. IBN ṢĀLIḤ. 2013, vol.2, 631.

⁴¹ Es muy interesante la explicación que da el autor del *Minhāy* al concepto de *al-Iṣṭā‘a*. Véase IBN ṢĀLIḤ. 2013, vol. 2, 645-45.

⁴² IBN ṢĀLIḤ. 2013, vol. 2, 629; AL-WĀRIT, 2011, 299.

⁴³ IBN ṢĀLIḤ. 2013, vol. 300.

⁴⁴ AL-ṢABĪḤĪ, Ms. n° 2423, wāw ṣād, 434, 128.

⁴⁵ AL-WĀRIT, 2011, 303.

⁴⁶ EL HOUR, 2011a, 449-472. BOLOIX, 2010.

⁴⁷ AL-BĀDĪSĪ, 1982, 99-102.

⁴⁸ AL-BĀDĪSĪ, 1982, 99. Este mismo autor (*Al-Maqṣad*, 101) también nos informa de que Abū Muḥammad Ṣāliḥ fue contemporáneo de al-Tādilī, autor de *Al-Taṣawwuf*, pero no lo cita en su obra porque estaba vivo

En relación con el sufismo magrebí, según F. de la Granja, editor de *Tuḥfat al-muḡtarib*, “de la información que proporciona Asín Palacios, se puede entender que, al igual que Ibn Mašš, al-Yuḡānisī fuera maestro de Abū l-Ḥasan al-Šādīlī en los años primeros de su formación, a lo que no se alude, en modo alguno, en la *Tuḥfat al-muḡtarib*”.⁴⁹ Al-Yuḡānisī murió en 667/1268-1269 y fue enterrado en Rābiṭat Aḡyār al-Sūdān, en las afueras de Ceuta.

La obra refleja los avatares de una de las figuras más sobresalientes del género hagiográfico andalusí. Sobre esta obra, dice su editor, Fernando de la Granja: “la *Tuḥfat al-muḡtarib* es una compilación de los prodigios obrados por el šayj andaluz –andalusí- Abū Marwān ‘Abd al-Malik ibn Ibrāhīm ibn Bišr al-Qaysī, al-Yuḡānisī, *nisba* ésta correspondiente a Yuḡānis, la actual localidad de Ohanes, en la provincia de Almería, nombre y *nisba* que aparecen en otros textos occidentales con grafías sensiblemente diferentes”.⁵⁰

Al contrario de al-Māyārī, tenemos algunas y relevantes informaciones sobre la niñez de al-Yuḡānisī, e incluso diría que la infancia de los sufíes-santos andalusíes⁵¹ está más documentada que la de sus homólogos magrebíes de los cuales las fuentes magrebíes optan por el silencio.⁵² En su obra, al-Qaštālī intenta proporcionar la imagen ideal de su protagonista, procurando, en todo momento, que este carácter ideal sea aplicado a todas las etapas de su vida, desde su niñez hasta su consolidación y su conversión en *walī*, aunque el esquema que ofrece no deja de ser uno propio de la creación de una narrativa hagiográfica, tal como se ha podido observar en uno de nuestros trabajos dedicados a esta obra.

En tal caso, al-Qaštālī nos presenta a un niño fuera de lo común, que inicia un proceso de conversión en un musulmán perfecto con tan poca edad. Un niño modélico en términos religiosos que empieza lavándose su ropa, signo del inicio de los procesos de conversión, un niño con una gran consciencia de la importancia de las obras de caridad, de conocimientos propios de niños prodigiosos. Al-Qaštālī no desaprovecha ninguna oportunidad para dejar constancia de ello.

Para poder hablar de la educación recibida por al-Yuḡānisī nos parece recomendable hacer una pequeña parada en el sistema de enseñanza seguido en al-Andalus. De ello da cuenta el cadí de Sevilla en época almorávide, Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī. Según el jurista sevillano, dicho sistema consistía en lo siguiente: “el niño empieza por la escuela coránica, luego se traslada a estudiar caligrafía, luego cálculo, filología árabe, y cuando perfecciona su conocimiento en estas materias es llevado al almocrí para aprender diariamente, un cuarto, medio o un *ḡizb* entero del Corán, y cuando memoriza todo el Corán, bien continúa con su educación o bien la deja.”⁵³ Parece ser que este sistema sufrió ciertos cambios en el periodo almorávide. Ibn ‘Arabī nos dice que el niño empieza por el Corán, luego se traslada al estudio de la literatura, luego el *Muwaṭṭa*’, luego la *Mudawwana*, luego los documentos contractuales de Ibn al-‘Aṭṭār, y finalizan con el estudio de los *Aḡkām* de Ibn Sahl. Se observa una gran preocupación por parte de Ibn ‘Arabī en cuanto al método andalusí, que no le convence mucho, y ofrece uno propio. Dice que el padre, tutor o tutor legal, o imán del niño debe enseñarle la fe, luego el cálculo, luego poesía, luego sintaxis, luego algo de conjugación, y cuando alcanza la segunda

y la condición era no hablar de ningún maestro vivo. El šayj Šāliḡ escribió una obra sobre el sufismo, titulada *Talqīn al-murīdīn*, de la cual no se sabe nada. Véase también BOLOIX, 2010, 27.

⁴⁹ Véase el prólogo de De la Granja a su edición: AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 8, la nota 3.

⁵⁰ AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 3.

⁵¹ EL HOUR, 2005. Véase el caso de Abū Madyan en este estudio.

⁵² EL HOUR, 2019. Consulta los datos relativos a Abū Ya‘zā; EL HOUR, 2014, 288-298.

⁵³ Véase EL HOUR, 2018, 71 – 96.

década de su edad estudia el Corán, luego los hadices, éstos alcanzan la cifra de 2000 hadices compuestos por al-Bujārī y Muslim, luego las ciencias del Corán y la exégesis.⁵⁴

En tal caso, al-Yuḥānisī debió de estudiar estas materias y, posiblemente, su formación se vio reforzada por otras, porque su familia se lo podía permitir gracias a su posición social y económica. Como he expuesto en varias ocasiones, la enseñanza en el islam fue elitista por excelencia, al menos hasta el siglo X, en Oriente, y hasta el siglo XIII, en el Occidente islámico. A partir de estos siglos, la enseñanza sufrió cambios, porque surgió y se desarrolló lo que podemos denominar “enseñanza pública” que había sido iniciada por los silḡūquies en Oriente y más tarde consolidada por los merinies en el Occidente islámico⁵⁵ y, con ello, la población en general empezó a tener acceso a la educación. Creemos que a partir del periodo meriní se institucionalizó la escuela en el Magreb, y de ahí pasó a al-Andalus.

En cuanto a la relación de al-Yuḥānisī con el sufismo, al-Qaštālī nos presenta la imagen de un joven que ya conocía quien era al-Ŷunayd, hecho que se percibe en su diálogo con un *imām* de una mezquita en al-Andalus.⁵⁶ Este conocimiento no deja de ser un hecho extraordinario ya que al joven todavía no le había dado tiempo para estudiar, ni mucho menos tener acceso a las enseñanzas del padre del sufismo musulmán y referente indiscutible del magrebí.

Al-Qaštālī no desaprovecha ninguna ocasión para dejar constancia de la personalidad extraordinaria de al-Yuḥānisī en cuanto a su saber y formación. Nos cuenta, por ejemplo,⁵⁷ que él personalmente le preguntó al maestro al-Yuḥānisī en uno de sus viajes a Ohanes lo siguiente: “Oh, mi señor, nunca estudiaste ni fuiste discípulo de ningún maestro, ni viajaste con ningún sabio antes de tu viaje a Oriente. ¿Quién te orientó en tu camino?” La respuesta del maestro no tiene desperdicio: “Dios colocó un maestro en mi interior” (*aqāma Allāh lī min bāṭinī šayjan*).

Las diferentes fases de la vida del santo se convirtieron en buenos escenarios para incidir en las obras de caridad de al-Yuḥānisī, en las cuales se observa el perfil singular del protagonista, no solo como musulmán, sino también como sufi y santo. Las obras caritativas de al-Yuḥānisī, -que son muy numerosas en la obra-, fueron las ocasiones favoritas de al-Qaštālī para plasmar los actos prodigiosos de su protagonista por excelencia.⁵⁸ Es verdad que varios de estos actos son protagonizados por otros destacados santos y sufies, como Abū Ya‘zā, pero otros actos elevan al protagonista a una posición extrahumana, que solo podía realizar al-Yuḥānisī, como se ha podido observar en varias historias, en una de las cuales el santo estuvo a punto de cometer un gran pecado por haber ofrecido su propio cuerpo como banquete para alimentar a dos bereberes hambrientos.⁵⁹

2. Maestro y discípulo: algunas reflexiones

Estos datos pueden ayudarnos a que nos formemos una idea acerca de la trayectoria de la formación intelectual de nuestros dos protagonistas. Los dos estudiaron, eso sí, tal como dicen las fuentes, dentro de los dos sistemas educativos en los que se formaron, uno magrebí y otro andalusí. Hemos de tener en cuenta que estamos hablando de las primeras etapas de sus enseñanzas, porque a partir de la edad de la pubertad la

⁵⁴ Véanse todos los detalles en EL HOUR, 2018, 84.

⁵⁵ EL HOUR, 2018.

⁵⁶ AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 22.

⁵⁷ AL-QAŠTĀLĪ, 1974, 24.

⁵⁸ EL HOUR, 2011b, 231-258. EL HOUR, Rachid, 2014, 157-182.

⁵⁹ EL HOUR, 2011b antes mencionado.

situación cambió ya que los dos permanecieron en sus respectivos lugares de nacimiento hasta que se trasladaron a Oriente, paso importante en sus respectivas formaciones intelectuales. La estancia en Oriente de nuestros protagonistas marcó sus carreras hacia la santidad, hecho que se convirtió en algo real tras su regreso y establecimiento en el Magreb y al-Andalus respectivamente.

No cabe duda de que Oriente ocupó un gran lugar en el proyecto de nuestros dos personajes, un lugar privilegiado para sus carreras y su posterior protección como santos consolidados. Oriente es símbolo de religiosidad, símbolo del cumplimiento de todos los preceptos religiosos del musulmán, Oriente es el *ḥayy*, al margen de la realización de los estudios que solían acompañarlo. Es la zona en la que se encuentran los lugares más sagrados del islam. Nuestros protagonistas, no solo realizaron el *ḥayy*, sino que también residieron una larga temporada allí, veinte y catorce años respectivamente. En el caso concreto al-Māyārī, gracias a su estancia en Oriente se creó una tradición familiar vinculada a estas tierras por medio de la creación del *rakb al-ḥayyāy*, es decir las caravanas de peregrinos, que salían de Safī en dirección a las tierras santas. Cabe recordar, en este sentido, que los māyārīs crearon más de 19 *ribāṭs* y establecimientos, casas, mezquitas, a lo largo de la ruta que conectaba a la ciudad de Safī con las tierras santas. Todos estos lugares eran gestionados por miembros de la familia māyārī. Lo que quiero destacar con esto es que la relación de al-Yuḥānisī con Oriente fue distinta a la mantenida por al-Māyārī.

No hemos de olvidar, por otro lado, el papel que desempeñó el *walī* de Safī, en calidad de maestro del segundo, en la consolidación de la carrera de al-Yuḥānisī, y eso nos conduce a plantear la siguiente interrogante: ¿por qué al-Yuḥānisī acudió a Safī y al *ribāṭ* de Safī para asistir a las lecciones de al-Māyārī?

Creo que varias razones estuvieron tras la decisión de al-Yuḥānisī de viajar al Magreb. Por un lado, el periodo meriní puede considerarse una época dorada para el sufismo magrebí. No me cabe duda de que al-Yuḥānisī se vio atraído por la postura meriní hacia los grupos sufíes, y, sobre todo, por el trato dado a grandes maestros sufíes como al-Māyārī e Ibn ‘Āšir, entre muchos otros. La excelente relación que unía a las autoridades meriníes con las māyārīs, con otras agrupaciones sufíes, debe situarse en este marco. Aunque con cierta cautela, por determinados matices que obviamos, puede decirse que es en este periodo cuando se crean y se consolidan las *zāwiyas*⁶⁰, mientras que la mayoría de los estudios al respecto sitúan su aparición a finales del siglo XIII, esto es, en época de Abū Yūsuf Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq (m. 1286), cuarto sultán de la dinastía. Aunque fueron concebidas como lugares en los que recibir y hospedar a los altos funcionarios del estado y a las élites llegadas del exterior, con el tiempo su función original cambió hasta convertirse en el lugar preferido por los sufíes para realizar sus prácticas espirituales y, finalmente, en un lugar de acogida y residencia para los discípulos y seguidores de las *ṭarīqas*. A partir de entonces, solo las *zāwiyas* se construían para tal fin y, verbigracia, se dice que el sultán Abū ‘Inān ofrecía diariamente alimentos a todos los pobres que las frecuentaban.⁶¹ Por su parte, la institución del *ribāṭ* perdió su importancia durante este mismo periodo meriní, dejando vía libre a las *zāwiyas* para realizar la función de *yihād* espiritual. Una de las *zāwiyas* más célebres de esta época es la de al-Nussāk en Salé⁶², construida en 757/1356 por orden del sultán Abū ‘Inān; y es también en esta época cuando nacen algunos de los místicos más destacados del Magrib –al-Šādilī, Ibn ‘Āšir, al-Rundī o al-Ŷazūlī, entre otros muchos–, que se convertirían en los responsables de dar al sufismo

⁶⁰ Si hacemos caso a lo que dice Darīf, la *zāwīya*, como entidad política y religiosa, aparece como tal aproximadamente en el siglo XV. Véase DARĪF, 1992, 73.

⁶¹ Para más detalles véase ḤARAKĀT, 1963, n° 64.

⁶² ETTAHIRI, 2009, 289-310. Véase también ALMELA 2021; ALMELA, 2022, 33-73.

magrebí su identidad característica y de marcar su evolución histórica. Además de conservar una buena sintonía con los juristas, los meriníes se caracterizaban por su política de acercamiento hacia los sufíes y sus diversas *tā'ifas*, plasmada en varias de las decisiones adoptadas por la dinastía, entre ellas, la instauración de la festividad del *mawlid*⁶³, o la atribución del rango de santidad a varios de sus sultanes, especialmente a Abū l-Ḥasan⁶⁴, atribución reafirmada por la historiografía meriní.⁶⁵

La segunda razón del viaje de al-Yuḥānisī al Magreb, y la más importante, reside en el hecho de que desde el siglo XI el sufismo magrebí se había convertido no solo en lugar de formación de muchos sufíes procedentes de todo el Occidente islámico, sino también en un paso obligatorio para la consolidación de la carrera sufi de los andalusíes. La tercera razón es la existencia del propio maestro al-Māyārī, que llegó a representar un fenómeno en todo el mundo de las enseñanzas sufíes. La fama y el éxito de su *ribāṭ* sobrepasó los límites geográficos del Occidente islámico; su *tā'ifa* Māyārīyya, o la de los *ḥuṣṣāyā* representaban toda una revolución entre finales del siglo XII y principios del XIII, especialmente después de la adopción como institución oficial de *rakb al-ḥuṣṣāyā al-māyārī* (la caravana māyārī de peregrinos) por parte de las autoridades meriníes, entregando su gestión a los māyārīes.

Creemos que todo ello constituye una justificación suficiente para la realización del viaje de al-Yuḥānisī al Magreb. Y, por ende, observamos que nuestros dos protagonistas fueron personas extraordinarias, fuera de lo común, pero inconscientemente, y por muchos esfuerzos que ha hecho Ibn Ṣāliḥ, autor del *Minḥāy*, para dar un carácter árabe al maestro, éste no deja de ser una variante del modelo de santidad magrebí bereber, mientras que al-Yuḥānisī representa un modelo de santidad árabe musulmán occidental, tal como hemos podido ver en uno de nuestros estudios.⁶⁶ Sin embargo, y a pesar de que al-Māyārī pertenece al modelo magrebí de santidad, podemos poner de manifiesto alguna característica propia. Por un lado, es muy importante destacar su formación oriental, la cual seguramente le hace diferente del modelo protagonizado por Abū Ya'zā. Por otro lado, me parece igual de importante, su conocimiento de lengua árabe y su gran formación intelectual, aspecto que le puede asemejar al modelo andalusí, representado por al-Yuḥānisī. En tercer lugar, y en relación con el punto anterior, en las palabras del autor del *Minḥāy al-wāḍiḥ* se aprecia que tiene cierta actitud negativa hacia la lengua bereber, sobre todo cuando lo vemos usando el término "*lisān al-riṭāna*" (jerigonza no árabe) para referirse a ella.⁶⁷ Resulta curioso que este término es el que suelen usar los autores árabes. Ni que decir tiene que el autor manejaba perfectamente la lengua bereber y probablemente fuera uno de los intelectuales de Raḥrāya -de los Banū Mākīr- a los que hace alusión A. Buṣārīb⁶⁸, es decir aquellos que defienden la condición de jerifes de sus grupos tribales, en un intento de ocultar su origen bereber.

Además, he de recordar que Abū Ya'zā, el otro caso representativo del modelo de santidad magrebí, fue producto de época almohade, no se expresaba en árabe y debió de realizar sus estudios en lengua bereber tanto en escuelas coránicas como en *ribāṭs*. La

⁶³ Hay muchos estudios y trabajos sobre la festividad del *mawlid* del Profeta, véase: KAPTEIN, 993; CHERIF, 1996, 168-170; JONES, 2007, 73-100.

⁶⁴ IBN MARZŪQ, 1977; IBN MARZŪQ, 2008.

⁶⁵ CHERIF, 2011, capítulo 4, 212 y ss.; LIMLĪH, 1996.

⁶⁶ Véase otro modelo magrebí presentado por Abū Ya'zā en EL HOUR, 2019.

⁶⁷ IBN ṢĀLIḤ, 2013, 91. Dice el autor: "Cuando mis maestros empezaron a desaparecer y aquellos que me informaron sobre nuestro maestro en una "jerigonza no árabe" (*lisān al-raṭāna*), copié la información (...) en lengua árabe (*nasajtu-hā bi-lisān al-'arab*)". Sobre el uso de los términos '*uḥma* y *riṭāna*', véase el excelente análisis de MEOUAK, *La langue berbère*, 140-148.

⁶⁸ Véase nota n° 22.

situación cambió en el siglo XIV, en época meriní, en la cual el elemento árabe, y todo lo que esto conllevaba, ganó un peso político-religioso considerable. El autor del *Minhāy al-wāḍiḥ* nació y creció en Oriente, lo que seguramente estuvo detrás de su postura hacia la lengua y cultura bereberes, aunque no deja de pertenecer al modelo magrebí.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

AL-AZAMMŪRĪ, *Bahyat al-nāzir fī manāqib riḡāl Amgār al-Šāliḥīn*, ed. y est. Zuhayr b. Aḥmad b. al-Hādī al-Amgārī, Rabat: Maṭābi‘Net, 2023.

AL-BĀDISĪ, ‘Abd al-Ḥaqq, *al-Maqṣad al-šarīf wa-l-manza‘ al-laṭīf fī l-ta‘rīf bi-šulahā‘ al-Rīf*, ed. Sa‘īd Aḥmad A‘rāb, Rabat, al-Maṭba‘a al-Malakiyya, 1982.

AL-BAKRĪ. *Al-Masālik wa-l-mamālik*, ed. A. P. van Leeuwen y A. Ferre, Cartago (Túnez): al-Mu‘assasa al-Waṭaniyya li-l-Tarḡama wa-l-Taḥqīq wa-l-Dirāsāt, Bayt al-Ḥikma, al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kitāb, 1992.

IBN MARZŪQ, [*al-Musnad al-šahīḥ al-ḥasan fī ma‘āṭir mawlā-na Abī l-Ḥasan*], *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines*, trad. María Jesús Viguera. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.

IBN MARZŪQ, *al-Manāqib al-marzūqiyya*, ed. S. al-Zāhirī, Rabat, Wizārat al-Awqāf, 2008.

IBN QUNFŪD, *Uns al-faqīr wa-‘izz al-ḥaqīr*, ed. Muḥammad al-Fāsī & Adolphe Faure, Rabat, Éditions Techniques Nord-Africaines, 1965.

IBN SĀLIḤ, Aḥmad b. Ibrāhīm, *al-Minhāy al-wāḍiḥ fī karāmāt Abī Muḥammad Šāliḥ*, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2007 (existe una nueva edición de la obra: ed. al-Sa‘īdī, ‘Abd al-Salām, Rabat: Mansūrāt Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, 2013 (2 vols.)).

IBN ZĀFIR, Šafī l-Dīn ibn Abī l-Mansūr, *La Risāla de Šafī al-Dīn ibn Abī l-Mansūr ibn Zāfir. Biographies des maîtres spirituels connus par un cheikh égyptien du VIIe/XIIIe siècle*, ed. y trad. Denis Gril, Cairo, Institut Français d’Archéologie Orientale, 1986.

AL-QAŠTĀLĪ, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. F. de la Granja, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974. Traducción B. Boloix, *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuḥānisī de Almería. Estudios crítico y traducción de la Tuḥfat al-muḡtarib de Aḥmad al-Qaštālī*, Madrid, Mandala, 2010.

AL-QĀBISĪ, *al-Risāla al-mufaṣṣala fī aḥwāl al-muta‘allimīn wa-aḥkām al-mu‘allimīn wa-muta‘allimīn*, ed. Aḥmad Jālid, Túnez, al-Šarika al-Tūnisiyya li-l-Tawzī‘, 1986.

AL-ŠABĪḤĪ, *Bākūrat al-zubda fī tārīḡ Āsafti wa-‘Abda*, Manuscrito de Biblioteca Nacional de Rabat n° 1503, y la Biblioteca Real de Rabat, n° 2423, wāw šād, 434, 128.

SAHNŪN, *Kitāb adab al-mu‘allimīn*, ed. M. ‘Abd al-Mawlā, Al-Ŷazā‘ir, al-Šarika al-Waṭaniyya li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1981.

AL-TĀDILĪ, Ibn al-Zayyāt, *Al-tašawwuf ilā riḡāl al-tašawwuf*, ed. A. Toufiq, Rabat: Kulliya al-Ādāb al-‘Ulūm al-Insāniyya, 1984.

Bibliografía

- AL-‘ALAMĪ, ‘Abd al-Ŷalīl, *Fī uṣūl al-taṣawwuf bi-l-Magrib: al-qarn al-sādis al-hiŷrī - al-tānī ‘aṣar al-milādī*, Rabat, Kulliyyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 2014.
- ALMELA, Íñigo, *Arquitectura religiosa saadí y desarrollo urbano (Marrakech, siglos XVI-XVII)*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2021.
- ALMELA, Íñigo, “La zāwiyat en época meriní: el soberano piadoso y el caso revelador de al-Nussāk de Salé”, *Anaquel de Estudios Árabes* 33, 2022, 33-73.
- BADAWĪ, Aḥmad, *Ta’rīj al-taṣawwuf al-islāmī. Min al-bidāya ḥattā nihāyat al-qarn al-tānī*, Kuwait, Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1975.
- BENAZOUZ, Farida, *Al-Huwwiyya al-islāmiyya li-l-adab al-Mūriskī: al-Taṣawwuf wa-maḥabbat al-Rasūl (صلعم) (La identidad musulmana de la literatura morisca: el sufismo en el amor al Profeta (صلعم))*, (Tesis Doctoral inédita defendida en la Universidad Abdel Malek Esaadi), Tetuán, 2018.
- BOLOIX, Bárbara, “Ṭarīqas y sufies en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el "almizcle" de la escala social nazarí”, en María Dolores Rodríguez Gómez, Antonio Peláez Rovira, Bárbara Boloix Gallardo (eds.), *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*, Córdoba, Ediciones Almendro, 2014, 119-140.
- BŪṢĀRIB, Aḥmad, *Dukkāla wa-l-isti‘mār al-burtugālī ilā sanat ijlā’ Āsafī wa-Azammūr (qabla 28 guṣt 1481-uktūbar 1541)*, Casablanca, Dār al-Ṭaqāfa, 1984.
- CHERIF, Mohammed, *Ceuta aux époques almohades et mérinide*, Paris, L’Harmattan, 1996.
- CHERIF, Mohammed, *Muḥāḍarāt wa-mabāḥiṭ fī ta’rīj al-Magrib al-Marīnī*, Tetuán, Ŷāmi‘at ‘Abd al-Mālik al-Sa‘dī, 2011.
- CORNELL, Vincent, “*Faqīh* versus *faqīr* in Marinid Morocco: epistemological dimensions of a polemic” en Frederick de Jong y Bernd Ratke (eds.), *Islamic Mysticism Contested*, Leiden, Brill, Leiden, 1999.
- AL-DAHABĪ, Nafīsa, *Abū Muḥammad Ṣāliḥ al-Māyārī. Al-Šayj wal-taŷriba*, Rabat, Maṭābi‘ al-Ribāṭ Nīt, 2016.
- DARĪF, Muḥammad. *Mu’assasat al-zawāya bi-l-Magrib*, Rabat, Maṭba‘at al-ma‘ārif al-Ŷadīda, 1992.
- ETTAHIRI, Ahmed S., “Nouvelles remarques sur la zāwiya d’Al-Nussāk à Salé”, *Bulletin d’Archéologie Marocaine* 21, 2009, 289-310.
- ḤARAKĀT, Ibrāhīm, “Al-Ḥayāt al-dīniyya fī ‘ahd Banī Marīn”, *Da‘wat al-Ḥaqq*, 64, 1963, 7-11. También disponible en: <https://web.archive.org/web/20170204062220/http://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/1422>. Consultado 30 mayo 2022.
- ḤIQQĪ, Muḥammad, “Tanẓīm al-ribāṭāt bi-l-Magrib al-wasīṭ. Ribāṭ Āsafī namūḍaj^{an}”, *Al-Uṣūr al-Ŷadīda*, 24-25 (2016), 75-91.
- EL HOUR, Rachid, “L’éducation des saints: le témoignage des sources hagiographiques nord-africaines: le cas de *al-Taṣawwuf ilā riŷāl al-tasawwuf d’al-Tādilī*”, en Georgan, F., y Kresier,

- K., *Enfance et jeunesse dans le monde musulman (Childhood and Youth in Muslim World)*, Paris, Maisonneuve-Larousse, 2007, 27-39.
- EL HOUR, Rachid, “Algunos extractos de la enseñanza y educación en el Occidente Islámicos en época almohade”, en López Anguita, G., (ed.), *Ibn ‘Arabī y su época*, Sevilla, Universidad, 2018.
- EL HOUR Rachid, “Reflexiones acerca de la formación intelectual de Abū Ya‘zà y al-Yuḥānisī: dos modelos de santidad en el Occidente Islámico medieval”, *Al-Qanṭara* XI/1, 2019, 103-133.
- EL HOUR, Rachid, “*Al-Mihāy al-wāḍiḥ* y la reivindicación de la identidad cultural y religiosa de la *ṭā’ifa* de Safī”, en R. EL Hour (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020, 70-109.
- EL HOUR, Rachid (ed.), *Hagiografía, sufismo, santos y santidad en el norte de África y Península Ibérica*, Helsinki, Humaniora, 2020.
- EL HOUR, Rachid, “Some reflections about the use of the Berber language in the Medieval Maghreb: Data from hagiographic sources”, *Al-Masāq*, 2014, 288-298.
- EL HOUR, Rachid, “Pauvreté, charité et traditions culinaires des soufis-saints d’après les sources hagiographiques maghrébines (XIIème-XIVème siècles)”, *Journal of Sufi Studies* 3, 2014, 157-182.
- EL HOUR, Rachid, “El santo y los demás. La caridad en *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en A.M. Carbelleira (ed.), *Caridad en las biografías Islámicas, Estudios Onomástico Biográficos de al-Andalus* (EOBA), vol. XVI, 2011b, 231-252
- EL HOUR, Rachid, “Quelques réflexions sur la trajectoire intellectuelle des saints d’après *al-Taṣawwuf ilā riḡāl al-ṭaṣawwuf* d’al-Tādilī”, en *Mélanges Halima Ferhat*, Rabat, Universidad Mohamed V-Asociation marocaine pour la Recherche Historique, 2005, 23-43.
- EL HOUR, Rachid, “¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la *Tuḥfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī”, en J. P. Monferrer Sala y M.J. Viguera (eds.), *Legendaria medievalia. En honor de C. Castillo*, Córdoba, 2011a, 449-472.
- FERHAT, Halima y TRIKI, Hamid, “Hagiographie et religion au Maroc médiéval”, *Hespéris-Tamuda*, 24, 1986, 17-52.
- FRANCO-SÁNCHEZ, Francisco, “Lugares de *ribāṭ* y otros relacionados con ellos en el Magreb: informaciones de al-Warrāq (s. X), y al-Bakrī (s. XI)”, en Christine Mazzoli-Guintard (ed.), *Patrimonio andalusí. Cultura, Documentos y paisajes*, Sevilla, Universidad, 2021, 107-170.
- JONES, G. Linda, “Witnesses of god: exhortatory preachers in Medieval al-Andalus and the Maghreb”, *Al-Qanṭara* 28/1, 2007, 73-100.
- JREIS NAVARRO, Laila, *Entre dos orillas. El viaje del exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḍat al-ḡirāb*, Córdoba, UCOPress, IAS-Princeton, 2021.
- AL-KAHLĀWĪ, Muḡammad, *al-Fikr al-ṣūfī fī Ifrīqiyya wa-Garb al-islāmī (al-qarn al-tāsi‘ al-ḥiḡrī/al-Jāmis ‘aṣar al-mīlādī)*, Beirut, Dār al-Ṭalī’a, 2009.
- AL-KĀNŪNĪ, Muḡammad, *Āsafī wa-mā ilay-hi. Qadīm^{an} wa-ḡadīṭ^{an}*, Rabat, Ÿām‘iyat al-Baḡṭ wa-l-tawṭīq wa-l-naṣr, 2005.

- KAPTEIN, Nico J.G., *Muhammad's birthday festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, Leiden, Brill, 1993.
- LIMLĪḤ, Sa'īd, "Ŷawānib min al-dawr al-fikrī li-mutašaffifat Fās ibān al-‘ašr al-marīnī", *Da‘wat al-Ḥaqq*, vol. 322, 1996, (<https://www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/8087>). Consultado 23 de abril 2024).
- MEOUAK, Mohamed, *La langue berbère au Maghreb médiéval. Textes, contextes, analyses: 8* (Studies in the History and Society of the Maghrib, 8), Leiden, Brill, 2015.
- NAŶMĪ, ‘Abd Allāh, *Abḥāt fī ta’rīj al-tašawwuf al-magribī fī murāya‘at al-ḥiqba al-ŷāzūliyya*, Rabat, Dār Abī Raqrāq, 2017.
- SOTO, Teresa, *A Sombraluz. Estudio literario, edición y glosario de El discurso de la luz de Rabadán Muhamad*. Tesis Doctoral inédita defendida en la Universidad de Salamanca, 2022.
- TAWFĪQ [TOUFIQ], Aḥmad, "Min ribāṭ Šākīr ilā ribāṭ Asafī", en *Abū Muḥammad Šālīḥ: al-manāqib wa-l-tārīj*, Rabat, al-Maḥlis al-Baladī y Ŷāmi‘at Muḥammad al-Jāmis, Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Insāniyya, 1990.
- AL-WĀRIṬ, Aḥmad, *al-Tayyār al-šūfī fī Dukkāla, Zaman al-Ribātāt*, al-Ŷadīda, al-Maḥlis al-‘Ilmī al-Maḥallī, 2011.

**UNA MIRADA A LA ESPIRITUALIDAD DESDE EL S. XIV:
IBN ḤALDŪN Y SU VISIÓN DEL SUFISMO DE IBN AL- HAṬĪB***

**A LOOK AT SPIRITUALITY FROM THE 14TH CENTURY:
IBN ḤALDŪN AND HIS VISION OF IBN AL- HAṬĪB'S SUFISM**

**UM OLHAR SOBRE A ESPIRITUALIDADE DO SÉCULO XIV:
IBN ḤALDŪN E A SUA VISÃO DO SUFISMO DE IBN AL- HAṬĪB**

GRACIA LÓPEZ ANGUITA**

Universidad de Sevilla

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p.160-175>

Resumen

Ibn Ḥaldūn dedica parte del libro sexto de su *Muqaddima* al sufismo además de una obra -*Šifā' al-sā'il*- consagrada completamente a esta disciplina. El lugar ocupado por esta ciencia -que aparece a menudo compartiendo ámbito con la magia- está determinado por el modelo epistemológico jalduniano y la condena de ciertas doctrinas y prácticas con ella relacionada posee una dimensión social y política más allá de la caracterización puramente herética. Su obra nos ofrece una mirada al sufismo de su época de entre cuyas figuras descuella el granadino Ibn al-Ḥaṭīb, a quien le unía una estrecha amistad. Basándonos en su *Muqaddima*, *Ta'rīf* y *Šifā'* trataremos de dilucidar cuál era su opinión acerca del sufismo del visir granadino.

Palabras clave

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufismo, *Šifā' al-sā'il*, Epistemología, Ibn al-Ḥaṭīb.

Abstract

Ibn Ḥaldūn devotes part of the sixth book of his *Muqaddima* to Sufism in addition to a work -*Šifā' al-sā'il* - devoted entirely to this discipline. The place occupied by this science - which often appears to share a field with magic - is determined by the Khaldunian epistemological model, and

* Fecha de recepción: 11/9/2024. Fecha de evaluación: 14/10/2024. Fecha de aceptación definitiva: 22/10/2024.

** Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Filologías Integradas de la Facultad de Filología. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2635-3149> . C/ Palos de la Frontera, s/n, 41004, Sevilla, España. E-mail: glopezanguita@us.es

Esta investigación se ha desarrollado en el marco de los proyectos "Género y santidad: Experiencia religiosa y papel social a través de las vidas de mujeres santas en el Norte de Marruecos (Tánger, Tetuán) MCIN-AEI PID2019-104300GB/I00 y por fondo FEDER Una manera de hacer Europa e "Identidad cultural y religiosa en el sufismo de Marruecos y Senegal (Siglos IX-XX): Hagiografías, cuestiones de género y simbología" MCIN-AEI PID2023-151079OB-I00.

the condemnation of certain doctrines and practices related to it has a social and political dimension beyond the purely heretical characterisation. His work offers us a glimpse into the Sufism of his time, among whose figures the Granada-born Ibn al-Ḥaṭīb, with whom he had a close friendship, stands out. Based on his *Muqaddima*, *Ta'rīf* and *Šifā'* we will try to elucidate his opinion about the Sufism professed by the vizier from Granada.

Keywords

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufism, *Šifā' al-sā'il*, Epistemology, Ibn al-Ḥaṭīb.

Resumo

Ibn Ḥaldūn dedica parte do sexto livro do seu *Muqaddima* ao sufismo, para além de uma obra - *Šifā' al-sā'il* - inteiramente dedicada a esta disciplina. O lugar ocupado por esta ciência - que muitas vezes parece partilhar um campo com a magia - é determinado pelo modelo epistemológico khalduniano, e a condenação de certas doutrinas e práticas com ela relacionadas tem uma dimensão social e política que ultrapassa a caracterização puramente herética. A sua obra oferece-nos um vislumbre do sufismo do seu tempo, entre cujas figuras se destaca Ibn al-Ḥaṭīb com quem manteve uma estreita amizade. Com base nos seus *Muqaddima*, *Ta'rīf* e *Šifā'* tentaremos elucidar a sua opinião sobre o sufismo do vizir de Granada.

Palavras chave

Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, *Ta'rīf*, Sufismo, *Šifā' al-sā'il*, Epistemologia, Ibn al-Ḥaṭīb.

1. Introducción

Para Ibn Ḥaldūn, la austeridad y el ascetismo se encontraban entre las virtudes de épocas pasadas que hacían que una sociedad fuera perfecta. Patricia Crone ha puesto de relieve esta idea, común en el medievo islámico, de la pobreza como guardiana de la virtud y Robert Irwin, por su parte, se ha referido a ello como utopía primitivista.¹ El misticismo era parte integrante y natural de esa utopía del islam de los ancestros a la que era deseable retornar. El sufismo (y la magia) pertenecían al grupo de ciencias en las que, según Ibn Ḥaldūn, opera el alma y no la razón, y tanto una como otra poseen peligros potenciales para el equilibrio sociopolítico del estado, como veremos más adelante.

El tunecino dedica varios capítulos de la Sexta Parte² de la *Muqaddima*, “Los distintos tipos de ciencias y métodos de enseñanza”, a sufismo, interpretación de los sueños, magia y talismanes, ciencia de las letras, *zā'irġa*, alquimia y astrología.³ En el capítulo cincuenta y dos de la Tercera Parte, vuelve a hablar sobre la técnica del *ġafr* al hilo de las doctrinas fatimíes expuestas en el capítulo inmediatamente anterior.⁴ Además de lo contenido en la *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn redactó un tratado completo sobre sufismo titulado *Šifā' al-sā'il li-tadhīb al-masā'il* dentro del cual incluye también un capítulo sobre magia. Estamos de acuerdo con Asatrian⁵ en que la refutación que Ibn Ḥaldūn hace

¹ IRWIN, 2018, p. 50. CRONE, 2005, 318-9.

² Capítulos 16, 26, 27, 28, 29 y 32.

³ IBN ḤALDŪN, 2002, 918-940; 972-1033 y 1043-1058.

⁴ *Ibidem*, 681-702.

⁵ V. MUSHEG ASATRIAN, 2003, 73-123.

de determinadas doctrinas y corrientes de estos ámbitos tiene como finalidad la salvaguarda del estado, pero ni el interés que Ibn Ḥaldūn muestra hacia estas disciplinas es desdeñable ni el conocimiento que tiene de ellas es superficial. Algunos investigadores como Allen Fromherzt⁶ califican como obsesiva la atención prestada por el tunecino a lo sobrenatural y destacan el “deeply non-modern aspect” de este interés jalduniano, mientras que para otros como Malik Mufti⁷, esto no supone una merma del racionalismo que caracteriza a Ibn Ḥaldūn porque lo que el autor hace es, fundamentalmente, refutar estos saberes. Agudamente, algunos estudiosos que ven en Ibn Ḥaldūn una actitud anti-esotérica, la definen, no como un rasgo de modernidad, sino de reaccionarismo: “Ibn Ḥaldūn appears here not as a man ahead of his time but as a conservative, fideistic voice (...) his warnings left unheeded by early modern dynasts eager to use the occult sciences as a tool for political advancement- and a basis for their increasingly frequent claims to *millennial sovereignty*”.⁸ La suya -como afirma Melvin-Koushki- parece ser la última gran crítica hecha al ocultismo por parte de la tradición intelectual árabe clásica.

2. Ibn Ḥaldūn y el sufismo

Ibn Ḥaldūn se formó en sufismo con Abū ‘Abd Allāh al-Maqqarī (m. ca. 758/1356) y Abū Mahdī ‘Isā Ibn al-Zayyāt, maestros también de Ibn al-Ḥaṭīb (m. 776/1374) con quien trabajó amistad en el exilio de este último en Marruecos y mantuvo correspondencia posteriormente, y de cuya obra sufí *Rawḍat al-ta’rīf* trae a colación algunos versos en la *Muqaddima*. Ambos autores, sobre cuya relación volveremos más adelante, tuvieron como maestros a al-Maqqarī y a Ibn al-Zayyāt y son tantas las similitudes entre ellos que podría decirse que vivieron vidas paralelas.

Para redactar la *Muqaddima* y el *Kitāb al-‘Ibār*, Ibn Ḥaldūn se retiró durante cuatro años con su familia a la fortaleza de Banū Salama que había sido anteriormente un *ribāṭ*. Aunque en el *Ta’rīf bi-Ibn Ḥaldūn wa-riḥlatu-hu ġarb wa-šarq* se refiere a este retiro como *ḥalwa*, término sufí que denota la práctica de apartarse momentáneamente de la sociedad, esta retirada tiene más que ver, probablemente, con su deseo de alejarse de los vaivenes de la corte y concentrarse en la redacción de su obra. Con anterioridad ya había practicado un retiro en el *ribāṭ* de Abū Madyan, según nos cuenta en esa misma obra, donde estaba enseñando “decidido a renunciar al mundo”.⁹ La práctica del sufismo con distinto grado de compromiso o la adscripción a una *ṭarīqa* eran, en el contexto de Ibn Ḥaldūn, características propias del espíritu de su tiempo. Como musulmán sunní perteneciente a la escuela de teología aš‘arí, Ibn Ḥaldūn sigue la línea de los teólogos al-Ġazālī (m. 505/1111) y Fajr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1210), simpatizantes ambos del sufismo, y menciona de este último la obra *al-Sirr al-maktūm*, un tratado de ciencias ocultas con el que, sin embargo, no pudo hacerse.

En el Magreb que vivió Ibn Ḥaldūn, la dinastía meriní se había convertido en gran promotora del sufismo y no tenía reparos en colocar en puestos oficiales a sufíes como Ibn ‘Ašīr (m. 764/1362) o Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 792/1390). En el Túnez *ḥafṣī* encontramos igualmente una proliferación de maestros sufíes locales investidos con una autoridad e influencia social y política destacadas, y de grandes figuras como al-Šāḍilī

⁶ V. FROMHERZ, 2010.

⁷ MUFTI, 2019, 681-685. IRWIN emplea también la expresión “obsessed with the occult”, *op. cit.*, 119.

⁸ MELVIN-KOUSHKI, 2017, 369.

⁹ IBN ḤALDŪN, 2019, 121. Algunos *ribāṭs*, no obstante, se habían convertido más en centros de enseñanza que de práctica de la ascesis.

(m. 656/1258) o 'Abd al-Azīz al-Mahdawī (m. 621/1224) que habían creado escuela un siglo antes.¹⁰

En el Egipto ayubí y mameluco también floreció el sufismo, en este caso más institucionalizado a través de las *turuq* (cofradías) y *ḥānaqās* (edificios que servían como albergues y lugares de reunión para sufíes). En 1387 el sultán Barqūq pone a Ibn Ḥaldūn al frente de la nueva *janqa Zāhiriyya* y de la Baybarsiyya, la institución sufi más importante de El Cairo, conjugando este cargo con el de *qādī* de la ciudad. Es necesario señalar que estos lugares eran poco más que una residencia para sufíes y su director era nombrado por la autoridad secular, a diferencia de las zagūías del norte de África, las cuales estaban presididas por el *ṣayj* de la *ṭarīqa*, es decir, la autoridad espiritual.¹¹

Para conocer la posición que el sufismo ocupa en el pensamiento de Ibn Ḥaldūn, debemos situarnos en la Sexta Parte de la *Muqaddima*, dedicada a las diversas ciencias y su enseñanza. Ibn Ḥaldūn introduce el tema explicando que la facultad de reflexión presente en diferente medida en los seres humanos es lo que los distingue de los animales y hace una diferenciación entre inteligencia discerniente, experimental y especulativa, sin entrar a profundizar en cada uno de estos conceptos. El punto de partida para clasificar los tipos de conocimiento y los modos de acceder a él es la consideración tripartita de la realidad: el mundo material, percibido de manera evidente a través de los sentidos; el mundo superior o divino del cual tenemos una prueba racional¹² que nos certifica que existe el alma y el mundo intermedio que correspondería al ámbito angélico.

La verdadera relación de Ibn Ḥaldūn con el sufismo y su consideración hacia él es una cuestión acerca de la que no hay consenso entre los investigadores. El hecho de que Ibn Ḥaldūn apenas mencione este aspecto en su *Ta'rīf (Autobiografía)* se ha interpretado como una prueba de la poca presencia que este tenía en su vida, pero también ha sido puesto en relación con el perturbador precedente de la ejecución por herejía de su amigo Ibn al-Ḥaṭīb y con la prudencia debida a los cargos políticos que ostentó. Sabemos también que fue enterrado en el cementerio sufi de El Cairo, lo que puede reforzar la idea de su genuina vivencia del sufismo. Su *Autobiografía* nos informa de que el sufismo formó parte de su formación y que estudió los pasajes místicos del *Kitāb al-ṣifā'* y el *Kitāb al-iṣārāt* de Avicena. En su introducción al *Ṣifā' al-sā'il*, Yumna Özer resume las opiniones de los investigadores árabes y europeos sobre este tema desde von Kremer, Gabrieli, Bouthol y Ritter a Taha Husayn, Ali Wardi e Yves Lacoste indicando que todos ellos coinciden, en mayor o menor medida, en la afirmación de que no existe una influencia de la espiritualidad en el pensamiento de Ibn Jaldún -más allá de su consideración como un factor sociopsicológico y cultural- ni un enfoque teocéntrico en su cosmovisión. Para Baali y Wardi, "Ibn Khaldūn took the Sufite dialectic, deprived it of its spiritualistic colouring, and fixed it anew upon a materialistic or sociological basis."¹³

El *Ṣifā' al-sā'il*, compuesto entre 1372 y 1374, surge como respuesta al debate generado entre los novicios sufíes de Granada acerca de la necesidad de seguir la enseñanza viva de un maestro o guiarse únicamente por textos escritos para iniciarse y progresar en la vía sufi. El ulema más importante de la ciudad en ese momento, Abū Ishāq al-Ṣāṭibī (m. 790/1388) invita a participar en la discusión a otros sabios redactando un

¹⁰ V. AMRI, 2019; 2008, 167-196 y 2001.

¹¹ IRWIN, *op. cit.*, 108.

¹² "Observamos en nosotros mismos, gracias a una intuición segura, la existencia de tres mundos. El primero es el de los sentidos (...) a continuación se encuentra el pensamiento, que es propio del hombre. Sabemos de una manera necesaria de la existencia del alma humana en la que vemos percepciones intelectuales que están más allá de la percepción sensorial". IBN ḤALDŪN, 2002, 838.

¹³ BAALI y WARDI, 1981 49 *apud* IBN ḤALDŪN, 2017, XVI-XVII.

pequeño cuestionario al que responden, además de Ibn Ḥaldūn, Ibn ‘Abbād de Ronda (m. 792/1390) y Abū l-‘Abbās al-Qabbāb (m. 779/1377). La respuesta, emitida en el formato típicamente jurídico de la fetua, es desarrollada hasta tal punto por el tunecino que el resultado es prácticamente un tratado de sufismo.

Para Ibn Ḥaldūn, el sufismo es considerado una rama del *fiqh* como ya había dejado sentado siglos atrás al-Ġazālī -su interlocutor literario cuando de la dialéctica entre ley y sufismo se trata¹⁴- y su práctica necesita de la supervisión de un alfaquí experto, eso sí, en “*fiqh* del corazón”. No debemos obviar que estamos no ante un tratado de sufismo sino ante una fetua, de ahí el estilo eminentemente normativo de la obra.¹⁵ Tanto la *Muqaddima* como el *Šifā’* muestran una visión general positiva del sufismo, pero con reservas. Ibn Ḥaldūn expresa su admiración por su desarrollo en los primeros siglos, en los que este constituía una forma de piedad, frente al sufismo contemporáneo caracterizado por su sofisticación discursiva, idea totalmente coherente con su visión general del desarrollo de la civilización en el que, a mayor refinamiento, mayor decadencia. Así, los místicos especulativos desplazaron al sufismo de su lugar original al ámbito intelectual y técnico, creando distintas escuelas de pensamiento que se contradicen entre sí y realizando exégesis coránicas esotéricas (*bāṭinies*) que, lejos de aclarar el significado del texto, lo opacan aún más “velando el sentido transparente [de una aleya] con la nube de la interpretación.”¹⁶

Ibn Ḥaldūn sintetiza en dos grandes tendencias las distintas escuelas de este sufismo especulativo o filosófico al que hace objeto de sus críticas. La primera afirma la doctrina del autodesvelamiento divino (*tağallī*) y los lugares de manifestación del mismo (*mazāhir*), los Nombres Divinos y las Presencias; a ella pertenecerían Ibn al-Fāriḍ (m. 632/1235), Ibn Barrağān (m. 536/1141), Ibn Qasī (m. 545/1151), al-Būnī (m. 622/1225), al-Ḥātīmī (e.d. Ibn ‘Arabī, m. 638/1240) e Ibn Sawdakīn (m. 646/1248). La segunda escuela profesa la creencia en la unidad (*wahda*) y afirma que el Creador equivale a su creación; entre sus seguidores se contarían Ibn Dahhāq (m. 611/1214), Ibn Sab‘īn (m. ca. 668/1270), al-Šuštārī (m. ca. 668/1269) y sus seguidores. A partir de la doctrina de la unidad del ser Ibn Ḥaldūn deduce que, para estos sufies, la multiplicidad del mundo fenoménico es una ilusión. También atribuye la doctrina herética del encarnacionismo (*ḥulūl*) a Ibn ‘Arabī y de la unidad absoluta a Ibn Sab‘īn. La lectura distorsionada que Ibn Ḥaldūn realiza de estos grandes sufies es intencionada y entronca con la polémica creada póstumamente contra Ibn ‘Arabī encabezada por Ibn Taymiyya (m. 728/1328). Como ha explicado Alexander Knysh, el concepto de *tağallī*, tal y como lo expone Ibn Ḥaldūn, corresponde más a la elaboración del sufi Fargānī (m.669/1291) en su comentario a la *Tā’iyya* de Ibn al-Fāriḍ que al propio Ibn ‘Arabī. Fargānī era discípulo de Qunawī (m. 673/1274), responsable de la deriva interpretativa del pensamiento akbarí hacia la noción de unidad del ser propiciada por la influencia de la ontología aviceniana.¹⁷ Otro de los riesgos de este tipo de mística especulativa o filosófica para Ibn Ḥaldūn es que los estados espirituales por los que pasa el novicio pueden conducir potencialmente a la licenciosidad, la herejía o la pereza extrema.

¹⁴ Para la confluencia entre *kalām* y sufismo en el Occidente islámico, v. SERRANO, 2011. Tanto en su crítica al sufismo como a la teología, Ibn Ḥaldūn se muestra partidario de los autores y escuelas pre-gazalianas. V. SERRANO, 2008, 260.

¹⁵ “The juridical character of this *fatwa* is all too evident. *Fiqh* shaped its form, in the vocabulary, the concepts used and the style of argument. [...] Ibn Khaldun reveals himself to be a jurist (*faqih*) and a jurisconsult (*mufti*).” IRWIN, *op. cit.*, 111.

¹⁶ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 59.

¹⁷ Como ha demostrado Alexander Knysh, cuyo trabajo seguimos aquí, Ibn Ḥaldūn afirma basarse en la interpretación que de Ibn ‘Arabī hace Ibn Abī Wātil. KNYSH, 1999, 194.

Tanto Irwin como Knysh coinciden en que la actitud hacia el sufismo de Ibn Ḥaldūn en su etapa egipcia se endurece debido a motivos políticos. En la corte de Barqūq, sultán mameluco de Egipto entre 1382-1399, había partidarios de Ibn ‘Arabī que pudieron ser percibidos por el tunecino como adversarios y parece que es, en realidad, a ellos a quienes va dirigida su famosa fetua emitida a petición de un ulema de Fez. En ella, como veremos más abajo, se alude especialmente a Ibn Sab‘īn e Ibn ‘Arabī a quienes acusa de profesar el inmanentismo y el monismo además de otras innovaciones que él consideraba heréticas.¹⁸

La fetua contra el sufismo aludida anteriormente comienza apelando a la reivindicación típicamente jalduniana de la autenticidad de los ancestros y coincide con el *Šifā’* en la condena de las obras de sufismo filosófico. Dice así:

“La vía de los denominados sufíes [*mutaṣawwifa*] comprende dos caminos. La primera, es el camino de la Tradición, el camino de los ancestros [*salaḥ*], de acuerdo con el Libro y la Sunna, imitando a sus rectos antepasados de los compañeros del [Profeta] y los seguidores. El segundo camino, que está contaminado por innovaciones heréticas, es la vía de un grupo de los pensadores más cercanos a nuestro tiempo [*muta’ahḥirūn*] que hacen del primer camino un modo de retirar [*kašf*] el velo de lo sensorial [...]. Entre estos sufíes autodidactas se encuentran Ibn ‘Arabī, Ibn Sab‘īn e Ibn Barraḡān. [...] En cuanto al juicio concerniente a estos libros que llevan a la gente a su perdición y cuyos manuscritos se encuentran en manos de la gente, como *Fuṣūṣ al-ḥikam* y *al-Futūḥāt al-makkiyya* de Ibn ‘Arabī, *Budd al-‘arīf* de Ibn Sab‘īn y *Ḥal’ al-na’layn* de Ibn Qasī, es que deberían ser todos eliminados donde quiera que se encuentren, ya sea quemándolos con fuego o lavándolos con agua hasta que cualquier rastro de escritura sea borrado por el bien común (*maṣlaḥa*) que supone para la religión borrar creencias corrompidas [...]”¹⁹

El texto completo que, efectivamente, tacha de innovación herética el contenido de determinadas obras apela, en última instancia, como se ha visto, a la protección del bien común evitando el daño potencial que esas ideas pueden causar a la sociedad. Esta fetua, también para James Morris, tiene una dimensión social ya que su motivación no es la condena de la herejía *per se* sino el hecho de que estas doctrinas puedan minar la autoridad de los ulemas tradicionales y de la ley sagrada: son socialmente dañinas. La polémica jalduniana contra el sufismo filosófico va en dos direcciones: la epistemológica y la práctica, como veremos a continuación. Morris añade a los ataques evidentes al sufismo, los que Ibn Ḥaldūn emplea de manera indirecta para invalidarlo, al considerar la danza y la música como unas de las últimas manifestaciones culturales de la civilización y preludio de decadencia.²⁰ En efecto, también otras manifestaciones estéticas sufíes como la poesía son criticadas en algún pasaje de la *Muqaddima*, tildándolas de absurdas y poco logradas.

Otra de las grandes críticas hechas a Ibn ‘Arabī se basa en la recurrente preocupación jalduniana por el mesianismo²¹ y el chiísmo: “Plainly, sociopolitical rather than theological considerations motivated Ibn Khaldun’s severe criticism of the messianic theories imputed to Ibn ‘Arabī and to other monistic Sufis [...]. Ibn Khaldun’s misgivings should be seen against the background of the turbulent Maghribi history that was

¹⁸ *Ibidem*, 128, 191-5.

¹⁹ Seguimos la traducción que James Morris ofrece de manera íntegra en MORRIS, 2009, 242-291.

²⁰ *Ibidem*, 260-261.

²¹ En estos términos describe a los seguidores de los autoproclamados *Mahdīs*: “The common people, the stupid mass, who make claims with respect to the *Mahdī* and who are not guided in this connection by any intelligence or helped by any knowledge assume that the Mahdi may appear in a variety of circumstances and places.” IRWIN, *op. cit.*, 135.

punctuated by popular uprisings led by self-appointed mahdis who supported their claims through magic, thaumaturgy and occult prognostication.”²²

La contaminación del sufismo con doctrinas chiíes, nos explica Ibn Ḥaldūn, es patente incluso en las cadenas de transmisión iniciáticas de los maestros, modeladas a la manera chií.²³ La doctrina de la santidad (*walāya*) y su jerarquía cuya expresión última es el *quṭb*, mantiene puntos en común con la imamología chií.²⁴ En su ataque a las figuras del *walī* y el *mahdī*, Ibn Ḥaldūn se centra en la obra de Ibn ‘Arabī *Anqā Muğrib*, que desarrolla la controvertida idea del sello de la santidad. La existencia de una jerarquía de santos sufíes encabezada por la figura del Polo (*Quṭb*) o la filosofización del discurso sufí son otras de las críticas dirigidas al sufismo; la primera entendemos que porque propone una organización paralela a la política y la segunda por la nula validez que Ibn Ḥaldūn otorga a la filosofía. Los intentos fracasados por parte de líderes sufíes mesiánicos de establecer una autoridad temporal efectiva se deben a la ausencia de una estructura tribal que los apoye porque sus ideas no han tenido aceptación social.²⁵ Por otro lado, prácticas sufíes como la del retiro espiritual también son consideradas negativas ya que implican apartarse de la sociedad sin contribuir al desarrollo sociopolítico de una civilización.

Fromherz, partidario de la idea de que Ibn Ḥaldūn era un sufí genuino, ha puesto en duda la autenticidad de la fetua egipcia²⁶ y ha querido ver una interpretación sufí de la historia en la obra de Ibn Ḥaldūn: el sentido oculto de los eventos de la historia se definiría en términos de lo *bāṭin* bajo lo *ẓāhir* y la cíclica disolución y renacimiento de los imperios sería análoga a la de la muerte y resurrección simbólica del novicio sufí. La interpretación de la historia de acuerdo con el binomio *ẓāhir-bāṭin* (evidente-oculto) fue notada con anterioridad por Chaumont²⁷ quien trae a colación las expresiones jaldunianas de derecho esotérico²⁸ (*fiqh bāṭin*) y derecho exotérico (*fiqh ẓāhir*) y el modo en que ambos están entreverados: “Pues Él no ha puesto una vía que lleve directamente a los sentidos esotéricos sino habiéndola ya dejado subrayada en el texto, en la Ley”; o la alusión, en otro fragmento, a la posibilidad de que el jurista posea “las *dos* comprensiones.”²⁹ Esta dualidad se encontraba perfectamente integrada en el islam de los ancestros, el de los compañeros del Profeta, constituyendo la separación de estas dos dimensiones uno de los rasgos del deterioro del islam que vivió Ibn Ḥaldūn. Sin embargo, como ha observado Irwin, para Ibn Ḥaldūn cuando una dinastía muere, no renace, sino que es sustituida por otra, además de que el binomio antitético y complementario *ẓāhir-bāṭin* no es exclusivo de los sufíes, sino que se emplea prácticamente en todos los saberes islámicos.³⁰

3. El sufismo en la epistemología jalduniana

En la *Muqaddima* se afirma la creencia en la percepción sobrenatural dentro de la cual se incluiría la capacidad correspondiente como rasgo de la profecía y de la santidad. El *walī* puede obrar ciertos milagros y acceder a un tipo de conocimiento, pero no a la

²² KNYSH, *op. cit.*, 195.

²³ IRWIN, *op. cit.*, 113.

²⁴ V. a este respecto CASEWIT, 1985, 180.

²⁵ V. CEYHAN, 2008.

²⁶ Özer esgrime suficientes argumentos textuales y extratextuales que demuestran que esta obra fue escrita por Ibn Ḥaldūn. V. IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, XXV-XXVII.

²⁷ CHAUMONT, 1989, 264-296; CHAUMONT, 1986, 152, 156 y 157.

²⁸ Esta expresión fue acuñada anteriormente por el sufí y teólogo al-Muḥāsibī (m. 857) en referencia a un código de comportamiento moral y espiritual. V. KNYSH, *op. cit.*, 187.

²⁹ “He did not give right of access to the inward”, IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 14.

³⁰ IRWIN, *op. cit.*, 116.

gnosis o conocimiento de la verdad suprema (*ma'rifa*) “pretendida” por los sufíes. Se afirma también la existencia del *kāhin* (mago) o los *'arrāfūn* (adivinos) y de la propia magia: “ninguna persona sensata negaría la existencia de la magia.”³¹ Ibn Ḥaldūn distingue los prodigios realizados por los sufíes mediante el concurso de la divinidad, de los realizados por los magos y, a pesar de situar el sufismo en un grado inferior al de la profecía, nos dice que este “deriva de la profecía y depende de ella.”³²

La tangencialidad del sufismo con algunas prácticas teúrgicas queda de manifiesto en el peculiar sentido que Ibn Ḥaldūn otorga a un término fundamental en la mística islámica como es el de revelación mística (*kašf*)³³ que el tunecino aplica de manera general a la revelación del mago o el adivino a la cual se puede acceder con diferentes técnicas. Se puede decir que el *kašf*, en la literatura mística especulativa, procede de arriba y se produce por voluntad divina, y en Ibn Ḥaldūn puede proceder de abajo, es decir, puede ser provocado por la operación mágica.

El enfoque jalduniano de la magia desde un prisma general epistemológico y no sobre la tradicional división entre lo lícito o lo ilícito desde el punto vista religioso, le lleva a situar los milagros de los profetas y los prodigios de los sufíes en el mismo apartado de la magia. Para él, milagro y magia no tienen naturalezas distintas, lo que los diferencia está en la cualidad e intención de quien lo realiza y la procedencia de la fuerza coadyuvante para llevarlo a cabo. Ambos prodigios son impresiones producidas en los seres por medio del alma del profeta o el mago, respectivamente, pero mientras el primero es ayudado para ello por Dios, el segundo lo realiza por la capacidad de su propia alma y/o con ayuda de los demonios.³⁴ Su planteamiento es ambiguo: en algunos pasajes de la *Muqaddima* Ibn Ḥaldūn hace recaer únicamente en las cualidades innatas del alma de una determinada persona la posibilidad de conocer lo oculto y en otros afirma que la práctica de ciertas técnicas también puede conducir a ello. En el afán clasificatorio de Ibn Ḥaldūn se puede constatar, de manera menos evidente que en la exposición de la cosmología “concatenada” que veremos más adelante, una gradación jerarquizada entre sus elementos sugiriendo una imagen más cercana a la de un *continuum* que a la de compartimentos estancos. Los milagros de los profetas y la magia se sitúan respectivamente en los extremos opuestos del bien y del mal y a medio camino entre ambos (aunque más cercanos a la profecía), se encontrarían los prodigios de los sufíes. En nuestra opinión, esta gradación, que aparece de manera recurrente en el capítulo sexto, no tiene una única lectura -las ramas de la magia, tal como están expuestas, pueden responder también a una gradación de lo lícito a lo ilícito-; de igual modo, no hay una única clasificación de los saberes en la obra jalduniana, sino que pueden responder simultáneamente a distintos parámetros clasificatorios.

El capítulo sobre la ciencia de las letras ocupa en la *Muqaddima* un lugar entre el capítulo dedicado a la magia y la ciencia de los talismanes y el de la alquimia. Hace notar Denis Gril³⁵ que este capítulo no existía en la primera versión de la *Muqaddima* tal y como fue concebida en el Magreb y que fue insertado posteriormente, lo cual vendría a sustentar la teoría -y lugar común, en palabras de Abed Yabri³⁶- de que a la etapa norteafricana de Ibn Ḥaldūn corresponden las composiciones de corte racional mientras que a la etapa egipcia correspondería el estudio de lo irracional. Ibn Ḥaldūn disocia la ciencia de las letras de la del *ḡafr*, que se define como “el procedimiento adivinatorio de

³¹ IBN ḤALDŪN, 2002, 974.

³² *Ibidem*, 980.

³³ Ya llamó la atención sobre este aspecto Coullaut Cordero en COULLAUT, 2008, 357-358.

³⁴ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 980.

³⁵ GRIL, 2004, 143.

³⁶ Para Yabri, esta idea no se corresponde exactamente con la realidad. V. YABRI, 2001, 329-391.

eventos político-escatológicos originalmente asociado a los imames chiíes que, con el tiempo, se referiría a un conjunto de prácticas adivinatorias [basadas en el valor numérico de las letras árabes] y discursos milenaristas, convirtiéndose casi en un sinónimo de ciencia de las letras.”³⁷

Asatrian ha remarcado que el interés de Ibn Ḥaldūn por las ciencias ocultas está determinado por la expansión de los movimientos mesiánicos en el Norte de África y Egipto entre los siglos X y XIV.³⁸ Algunos de ellos partían de una base doctrinal ismailí o lo eran abiertamente como es el caso de los fatimíes de Egipto. La ruina económica, la merma de la autoridad jurídico-religiosa, la fragmentación o disolución del estado y, en definitiva, la lesión de los intereses de la comunidad, son algunas de las motivaciones últimas de la crítica jalduniana al sufismo y a las artes mágicas, pero ¿cómo están insertos estos modos de conocimiento en la epistemología de Ibn Ḥaldūn?

Junto a la clasificación apuntada más arriba de los modos de adquisición de conocimiento, Ibn Ḥaldūn sigue la dicotomía clásica entre ciencias especulativas (lógica, matemáticas, geometría, astronomía -englobadas bajo la denominación de filosofía³⁹- medicina, física y metafísica) y ciencias tradicionales (ciencias coránicas, *Sunna*, jurisprudencia, sufismo y onirocrítica) y la teología (*kalām*) la cual proporcionaría herramientas racionales para probar los dogmas de fe. Inmediatamente después del capítulo sobre Metafísica, introduce Ibn Ḥaldūn el de la magia y los talismanes: es en este caso y en el del sufismo, donde el alma humana es el “órgano” de conocimiento.

El argumento que justifica la posibilidad de acceder al conocimiento espiritual en Ibn Ḥaldūn es la idea neoplatónica de la gran cadena del ser, en la que el elemento de cada grupo de seres más cercano del nivel inmediatamente superior participa ya en cierto modo de él. Por ejemplo, en el caso de los reinos naturales, las especies que están en el límite de cada reino se confunden con el reino contiguo. En cuanto al ser humano, este está conectado con lo terrestre y con lo celeste no solo porque posee cuerpo y alma, sino porque esta última gobierna sobre el primero. La cadena del Ser se expone en la *Muqaddima* siguiendo muy de cerca el modo en que la exponen los Hermanos de la Pureza en sus *Epístolas*, obra con indudable influencia del ismailismo -si no directamente ismailí-:

“La totalidad de la existencia [...] está organizada de acuerdo a un orden natural ascendente y descendente, constituyendo todo un *continuum* ininterrumpido. Las esencias que están al final de cada grado concreto, están preparadas por naturaleza para ser transformadas en la esencia adyacente tanto por encima como por debajo.”⁴⁰

El ejercicio de la reflexión explica Ibn Ḥaldūn, consiste en remontar un efecto a su causa y esta, a su vez, a su causa superior en un camino de ida y vuelta que, de nuevo, recuerda al neoplatonismo.⁴¹

³⁷ GARDINER, 2020.

³⁸ ASATRIAN, 2003, 76.

³⁹ Ciencias de la sabiduría filosófica (*al-'ulūm al-hikmiyya al-falsafiyya*).

⁴⁰ IBN ḤALDŪN, 1858, 422-423 *apud* IRWIN, *op. cit.*, 127. Los ejemplos aducidos de especies situadas al borde de su correspondiente reino natural coinciden con los que aparecen en las *Epístolas* de los Hermanos de la Pureza: la palmera (entre reino vegetal y reino animal) o el mono (entre el reino animal y los humanos).

⁴¹ Recuerda este pasaje también al planteamiento de Ibn Masarra (m. 286/899), otro autor que integraría el grupo de místicos-filósofos abiertamente atacados por Ibn Ḥaldūn, para quien, por medio de la observación del mundo y del *i'tibār*, la reflexión contemplativa de sus signos, es posible vislumbrar esa cadena y remontarla hasta su origen. V. STROUMSA y SVIRI, 2009, 201-253.

En su *Šifā' al-sā'il*, Ibn Ḥaldūn distingue diferentes tipos de almas en virtud de su capacidad de adquirir conocimiento, entre las cuales la profética sería la superior. Los profetas no acceden al conocimiento revelado por un procedimiento racional ni, según se desprende de la exposición de Ibn Ḥaldūn, por mera voluntad divina, sino por la cualidad ontológica intermedia, a medio camino entre humanos y ángeles, de este tipo de personas que pueden, por un momento, “adoptar la condición angélica [...] y recibir el mensaje divino.”⁴² Este conocimiento, que incluye eventos futuros, no puede propiciarse con ningún tipo de ascesis; simplemente está en la naturaleza innata de los profetas. Ibn Ḥaldūn describe en términos de raptó extático esta experiencia.⁴³ Sin embargo, en otros pasajes de su obra afirma que el carácter innato de esta capacidad no excluye la posibilidad de que se ejercite de manera continuada para lograr optimizarla.⁴⁴

Afirma Asatrian, basándose en la *Muqaddima* que, en cualquier caso, la posibilidad de tener conocimiento de lo remoto, tanto espacial como temporalmente, puede ser dañino socialmente y que el conocimiento del profeta es superior al del santo porque tiene una utilidad social. Por otro lado, como se afirma en el preámbulo del Libro Sexto, la razón humana es limitada; es imposible para el ser humano conseguir un conocimiento total y absoluto y vuelve sobre esta idea al refutar la alquimia o la astrología sobre la base de que la corta duración de la vida humana impide comprobar los resultados de una u otra.

Si en la *Muqaddima* Ibn Ḥaldūn insiste en que el grado de conocimiento que pueda alcanzarse depende de la naturaleza innata (*fiṭra*) de cada tipo de alma, en el *Šifā'* explica que los sufíes pueden, a través de ejercicios espirituales y de la ascesis, lograr levantar el velo de los sentidos y adquirir “los secretos del Ser”. Sin embargo, nos dice Ibn Ḥaldūn, su verdadero objetivo no es este, sino tener la sensación inmediata y fruitiva de unirse a Dios (*dawq*). De nuevo, Ibn Ḥaldūn introduce una distinción basada en la utilidad social de la experiencia profética frente a la contemplativa, la cual redundaría únicamente en la propia satisfacción individual del iniciado. Ibn Ḥaldūn no niega la posibilidad de contemplar “la faz de Dios”, pero advierte de las consecuencias psicológicas del raptó extático que pueden llevar incluso a la muerte.⁴⁵ Ibn Ḥaldūn alude en más de una ocasión en el *Šifā'* a los místicos que han perdido la razón como consecuencia de este arrobamiento, algo que para Morris no es inocente -tanto más cuanto que en la *Muqaddima* se habla directamente de la presencia de dementes (*bahālīl*) entre los seguidores del sufismo- y es utilizado subrepticamente por Ibn Ḥaldūn para desprestigiarlo.⁴⁶

4. Ibn Ḥaldūn y el sufismo de Ibn al-Ḥaṭīb

La correspondencia entre ambos historiadores y visires constituye una valiosa fuente de información para conocer la evolución y la naturaleza de su relación. Esta se encuentra recogida principalmente en el *Ta'rīf* de Ibn Ḥaldūn, escrito en 1404, un año antes de su muerte, pero también en la *Rayḥānat al-kuttāb* y la *Nuḫdāt al-ḡirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb. Su primer encuentro tiene lugar en Fez en 1359 cuando Ibn al-Ḥaṭīb se refugia en esta ciudad con un destronado Muḥammad V. Allí será Ibn Ḥaldūn el encargado de

⁴² IBN ḤALDŪN, 2002, 841.

⁴³ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 841.

⁴⁴ Muhsin Mahdí ha identificado esta función del alma con el intelecto en hábito (*'aql bi-l-malaka*) que Avicena situaba entre el intelecto pasivo y activo. V. MAHDI, 1957, 87.

⁴⁵ IBN ḤALDŪN, 2017, 32-33.

⁴⁶ V. MORRIS, *op. cit.*, 250.

mediar para pedir asilo al sultán Abū Sālim, bajo cuyo servicio se encontraba, y de cuidar de la familia del emir de Granada. En ese momento inician una relación epistolar centrada en cuestiones políticas y administrativas. Cuando Muḥammad V recupere Granada en 1362, Ibn al-Ḥaṭīb pedirá apoyo a Ibn Ḥaldūn para restablecer el reino. Allí se instalará en calidad de ministro junto con su familia, que se encontraba en Constantina en ese momento, hasta que la excelente relación con el sultán de Granada desate los celos del visir granadino y le haga decidir abandonar Granada para dirigirse en un primer momento a Bugía, tras haber servido dos años en la corte nazarí.

Posteriormente, se producirá una paulatina reconciliación a distancia y, en una de las cartas que Ibn al-Ḥaṭīb envía a Ibn Ḥaldūn, le informa de que ha escrito un libro del que le gustaría enviar una copia, dedicado al amor a Dios *-Rawḍat al-ta'rif-*. “Una obra juzgada extraña”⁴⁷, nos dice su autor, que imita el estilo de los orientales y que, al parecer sería más aceptada en Oriente que en Occidente, tras ser enviada a la famosa *ḥānaqā* Sa'īd al-Su'adā' de El Cairo y convertirse allí en obra de referencia. En otra carta, se queja de no poder dedicarse a la mística tanto como quisiera y le informa de la redacción del *Istinzāl al-luṭf al-mawḡūd fi sirr al-wuḡūd*⁴⁸, obra de la que solo se conserva un fragmento y que tiene un tinte más ascético, devocional y de observancia de la norma escrita. En esta segunda carta le pide que lea esta y su anterior obra. No nos ha llegado misiva alguna en la que el tunecino dé acuse recibo de estas obras.

La relación entre ambos osciló entre la rivalidad y la amistad, pero, en cualquier caso, Ibn Ḥaldūn se mantuvo leal a su amigo hasta el final, tratando de convencer al sultán meriní Abū l-'Abbās de que impidiese, sin éxito, su ejecución en Fez en 1374.

Las semejanzas entre ambos personajes se debían también a un fondo común social y educativo entre cuyos intereses se encontraba el sufismo. En la enumeración que Fromherz⁴⁹ realiza de las características e ideas comunes a uno y otro, como el linaje árabe, la preocupación por la pérdida de al-Andalus, las reservas con respecto a la naciente institución de la *madrassa*, etc., pasa por alto la iniciación de ambos en el sufismo. Tanto Ibn al-Ḥaṭīb como Ibn Ḥaldūn eran hombres con importantes responsabilidades políticas y, también en ambos casos, se ha dudado de la autenticidad de su pretendida adscripción al sufismo.⁵⁰

Como puede verse, el reconocimiento mutuo como hombres en la Vía mística se deja sentir en sus epístolas. Así, también en la *Iḥāṭa*, Ibn al-Ḥaṭīb cita con elogio y agradecimiento a Ibn Ḥaldūn a quien envía una misiva de recibimiento cuando el tunecino está camino de Granada en 1362 en la que se refiere a él como “el conoedor de la idea del gran sabio al-Ḡunayd”⁵¹, el célebre sufi oriental.

Más tarde, en respuesta a otra carta enviada por Ibn al-Ḥaṭīb desde Tremecén, donde se había refugiado después de huir de al-Andalus en 1372, Ibn Ḥaldūn le responde: “Habéis tenido la inspiración de renunciar al mundo en el momento en el que sois más favorecido por la fortuna.”⁵² Alejado de la inestabilidad de la corte nazarí, podría, según el tunecino, “acceder a la presencia divina, limar vuestras percepciones interiores al contacto con la inspiración de la verdad [...]”⁵³ Cuando regresa a Granada, le expresa a su amigo su pena al haber abandonado la vida espiritual aludiendo sutilmente a otro gran sufi oriental: “Desde que te fuiste, he compilado muchas colecciones y escritos de los que

⁴⁷ IBN ḤALDŪN, 2019, 112.

⁴⁸ V. la edición de este fragmento por SANTIAGO SIMÓN, 1995,1243-1253

⁴⁹ V. FROMHERZ, 2014, 288-305.

⁵⁰ Para la visión que tenía Ibn al-Ḥaṭīb sobre el sufismo, especialmente en el entorno de la corte nazarí, v. JONES, 2014, 352-82.

⁵¹ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 99.

⁵² *Ibidem*, 124.

⁵³ *Ibidem*, 124.

uno podría decir ‘Oh, Ibrahim’. Pero hoy no hay Ibrahim”⁵⁴, refiriéndose al sufí Ibrāhīm b. al-Adham (m. 776) que se retiró del mundo, tras oír una misteriosa voz que lo llamaba por su nombre mientras cazaba.

Ibn al-Ḥaṭīb fue una autoridad en sufismo para Ibn Ḥaldūn, y la mencionada *Šifā’ al-sā’il* se apoya bastante en la *Rawḍat al-ta’rīf* aunque no la mencione. Entre las ideas presentes en *Istinzāl al-luṭf*, se encuentra la del cautiverio del alma en el cuerpo que tanto recuerda a los planteamientos filosóficos-iluministas de Avicena o Sohrawardī - recordemos que uno de sus maestros conocía muy bien el *Kitāb al-išārāt* de Avicena-. Pero es en su *Rawḍat al-ta’rīf*, obra que conservamos completa, donde Ibn al-Ḥaṭīb desarrolla su concepción mística.

Cuando en la *Muqaddima*⁵⁵ refute el monismo, Ibn Ḥaldūn evitará extenderse y remitirá al lector directamente a la *Rawḍat al-ta’rīf* sin siquiera parafrasearla. La cita en cuestión es traída a colación del *Kitāb al-maqāmāt* de ‘Abd Allāh al-Anṣārī al-Harawī cuyo contenido, parcialmente y en opinión de Ibn Ḥaldūn, hacía referencia a la doctrina de la unidad absoluta. Para explicarlo, se apoya en una cita de la *Rawḍa* que cita de memoria según se la transmitió su maestro al-Zayyāt. Esta es la única alusión directa a la *Rawḍa* en la *Muqaddima*, y apenas encontramos en esta obra alusión a la tendencia mística del granadino. Entre la pléyade de autores sufíes mencionados en el *Šifā’*, no aparece Ibn al-Ḥaṭīb ni su obra, ni tampoco en el *Ta’rīf*.

Las acusaciones de las que Ibn al-Ḥaṭīb fue objeto eran apostasía, ofensas al Profeta, encarnacionismo (*ḥulūl*), pertenencia a grupos que profesaban la unidad del ser y la aceptación de doctrinas provenientes de los *falāsifa* en materia de credo. Estas acusaciones, que coinciden con las enumeradas por Ibn Ḥaldūn en su *Šifā’* dirigidas a los sufíes *wuḡūdīes* de las cuales, evidentemente, exime a su amigo, de quien afirma que murió mártir a causa de las calumnias de sus enemigos.⁵⁶

Como hemos visto, Ibn al-Ḥaṭīb expresa en una de sus cartas el deseo de enviarle a Ibn Ḥaldūn una copia de su *Rawḍa* y, aunque sabemos que Ibn Ḥaldūn la leyó, no encontramos entre sus misivas referencia alguna a ella, ni en el *Šifā’* se hace alusión a esa obra ni al visir granadino. Ni siquiera la menciona cuando lo ponen al frente de la *ḥānaqā Sa’īd al-Su’adā’* (o Baybarsiyya) de El Cairo, donde al parecer la obra de Ibn al-Ḥaṭīb había tenido cierta difusión.

La *Rawḍa*, compuesta entre 1359 y 1362 en el contexto de su segundo exilio magrebí, es una obra de mística teórica en la que Ibn al-Ḥaṭīb trata de elaborar un manual para iniciados “basándose en la labor de los grandes maestros que le precedieron más que volcando las conclusiones de su propia experiencia espiritual.”⁵⁷ Para ello empleará la metáfora de un árbol conformado, de manera ascendente, por todas las doctrinas filosóficas y sufíes profesadas por los que aman a Dios. Los filósofos, los iśraqíes o iluministas, los sabios islámicos, los teólogos, los místicos unitivos son convertidos en “ramas de amantes” dentro de ese árbol del amor a Dios. Entre sus fuentes de inspiración se encuentran Avicena, Ibn ‘Arabī o algunas doctrinas ismailíes, sin que sean citados explícitamente.

Ejemplo de ello son el concepto de luz o realidad muhammadiana como principio metafísico, esencia de la profecía y luz que ilumina a la humanidad, que había sido desarrollado ampliamente por Ibn ‘Arabī; o los cinco niveles de la creación (naturaleza,

⁵⁴ IBN ḤALDŪN, 2017, XXI-XXII.

⁵⁵ IBN ḤALDŪN, 2002, 932-933.

⁵⁶ *Ibidem*, 1122.

⁵⁷ JREIS NAVARRO, 2018, 339.

cuerpos celestes, mundo del Trono, mundo de la Tabla y mundo del Cálamo)⁵⁸ que recuerdan tanto al ismailismo como a la cosmología akbarí. La idea de que del amor del hombre hacia su propia subsistencia deriva el amor a la esposa, los hijos, etc. también encuentra un precedente en Ibn 'Arabī.⁵⁹ El espejo en el que se miraba Ibn al-Ḥaṭīb en cuestiones de sufismo, se encontraba en Oriente y es consciente del peligro que entrañaba tratar ciertas doctrinas.

Es importante señalar, como han hecho investigadores como Jreis, que muchas de las doctrinas panteístas, monistas o encarnacionistas aparecen en esta obra para ser refutadas, aunque también cabe una lectura comprensiva de esta cuestión. Es decir, todos los filósofos, teósofos y sufíes que menciona forman parte de los amantes de Dios, ya sean más o menos acertados en sus métodos. Además de a filósofos que se remontan a Plotino, Ibn al-Ḥaṭīb menciona a los andalusíes Ibn 'Arabī, Ibn Barraḡān, Ibn Qāṣī, Ibn Sab'īn así como a Būnī, Ibn al-Fāriḍ -a quienes Ibn Ḥaldūn tachaba de herejes en su fetua/tratado-, afirmando de ellos que profesan opiniones nobles.⁶⁰ Algunos *awliyā'* - figuras aceptadas también por Ibn Ḥaldūn-, también son citados positivamente en la *Rawḍa* pero la inclusión del pensamiento de Sohrawardi -sin mencionarlo- es, quizá lo más llamativo, por el poco predicamento que tuvo en al-Andalus. Ibn Ḥaldūn cita el *'Awārif al-ma'ārif* de este autor en la *Muqaddima*⁶¹ pero solo para referirse a las reglas de conducta sufi y la descripción de las experiencias extáticas, pero no a su metafísica de la luz.

Aunque se ha afirmado que el sufismo de Ibn Ḥaldūn es más racionalista que el de Ibn al-Ḥaṭīb⁶², creemos que lo que realmente hace el tunecino es sacar la mística del ámbito de lo racional y situarla junto con las ciencias donde opera el alma. No es nuestra intención, no obstante, establecer una comparación entre la obra mística de ambos autores, aunque sería lo deseable, ya que sobrepasaría los objetivos de este trabajo.

5. Conclusiones

La contradicción que se desprende de la aceptación, por una parte, y la refutación, por otra, del sufismo en Ibn Ḥaldūn en distintos pasajes de sus obras debe ser resuelta desde una perspectiva sociológica: el problema que pueden plantear las creencias de la gente no reside en que estas sean falsas o verdaderas, sino en que sean profesadas hasta el punto de impedir alcanzar la finalidad sociopolítica de la ley. Es decir, la práctica del sufismo es considerada positiva siempre y cuando refuerce la idea de misión profética de Muḥammad o la ética del islam; de ahí la práctica equiparación de la inspiración sufi con la inspiración profética que veíamos más arriba⁶³ y siempre y cuando no sea susceptible de crear figuras mesiánicas que amenacen la autoridad jurídico-religiosa y la solidez del estado. En definitiva, el sufismo se acepta mientras no lesione los intereses de la comunidad, ya sea a nivel institucional o a nivel doctrinal, creando corrientes de pensamiento que puedan fragmentarla.

⁵⁸ V. estos aspectos en CRUZ HERNÁNDEZ, 2000, 281-291. Para una síntesis del contenido de esta obra, véase PUERTA VÍLCHEZ, 2009, 119-142.

⁵⁹ V. IBN 'ARABĪ, 1985, 340-383.

⁶⁰ V. JREIS NAVARRO, *op. cit.*, 346-347.

⁶¹ IBN ḤALDŪN, *op. cit.*, 921.

⁶² JREIS NAVARRO, *op. cit.*, 343.

⁶³ V. MORRIS, *op. cit.*, 266.

Más complejo nos parece el encaje en su epistemología de la idea del alma como órgano de conocimiento. Ibn Ḥaldūn separa las ciencias que son alcanzadas por medio de la razón y las que lo son por medio del alma (magia, mística y profecía) limitando las posibilidades de conocimiento tanto de una como de otra. Abed Yabri defiende este doble camino epistemológico afirmando que tiene como objetivo “liberar la razón de aquello que le es ajeno.”⁶⁴ El problema se plantea para el pensador tunecino cuando lo que pertenece al ámbito del alma, como la experiencia mística en la que no ha mediado el intelecto, se traslada al de la razón e intenta ajustarse a un discurso racional.

No sabemos hasta qué punto Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Ḥaldūn siguieron lo que se ha dado en llamar sufismo cortesano, tan en boga entre los meriníes y los nazaríes, o si entre sus aspiraciones vitales se encontraba la trascendencia espiritual. Ibn al-Ḥaṭīb parece legitimar el sufismo filosófico integrándolo en el grupo de los que profesan el amor a Dios, mientras que Ibn Ḥaldūn lo rechaza en reiteradas ocasiones y en diferentes obras. En cuanto a la opinión que le merecía la obra mística de Ibn al-Ḥaṭīb, lo más llamativo es el silencio guardado en torno a ella. Silencio que guarda también, por cierto, sobre su propia obra mística *Šifā'*, la cual no aparece aludida en su *Autobiografía* ni en su correspondencia. Así pues, solo podemos deducir a partir de la consideración de determinadas doctrinas sufíes, como las mencionadas de la unidad del ser o el encarnacionismo, si el sufismo del granadino le parecía aceptable. En una primera aproximación y sin abordar exhaustivamente la *Rawḍa*, podemos aventurar que probablemente no le pareciera del todo aceptable y que el tunecino se inclinaba hacia un sufismo más moderado y menos filosófico que el de Ibn al-Ḥaṭīb.

Ibn Ḥaldūn vivió en contextos políticamente turbulentos esquivando enemistades no solo en al-Andalus y el Magreb, sino también en Egipto, donde redacta su última obra, el *Ta'rīf*. No descartamos, pues, la autocensura a la hora de mencionar la producción mística de Ibn al-Ḥaṭīb y la suya propia, para protegerse de eventuales acusaciones similares a las que llevaron a Ibn al-Ḥaṭīb a la muerte.

Bibliografía

- AMRI, Nelly, *Al-Walāyat wa-l-muḡtama'*, *musāhalat fī al-tārīj al-dīnī wa al-iḡtimā' li-Ifrīqiyya fī al-'ahd al-ḥaṣṣī*, Tunis, Manshurat Kulliyat al-Adab bi-Mannuba, 2001.
- AMRI, Nelly, “Le pouvoir du saint en Ifriqiya aux VIIIe-IXe/XIVe-XVe siècles : le « très visible » gouvernement du monde” en Bresc, H., Dagher, G. y Veauvy, C., *Politique et religion en Méditerranée, Moyen Âge et époque contemporaine*, Paris, Bouchène, 2008, 167-196.
- AMRI, Nelly, *Croire au Maghreb médiéval. La sainteté en question XIVe-XVe siècle*, Paris, Cerf, 2019.
- ASATRIAN, Mushegh, “Ibn Khaldūn on magic and the occult”, *Iran and the Caucasus* 7.1-2, 2003, 73-123.
- CASEWIT, Stephen, “The mystical side of the Muqaddima: Ibn Khaldun's view of Sufism”, *Islamic Quarterly*, 29:3, 1985, 172-185.
- CEYHAN, Semih. “Ibn Khaldun's Perception of Sufis and Sufism: The Discipline of Tasawwuf in Umran”, *Asian Journal of Social Science*, 36, 3-4, 2008, 483-515.

⁶⁴ YABRI, 2001, 384.

- CHAUMONT, Eric, “Notes et remarques autour d’un texte de la Muqaddima”, *Studia Islamica*, 91, 1986, 151-157.
- CHAUMONT, Eric, “La Voie du soufisme selon Ibn Khaldoun. Présentation et traduction du prologue et du premier chapitre du *Shifā al-Sā’il*”, *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 1989, 264-296.
- COULLAUT CORDERO, Jaime, “Ibn Jaldún frente a las ciencias esotéricas” en Garrot Garrot, J. y Martos Quesada, J., *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, en Madrid, Ibersaf, 2008, 351-360.
- CRONE, Patricia, *Medieval islamic political thought*, Edinburgh, University Press, 2005.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol. II*, Madrid, Alianza, 2000.
- IBN ‘ARABĪ, *Al-futūḥāt al-makkiyya*, ed. Osman Yahya, vol. 2, El Cairo, Al-Hay’ a al-miṣriyya al-‘amma li-l-kitāb, 1985.
- FROMHERZ, Allen, “Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu: A Community of Letters in the Fourteenth-Century Mediterranean”, *Medieval Encounters*, 20, 2014, 288-305.
- GARDINER, Noah, “Esotericist Reading Communities and the Early Circulation of the Sufi Occultist Aḥmad al-Būnī’s Works” en Melvin-Kouski, Matthew y Gardiner, Noah *Arabica. De-orienting the Study of Islamicate Occultism*, 64/3-4 (2017), 405-442.
- GARDINER, Noah, “Jafr” en Fleet, Kate; Krämer, Gudrun; Matringe, Denis; Nawas, John y Rowson, Everett, *Encyclopaedia of Islam III*, Consulta online 2-01-2021 http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32687
- GRIL, Denis, “The Science of Letters”, en Chodkiewicz, Michel, *The Meccan Revelations. Vol. II*, traducción de Cyrille Chodkiewicz y Denis Gril, New York, Pir Press, 2004, 105-220.
- IBN ḤALDŪN, *Šifā’ al-sā’il ilā tahdīb al-masā’il*, editado por Muḥammad b. Tāwīt al-Ṭanḡī, Estambul, O. Yalçin, 1958.
- IBN ḤALDŪN, *Ibn Khaldūn on Sufism: Remedy for the Questioner in Search of Answers. Shifā’ al-Sā’il li-tahdīb al-Masā’il*, traducción y notas por Yumna Özer, Cambridge, The Islamic Texts Society, 2017.
- IBN ḤALDŪN, *Ibn Jaldún. Autobiografía y viajes a través de Oriente y Occidente*, traducción y notas de Mustafa Jarmouni Jarmouni, Granada, Universidad de Granada, 2019.
- IBN ḤALDŪN, *Le livre des exemples. I Autobiographie. Muqaddima*, traducción, edición y notas de Abdessalam Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002.
- IRWIN, Robert, *Ibn Khaldun. An Intellectual Biography*, Princeton, University Press, 2018.
- JONES, Linda, “Mystical Encounters: Locating Sufis and Sufism in the Biographical Writings of Ibn al-Khaṭīb”, *Medieval Encounters* 20, 2014, 352-82.
- JREIS NAVARRO, Leila M., “La Jaula de la Realidad: Ibn al-Ḥaṭīb en el Jardín del Amor”, *eHumanista*, 39, 2018, pp. 339-353.

- KNYSH, Alexander, *Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, New York, State University of New York Press, 1999.
- LELLI, Giovanna, “Neo-platonism in Ibn Khaldūn’s Poetics”, *Al-Masāq*, 26:2, 2014, 196-215.
- MAHDI, Muhsin, *Ibn Khaldun’s Philosophy of History*, Londres, George, Allen & Unwin, 1957.
- MELVIN-KOUSHKI, Matthew, “In Defense of Geomancy: Šaraf al-dīn Yazdī rebouts Ibn Haldūn’s Critique of the Occult Sciences”, *Arabica*, 64-3-4, 2017, 346-403.
- MORAL, Celia del, “Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn a través de su correspondencia personal” en Moral, C. del y Velázquez, F. N., *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Granada, Universidad de Granada, 2012, 205-221.
- MORRIS, James, “An Arab Machiaveli? Rethoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun’s Critique of Sufism”, *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 8, 2009, 242-291.
- MUFTI, Malik, “Is Ibn Khaldoun “obsessed” with the Supernatural?”, *Journal of the American Oriental Society*, 139, No. 3, 2019, 681-685.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel, “La peripecia política y mística de Ibn al-Jatib entre la Granada nazarí y el Magreb meriní” en González Costa, Amina y López Anguita, Gracia, *Historia del Sufismo en Al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009, 119-142.
- RENAUD, H. P. J., “Divination et histoire Nord-Africaine au temps d’Ibn Khaldun”, *Héspéris*, 1943, 213-221.
- SANTIAGO SIMÓN, Emilio de, “Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo”, *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro / José María Fórneas Besteiro (hom.)*, vol. 2, 1995, 1243-1253.
- SERRANO RUANO, Delfina, “La teología dialéctica (*kalam*) en el Occidente islámico a través de la *Muqaddima* y de la biografía de Ibn Jaldún” en Garrot Garrot, J. L. y Martos Quesada, J., *Miradas españolas sobre Ibn Jaldún*, Madrid, Ibersaf, 2008, 249-268.
- SERRANO RUANO, Delfina, “Mutakallimes y sufíes del Occidente islámico. Variaciones narrativas sobre la confluencia de dos formas emergentes del saber islámico (Ibn al-Abbār, Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī e Ibn al-Zubayr)” en Khouri, R. G., Monferrer Sala, J. P., y Viguera Molins, M. J. *Legendaria medievalia: En honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, El Almendro, 2011, 81-98.
- STROUMSA, Sarah y SVIRI, Sara, “The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and His Epistle on Contemplation”, *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*, 36, 2009, 201-253.
- YABRI, Abed, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Aviena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, traducción de Manuel Feria, Madrid, Trotta, 2001.

**MALOS TIEMPOS PARA LA MÍSTICA.
LA ESPIRITUALIDAD ISLÁMICA EN ESPAÑA MÁS ALLÁ DE 1492***

**BAD TIMES FOR MYSTIC.
ISLAMIC SPIRITUALITY IN SPAIN BEYOND 1492**

**TEMPOS MÁS PARA O MÍSTICO.
ESPIRITUALIDADE ISLÂMICA NA ESPANHA APÓS 1492**

LUIS F. BERNABÉ PONS**

Universidad de Alicante

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p176-192>

Resumen

Se ha debatido durante mucho tiempo de qué forma la opresiva situación social que vivieron los moriscos a lo largo del XVI les permitió mantener su acervo islámico. Al hilo de la presencia de imágenes y elementos místicos de raigambre islámica en los textos de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, la pervivencia de conocimientos místicos islámicos entre los moriscos ha sido también una cuestión que ha aparecido regularmente en la crítica, generalmente sin conclusiones definitivas. En esta aportación se pasa revista a los textos susceptibles de ser leídos como místicos que poseyeron y usaron los moriscos y asimismo se avanza una hipótesis para el paso de algunos elementos de espiritualidad islámica a un ámbito cristiano.

Palabras clave

Moriscos, devoción, mística, cofradías, Muhammad

Abstract

It has long been debated how the oppressive social situation experienced by the Moriscos throughout the 16th century allowed them to maintain their Islamic heritage. In line with the presence of images and mystical elements of Islamic roots in the texts of Saint John of the Cross and Saint Teresa of Jesus, the survival of Islamic mystical knowledge among the Moriscos has been also a matter that has appeared regularly among scholars, generally with no definitive conclusions. In this contribution, the devotional and mystical texts possessed and used by the Moriscos are reviewed, and a hypothesis for the passage of some elements of Islamic spirituality to a Christian sphere is also advanced.

* Fecha de recepción: 15/7/2023. Fecha de evaluación: 26/1/2024. Fecha de aceptación definitiva: 4/3/2024.

** Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Alicante. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3765-940X>
Universidad de Alicante, Ctra. San Vicente del Raspeig, s/n., 03690, San Vicente del Raspeig, Alicante, España. E-mail: luis.bernabe@ua.es

Keywords

Moriscos, Devotion, Mystic, Brotherhoods, Muhammad

Resumo

Há muito que se discute como a situação social opressiva que os mouriscos viveram ao longo do século XVI lhes permitiu manter a sua herança islâmica. Em consonância com a presença de imagens e elementos místicos de raiz islâmica nos textos de São João da Cruz e Santa Teresa de Jesus, a sobrevivência do conhecimento místico islâmico entre os mouriscos também tem sido uma questão que tem aparecido regularmente nas críticas, geralmente sem conclusões definitivas. Esta contribuição revê os textos que os mouros possuíam e utilizavam e que podiam ser lidos como místicos e da mesma forma avança-se uma hipótese de passage de alguns elementos da espiritualidade islâmica para um ambiente cristão.

Palavras chave

Mouros, devoção, misticismo, irmandades, Muhammad

1. Introducción. Una religiosidad en entredicho

En junio de 1532, un grupo de moriscos aragoneses se reunió un viernes de forma clandestina para hacer la oración comunitaria y escuchar la correspondiente jutba. Esta la pronunció un morisco de Castilla que se encontraba entre ellos y que gozaba de fama como sabio en asuntos religiosos. Tras finalizar las ceremonias rituales, los allí congregados comenzaron a departir sobre su penosa situación de musulmanes encubiertos. Precisamente ese morisco castellano, natural de la ciudad de Arévalo, es quien va a narrar la agitada conversación. Los aragoneses, vista a la luz de su fama, le han rogado que antes de dejar su tierra, tenga la bondad de obsequiarles con algún tratado en el que les explique los significados más complicados del Corán. Uno de esos tratados que escribirá, llamado precisamente *Tafsīra* o comentario coránico, el conocido como Mancebo de Arévalo, recogerá esa discusión. El centro de la misma se hallaba en algo que afectaba mucho a esa primera generación de convertidos forzosos al cristianismo: ¿puede mantenerse el islam en aquellas condiciones? O, afinando un poco más, ¿qué es lo absolutamente imprescindible en la religión para que uno esté mínimamente satisfecho con su vida religiosa?:

“Y entre muchas cosas no faltó quien dijo cómo era grande nuestra pérdida y de cuán poca esencia era nuestra obra. Y dijo otro ‘alim que los trabajos que teníamos y los que de cada día se nos aparejaban, que todo sería para más meritanza; y repugnaron su dicho, diciendo que los trabajos no cumplían para ningún menoscabo de la obra preceptada, y que faltando la medula principal, que es el llamamiento para el açala, que la obra no podía ser grata [...].”¹

¹ Mancebo de Arévalo, *Tafçira*, 2003, 103.

Puesta en estos términos la duda, y rechazada la idea de que las fatigas (“trabajos”) de la clandestinidad puedan contar como mérito para su fe, la cuestión se circunscribe a la fe y a las obras. No exactamente en sentido cristiano, sino en el sentido de si la ausencia de los actos de adoración a Dios -esenciales en el islam- puede validar la vida religiosa del creyente. Igualmente, si una vida de fe solitaria y no comunitaria (“faltando la llamada a la oración”) podía ser aceptable a los ojos de Dios. En otra de sus obras, el Mancebo de Arévalo trae la opinión de otro sabio que, evidentemente, era la más popular entre los moriscos:

“Dixo un ‘alim [sabio] de este reyno, hablando de nuestro encerramiento: “Yo bien conozco que somos en una temporada de grande espanto, mas no por eso dexará Allah de Darnos cautorizada [castigo] si dexamos el pro’o [ventaja] de nuestro poderío en lo que toca al preceptario mandamiento. Y a quanto l’amonestaça todos la podemos usar por la bía prebilejada, y con los cantares ajenos por donde los cristianos hazen salva, pues *todo cabe debaxo de buena disimulança*, porque la buena doctrina no la puede vedar ninguna ley, por inhumana que sea.”²

Sin duda eran estas cuestiones unos asuntos profundos y delicados en el ánimo de los nuevamente convertidos. Con seguridad, discusiones similares tuvieron lugar entre los musulmanes de Aragón y antes entre los de Castilla. Acostumbrados como estamos hoy a hablar de las conversiones forzosas de los mudéjares en 1501 y 1525, muchas veces no llegamos a calibrar realmente lo que supuso para los musulmanes pasar de una religión a otra en unos pocos días. No tanto para su propia conciencia personal y comunitaria -aparte sus sentimientos ante la medida-, como para todos los conceptos doctrinales, ritos, ceremonias, fiestas e instituciones que quedaban proscritos de la mañana a la noche. Las largas obras del Mancebo de Arévalo en castellano son justificadas por su autor precisamente por la falta de conocimientos sobre el islam del que adolecen los criptomusulmanes en Aragón; no solo sobre la factura externa de sus ritos y ceremonias, sino muy especialmente sobre el significado de los conceptos espirituales conectados con ellos y que son propios del islam.³

El universo religioso de los moriscos ha sido, lógicamente, uno de los puntos más expuestos y debatidos en la historiografía. La forma de seguir manteniendo sus ceremonias y ritos en la clandestinidad, su nivel de conocimiento doctrinal y, por supuesto, su voluntad de seguir manteniendo o no el islam heredado de sus padres y antecesores, han sido temas que han preocupado a la crítica.⁴ Su condición legal de cristianos nuevos, con la prohibición de seguir profesando el islam, hace de ellos un muy interesante sujeto de estudio para comprobar no solo su capacidad de organización y resistencia cultural, sino asimismo las posibilidades de maleabilidad de un corpus doctrinal y performativo islámico que tiene previsto su desarrollo en condiciones adversas solo en muy determinadas circunstancias. Es cierto que ese interés en analizar la pervivencia del islam en condiciones adversas ha llevado en muchas ocasiones a la crítica, como ya sucediera en cierto modo en los siglos XVI y XVII, a “ritualizar” el islam de los moriscos como si el cumplimiento de los ritos externos de adoración fueran los elementos exclusivos de su caracterización religiosa. Si a los procesos inquisitoriales que buscaban esos signos, unimos además la muy abundante presencia del libro de Pedro Longás,⁵ que recoge los escritos moriscos que describen esos actos rituales, obtenemos un panorama

² Ms Cambridge D 9.49, f. 126v. Ver HARVEY, 1995, 563. Los corchetes y las cursivas son míos.

³ HARVEY, 1999, 249-276.

⁴ Para el caso aragonés, véase RUIZ BEJARANO, 2015.

⁵ LONGÁS, 1915, 1990s.

de, por un lado, ceremonias religiosas que han de ser ejecutadas en secreto y, por otro, musulmanes universal y perfectamente practicantes.⁶

De esta forma vamos conociendo bien, entre otras cosas, cómo las mezquitas y oratorios se fueron cerrando o transformándose en iglesias u otros edificios,⁷ cómo los baños van entrando en un prolongado declive que conducirá a su casi proscripción,⁸ o la posibilidad de realizar ciertas prácticas religiosas con la mínima expresividad física. Pero ¿cómo se convierte la espiritualidad? Por supuesto, los ritos islámicos fueron prohibidos y muchos de los cuales han de pasar al ámbito de la intimidad y realizarse en condiciones precarias y bajo la amenaza de las autoridades inquisitoriales. Pero eso solamente, que ya conlleva una transformación en la factura del rito, no abarca todas las facetas de la vida espiritual de un individuo o una comunidad islámicos. Y es cuando nos acercamos a esas facetas cuando puede comprobarse que nuestros conocimientos son aún precarios. ¿Una conversión por ley implica, por ejemplo, que la donación y el reparto del *zakāt* en la comunidad se eliminan completamente? ¿O se transforman de algún modo? ¿Implica necesariamente el paso a la clandestinidad la desaparición de ciertas realidades religiosas?

2. Resistencias espirituales

Si esto sucede con una serie de ritos que conllevan, digámoslo así, una serie de acciones materiales obligatorias, parece evidentemente muy arriesgado aventurarse a discernir cómo evolucionan otras realidades propias de la espiritualidad islámica. Que muchas de ellas se resisten a desaparecer podemos atestiguarlo con la pervivencia de peregrinaciones a *zāwiya-s/mezquitas* como las que tuvieron lugar a lo largo del siglo XVI en el Vall de Guadalest (Alicante), donde se conservó la romería hacia la mezquita de los Sīd Bono y la institución de la oración comunitaria nocturna.⁹ Como lo prueban los poemas editados y traducidos por Carmen Barceló y Ana Labarta, la mezquita mantuvo viva esa llama espiritual popular entre moriscos valencianos y de las cercanías,

“A la tumba de Abū Aḥmad quiero ir
Se limpia mi corazón con esa alegría.

A la tumba del *šayj* espiritual, imán de la devoción,
Él me será de ayuda el día de la reunión
Por su gloria me librá de la desgracia
Cuando se alce la gente el día de la resurrección
A la tumba de Abū Aḥmad quiero ir.

¡Oh quien visitó L’Atzeneta ya es feliz!
Se libra de la vergüenza en el día del Juicio
Cuando diga el infierno: “¿hay más?”
Quien visitó la *rawḍa* está en gracia y luz
Se limpia mi corazón con esa alegría

¡Tú de corazón descuidado, ya basta de este dormir!
Quieres la satisfacción de tu Señor: ¡humíllate y esfuérzate!
Te perdonará múltiples pecados
Y andarás bendecido en esos palacios

⁶ GARCÍA PEDRAZA, 1997, 315-370; GARCÍA PEDRAZA, 2002, II, 25-105.

⁷ EPALZA, 1995, 501-514; HAYDEN – WALKER, 2008, 399-426; VALOR PIECHOTTA - MONTES ROMERO-CAMACHO, 2018, 99-116.

⁸ IVERSEN, 2002, I, 892-910.

⁹ FRANCO SÁNCHEZ, 2019-2021, 415-443.

Se limpia mi corazón con esa alegría

¡Cumplid con el deber de Dios, oh aspirantes!
¡Amad a Dios y sed puros en la certeza!
¡Ojalá con la ayuda de Dios nos reunamos todos juntos
Con el profeta, el elegido y sus compañeros presentes!
Se limpia mi corazón con esa alegría.

¡Oh descarriado, arrepíentete y vuelve a un señor noble!
Ruega e implora al noble Señor
Si quieres librarte del fuego del infierno
Y sigue alabando lo que duren los tiempos
Se limpia mi corazón con esa alegría.”¹⁰

Este centro religioso es el mejor conocido debido al proceso que la Inquisición abrió a don Sancho de Cardona, Almirante de Aragón, por haber permitido hacia 1550 que los moriscos del lugar reconstruyesen la mezquita que allí había desde mucho tiempo atrás, donde los moriscos indicaban que se encontraba la sepultura de un hombre santo.¹¹ En el proceso inquisitorial contra don Sancho, el fiscal señala cómo una vez reconstruido el edificio “en ciertos tiempos del año acudían allí muchos moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y otras partes de este reyno, hombres y mujeres, a hacer sus ceremonias de moros; y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas muchas de las cuales iban allí descalzas como si fuesen en romería”.¹² El obispo de Segorbe, a finales del siglo XVI, previene contra esos moriscos que realizan estas peregrinaciones con las excusas de ir de boda, pedir limosna o acudir a las fiestas de toros.¹³ Hay noticias similares de otros lugares a los que acudían en grupo los musulmanes como en La Vall d’Uixó en Castellón o la rábita de Ocaña en Toledo.¹⁴ Sin duda en el Reino de Granada y en las Alpujarras tuvieron que ocurrir fenómenos similares.

Si alrededor de estos restos puede atestigüarse la supervivencia -bien que a duras penas- de una espiritualidad comunitaria popular, cabría preguntarse igualmente por el destino de las *tarīqa*-s o cofradías espirituales que habían poblado al-Andalus y desde luego el reino nazarí de Granada y que constituyen el medio natural en el mundo islámico de las muy diversas prácticas de espiritualidad que fuera del mundo islámico se engloban bajo el nombre de mística y que van de los usos ascéticos a la continua repetición (*dikr*) de los nombres de Dios y el Profeta Muhammad, pasando por ceremonias conjuntas (*samā’a*) y la aprehensión de conocimientos herméticos hasta llegar a la unión extática con Dios, último y raro escalón de la perfección mística.¹⁵ Dejando de lado la obvia existencia de todos estos fenómenos en la Granada nazarí, la supervivencia de estas asociaciones de carácter místico en la parte mudéjar de la península ha sido certificada por Ana Echevarría y Rafael Mayor al descubrir las actas de las actividades de una cofradía islámica en Toledo entre los años 1402 y 1414.¹⁶ A través de esos documentos

¹⁰ BARCELÓ y LABARTA, 2016, 276-277, 494-495.

¹¹ BORONAT y BARRACHINA, I, 443-469; GARCÍA-ARENAL, 1975, 137-156.

¹² *Ibidem*, 145-146.

¹³ *Ibidem*, 22.

¹⁴ BARCELÓ y LABARTA, 22-23.

¹⁵ MASSIGNON, L., RADTKE, B., CHITTICK, W.C., JONG, F. de., LEWISOHN, L., ZARCONI, TH., ERNST, C, AUBIN, FRANÇOISE and J.O. HUNWICK, “Taṣawwuf”, in: *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Consulted online on 25 May 2023 <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1188>

¹⁶ ECHEVARRÍA – MAYOR, 2010, 257-293; ECHEVARRÍA – MAYOR, 2015, 163-185.

puede comprobarse cómo las actividades usuales de una cofradía islámica dentro del ámbito social eran desarrolladas: solidaridad de los miembros de la aljama, recaudación de aportaciones regulares y limosnas, desarrollo de ceremonias islámicas, gastos a realizar, etc. Posiblemente no exista otro caso de esas dimensiones en la península, pero es bastante verosímil pensar que en una medida u otra ese tipo de reuniones espirituales tuvieron lugar en otros lugares. Como es sabido, el ámbito de influencia social y espiritual de una *ṭarīqa* va más lejos de ser un mero lugar de reuniones ceremoniales. La espiritualidad que emanan las reuniones que reúnen a sus miembros, muchos de ellos a la vez vecinos de un mismo barrio o de una misma zona, se extiende más allá de los muros físicos de la cofradía y se transmite de generación en generación. Es un fenómeno que ha sucedido históricamente y que sigue sucediendo hoy en día. En un ámbito aparte de las figuras solitarias de los grandes místicos españoles, las prácticas espiritualistas islámicas, sin desdeñar naturalmente los esfuerzos y aventuras interiores del individuo, han sido normalmente vividas en un ámbito comunitario.

3. Muḥammad, devoción y mística

De nuevo, ¿esa espiritualidad dimanada de las frecuentes reuniones espirituales, sean estas místicas en el sentido que usualmente damos a la palabra o no, desapareció súbitamente con las conversiones forzadas o de alguna forma se mantuvo, convenientemente camuflada o transformada? Las posibles respuestas a esta pregunta dependen de varios factores: de la presencia e importancia de esas cofradías en su entorno (algo de lo que apenas sabemos nada), de cómo categoricemos esas actividades dentro de las cofradías y, especialmente, de considerar esa espiritualidad como exclusiva e intransferiblemente islámica o como susceptible de ser, al menos, comparable con espiritualidades procedentes de otra fe. Como es conocido, el mundo del *taṣawwuf* en el islam cubre contextos, actividades y vivencias que dentro de la tradición cristiana se clasifican en apartados que no corresponden con la mística, por lo que hablar de elementos místicos entre los moriscos puede conducir a cierta confusión identificativa.

Que la religiosidad islámica en su aspecto más devocional estuvo viva hasta el mismo momento de la expulsión es algo que está fuera de discusión. Los trabajos de Xavier Casassas, por ejemplo, han mostrado cómo los textos devocionales islámicos que se conservan de los moriscos, en árabe y en castellano aljamiado, son de fecha tardía.¹⁷ Las frecuentes requisas de textos por parte de la Inquisición confirman este mismo punto.¹⁸ Manuscritos piadosos de tipo misceláneo manejados por los moriscos contienen asimismo textos susceptibles de ser utilizados en sesiones místicas, como ha mostrado Mònica Colominas a propósito del manuscrito árabe 1668 de la biblioteca de El Escorial, copiado en 1552.¹⁹ Aunque con evidentes diferencias dependiendo de las zonas, la religiosidad morisca más devota siguió con sus manifestaciones espirituales allá donde se ofreció la oportunidad de realizarlas. Los textos devocionales de los moriscos, como es lógico, se insertan en tradiciones espirituales que son compartidas con el norte de África en los siglos XV y XVI y que ocupan todas las sociedades islámicas en un gigantesco universo textual que solo recientemente se está comenzando a analizar.²⁰ El que alfaquíes valencianos lamenten la falta del “libro llamado Hizbalbac, que era un libro grande el qual contenía muy por extenso toda la secta de Mahoma y que no le avía en estos reynos

¹⁷ CASASSAS, 2009, 207-237.

¹⁸ LABARTA, 1979, 72-79; FURNEL-GUÉRIN, 1979) 241-260; SURTZ, 2001, 421-433; GARCÍA-ARENAL, 2010, 57-72.

¹⁹ COLOMINAS, 2020, 95-147.

²⁰ CHIH, 2022, 462-483.

sino en Argel, y determinaron que fuese por él uno de los mayores alfaquines”²¹, en una evidente referencia al *Hizb al-bahr* del místico al-Šādīlī, es una prueba de que existía un espacio compartido de textos espirituales en el Mediterráneo occidental.²²

Uno de estos troncos comunes de espiritualidad, que en ciertos casos podía derivar hacia la mística, eran los textos de devoción hacia el profeta Muhammad, en forma de *mawludiyya*, *tašliyya* o cualquier otra, de las que encontramos muestras tanto en árabe como, de nuevo, en aljamiado.²³ Los textos poéticos sobre el profeta exploraban todos los rasgos que Muhammad poseía para vincularlo espiritual y afectivamente con su comunidad como su modelo supremo a seguir, en un flujo piadoso en el que las fronteras entre universo culto y universo popular quedaban en muchas ocasiones desdibujadas.²⁴ Por supuesto, muchos de esos textos poéticos en árabe habían sido utilizados en sesiones espirituales y místicas en el pasado andalusí y nazarí y muy posiblemente fueron así utilizados igualmente en sus versiones en romance. Los textos de mudéjares y moriscos en este sentido que han llegado hasta nosotros enlazan perfectamente sus manifestaciones espirituales con las de sus antecesores andalusíes a través de la doble línea de la creencia islámica y la raigambre árabe, doble línea igualmente presente en los escritos aljamiados de los moriscos aragoneses,

“*¡Ya Al·lah! ¡Ya rabbi!*
¡Ya Muḥammad d’arabi!
¡Ya verdadero annabi,
de arabbi, de arabbi!

Es Al·lah solo y señoero,
de sin ningún aparcero,
y Muḥammad su mensajero,
qu’ en todo fue verdadero,
y el al-Islam mi adin.
¡Ya Al·lah! ¡Ya rabbi!
¡Ya Muḥammad d’arabi!
¡Ya verdadero annabi,
de arabbi, de arabbi!

Y es Al·lah mi gran Señor,
altísimo y de valor
de todas cosas criador,
y de ellas feneçedor.
Y el alkaba es mi alquibla,
Y el Alislam mi adin.
¡Ya Al·lah! ¡Ya rabbi!
¡Ya Muḥammad d’arabi!
¡Ya verdadero annabi,
de arabbi, de arabbi!”²⁵

Y asimismo en árabe entre los moriscos valencianos,

²¹ BARCELÓ - LABARTA, 2009, 63. La noticia procede de un proceso inquisitorial fechado en 1608.

²² Para los contactos de mudéjares y moriscos con autoridades religiosas del Norte de África véase MILLER, 2008.

²³ CHIH 2017, 177-194; KATZ, 2007; PUENTE, 1999, 121-129. Para los textos aljamiados véase, FUENTE CORNEJO, 2000 y LÓPEZ-MORILLAS, 1994.

²⁴ LORY, 2022, 229-243; WEINRICH, 2022.

²⁵ FUENTE CORNEJO, 2000, 265-266.

“El profeta, rezad por él,
Pues alcanzará la bendición

“las bendiciones de Dios sean sobre él
todo el que rece por él.

El profeta es el profeta
lo que yo deseo y busco
el hachemí, el árabe
Gana quien reza por él
El profeta, rezad por él,
Pues alcanzará la bendición

las bendiciones de Dios sean sobre él
todo el que rece por él.

El profeta, oh musulmanes
conocéis como verdad cierta
que el Señor de los mundos
impuso rezar por él
El profeta, rezad por él,
Pues alcanzará la bendición
(...)

las bendiciones de Dios sean sobre él
todo el que rece por él.

El profeta montó a al-Burāq
y subió a los siete cielos
y ascendió sobre las alturas
el Señor lo salve
El profeta, rezad por él,
Pues alcanzará la bendición
(...)

las bendiciones de Dios sean sobre él
todo el que rece por él.

El profeta, oh servidores
oh amado, oh elegido
todo el que te visitó quedó libre
pues Dios le perdona
El profeta, rezad por él,
Pues alcanzará la bendición”

las bendiciones de Dios sean sobre él
todo el que rece por él.”²⁶

Igualmente, el aljamiado *Libro de las Luces*, la genealogía del Profeta, desde la creación de Adán, en cuya frente Dios colocó una luz milagrosa que fue pasando de generación profética en generación profética, entraría dentro de este tronco común. Si ya el símbolo de la luz asociado al Profeta es omnipresente en textos en prosa y poesía en todo el mundo islámico, con una muy destacada vertiente de uso místico,²⁷ en el libro atribuido al iraquí Abū l-Ḥasan al-Bakrī (s. XIII) y traducido y versificado por los moriscos, la luz vertebrada toda la historia heroica y espiritual de Muḥammad.²⁸ Como ha señalado Maribel Fierro, este libro sobre los aspectos más carismáticos del Profeta entre los moriscos prueba la existencia de este tipo de escritura espiritual “no normativa” en al-Andalus.²⁹ También la aparición entre los moriscos del popularísimo *Kitāb al-Šifā’ bita’rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*, del Qāḍī ‘Iyāḍ ibn Mūsā de Ceuta (m. 1149) con su versión de la vida de Muḥammad que a través de un complejo plan teológico explica la atracción tanto física como sentimental que despierta su figura,³⁰ enlaza asimismo la espiritualidad criptoislámica de los siglos XVI y XVII con la de sus antecesores.

Si la aparición de estos elementos de literatura devocional entre los moriscos avala la afirmación del mantenimiento activo de esta espiritualidad, la presencia de otros textos

²⁶ BARCELÓ – LABARTA, 2016, 85-86/317-318.

²⁷ SCHIMMEL, 1987, 123-143.

²⁸ LUGO ACEVEDO, 2008; LASARTE LÓPEZ, 1991.

²⁹ FIERRO, 2011-2013, 97-108.

³⁰ VIMERCATI SANSEVERINO, 2022, I, 153-195.

devocionales más vinculados a las prácticas específicas de las cofradías sufíes nos pone igualmente en el camino de la pervivencia de prácticas místicas hasta la expulsión de los moriscos e incluso después.³¹ Extrañamente, no han sido puestas aún en relación los conocimientos y prácticas espirituales y místicas de los moriscos en España con las figuras de musulmanes hispanos que están llegando desde muy finales del siglo XV al Norte de África, donde algunos destacarán como morabitos y fundarán zagüiás (*zāwiya*s). Como ejemplo en Argelia, tenemos el caso de Sīdī Ahmed el Kebir (m. 1540), quien emigró de la península Ibérica hasta la ciudad de Blida, de fundación morisca, donde se encuentra su tumba. Allí se ganó el título de *walī* (santo) y allí fue visitado en varias ocasiones por Jayr al-Dīn Barbarroja a lo largo de su campaña de atracción de los moriscos hacia la nueva provincia otomana, moriscos muchos de los cuales fueron instalados en Blida bajo el amparo del santón.³² En plena efervescencia del marabutismo en la Argelia otomana, las nuevas autoridades utilizaban ampliamente este resorte para asegurarse apoyos entre la población como parte de un programa político de estabilización del *vilayet* argelino.³³ Otro caso, a juicio de Saidouni, podría ser el de Sīdī ‘Alī M’barek de Kolea (1556 - 1631), otra ciudad que creció gracias a la llegada de los moriscos. Aunque la tradición popular le hace descendiente de Mascara, los moriscos le tomaron por su *walī* y su *zāwiya*, fundada a comienzos del siglo XVII, formó parte desde el principio de los bienes habices de la comunidad morisca.³⁴

4. ¿Moriscos sufíes?

Si a nuestro juicio puede afirmarse con un cierto grado de seguridad que la espiritualidad devocional ascético-mística del islam andalusí y nazarí siguió presente entre mudéjares y moriscos, aun con las cortapisas que queramos asumir por sus particulares condiciones sociales, la cuestión del conocimiento de doctrina y terminología específicamente sufíes entre los moriscos es algo más espinosa, pese a haber sido debatida en varias ocasiones. En general, las conclusiones han sido negativas en el sentido tanto de la posesión de textos místicos por parte de la comunidad morisca como de la capacidad de sus miembros para entender y usar conceptos altamente técnicos y complejos. Así, María Teresa Narváez,³⁵ en sus análisis de los textos del Mancebo de Arévalo, redactados hacia los años treinta del siglo XVI y que contienen algunos pasajes susceptibles de ser leídos en clave mística, era de la opinión de que la muy difícil situación social y cultural de los moriscos les dificultaba sobremanera para poder cultivar estos conocimientos alambicados. Seguía en ello la estela de Luce López-Baralt, quien en su incesante labor de muchos años había retomado las hipótesis de Miguel Asín Palacios sobre los moriscos como transmisores de elementos islámicos hasta los grandes místicos españoles. Aunque pudiera hablarse, según las investigadoras, de una “espiritualidad popular” islámica que habría sido transmitida por figuras como esa misteriosa Mora de Úbeda que vivía en Granada o la partera y experta en el Corán Nuzayta Calderán, ambas mencionadas por el escritor de Arévalo,³⁶ la cuestión de la pervivencia y la transmisión de una espiritualidad mística de tipo sufi a la mística hispana, especialmente en sus aspectos más literarios, no contaba con muchos elementos de apoyo. Por supuesto, otros especialistas en la mística

³¹ BOLOIX GALLARDO, 2011, 129-148.

³² SAIDOUNI, 2013, 55.

³³ FILALI, 1997, 117-140.

³⁴ SAIDOUNI, 56. Para más casos, véase DJIDJIK, 2020, 384-386.

³⁵ NARVÁEZ, 1995, 225-238; NARVÁEZ, 1996, 163-180.

³⁶ LÓPEZ-BARALT-NARVÁEZ, 1981, 17-51; NARVÁEZ, 1987, 501-517; BERNABÉ PONS, 2003-2007, 165-171.

española rechazaron de plano cualquier posibilidad de influencia o mera conexión pese a los innegables paralelismos que López-Baralt había trazado en la imaginería mística de ambas tradiciones.³⁷

La situación, sin embargo, ha ido cambiando un tanto en los últimos años conforme ha ido avanzando nuestro conocimiento acerca del mundo espiritual islámico de mudéjares y moriscos, bastante más rico de lo que se sospechaba décadas atrás. Ya hemos indicado cómo los moriscos valencianos andaban a la búsqueda de una de las obras clave de la espiritualidad *šādīlī*; por su parte, Xavier Cassas ha identificado varios textos, en árabe y en aljamiado, para uso específico dentro de las cofradías místicas, aparte de otros textos inequívocamente afiliados a la espiritualidad sufi. Así, por ejemplo, la *Wazīfa* de Ibrāhīm al-Tāzī (m. 1461)³⁸ o algunos textos pertenecientes a Ibn ‘Abbād de Ronda.³⁹ Como se ha dicho, varios de los poemas de mudéjares y moriscos valencianos y que han sido recopilados, traducidos y estudiados por Carmen Barceló y Ana Labarta fueron con casi total seguridad recitados y utilizados en sesiones comunitarias de espiritualidad como las que se desarrollan en las cofradías sufíes, en especial aquellos de alabanza y aprecio al profeta Muḥammad. Su estructura formal, la aparición de estribillos o de versos de vuelta los hacen idóneos para desarrollar la atmósfera hondamente espiritual propia de estas sesiones grupales.

Por su parte, María Teresa Narváez ha matizado su opinión primera acerca de los conocimientos de los moriscos sobre temas místicos. Si bien sigue manteniendo que no se puede confirmar que los moriscos fueran el cauce entre la tradición mística islámica y la hispánica, sí afirma recientemente que “los estudios de textos aljamiados sí nos han ido revelando que estos conservan diversos términos técnicos y oraciones pertenecientes al sufismo.”⁴⁰ Entre otros ejemplos, presentes en Santa Teresa de Jesús y en la literatura mística sufi como el alma compuesta por castillos concéntricos, Narváez se detiene en un conocido pasaje del Mancebo de Arévalo acerca del sueño y la vigilia del creyente, en el que el morisco castellano parece estar manejando terminología mística que toma de una fuente para nosotros desconocida:

“[El innās] es una gota negra que está aposentada dentro del corazón [...] cuando nuestro primer padre se vió despojado de la suprema gracia [...] sudó en gran abundancia; y como no era usado a tal açidente sintió grande algadab [sufrimiento] y [...] la pena que sentía de su gran desobediencia. Pues entre una y otra congoja refrióse su persona de tal manera que se desfeuzó, su faz que era más clara que el sol; y asimismo su sangre, que era más blanca que la leche, toda quedó tiznada. Cuando se tornó a refriar la sangre de nuestro padre Adán quedó la bascoçidad ençerrada en su cuerpo y apegada en su corazón y en sus entrañas [...]. [El annās] es ya otra disposición de movimiento y otra tenor de sentido. Es una bascoçidad que la destila la sangre y el calor natural [...] Este annās no nos fatiga sino en sueños pesados o cuando el cuerpo está molido de algún gran trabajo. Este annās no tiene lugar sabido: es como un vapor blanco que atapa la medula del sosiego del sueño. Hay dichos que afirman que este annās sale del cuerpo como hebra delgada y anda en torno del cuerpo dormido hasta que es pasada su embelesación.”⁴¹

Mientras que la gota negra en el corazón y la progresiva pérdida de la blancura de la faz y la sangre de Adán son motivos que se encuentran en los *qiṣaṣ al-anbiyā’* o narraciones sobre los profetas, Narváez relaciona el término *annās* con el alma en estado

³⁷ Entre muchos otros, LÓPEZ-BARALT, 1985; LÓPEZ-BARALT, *San Juan de la Cruz y el Islam*, 1990.

³⁸ CASASSAS, 2003, 167-174.

³⁹ CASASSAS, 2010, 63-69.

⁴⁰ NARVÁEZ CÓRDOVA, 2019, 70-99.

⁴¹ *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, 237v-238v.

de sosiego (*al-naḥs al-muṭma'inna*, cf. Corán, 89:27-30) y en proceso de un “sueño espiritual” que le permite acercarse a una iluminación, tema presente en muchos autores místicos, en especial al-Gazālī e Ibn ‘Arabī. El autor morisco utiliza imágenes corporales para representar, al parecer en clave mística, los distintos estados por los que pasa el alma en su búsqueda espiritual, que es especialmente activa en el “sosiego del sueño”.

Es difícil establecer una valoración definitiva de la presencia de este motivo en las obras del Mancebo de Arévalo. Sabemos que estaba muy bien informado sobre la espiritualidad cristiana, a la que muchas veces disfraza de islámica para construir su discurso, tomando párrafos enteros, entre otros, de la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis.⁴² Pero se trata de textos de ritualidad interior, de conciencia del desarrollo de la propia fe en forma semejante a lo propugnado por la *devotio moderna* y no textos que posean claves y terminología místicas. El de arriba es el único texto en sus muchas obras que puede ser vinculado a una interpretación mística que, en todo caso, no parece ser propia del escritor morisco. Pero, dada la amplitud de sus fuentes y la habilidad que tiene para reutilizarlas para su propósito, sí podría pensarse que de alguna forma -no en árabe, desde luego- en su búsqueda de saberes islámicos, han llegado a su conocimiento algunas imágenes o algunos conceptos místicos que circularían entre algunos de esos ancianos moriscos y moriscas que aún conservaban memoria de un bagaje espiritual más hondo que el del cumplimiento diario de los ritos.

5. Moriscos, conversión y espiritualidad

Esta presencia de espiritualidades cruzadas en la obra del Mancebo de Arévalo quizá pudiera darnos una pista acerca de cómo algunos elementos espirituales islámicos pudieron permanecer y resituarse más allá de las fechas de la conversión forzosa al cristianismo. Como es sabido, tras sus hipótesis acerca de la influencia en Dante del texto del viaje escatológico del Profeta en la redacción de la Divina Comedia y de los paralelismos entre las imágenes místicas de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz y las imágenes forjadas tradicionalmente por la mística sufi, Miguel Asín Palacios pasó revista a las semejanzas -algunas de ellas muy llamativas- que él hallaba entre los testimonios que se adjudicaban al grupo heterodoxo de los Alumbrados españoles de comienzos del siglo XVI y los textos y preceptos de la *tarīqa ṣādīlī*, la más extendida en el occidente islámico en la Edad Moderna y presente asimismo tanto en el reino nazarí de Granada como en la parte mudéjar de la península Ibérica. Asín Palacios no pudo dejar desarrollada su investigación en el momento de su muerte en 1944, pero dejó unos cuantos artículos en los que había realizado unos primeros acopios de materiales textuales y asimismo había delineado sus hipótesis de trabajo.⁴³ Como sucediera con otras hipótesis suyas de espiritualidad comparada, su acercamiento fue acogido con mucho escepticismo.⁴⁴

Asín Palacios veía en los textos que recogían los testimonios de los alumbrados similitudes sorprendentes con lo que él conocía de las prácticas y los textos de la cofradía mística *ṣādīlī*. Preceptos como la espiritualidad interior, el amor puro o desinteresado a Dios, sin necesidad de cielo o infierno,⁴⁵ el dejamiento o abandono en la voluntad de Dios, la oración mental, la impecabilidad del hombre en estado de iluminación, la simbología lumínica para referirse a la relación entre el ser humano y el Creador o la certeza de que cada uno se salvaba en su propia fe, con independencia de las fronteras

⁴² FONSECA ANTUÑA, 2002; NARVÁEZ CÓRDOVA, 1995, 255-272.

⁴³ ASÍN PALACIOS, 1990.

⁴⁴ Por ejemplo, MÁRQUEZ, 1972, 254-255.

⁴⁵ LÓPEZ-BARALT, 1975, 243-266.

impuestas entre religiones,⁴⁶ eran elementos que se repetían en ambos contextos, para Asíñ Palacios con sorprendente parecido.

Dejando de lado la transmisión directa de tipo textual o de maestro a discípulo, que tras las investigaciones del propio Asíñ Palacios, más las de López-Baralt y Narváez se revela muy difíciles de comprobar, he planteado en otro lugar⁴⁷ que quizá la pervivencia de este tipo de elementos espirituales islámicos en medio cristiano haya de ser explicada precisamente por la aparición de la conversión forzosa a partir de 1501 y la necesaria transformación de algunas realidades. Hasta justo antes de esa fecha, la presencia de cofradías e individuos consagrados a actividades y vivencias de tipo ascético-místico, tanto en el reino de Granada como en el territorio mudéjar peninsular está fuera de cualquier duda. Tanto la documentación existente como varios de los libros que se conservan procedentes de los fondos moriscos o mudéjar-moriscos, como se ha visto, así lo corroboran. La presencia de poemas susceptibles de ser recitados en sesiones místicas, de obras de significación sufí, y de grupos como la cofradía de Toledo, antes mencionada, o de individuos importantes como el propio muftí de Segovia, ‘Isà ibn Ŷābir, cuyo nombre en la documentación cristiana, Yçe Gidelli, ha sido leído por Wieggers como al-Šādīlī,⁴⁸ parecen garantizar la extensión de estas prácticas islámicas en territorio cristiano peninsular.

Cuando sobreviene la prohibición absoluta de ritos islámicos y la conversión forzosa al cristianismo, descartada la huida masiva de la población mudéjar, podemos sospechar que -al menos durante la primera generación- esa espiritualidad de alguna forma sobreviva al cierre de mezquitas y lugares de celebraciones piadosas. Si bien pronto el alumbradismo tomará límites geográficos sociales difusos, las primeras apariciones de grupos señalados como participantes de esas prácticas, en la primera década del siglo XVI, se localizan en zonas de cierta densidad morisca. Y los primeros testimonios en contra de esas manifestaciones extrañas en grupos cristianos señalan que todo les parecía “cosas de moros”.⁴⁹ No quiere esto decir que los movimientos alumbrados tuvieran una impronta morisca o que se escondiera espiritualidad exclusivamente islámica. Lo que pudo haber fueron conversos de moro (a partir de 1501 o bienconvertidos con anterioridad) que se pudieron integrar en la atmósfera agitada y deseosa de cambios de la espiritualidad cristiana de principios del siglo XVI. Los decretos de conversión forzosa crearon un espacio en el que creyentes de distinto origen y de distintas ascendencias crecieron juntos, dando lugar a una dinámica de interconocimientos en las que existieron conceptos y posturas cercanas, como la salvación en la propia fe.⁵⁰ De una espiritualidad islámica como la que se vivió y se expandió desde las cofradías ascético-místicas en las villas o barrios islámicos hasta finales del siglo XV hasta una espiritualidad cristiana que desde ese mismo final del XV está pugnando por establecer una relación más directa, interior y personal entre el creyente y Dios, hay un universo con espacios y sensibilidades espirituales compartidos entre distintos grupos y con fronteras que en muchos casos podían estar difuminadas.⁵¹

Si los moriscos pudieron intervenir de alguna forma en los albores de la espiritualidad alumbrada castellana, fue posiblemente a través de su propia participación en alguno de aquellos grupos que alborotaron a las autoridades eclesiásticas a comienzos del siglo XVI. No como musulmanes clandestinos o disimulados, sino como cristianos de

⁴⁶ PASTORE, 2004, 133-158.

⁴⁷ BERNABÉ PONS, 2021, 235-256.

⁴⁸ WIEGERS, 2023.

⁴⁹ GALMÉS DE FUENTES, 2000, 201-262.

⁵⁰ GARCÍA-ARENAL, 2016, 51-68.

⁵¹ RUIZ SOUZA, 2016, 157-177.

ascendencia islámica, como cristianos que nacieron y crecieron en contacto de alguna forma con una tradición espiritual que en la primera década del siglo XVI todavía era muy reciente. Muchos mudéjares habían conocido o habían participado de la espiritualidad šādilī durante siglos hasta el alba del siglo XVI y es extraño que esa energía espiritual, que había dado forma a varias comunidades mudéjares, desapareciera repentinamente y no se adaptara de alguna forma.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

[Mancebo de Arévalo], *Breve Compendio de Nuestra Santa Ley y Sunna*, manuscrito de la Universidad de Cambridge Dd. 9.49, fols. 237v-238v.

Fuentes secundarias

ASÍN PALACIOS, Miguel, *Šādilīes y alumbrados*, Madrid, Hiperión, 1990. Estudio introductorio de Luce López-Baralt.

BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana, *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana. 1401- 1608*, València, Universitat de València, 2009.

BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana, *Cancionero morisco*, Valencia, Ángeles Carrillo Baeza, 2016.

BERNABÉ PONS, Luis F., “Nota sobre una atribución al Mancebo de Arévalo”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Árabes*, 8, 2003-2007, 165-171.

BERNABÉ PONS, Luis F., “The Moriscos and the Christian Spirituality of Their Era”, en K. Ingram (ed.), *The Conversos and Moriscos in Late Medieval Spain and Beyond*, vol. 4, *Resistance and Reform*, Leiden, Brill, 2021, 235-256.

BOLOIX GALLARDO, Bárbara, “Precedentes Šādilīes de la literatura religiosa morisca del exilio”, *Mélanges offerts au Prof. Mikel de Epalza*, Tunis, Fondation Temimi, 2011, 129-148.

BORONAT y BARRACHINA, Pascual, *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, Imprenta Vives y Mora, 1901, 2 vols.

CASASSAS, Xavier, “Otro texto sufi en los manuscritos aljamiados: la *Wazīfa* de Ibrāhīm al-Tāzī”, *Hommage à l'Ecole d'Oviedo d'Etudes Aljamiado (dédié au fondateur Álvaro Galmés de Fuentes)*, Zaghuan, Fondation Temimi, 2003, 167-174.

CASASSAS, Xavier, "Devoción y sufismo en los manuscritos aljamiado-moriscos", en González, Amina y Gracia López Anguita (eds.), *Historia del sufismo en Al-Andalus*, Córdoba, Almuzara, 2009, 207-237.

CASASSAS, Xavier, “Saint-Jean de la Croix, Ibn ‘Abbād de Ronda et la survivance en Espagne de la mystique musulmane en langue castillane jusqu’à la fin du XVIe siècle”, *Horizons Maghrébins. L'héritage de l'Espagne des trois cultures*, 61, 2010, 63-69.

CHIH, Rachida, “La célébration de la naissance du Prophète (*al-Mawlid al-nabawī*)”, *Archives de sciences sociales des religions*, 178 (Juillet-septembre 2017), 177-194.

- CHIH, Rachida, “Prophetic Piety, Mysticism, and Authority in Premodern Arabic Devotional Literature: al-Jazuli’s *Dala’il al-Khayrat* (15th Century),” *International Journal of Middle East Studies*, 54, 2022, 462–483.
- COLOMINAS APARICIO, Mónica, “An Arabic Missing Link to Aljamiado Literature: Muslim Gatherings (*Majālis*) and the Circulation of Andalusī and Mashriqī Writings among the Mudejars and the Moriscos (MS Árabe 1668, Royal Library of El Escorial, Madrid),” *Al-Qanṭara*, 51/1, 2020, 95-147.
- DJIDJIK, Zerrouk, “Al-raḥalāt wa-aṭāruhā fī intiṣār al-taṣawwuf fī-l-Āzā’ir al-’uṭmaniyya (16-19C - 10-13H). Riḥlat al-Warṭilānī”, Tesis doctoral, Universidad de Sidi Bel Abbès, 2020, 384-386.
- ECHEVARRÍA, Ana y MAYOR, Rafael, “Las actas de reunión de una cofradía islámica de Toledo, una fuente árabe para el estudio de los mudéjares castellanos”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 207/3, 2010, 257-293.
- ECHEVARRÍA, Ana y MAYOR, Rafael, “Hermanos y cofrades en la aljama de Toledo a principios del siglo XV”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 26, 2015, 163-185.
- EPALZA, Mikel de, “Mutaciones urbanísticas debidas a la transformación de mezquitas en iglesias”, *Actas del VI Simposio Internacional de Mudejarismo*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 1995, 501-514.
- FIERRO, Maribel, “El *Kitāb al-anwār* y la circulación de libros en al-Andalus”, *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 20, 2011-2013, 97-108.
- FILALI, Kamel, “Sainteté maraboutique et mysticisme”, *Insaniyat / إنسانيات*, 3, 1997, 117-140.
- FONSECA ANTUÑA, Gregorio, *Sumario de la relación y ejercicio espiritual sacado y declarado por el Mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal, 2002.
- FOURNEL-GUÉRIN, Jacqueline, “Le livre et la civilisation écrite dans la communauté morisque aragonaise (1540-1620)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 15, 1979, 241-260.
- FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. “Las peregrinaciones de mudéjares y moriscos a la mezquita de Adzeneta (Valle de Guadalest, Alicante). El proceso inquisitorial a Sancho de Cardona (1540-1571),” *Sharq al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 23, 2019-2021, 415-443.
- FUENTE CORNEJO, Toribio, *Poesía religiosa aljamiado-morisco*, Madrid, Fundación Ramón Menéndez Pidal-Trea, 2000.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, “Significado e influencia de los moriscos conversos”, en Á. Galmés de Fuentes, *Romania Arabica II (Estudios de literatura comparada árabe y romance)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2000, 201-262.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “La Inquisición y los libros de los moriscos”, en Alfredo Mateos Paramio (ed.), *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, 57-72.
- GARCÍA-ARENAL, Mercedes, “De la duda a la incredulidad en la España moderna: algunas propuestas”, en José Luis Betrán Moya, Bernat Hernández y Doris Moreno (coords.),

Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016, 51-68.

- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, “La vida religiosa de los moriscos en el pensamiento historiográfico”, *Revue d’Histoire Maghrébine*, 87-88, 1997, 315-370.
- GARCÍA PEDRAZA, Amalia, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*, Granada, Universidad de Granada-Ilustre Colegio Notarial de Granada – Fundación El Legado Andalusi, 2002, vol. II, 25-105
- HARVEY, Leonard P., “Una referencia explícita a la legalidad de la práctica de la *taqīya* por los moriscos”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 12, 1995, 561-563.
- HARVEY, Leonard P., “El Mancebo de Arévalo and his Treatises on Islamic Faith and Practice”, *Journal of Islamic Studies*, X, 3, 1999, 249-276.
- HAYDEN, Robert M. – Timothy D. WALKER, "Intersecting Religiouscapes: A Comparative Approach to Trajectories of Change, Scales and Competitive Sharing of Religious Spaces", *Journal of The American Academy of Religion*, 81, 2, 2008, 399-426.
- IVERSEN, Reem F., “El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI”, en W. Mejías-López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, vol. I, San Juan (Puerto Rico), Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. I, 892-910.
- KATZ, Marion Holmes. *The Birth of the Prophet Muḥammad. Devotional piety in Sunni Islam*. New York, Routledge, 2007.
- LABARTA, Ana, “Los libros de los moriscos valencianos”, *Avrāq*, 2, 1979, 72-79.
- LASARTE LÓPEZ, José Antonio. *Poemas de Mohamad Rabadán*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.
- LONGÁS, Pedro, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, Imprenta Ibérica, 1915. Reimpresión en Granada: Universidad de Granada (col. ARCHIVUM), 1990, estudio preliminar de Darío Cabanelas.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, “Anonimia y posible filiación espiritual musulmana del soneto ‘No me mueve, mi Dios, para quererte’”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XXIV, 1975, 243-266.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *Huellas del Islam en la literatura española (De Juan Ruiz a Juan Goytisolo)*, Madrid, Hiperión, 1985.
- LÓPEZ-BARALT, Luce, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, Hiperión, 1990.
- LÓPEZ-BARALT, Luce y NARVÁEZ, “Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura Aljamiado-Morisca del siglo XVI: la Mora de Úbeda, del Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 36, 1981, 17-51.
- LÓPEZ-MORILLAS, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*. Madrid, CSIC, 1994.
- LORY, Pierre, “Modèle prophétique et modèle de sainteté dans le soufisme ancien. Quelques exemples”, en Denis Gril, Stefan Reichmuth y Dilek Sarmis (eds.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leiden, Brill, 2022, vol. I, 229-243.

- LUGO ACEVEDO, María Luisa, *El libro de las luces. Leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Madrid, Sial, 2008.
- MÁRQUEZ, Antonio, *Los alumbrados. Orígenes y filosofía. 1525-1559*, Madrid, Taurus, 1972.
- MASSIGNON, Louis, RADTKE, Bernd, CHITTICK, William C., JONG, Frederick de., LEWISOHN, Leonard, ZARCONE, Thierry, ERNST, C, AUBIN, Françoise and HUNWICK, John O., “Taṣawwuf”, en Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford E. Bosworth, Emery van Donzel y Wolfhar. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, Brill, 2004. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_1188 . Consultado: 25-5-2023.
- MILLER, Kathryn, *Guardians of Islam: Religious authority and Muslim Communities of Late Medieval Spain*, New York, Columbia University Press, 2008.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “Nozaita Kalderán: partera y experta en el Corán”, *La Torre*, 3-4, 1987, 501-517.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “Conocimientos místicos de los moriscos: puesta al día de una confusión”, en A. Temimi (ed.), *Actes du VI Symposium International d’Etudes morisques sur: Etat des Etudes de Moriscologie durant le trente derniers années*, Zaghuan, FTERSI, 1995, 225-238.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “El Mancebo de Arévalo, lector morisco de *La Celestina*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXII, 1995, 255-272.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotericos?”, en L. Lopez-Baralt - L. Piera, *El sol a medianoche: La experiencia mística. Tradición y actualidad*, Madrid, Trotta, 1996, 163-180.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, Mancebo de Arévalo, *Tafçira*, Madrid, Trotta, 2003.
- NARVÁEZ CÓRDOVA, María Teresa, “La Luz, el Castillo y el Sueño en la Espiritualidad de los Textos Aljamiados. The Light, the Castle and the Sleep in Aljamiado texts’ Spirituality”, *Teoliteraria*, 9, 17, 2019, 70-99.
- PASTORE, Stefania, *Un’eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)*, Firenze, Olshki, 2004, 133-158.
- PUENTE, Cristina de la, “The Prayer upon the Prophet Muḥammad (*Taṣliya*): A Manifestation of Islamic Religiosity.” *Medieval Encounters*, 5, 1, 1999, 121-129.
- RUIZ BEJARANO, Bárbara, “Praxis islámica de los musulmanes a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas”, Tesis Doctoral, Universidad de Alicante, 2015.
- RUIZ SOUZA, Juan Carlos, “Mística compartida y arquitectura: Al-Andalus y Castilla en los inicios de la Edad Moderna (ss. XIV-XVI)”, *eHumanista*, 33, 2016, 157-177.
- SAIDOUNI, Nasir ad-Din, *Dirāsāt Andalusīyya: maẓāhir al-ta’thīr al-Ībīrī wa-al-wuḥūd al-Andalusī bi l-Ŷazā’ir*, Alger, Dār Bassair, 2013.
- SCHIMMEL, Annemarie, “The Light of Muhammad and the Mystical Tradition”, en IDEM, *And Muhammad is His Messenger. The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, Lahore, Vanguard Books, 1987, 123-143.

- SURTZ, Ronald E., “Morisco Women, Written Texts, and the Valencia Inquisition”, *The Sixteenth Century Journal*, 32, 2, 2001, 421-433.
- VALOR PIECHOTTA, Magdalena e Isabel MONTES ROMERO-CAMACHO, “La transformación de mezquitas en iglesias. El modelo andaluz”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza*, 11, 2018, 99-116.
- VIMERCATI SANSEVERINO, Ruggero, “Theology of Veneration of the Prophet Muḥammad. Knowledge and love in the *Shifā* of al-Qāḍī ‘Iyād (d. 544/1149) between ḥadīth, philosophy and spirituality,” en Denis Gril, Stefan Reichmuth, Dilek Sarmis (eds.), *The Presence of the Prophet in Early Modern and Contemporary Islam*, Leiden, Brill, 2022, vol. I, 153-195.
- WEINRICH, Ines (Hrsg.), *In Praise of the Prophet. Forms of Piety as Reflected in Arabic Literature*, Baden-Baden, Ergon Verlag, 2022.
- WIEGERS, Gerard, “İçe de Gebir”, in: *Christian-Muslim Relations 600 - 1500*, General Editor David Thomas. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_24508
Consultado: 3-7-2023.

**PRIMERAS APROXIMACIONES DE CRONISTAS Y CLÉRIGOS
CASTELLANOS AL PAISAJE PRECOLOMBINO ARQUITECTÓNICO Y
ETNOGRÁFICO ANDINO***

**FIRST APPROACHES OF CHRONICLERS AND CASTILIAN CLERGYMEN
TO THE PRE-COLUMBIAN ARCHITECTURAL AND ANDEAN
ETHNOGRAPHIC LANDSCAPE**

**PRIMEIRAS ABORDAGENS DE CRONISTAS E CLÉRIGOS CASTELHANOS
À PAISAGEM ARQUITETÔNICA E ETNOGRÁFICA PRÉ-COLOMBIANA
ANDINA**

PAULA ERMILA RIVASPLATA VARILLAS**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú)

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p193-209>

Resumen

El objetivo de este artículo es identificar las primeras miradas publicadas por los cronistas y clérigos castellanos al paisaje arquitectónico y etnográfico andino. Estas primeras impresiones describieron rutas ya establecidas y conocidas por los primeros conquistadores que alcanzaron fama suficiente para convertirse en lugares buscados y visitados por diversos motivos a los que otorgaron significados foráneos. Sus conocimientos y experiencias previos no fueron obstáculos para realizar las primeras aproximaciones a costumbres y técnicas precolombinas. Aquellas experiencias se vaciaron en crónicas, en las cuales se encuentran referencias “arqueológicas y antropológicas” de las culturas precolombinas desarrolladas en el área andina-altiplánica. En este contexto, algunos cronistas laicos y religiosos creyeron identificar restos de pasadas evangelizaciones que concordaran con los padres de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, que la difusión de la Palabra habría sido universal.

Palabras clave

Cronistas, clérigos, antigüedades, etnografía, Siglos XVI y XVII

Abstract

The aim of this article is to identify the first views published by the Castilian chroniclers and clergymen on the Andean architectural and ethnographic landscape. These first glances described routes established and known by the first conquerors that achieved sufficient fame to become famous and visited places by diverse reasons to which they gave foreign meanings. Of equal way they described the pre-Columbian customs and technologies. Those experiences were written into chronics, in which there are "archaeological and anthropological" references of pre-Columbian cultures of the Andean-highland area. In this context, some chronicles believed to identify

remnants of past evangelizations that agreed with the fathers of the Church, St. Augustine and St. Thomas, that the spread of the Word would have been universal.

Key words

Chroniclers, clergymen; antiquities, ethnography, XVIth and XVIIth centuries

Resumo

O objetivo deste artigo é identificar as primeiras vistas publicadas por cronistas e clérigos castelhanos sobre a paisagem arquitetônica e etnográfica andina. Essas primeiras impressões descreviam percursos já estabelecidos e conhecidos pelos primeiros conquistadores que alcançaram fama suficiente para se tornarem lugares procurados e visitados por diversos motivos aos quais atribuíam significados estranhos. Seus conhecimentos e experiências anteriores não foram obstáculos para fazer as primeiras abordagens aos costumes e técnicas pré-colombianas. Essas experiências foram esvaziadas em crônicas, nas quais há referências “arqueológicas e antropológicas” das culturas pré-colombianas desenvolvidas na região andino-altiplana. Neste contexto, alguns cronistas leigos e religiosos acreditaram identificar vestígios de evangelizações passadas que coincidiam com os padres da Igreja, Santo Agostinho e Santo Tomás, de que a difusão da Palavra teria sido universal

Palavras-chave

Cronistas, clérigos, antiguidades, etnografia, séculos XVI e XVII

Este artículo trata de las impresiones que provocaron los paisajes de antiguallas andinas a los cronistas. Los europeos al llegar al mundo andino descubrieron culturas más antiguas que la Inca y se quedaron maravillados con lo que vieron. Piedras ciclópeas que formaban parte de infraestructuras que los recién llegados denominaron antiguallas. Estas ruinas precolombinas rápidamente se hicieron conocidas por los primeros europeos que llegaron a América, siendo una de las más renombradas, Tiahuanaco, por sus monumentales piedras. Los constructores de esa civilización preinca habían dejado sus evidencias y huellas en el paisaje andino. Asimismo, los cronistas y clérigos en su peregrinar por las nuevas tierras australes, ponderaron la construcción inca, contemporánea a la española.

Los cronistas integraron los datos recogidos, observados y oídos en el área andina, mezclándolos con sus propios conocimientos y mitos, buscando con frenesí en la inmensidad del nuevo continente la concreción de sus mitos considerados reales: el Dorado, las Amazonas, el peregrinar de apóstoles e hijos de Noé, la Fuente de la Juventud, el Paraíso Terrenal, entre otros.¹ No se debe olvidar que América fue descubierta por personas que pertenecían a una etapa histórica de transición entre la Baja Edad Media al

* Fecha de recepción: 17/2/2023. Fecha de evaluación: 25/5/2023. Fecha de aceptación definitiva: 28/6/2023.

** Investigadora RENACYT. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7036-6436> . Dirección postal: Calle Bilbao 119, distrito Pueblo Libre, Lima, Perú. E-mail: privasplatav@unmsm.edu.pe .

¹ KAPPLER, 1986, 97. Por ejemplo, el tema del paraíso es uno de los grandes asuntos de la literatura medieval de viajes. Para algunos el paraíso es objeto de una búsqueda bien real.

Renacimiento, la primera etapa de la Modernidad. Estas personas estaban cargadas de un bagaje cultural, que incluía creencias medievales y apertura al mundo clásico. De esta manera, la redacción de las obras históricas, geográficas y religiosas sobre el Nuevo Mundo tenían un fondo explicativo basado en conocimientos medievales, clásicos, épicos y bíblicos. La referencia a autoridades de la Antigüedad desempeñó una función de apoyo y legitimación del discurso, como los padres de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, pero también estuvieron influenciados por obras más laicas como la de Jean Mandeville. Por eso, no resulta extraño que, en un primer momento, las construcciones monolíticas encontradas en el área andina fueran comprendidas y explicadas, recurriendo a personajes clásicos, religiosos e incluso mitológicos.

El primer referente en interpretar las tierras descubiertas fue Cristóbal Colón, un hombre que representaba la transición entre lo medioevo y lo moderno, considerándolas no sólo por su belleza paisajística, sino también mística.² Influenciado por la obra de Mandeville, en su tercer viaje a las Indias, Colón creyó estar cerca del Paraíso Terrenal,³ ubicándolo en la zona de la actual Trinidad y Tobago y la desembocadura del río Orinoco, considerado uno de los cuatro ríos que nacían del paraíso junto con el Tigris y Éufrates, Ganges y el Nilo. Específicamente, a cien millas al oeste de las Azores, se producía un cambio climático marcado y el mar se elevaba ligeramente, en cuya cumbre reinaría el árbol de la vida de la que emanarían los cuatro grandes ríos. Un lugar inaccesible, rodeado de montañas, bestias y fuego.⁴ Mandeville indicaba la existencia del Paraíso Terrenal en el Oriente, en un lugar sagrado, exclusivo que no se podía acceder.⁵ De esta manera, Colón encajó esta nueva geografía con al mundo mítico y legendario medieval que estaba tan en boga y pervivía en el imaginario general de la época transicional en la que vivía. Si bien, su empresa comienza con la búsqueda de una nueva vía hacia las Indias, también dio a su viaje un carácter mesiánico. La empresa de Colón era de Estado y Fe.⁶

De forma análoga, los europeos que llegaron con posterioridad a América, fuesen laicos o religiosos, considerarían que estas nuevas tierras, bendecidas por dones naturales, encerraban dentro de sí, la presencia del paraíso añorado y perdido. Libros tenidos como referentes serían *El libro de las maravillas del mundo* (1356) de Jehan de Mandeville y *El viaje de San Brandan* (siglo XII) de Benedity.⁷ Mas tardíamente, los europeos tendrían presente, *Paraíso en el Nuevo Mundo* (1650-1655) de León Pinelo que describía América en utopías renacentistas e imaginarios bíblicos.⁸ Con estas ideas, los distintos cronistas civiles y religiosos apreciaron las antigüedades de las culturas precolombinas que habían desaparecido cuando llegaron.

1. Percepciones connotativas de los cronistas de los paisajes precolombinos

En este artículo se hace uso de percepciones connotativas que son miradas con las que se valoran los paisajes, singularizándolos y creando alrededor de ellos un discurso

² VARELA, 2002, 22.

³ AMODIO, 1993, 91.

⁴ KAPPLER, 1986, 22-33.

⁵ AZNAR VALLEJO, 2009, 33; LADERO QUESADA, 2007, 55-74. Colón confió en las afirmaciones de Jehan Mandeville, Marco Polo y Ptolomeo para planificar sus viajes; BURMAN, 1989, 151-170; KAPPLER, 1986, 54. El libro de Mandeville tuvo un éxito extraordinario con más de trescientos manuscritos en diez lenguas diferentes y noventa ediciones.

⁶ PÉREZ PRIEGO, 2009, 421-422.

⁷ LEMARCHAND, 2002, 11-30.

⁸ POPEANGA, 2005, 68.

significativo y metafórico. Constituyen lo que Alain Roger califica de “metafísica” o “metamorfosis” del país al paisaje, construyendo referencias paisajísticas que trascienden lo objetivo del país, metamorfoseándolo en paisaje y marcando las pautas de su observación y reconocimiento.⁹

“Las percepciones connotativas crean un acervo de referencias paisajísticas que no sólo resaltan los valores de los paisajes y los blindan ante posibles agresiones, sino que, además, influyen en los propios análisis e interpretaciones científicas de los mismos. Ello da lugar a que, en ciertos paisajes peculiares, se interpenetre tanto lo denotativo o real y lo connotativo o mitificado que resulte difícil el deslinde entre elementos de cada categoría.”¹⁰

Este artículo corresponde a algunas miradas connotativas de algunos cronistas de los siglos XVI y XVII, como Bernabé Cobo, José de Acosta y Reginaldo de Lizárraga, que realizaron descripciones paisajísticas arquitectónicas y etnográficas precolombinas.

2. Cronistas y clérigos que hablan de ruinas precolombinas

Los conquistadores, cronistas y clérigos dieron nuevos significados a las antigüedades precolombinas que encontraron con el bagaje de conocimientos, creencias, mitos y experiencias que trajeron del viejo continente. Estos hombres fueron bautizando con nombres viejos y familiares los objetos nuevos que iban encontrando. Se produjo una europeización en la denominación de los lugares conquistados y evangelizados, asignándose muchas veces nombres que evocaban la tierra natal, los lugares santos, combinando las experiencias y afares cotidianos con los recuerdos y fantasías del pasado, pues al mismo tiempo que se sentían sumidos en la realidad nueva que los americanizaba, iban revistiendo su nuevo mundo tan extenso con las imágenes y las voces de su mundo familiar, bajomedieval y clásico. De esta manera, los conceptos e ideas que los conquistadores y clérigos españoles trajeron del viejo continente al relacionarse con las creencias, mitos, conocimientos y experiencias andinas, adquirieron nuevos significados.

En general, los cronistas laicos estuvieron influidos por la literatura épica, caballeresca y los romances populares y sus homólogos eclesiásticos por la tradición bíblica, construyendo imágenes o visiones de lo que creyeron entender y ver en las antiguallas andinas arquitectónicas en el mundo andino. Paulatinamente se fue formando una ruta de antigüedades, de ruinas impactantes por su magnitud o por la destreza en el labrado de la piedra. Estas antiguallas monolíticas eran frecuentadas por hombres curiosos que las consideraban dignas de visitar por ser trofeos de guerra que por su belleza y magnitud ennoblecían al conquistador.

2.1 Sitios considerados antiguallas andinas en los siglos XVI y XVII

Las descripciones de los cronistas de las ruinas precolombinas están entrecruzadas de realidad y leyenda, mezclándose sus afares de grandeza y placer con los temores más pavorosos. En sus visiones, hay siempre el lejano espejismo de una realidad efectiva: el oro del Perú, la plata de Potosí, la abundancia de Jauja y la riqueza del Cuzco.

⁹ ROGER, 1997.

¹⁰ OJEDA, 2003, 193.

Una ruta de antiguallas peruanas se fue formando a medida que el conquistador avanzaba por el área andina que estaría conformada por los restos encontrados en el norte peruano, pertenecientes a lo que hoy conocemos como las culturas Chimú y Moche y en la costa central, destacaría Pachacamac. La ruta continuaría con Chavín en la sierra oriental y el Cuzco entre los valles interandinos del sur, para finalmente coronarse con una de las antiguallas más impactantes del área andina que sería Tiahuanaco en el altiplano andino del Titicaca. Rutas largas y agotadoras realizadas en cabalgaduras, caballos o mulas, en tramos a pie, ayudados por los indios, según los requerimientos del camino. Hay que tener en cuenta que aquellas culturas precolombinas no fueron identificadas en aquel entonces, solo apreciadas como antiguallas andinas.

Tabla 1: Relación de cronistas que describieron antigüedades en el área andina en los siglos XVI y XVII.

Año	Cronista	Lugar	Región
1553	Pedro Cieza de León	Pucara	Altiplano del lago Titicaca
1560	Fray Juan de San Pedro	Huamachuco	Sierra norte peruana.
1584	Cristóbal de Albornoz	Chavín Pachacamac	Sierra central peruana Costa central peruana
Fines del siglo XVI	Gonzalo Fernández Oviedo	Pachacamac	Costa central peruana
Fines del siglo XVI	Fray Martin de Murúa	Cuzco: Coricancha	Sierra central de los Andes
1599-1607	Fray Diego de Ocaña	Tiahuanaco Cuzco: Coricancha Sacsayhuamán	Altiplano del lago Titicaca Sierra central de los Andes
1605	Fray Reginaldo de Lizárraga	Chimú (Moche), Tiahuanaco	Costa norte del Perú (Trujillo) Altiplano del lago Titicaca
1609	Garcilaso de la Vega, Inca	Cuzco, Sacsayhuamán	Costa, sierra y altiplano andino
1615	Fray Antonio de Calancha	Chimú (Moche) Pachacamac	Costa norte del Perú (Trujillo)
1628	Antonio Vázquez de Espinosa	Sacsayhuamán Los mahamaes	Valles interandinos (Cuzco) Costa central
1653	Bernabé Cobo	Los mahamaes	Costa central

Fuente: elaboración propia.

En la costa norte peruana, las antigüedades más destacables se encontraban en Trujillo. En esta zona, fray Reginaldo de Lizárraga describió la pirámide escalonada de adobe más grande e importante de la costa norte peruana, llamada Huaca del Sol que durante toda la colonia fue expuesta a constante depredación y destrucción para extraer sus ricas ofrendas funerarias y los adobes para volverlos a usar en la construcción de ciudades coloniales.¹¹

¹¹ CASAS, 1958, 475. Huaquear proviene de la palabra “guaca” que significa sepulcros. También puede significar adoratorio o casa de oración, mina, tesoro o cosa admirable; ALBORNOZ, 1989, 163-168. En 1584, huaca se entendía por reliquias de los incas, los primeros frutos, niños a sacrificar, piedras que se colocaban en los caminos y construcciones monolíticas; LLANO ZAPATA, 2005, 199. Deriva del verbo

Fray Bartolomé de las Casas en su obra “Los tesoros del Perú” indica la costumbre funeraria de los antiguos jefes indígenas de la zona andina de enterrarse con un rico ajuar funerario.¹² El extraer tesoros de contextos funerarios estaba prohibido para todos sin excepción, permitiéndose sólo bajo permiso, concediéndose generalmente a los españoles con cierto poder económico y político, como sucedió en 1656 en la huaca de Ñarihuala en Piura, en la costa norte peruana.¹³

En cuanto a la costa central peruana, Gonzalo Fernández de Oviedo, que vino con Francisco Pizarro a conquistar el Imperio de los Incas en 1532, fue testigo presencial de los primeros contactos entre dos mundos mutuamente desconocidos. Oviedo es considerado un muy buen observador y muy sensible de las novedades que se abrían ante sus ojos.¹⁴ En su obra describió al templo de Pachacamac, oráculo Inca en la costa central peruana, aún habitado por sacerdotes incas quienes realizaban rituales, por lo que no se trataría de la descripción de una antigualla para el siglo XVI.¹⁵

Al este de la cordillera Blanca en el interior del sistema orográfico andino, en la confluencia de los ríos Huacheksa y Mosna, se encuentra Chavín, un sitio preinca. Los arqueólogos en la actualidad consideran el lugar donde está ubicado un paso natural en la cordillera de los Andes que une la costa, la sierra y la selva. Esta “antigüedad”, tal como la denomina el cronista Antonio Vázquez de Espinosa “Compendio y descripción de las indias occidentales” habría sido un templo ceremonial regional de gran importancia, adonde convergían indígenas de diferentes lugares del área andina, costa norte, valles interandinos y altiplano a dejar ofrendas. Una sede religiosa panandina, emulando a Roma o a Jerusalén, lo que ha sido confirmada por las investigaciones arqueológicas, por lo que la descripción que realizó este cronista es impecable y fidedigna.

La descripción que realiza Vázquez de Espinosa del castillo de Chavín de Huantar es impecable y fidedigna:

“Junto al pueblo de Chavín hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza, era guaca y santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalén, donde venían los indios a ofrecer, y hacer sus sacrificios porque el demonio en este lugar les declaraba muchos, oráculos, y así acudían de todo el reino. Hay debajo de la tierra grandes salas, y aposentos, tanto que hay cierta noticia que pasan

quechua *huacani* que significa llorar, entonces huacas son los lugares (sepulturas y templos) donde se llora. Una guaca o huaca puede ser algo natural o construido por el hombre: el sol, luna, estrellas, momias del inca, bloques de piedras, monolitos, tejidos, etc.; CALANCHA, 1972, 128; VON HAGEN, 1966, 21-22.

¹² CASAS, 1958, 3-4. “En la antigüedad fue costumbre, (que) los reyes acompañasen al sepulcro, después de la muerte, cuantos objetos preciosos tenían en vida...”.

¹³ Archivo Regional de Piura (ARP). Corregimientos. Causas criminales. Legajo 56. Expediente 1012, 1656. El corregidor Juan de Chávez contra los indios del pueblo de Catacaos sobre el delito de cavar en una huaca. Un español, un indio, dos indias y un mulato participaron en una excavación de un entierro antiguo indígena, al ser denunciados, el español pidió la concesión del sitio para excavar, pero se la concedieron a otro español con mayor poder para que se beneficiara del mismo, con la condición que entregara lo que correspondiese al rey, tal como se estipulaba en las ordenanzas.

¹⁴ PÉREZ DE TUDELA, 1959, CXLI.

¹⁵ FERNÁNDEZ OVIEDO, 1945, XLVI: “Me llegó licencia del gobernador para que fuese a una mezquita, de que teníamos noticia, que estaba cien leguas de la costa de la mar, en un pueblo que se dice Pachacama... Este pueblo de la mezquita es muy grande y de grandes edificios... Para entrar al primer patio de la mezquita, han de ayunar veinte días; para subir al patio de arriba han de haber ayunado un año. En este patio de arriba está el obispo: cuando suben algunos mensajeros de caciques que han ya ayunado su año, a pedir al dios que les de maíz y buenos temporales, hallan al obispo cubierta la cabeza y sentado...”

debajo del río, que pasa junto a la guaca, o santuario antiguo [...] y las muchas puertas que tiene, y gran laberinto debajo de la tierra”.¹⁶

Una larga lista de cronistas describió la infraestructura inca que aún no se podía considerar en el siglo XVI como una antigualla. Entre ellos, Fray Martín de Murúa en su “Historia General del Perú” destacó que hubo muchas huacas, ídolos adoratorios de diferentes nombres en los cerros, encrucijadas, peñascos y fuentes en el Cuzco y sus contornos.¹⁷ La más famosa de estas huacas incas era Coricancha, la casa del sol. No cabe duda que el inca Garcilaso de la Vega fue el que encumbró el Cuzco en su obra “Comentarios Reales” (1609), en sus descripciones de la infraestructura urbanística religiosa y civil inca, siendo testigo presencial del cambio de la ciudad, pues no había transcurrido ni un siglo desde la conquista y muchos edificios incas ya no tenían un sentido vivo o activo. Así, la fortaleza de Sacsayhuamán estaba en ruinas porque servía como cantera para la construcción de la nueva ciudad colonial.¹⁸

El cronista Cieza de León prestó atención a las construcciones antiguas precolombinas, principalmente en la meseta del Collao, en el altiplano andino, colindante al lago Titicaca. En esta zona se habían desarrollado sociedades que ya habían desaparecido en el tiempo, y en su lugar se hallaban sólo ruinas.¹⁹ Trató de informarse a través de los indígenas sobre las personas que habían realizado tales construcciones, de cómo habían sido edificadas y el uso al que habían estado destinadas, sin hallar respuestas contundentes, pues la memoria oral al respecto había desaparecido. “Y es fama entre estos indios que antiguamente hubo en este Pucara gran poblado... Yo anduve un día en este lugar mirándolo todo. (...). Lo que vi en este Pucara es grandes edificios ruïnados y desbaratados y muchos bultos de piedra, figurados en ellos figuras humanas y otras cosas dignas de notar”.²⁰

2.2. Sitios considerados de presencia evangelizadora anterior a los españoles: Los religiosos y su búsqueda de antiguallas de Santo Tomás y del Paraíso Terrenal

Algunos clérigos, jesuitas y agustinos estaban firmemente convencidos de que al Nuevo Mundo y en particular al Perú, había llegado un hijo de Noé después del diluvio o un evangelista -Santo Tomás- para divulgar la palabra de Dios. Ruinas inmensas que encontraban se consideraban testigos de su presencia en el mundo andino. La grandeza y excelente construcción arquitectónica anterior a los Incas, considerada antigualla, a veces no era atribuida a los indios sino a “hombres barbudos”, aludiendo a hombres blancos.

¿Discípulo de Cristo en las Indias? Los religiosos españoles ya tenían un precedente en Santiago Apóstol en la Península Ibérica. Algún discípulo habría llegado a Indias y esta idea les permitiría explicar la presencia de las antiguallas que encontraban. Los motivos de la peregrinación en el mundo cristiano eran varios, agradecimientos, promesas a cumplir, sanar enfermedades, búsqueda de milagros, purificación, curiosidad, entre otros.²¹ A fines del siglo XVI, los eclesiásticos se lanzaron tras el rastro de Santo

¹⁶ VÁZQUEZ, 1948, 458.

¹⁷ MURÚA, 1987, 429.

¹⁸ GARCILASO DE LA VEGA, 1959, 180.

¹⁹ RIVASPLATA, 2018, 14-27.

²⁰ CIEZA DE LEÓN, 1984, 254.

²¹ NOVOA, 2007, 159; CAMBIL, 2012, 188-241.

Tomás en las colonias españolas y portuguesas. Por ejemplo, en el Virreinato del Perú, el arzobispo Toribio de Mogrovejo había consagrado públicamente en Chachapoyas las huellas de los pies y las rodillas del santo, incluso cerca de Pachacamac creyeron haber descubierto las huellas del apóstol.²² Esta creencia se hizo popular entre los jesuitas, cerca de las fronteras del virreinato peruano y en la colonia portuguesa en Brasil, por los misioneros jesuitas Manuel de Nobrega y Antonio Ruiz Montoya. Estas ideas fueron secundadas en el Perú por la orden agustina, según Antonio de la Calancha, en “Crónica del orden de San Agustín en el Perú” que afirmó de la realización de un itinerario realizado por el santo que incluyó la zona del Lago Titicaca.²³ Otra idea que los clérigos manejaban era que Dios no habría destruido el Paraíso Terrenal, al que situaban en el Oriente, en una tierra feliz, sin enfermedades, sin vejez y sin muerte.²⁴ Así, este mito fue asumido como cierto por algunos religiosos y al constatar la existencia de arquitectura pétreo, bellamente ejecutada, lo interpretaron como de origen bíblico, de tal manera que hicieron del mito un nexo con continuidad histórica y cultural, proyectando lo propio sobre lo otro, trocando el significado de algunas ruinas a otras que satisficiera los deseos de los recién llegados.

El europeo de mediados del siglo XVI era un hombre entre medieval y renacentista, especialmente los clérigos letrados que arrastraban consigo estos imaginarios paisajísticos que hicieron suyos. Buscaban un espacio descrito de antemano en la biblia, emprendiendo un viaje real, iniciático, a un lugar imaginado que no existía, el Paraíso Terrenal, movidos por la nostalgia de una gran pérdida, buscarían el lugar donde reinaría la abundancia, la libertad, la perfección y la paz. El fuerte deseo de reencontrarlo siempre guio a algunas autoridades eclesiásticas que la mandaron buscar.²⁵

En el Virreinato del Perú, algunos religiosos, los agustinos y los jesuitas, buscaban evidencias del peregrinaje de Santo Tomás, iniciándose itinerarios de peregrinación para ver las reliquias encontradas,²⁶ como indica García de Cortázar:

“El viaje del santo [...] que es el viaje de los hombres que llevan consigo de una tierra a otra, de un templo a otro, sus devociones familiares y aspiran a prolongar en nuevos lugares el contrato que viene de antiguo [...] el viaje del santo en sus restos materiales, en sus reliquias, que a través de invenciones [...] es el viaje que otorga corporeidad física al santo y proyección social a su presencia al crear un punto en que su virtud se focaliza y condensa y se presta a irradiar por un territorio en el que promueve, en mayor o menor escala, circuitos de peregrinación, redacción de pasiones y narraciones de milagros.”²⁷

Cieza de León no pudo encontrar respuestas de parte de los mismos naturales del lugar sobre estas construcciones megalíticas cercanos al lago Titicaca. Así que recurrió a determinar la autoría a personajes bíblicos y míticos del viejo continente que hubiesen llegado a la zona en tiempos remotos. De esta manera, este cronista consideró a Tiahuanaco una antigualla e indicó que pudieron haberlo hecho los “hombres barbados”,

²² URBANO Y SÁNCHEZ, 1992, 143-153. KAPPLER, 1986, 30. Según San Agustín en el Libro XVI, capítulo IX, de *La ciudad de Dios* indica que la palabra de Dios fue predicada en el universo entero. La Iglesia habría tenido una pugna al respecto, pues unos lo tomaron en forma literal, pero otros no, por lo que al final se dividió el mundo entre cristianos y paganos, a los que no se le podía culpar de no conocer la palabra de Dios.

²³ CALANCHA, 1972, 316-340.

²⁴ ROSENBLAT, 1969, 21.

²⁵ POPEANGA, 2005, 45-70.

²⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, 2009, 89.

²⁷ GARCÍA DE CORTÁZAR, 2009, 101.

representados en la iconografía precolombina tiahuanacuense, descartando del todo que fuesen indios. Idea que compartieron otros cronistas y estudiosos.²⁸

“Son tan grandes que parecen pequeños gigantes y [...] que tienen forma de vestimentas largas, diferenciadas de las que vemos a los naturales de estas provincias; en las cabezas parecen tener un ornamento [...] La gran laguna del Collao tiene por nombre Titicaca, por el templo que estuvo edificado en la misma laguna [...] que fue entre ellos muy estimado y venerado, a honra de su sol, poniendo en el mujeres vírgenes y sacerdotes con grandes tesoros.”²⁹

Estas construcciones megalíticas construidas en un paisaje plano como es el altiplánico andino, fácilmente impresionaron los sentidos de los europeos que los vieron. Por lo que no es extraño que este cronista utilizara reiteradamente los adjetivos “fuerte” y “grande” para describir las antiguallas arquitectónicas andinas. Además, el cronista nos describe a grandes rasgos lo que observa, pero no entra en más detalles por no poderlos explicar al no entenderlos él mismo.

Lo que sí entendió Cieza fue que las construcciones observadas a lo largo de la cordillera andina y de las costas que flanqueaban el océano Pacífico – las calzadas, los edificios, los templos, contextos funerarios y huacas – respondían a una organización, a una estructura política-social y económica compleja. De esta manera, Cieza no se limitó a describir los vestigios de las culturas desaparecidas (Pucara y Tiahuanaco) en 1553, en “*Crónica del Perú*”, sino que ha sido el primer cronista en utilizar la información retenida en la memoria oral indígena con la que elaboró la primera historia de los Incas,³⁰ aunque la duda estriba en afirmar si fue verdadera la información recogida de los informantes nativos: “Yo pregunté a los naturales, en presencia del encomendador, si estos edificios se habían hecho en tiempo de los Incas y riéronse de esta pregunta [...]”³¹

Medio siglo más tarde, fray Reginaldo de Lizárraga, un viajero incansable que recorrió la costa, sierra del Perú y el altiplano andino del Titicaca, describió las ruinas de Tiahuanaco en su libro “*Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*”(1605) y las consideró más antiguas a los restos incas, indicándonos que ya era a comienzos del siglo XVII un lugar de visita obligatoria de la zona sur andina: “[En Tiahuanaco] hay unos edificios antiguos de piedra recia de labrar, que parecen labradas con escuadra y entre ellas piedras grandísimas; casi no pasa por aquel pueblo hombre curioso que no las vaya a ver.”³² Lizárraga consideraba como antigüedades aquellas ruinas, pues al “preguntar que noticia se tiene desta gente no hay quien la dé.”³³

²⁸ ALCINA FRANCH, 1995, 49-50; CASAS, 1992, 575. Fray Bartolomé de las Casas en su obra *Apolegetica Historia Sumaria* mencionó las ruinas de Tiahuanaco en el altiplano andino que debió de haber recogido la información previa de otros cronistas como Cieza de León, Estete, Xerez y Molina. La información que nos proporciona sobre Tiahuanaco es de una ciudadela indígena ya no en uso en el siglo XV: En la población que se nombra Tiaguanaco había muy grandes aposentos para los reyes y cerca dellos estaba un cerro bien alto, hecho a mano sobre unos grandes fundamentos de piedra donde debía de quererse hacer al sol algún gran templo. Algo más delante de aquel cerro están dos grandes hombres como gigantes hechos muy prima y sutilmente de piedra; parece que están vestidos de ropas largas a la antigua, no como algunas de las que usan en aquellas tierras; las cabezas parecen tener adornadas de tocadura antigua.

²⁹ CIEZA DE LEÓN, 1984, 367-368

³⁰ BALLESTEROS, 1984, 7-59.

³¹ CIEZA DE LEÓN, 1984, 367.

³² LIZÁRRAGA, 1987, 193.

³³ LIZÁRRAGA, 1987, 81.

Tiahuanaco era testimonio de una sociedad fenecida antes que los europeos llegaran al altiplano andino, destacando en ellos, la no comprensión del otro, su incapacidad de concebir la existencia de otro mundo que no fuese el suyo, al considerar un majestuoso edificio perdido en el desierto altiplánico como una construcción simbólica para glorificar la existencia de su Dios cristiano. Los viajeros iban revistiendo el Nuevo Mundo observado, tan extenso, con las imágenes y las voces de su mundo europeo familiar. De esta manera, los recién llegados consideraron al altiplano andino, como un sitio sagrado por la gran cantidad de esculturas que encontraron. Los monolitos representaban a todo ser viviente sobre la tierra y eran una prueba del poder de Dios, que se manifestaba hasta en el confín del mundo:

“Tantas figuras que unas de cerca parecen hombres armados a caballo y otras, imágenes de santos y finalmente cuantas figuras se pueden considerar tantas crió allí la naturaleza [...] que cuando pasé por aquel lugar el año de 1616 me admiré considerando con cuidado la primera maravilla del mundo (a mi parecer) que crió Dios en aquel lugar, para que en ella fuese glorificado de sus Criaturas, como por ello di muchas gracias infinitas [...] los indios tradición que eran, desde antes de los ingas.”³⁴

En este párrafo, el clérigo percibe hombres a caballo e imágenes de santos en la iconografía de este edificio precolombino. De esta manera, la observación del clérigo se mezcla con recuerdos, mitos religiosos y conocimientos teológicos cristianos.

Fray Diego de Ocaña en su viaje por América del sur realizado con el fin de recaudar limosnas para el santuario extremeño de Guadalupe en la Metrópoli se detuvo en Tiahuanaco a fines del siglo XVI y escribió que le parecía aquella obra de titanes por lo alto e inmenso e incluso más monumentales que los Egipto.³⁵

3. Los prolegómenos de la antropología americana: Costumbres, prácticas y tecnología indígena descritas por los cronistas

Algunos cronistas realizaron descripciones de las costumbres y prácticas indígenas que surgieron de la observación de las culturas precolombinas vivas. El resultado constituye hoy en día una invaluable contribución para los investigadores. En el siglo XVI, algunos de los objetos precolombinos que los conquistadores extrajeron de los indígenas no eran objetos antiguos sino contemporáneos a ellos, que fueron enviados a Europa como curiosidades. Así, lo que hoy se puede considerar como evidencias arqueológicas fueron en su tiempo vivencias etnográficas.³⁶

El pensamiento lascasiano que era la construcción racional de un mundo mejor, a través del mejoramiento de nuestras acciones e intenciones fue llevada a la práctica por Bartolomé de las Casas y José de Acosta y formaba parte de la corriente de pensamiento humanista renacentista, pudiéndose considerar como el primer eslabón de los estudios etnológicos. La línea lascasiana de estudio llevó a la comprensión y defensa del mundo indígena.

³⁴ VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1948, 506

³⁵ OCAÑA, 1987, 203. “La grandeza de las piedras de estos edificios pueden callar y quedan muy atrás lo que las historias cuentan de las pirámides de Egipto y de otros grandes edificios, con la grandeza de estos que parecen más obras de demonio que de hombres”.

³⁶ ALCINA FRANCH, 1988, 82.

Empezaremos con fray Bartolomé de las Casas cuya obra “Apologética histórica sumaria” es considerada como un tratado de antropología cultural.³⁷ Su pensamiento resulta muy avanzado para su época desde el punto de vista antropológico, político, moral y religioso, pues propone la aceptación de la diversidad cultural y el respeto de esta realidad para una mejor convivencia y una aceptación verdadera de la religión cristiana por los indígenas. Este insigne humanista considerado un antropólogo por algunos investigadores como Fagan Brian, Ángel Losada García y Luis Iglesias Ortega, defendió el derecho natural y de gentes de los indígenas. Aunque su tesis no tuvo la aceptación definitiva, sí fue escuchado y sentó un precedente único a nivel mundial de defensa al indígena en el siglo XVI. Lo defendió en forma jurídica, política y moral ante otros humanistas de la época. Sus libros lo revelan como un verdadero antropólogo y defensor de la causa indígena y valora la cultura indígena, comparándolo con culturas de la antigüedad europea o de otras regiones del mundo.³⁸ Es harto conocida la defensa de la evangelización pacífica sin conquista armada por Bartolomé de las Casas y su discusión al respecto con Juan Ginés de Sepúlveda. Denunció la deshonestidad de algunos conquistadores y la esclavitud de los indios y defendió el derecho de los indios a sus propiedades y a la autodeterminación de estos pueblos. A través de Bartolomé de las Casas se convirtió España en la primera nación colonizadora que teóricamente planteó el problema de la justicia de sus pueblos colonizados.

Otro precursor de la etnología fue José de Acosta, considerado antropólogo por diversos investigadores como Ángel Palerm y Alcina Franch. Acosta fue partidario de la independencia cultural del indígena y de la justa valoración que merecían las culturas indígenas de parte de los europeos.³⁹ Hizo público a través de su obra el adelanto cultural agrícola y arquitectónico de estas sociedades. De entre todas sus obras, la que más destacada desde el punto de vista antropológico es “Historia Natural y Moral de las Indias” (1589) y una parte de ella es una descripción y estudio etnológico del mundo americano. Se propuso echar por tierra algunos prejuicios que en aquel tiempo se habían difundido por Europa, como la “falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como de gente bruta, bestial y sin entendimiento, o tan corto que apenas merece ese nombre”, argumento que muchos utilizarían para explotarlos y esclavizarlos. Idea que compartía con Bartolomé de las Casas. Incluso, Acosta indicaba que existían “hombres más curiosos y sabios que han penetrado y alcanzado sus secretos, su estilo y gobierno, muy de otra suerte lo juzgan, maravillándose que hubiese tanto orden y razón entre ellos”.⁴⁰

Por su parte, Fray Antonio de Calancha es, también, considerado un pionero en la antropología por recoger información sobre los mitos, rituales y costumbres religiosos andinos vigentes en el siglo XVII. El objetivo era entender la idiosincrasia y mentalidad indígena, conociendo sus creencias, costumbres, lenguas y raíces precolombinas para facilitar el trabajo de evangelización de los indígenas del Perú. Pues, sólo escudriñando estas culturas lo más posible podían cambiar sus bases e imponer otra, la cristiana. Meta que lograron a medias porque se produjo un sincretismo occidental-indígena en muchas zonas de cercana interdependencia cultural. Por ejemplo, en su obra: “Crónica moralizada de la orden de San Agustín” (1638) indagó sobre las costumbres precolombinas en uso

³⁷ BORGES MORÁN, 1990, 300

³⁸ ALCINA FRANCH, 1987, 136.

³⁹ ALCINA FRANCH, 1999, 32. Acosta pide la aplicación de las propias leyes, costumbres y policía indígenas, afirmando que deben ser gobernados conforme sus propios fueros. Un reino de indios subordinado a la corona española.

⁴⁰ ACOSTA, 1962, 280-281.

en el siglo XVII, como la vigencia del culto al mar entre los pueblos yungas costeros del litoral Pacífico.⁴¹

Algunos cronistas dieron información etnológica de indígenas, describiendo costumbres, prácticas y tecnología que son de invaluable valor para comprender la sociedad de aquella época. En el siglo XVI, se consideran las descripciones de la cultura inca como etnográficas porque era aún una cultura viva. La información etnográfica es de suma importancia porque a través de estas crónicas se puede comparar las prácticas indígenas que aún perviven y las que han desaparecido en la actualidad. Una de aquellas prácticas precolombinas descritas serían los caballitos de totora. En 1589, fray Antonio de Acosta y, en 1653, el jesuita Bernabé Cobo escribieron que había mucho tráfico marítimo pesquero en la costa litoral de los Andes con embarcaciones de enea desde Tumbes hasta la costa central (Callao e Ica). Una forma de pescar que hoy se restringe a la costa norte peruana. Los indígenas hacían *caballitos de totora* de juncos secos muy apretados con proa alta para que cortaran las olas al entrar en alta mar.⁴² Garcilaso de la Vega en sus “Comentarios Reales” (1609) describió esta forma de pescar con un arpón como arma en barquillas de enea. Según Cobo, la materia prima se obtenía de las lagunas cercanas al mar donde crecían “grandes juncuales y carrizales (con lo que) (...) los indios pescadores hacen sus balsas y embarcaciones”.⁴³

La tecnología agrícola e hidráulica precolombina continúa utilizándose en la actualidad como camellones, cochas, andenes o terrazas de cultivo. Al respecto, Cieza de León en “La Crónica del Perú” (1553) percibió el altiplano andino colindante al lago Titicaca, como una meseta fría y difícil para la subsistencia humana. Sin embargo, a pesar de este inconveniente, una agricultura intensiva era llevada a cabo con los cultivos propios de la zona: patata, quinua y oca. Esta percepción coincide con fray Reginaldo de Lizárraga en “Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile” (1605) donde indica que en la meseta del Collao a pesar del frío y heladas que imposibilitan las cosechas, lograban alta productividad de papa y quinua para alimentar a alta densidad demográfica de la zona. También, destacó la prospera actividad ganadera a base de auquénidos. De esta manera, a pesar del clima frígido del altiplano andino del Titicaca, existió productividad suficiente para sostener pueblos grandes como Ayavire y Pucara.⁴⁴

La observación de Cieza es fidedigna y no pierde contemporaneidad al indicar que el intercambio era intensivo con otros cultivos de otras zonas ecológicas:

“Es la tierra del Collao [...] el principal mantenimiento dellos es papas [...] y estas las secan al sol y guardan de una cosecha para otra; y llaman a esta papa, después de estar seca, chuño [...] todos los moradores deste Collao viven contentos y sin necesidad [...] que por ser fríos no eran tan fértiles y abundantes como los pueblos cálidos y bien proveídos [...]. Aunque en todo el Collao no se coge ni siembra maíz, no les falta a los señores naturales de él y a los que lo quieren procurar [...], porque nunca dejan de traer cargas de maíz, coca y frutas de todo género, y cantidad de miel”.⁴⁵

En cuanto al cultivo del maíz, Garcilaso de la Vega señaló que los incas lo impusieron en el altiplano andino del Collao, en un medio hostil a su crecimiento,

⁴¹ CALANCHA, 1638, 409-410.

⁴² ACOSTA, 1962, 117.

⁴³ COBO, 1895, 219.

⁴⁴ RIVASPLATA, 2009, 99.

⁴⁵ CIEZA DE LEÓN, 1984, 254.

condicionando las riberas de lago Titicaca con andenerías para lograr su objetivo.⁴⁶ Asimismo, Bernabé Cobo indicó que los andenes o terrazas dominaban el paisaje andino altiplánico, volviendo fértil a las laderas de las montañas, pues las cubrían de tierra de cultivo.⁴⁷

Una costumbre en el altiplano andino de la meseta del Collao a más de 4000 metros de altitud fue abrir canales para irrigar zonas secas para el crecimiento de pastos que alimenten al ganado. Se menciona a los canales de regadío para pastos en la Visita hecha a la provincia de Chuchito en 1567 por Garci Diez de San Miguel, visitador oficial de Chuchito y ex corregidor de la zona. Esto mismo fue confirmado por Garcilaso de la Vega en 1609 al mencionar los canales de regadío realizados en época precolombina que permitieron el desarrollo de pastos para la ganadería. Estos canales en época colonial fueron disminuyendo, por el abandono y la falta de continuidad de hacerlas y mantenerlas.⁴⁸

Otro eclesiástico que recorrió gran parte del Perú fue Fray Antonio Vázquez de Espinosa en su obra “Compendio y descripción de las Indias Occidentales” (1630) que visitó Chíncha y Pisco en la costa central andina donde apreció los *mahamaes* o chacras hundidas que fue una técnica agrícola usada en época precolombina, prácticamente desaparecida en la actualidad. Veintitrés años más tarde, el jesuita Bernabé Cobo en su obra “Historia del Nuevo Mundo” (1653) también los describió. Esta técnica consistía en cultivar en pleno desierto costero en zonas cercanas a las aguas subterráneas para aprovechar la humedad, abonándolas con hojas de huarango y anchoveta.⁴⁹

Incluso Vázquez de Espinoza realizó una explicación muy precisa y actual sobre los procesos de percolación e infiltración de las aguas subterráneas:

“[...] es de advertir que cuando los ríos traen mucha agua y vienen de avenida, las dichas hoyas donde hay las viñas tienen poca humedad y frescura, y cuando vienen secos y sin agua, están las hoyas muy frescas y con humedad y alguna agua, y la razón a mi parecer es que cuando los ríos vienen de avenida, vienen rápidos y el agua llena de barro, turbia y gruesa, y así por venir tan rápida y con los referidos impedimentos, no se trasmite por la arena y venas de la tierra para comunicarse a estas hoyas distantes; y [...] cuando los ríos traen poca agua es la razón que como corren sin violencia de avenida sino con remanso y como dicen al amor del agua y ella aunque poca viene clara y cristalina, de esta suerte trasmite por las venas de la tierra y se comunica a las referidas hoyas con más abundancia. Excelente observación de percolación, escorrentía.”⁵⁰

En cuanto a otra práctica precolombina perdida, el quipu, el funcionario Garci Diez de San Miguel realizó una visita oficial en la provincia de Chuchito en el Collao en el Altiplano andino del Titicaca en 1567.⁵¹ El objetivo de la visita era actualizar el pago de tributos. Garci Diez había sido corregidor de esta zona por muchos años, por lo que no era la observación de un viajero ocasional sino de una persona que conocía el medio. En el corregimiento de Chuchito era numerosa, 20.000 indígenas, y que tenían mucho ganado, según el quipu del Inca.⁵²

⁴⁶ GARCILASO DE LA VEGA, 1959, 183.

⁴⁷ COBO, 1895, 189.

⁴⁸ GARCILASO DE LA VEGA, 1959, 278.

⁴⁹ VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1948, 653; COBO, 1895, 195.

⁵⁰ VÁZQUEZ DE ESPINOSA, 1948, 653.

⁵¹ Archivo General de Indias (AGI), Justicia, Legajo 479.

⁵² DIEZ DE SAN MIGUEL, 1964, 44, 46 y 48.

4. Conclusión

En el siglo XVI, los cronistas consideraron antigüedades cinco lugares del mundo precolombino andino, a saber, Tiahuanaco, Chavín, Chimú, Huamachuco y Pucara, sitios tan antiguos que no sabían ni los mismos indígenas quiénes los habían edificado. Las obras incas no fueron consideradas antigüedades en ese siglo porque eran coetáneos a los españoles. En este caso, los monumentos estaban habitados, los instrumentos eran utilizados y los ídolos adorados.

A medida que pasó el tiempo, y el imperio inca desaparecía, los visitantes europeos del siglo XVII consideraron las manifestaciones incas como antigüedades más: Cuzco, Sacsaihuaman, Pachacamac, Huanucopampa y otros. Los europeos no solo se limitaron en describir monumentos sino también prácticas agrícolas e hidráulicas ya en desuso, cuyas improntas dominaban el paisaje, como los sistemas de canales y mahamaes en el desierto costero peruano. Las descripciones de filtración y percolación fueron realizadas magistralmente por Vásquez de Espinosa y Bernabé Cobo. Asimismo, algunos cronistas y clérigos proporcionaron información etnológica de primer orden a través de la descripción y valoración de las sociedades autóctonas del lugar.

En general, los cronistas y clérigos españoles omiten mencionar las características de las antiguallas andinas que no entienden, que consideran ambiguas, que no se ajustan a lo leído, conocido o experimentado. De esta manera, lo que no entienden no existe o no debería existir. Sólo se menciona lo que llama al recuerdo, pero mezclado con mitos, es decir, se produce un esfuerzo de adecuación de la realidad andina a un imaginario europeo que habían llevado los españoles: los mitos grecorromanos, las leyendas medievales y las profecías del Antiguo Testamento.

Referencias bibliográficas

Archivos

Archivo General de Indias, Sevilla, España.

Archivo Regional de Piura, El Chipe, Perú.

Fuentes Primarias

ACOSTA, José de, *Historia Natural y moral de las Indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.

ALBORNOZ Cristóbal de, “Instrucción para descubrir todas las guacas del Perú y sus camayos y haciendas”, en URBANO, H. y DUVIOLS, P. (eds.), *Fábulas y mitos de los Incas*, Madrid, Historia 16, 1989, 163-168.

CALANCHA, Antonio de, *Crónica moralizada del orden de San Agustín en el Perú, con sucesos ejemplares vistos en esta monarquía*, Barcelona, Pedro la Caballería, 1638.

- CALANCHA, Antonio de, *Crónicas agustinas del Perú*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto “Enrique Flores”, Biblioteca Missionalia Hispánica, Vol. XVII, 1972.
- CASAS, Bartolomé de las, *Los tesoros del Perú*, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, Instituto Francisco de Vitoria, 1958.
- CASAS, Bartolomé de las, “Apologética Historia Sumaria”, *Obras completas*, Vols. 6, 7 y 8. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro, *La Crónica del Perú*, Madrid, Historia 16, 1984.
- COBO, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, Sevilla, Imprenta de E. Rasco, Tomos I-IV 1895.
- DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci, “Visita hecha a la Provincia de Chuchito por Garci Diez de San Miguel en el año 1567”, en *Documentos regionales para la Etnología y Etnohistoria Andina*, Lima, Ediciones de la Casa de la Cultura del Perú, Tomo I. 1964.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia General y Natural de las Indias y Tierra Firme de Mar Océano (1535-1552)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1945.
- LIZÁRRAGA, Reginaldo de, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, Madrid, Historia 16, 1987.
- LLANO ZAPATA, José Eusebio, *Memorias histórico, físicas, crítico apologéticas de la América Meridional*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005.
- MURÚA, Martín de, *Historia General del Perú*, Madrid, Historia 16, 1987.
- OCAÑA, Diego, *A través de América del Sur*, Madrid, Historia 16, 1987.
- VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, Washington C.D, Instituto Smithsonian, 1948.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca, *Los Comentarios Reales de los Incas*, Lima, Librería Internacional del Perú, S.A., 1959.

Fuentes Secundarias

- ALCINA FRANCH, José, *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Historia 16, Quorum, 1987.
- ALCINA FRANCH, José, “La arqueología clásica frente a la arqueología americana en el siglo XVI”, *El Descubrimiento científico de América*, Barcelona, 1988, 71-91.
- ALCINA FRANCH, José, *Arqueólogos o anticuarios: historia antigua de la arqueología en la América española*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1995.
- ALCINA FRANCH, José, *Antropólogos y disidentes. Una tradición tenue*, Palma de Mallorca, Bitzoc, 1999.

- AMODIO, Emanuele, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito: Ediciones Abya-yala, 1993.
- AZNAR VALLEJO, Eduardo, “Introducción a los viajes medievales. Una mirada geográfica y cultural”, en de la IGLESIA DUARTE, J.I., (coord.), *Viajar en la Edad Media, Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2009, 19-48.
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, “Introducción”, en de CIEZA DE LEÓN, P., *La Crónica del Perú*, Madrid, Historia 16, 1984, 7-59.
- BORGES MORÁN, Pedro, *Quién era Bartolomé de las Casas*, Madrid, Ediciones Rialp S.A, 1990.
- BURMAN, Edward, *The world before Columbus 1100-1492*, London, W. H. Allen & Co., 1989, 151-170.
- CAMBIL HERNÁNDEZ, María de la Encarnación, “La imagen de Jerusalén vista por los cristianos en los grabados de los siglos XV y XVI”, en CANO PÉREZ, M.J. y GARCÍA ARÉVALO, T.M. (eds.), *Oriente desde Occidente. Los escritos de viajes judíos, cristianos y musulmanes sobre Siria – Palestina (ss. XII-XVII)*, Granada, Universidad de Granada, 2012, 188-241.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel, “El Santu viator: los viajes de los santos (venidas del más allá, difusión de advocaciones, traslado de reliquias)”, en de la IGLESIA DUARTE, J.I., (coord.), *Viajar en la Edad Media, Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2009, 49-102.
- LEONARD, Irving, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal Universitaria, 1986.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel, “Mundo real y mundos imaginarios. John Mandeville”, en VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, F. J., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Madrid, Lunwerg editores y CSIC, 2007, 55-74.
- LEMARCHAND, Marie-José (edit.), *Benedeit y Mandeville. Libros de Maravillas*. Madrid, Ediciones Siruela, 2002, 11-30.
- NOVOA PORTELA, Feliciano, “Los viajeros de Dios en la Edad Media”, en VILLALBA RUIZ DE TOLEDO, F. J., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Madrid, Lunwerg editores y CSIC, 2007, 159-196.
- OJEDA RIVERA, Juan Francisco, “Epistemología de las miradas al paisaje. Hacia una mirada humanística y compleja”, *Territorio y Patrimonio. Los Paisajes Andaluces, Cuadernos*, 15, I.A.P.H. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 2003.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel, “Otros mundos, mundos imaginarios en los libros de viajes españoles”, en de la IGLESIA DUARTE, J.I., (coord.), *Viajar en la Edad Media, Semana de Estudios Medievales*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2009, 405-422.

- PÉREZ DE TUDELA, Juan, *Vida y escritos de Gonzalo Fernández de Oviedo*, Madrid, Atlas, 1959.
- POPEANGA, Eugenia, *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucarest, Cartea universitara, 2005.
- PEZZUTO, Marcela, “Desde el Titicaca hasta el Guayrá: el gran viaje de santo Tomás según dos cronistas”, *Cuadernos de Historia*, 44, 2016, 7-27.
- RIVASPLATA VARILLAS, Paula Ermila, *Aportaciones del legado precolombino peruano a la construcción de los paisajes andinos*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, Tesis doctoral, 2009.
- RIVASPLATA VARILLAS, Paula Ermila, “Perspectiva histórica de cambio de paisajes en el Altiplano Andino del Titicaca”, *Halac*, 8-1, 2018, 14-27.
- ROGER, Alain, *Court Traite du Paysage*, Editions Gallimard Bibliothèque des Sciences Humaines, 1997.
- ROSENBLAT, Ángel, *La primera visión de América y otros estudios*, Caracas, Ministerio de Educación, Dirección Técnica, Departamento de Publicaciones, 1969, 15-38.
- URBANO, Henrique y SÁNCHEZ, Ana (eds), *Antigüedades del Perú*, Madrid Historia 16, 1992, 143-153.
- VARELA MARCOS, Jesús y LEÓN GUERRERO, María Montserrat, *Colon, su tesis “pezonoidal” del globo terráqueo y el itinerario del tercer viaje: la fantasía del paraíso terrenal*, Valladolid, Seminario iberoamericano del descubrimiento y cartografía, 2002.
- VON HAGEN, Víctor Wolfgang, *Culturas preincaicas: civilizaciones Mochica y Chimú*. Madrid, Guadarrama, 1966.

EL RADIOMENSAJE DE PÍO XII A LOS TRABAJADORES ESPAÑOLES (11 DE MARZO DE 1951). SINDICALISMO VERTICAL Y CATOLICISMO SOCIAL EN EL RÉGIMEN FRANQUISTA*

THE RADIO MESSAGE OF PIUS XII TO THE SPANISH WORKERS (11 MARCH 1951). VERTICAL SYNDICALISM AND SOCIAL CATHOLICISM IN THE FRANCO REGIME

A RADIOMENSAGEM DE PIO XII PARA OS TRABALHADORES ESPANHÓIS (11 DE MARÇO DE 1951). SINDICALISMO VERTICAL E CATOLICISMO SOCIAL SOB O REGIME FRANQUISTA

FRANCISCO BERNAL GARCÍA**

Universidad de Sevilla

<https://doi.org/10.46553/EHE.26.2.2024.p210-230>

Resumen

El 11 de marzo de 1951 Pío XII dirigió un radiomensaje de carácter social a los trabajadores españoles. El papa respondía así a una petición que, a través de las autoridades políticas españolas, le había realizado la Delegación Nacional de Sindicatos, el organismo que dirigía políticamente el sindicalismo vertical en España. Los dirigentes verticalistas pretendían utilizar el radiomensaje para presentarse como los representantes del catolicismo social en España; sin embargo, esta pretensión causaba controversia entre la jerarquía eclesiástica, dentro de la cual existían voces que negaban que el sindicalismo vertical fuese congruente con la doctrina social de la Iglesia. Estas críticas terminaron afectando al contenido del radiomensaje y a los actos que se celebraron en España con motivo de su emisión.

Palabras clave

Pío XII, sindicalismo vertical, catolicismo social, corporativismo, franquismo

Abstract

On 11 March 1951 Pius XII addressed a radio message of a social nature to the Spanish workers. The Pope was responding to a request made to him through the Spanish political authorities by the National Delegation of Syndicates, the body which politically directed vertical syndicalism in Spain. The verticalist leaders intended to use the radio message to present themselves as the representatives of social Catholicism in Spain; however, this pretension caused controversy among the ecclesiastical hierarchy, within which there were voices that denied that vertical syndicalism was congruent with the social doctrine of the Church.

* Fecha de recepción: 7/4/2022. Fecha de evaluación: 12/6/2022. Fecha de aceptación definitiva: 12/11/2022.

** Profesor Permanente Laboral en el Departamento de Economía e Historia Económica de la Universidad de Sevilla, Área de Historia e Instituciones Económicas, Facultad de Ciencias del Trabajo, C/ Enramadilla, 18, 41018 Sevilla (España), fbernal@us.es, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4327-9155> .

These criticisms ended up affecting the content of the radio message and the events held in Spain when its broadcast.

Key words

Pius XII, vertical syndicalism, social Catholicism, corporatism, Francoism

Resumo

Em 11 de Março de 1951, Pio XII dirigiu uma mensagem de rádio de natureza social aos trabalhadores espanhóis. O Papa estava a responder a um pedido que lhe foi feito através das autoridades políticas espanholas pela Delegação Nacional de Sindicatos, o organismo que dirigia politicamente o sindicalismo vertical em Espanha. Os líderes verticalistas pretendiam utilizar a mensagem de rádio para se apresentarem como os representantes do catolicismo social em Espanha; contudo, esta pretensão causou controvérsia entre a hierarquia eclesiástica, dentro da qual houve vozes que negavam que o sindicalismo vertical fosse congruente com a doutrina social da Igreja. Estas críticas acabaram por afetar o conteúdo da mensagem radiofónica e os eventos realizados em Espanha por ocasião da sua emissão.

Palavras chave

Pio XII, sindicalismo vertical, catolicismo social, corporativismo, franquismo

1. Introducción

El 11 de marzo de 1951 Pío XII dirigió un radiomensaje a los trabajadores de España. La práctica de que los papas pronunciasen discursos a través de la radio había sido inaugurada por Pío XI en 1931, coincidiendo con el inicio de las emisiones de Radio Vaticano, y posteriormente había sido utilizada por su sucesor, Pío XII. En ocasiones, los radiomensajes se dirigían a todo el orbe católico, generalmente coincidiendo con festividades litúrgicas, como la Navidad, mientras que en otras estaban destinados a los fieles de un país concreto. En este último caso, solían producirse porque previamente había habido una petición por parte de la jerarquía eclesiástica del país concernido.¹

Sin embargo, en el caso del radiomensaje de 1951 la iniciativa no partió de la jerarquía eclesiástica española, sino de un organismo político-sindical ajeno a la Iglesia: la Delegación Nacional de Sindicatos, máximo órgano rector del sindicalismo vertical, la organización sindical oficial del régimen franquista. Este modelo organizativo había surgido como un proyecto del falangismo —el grupo político del régimen más identificado con los fascismos— a través del cual se pretendía suprimir la lucha de clases —obligando a trabajadores y empresarios a encuadrarse en unos mismos sindicatos— y poner la economía al servicio del “resurgimiento nacional” —por la vía de sindicalizar todas las actividades productivas. Finalizada la Guerra Civil, el régimen franquista le había otorgado carácter oficial, obligando a todas las entidades sindicales y patronales legalmente existentes a incorporarse a los sindicatos verticales. Sin embargo, para tranquilizar al empresariado, que se sentía amenazado por la creación de un entramado institucional que aspiraba a dirigir la vida económica del país, el régimen había sometido a los sindicatos a un férreo control.

¹ POLLARD, 2010.

Así, no les había permitido fijar los salarios, sino que había otorgado dicha función al Ministerio de Trabajo. Del mismo modo, las funciones económicas desempeñadas por los sindicatos habían quedado sometidas a las directrices de los ministerios económicos. El sindicalismo vertical se había visto, de este modo, atrapado en una posición incómoda: la legislación le atribuía la representación monopolística de todas las fuerzas de la economía española, pero en la práctica su sometimiento al liderazgo ministerial le impedía llevar a cabo el programa de transformaciones que lo había animado en un inicio.²

A lo largo de la década de 1940 la Delegación Nacional de Sindicatos puso en marcha una nueva estrategia para ampliar sus competencias y lograr su plena consolidación dentro del régimen franquista: presentar el sindicalismo vertical como una encarnación de la doctrina social de la Iglesia. Fabricar una identidad católica para sus sindicatos era visto por los dirigentes verticalistas como una forma de vencer las resistencias que su proyecto suscitaba. Para avalar estas pretensiones, se había creado en 1944 la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, un organismo adjunto a los sindicatos, integrado por miembros del clero, que realizaba actividades de apostolado dirigidas a los trabajadores. En 1945 el Vaticano había autorizado a los obispos a nombrar a sacerdotes para que se hiciesen cargo de la Asesoría en sus respectivas diócesis, decisión esta que había sido presentada por el verticalismo como una suerte de aval a su catolicidad.³

Sin embargo, esta identificación entre el sindicalismo vertical y la doctrina social de la Iglesia causaba controversia en el seno de la jerarquía eclesiástica. La adopción por parte del régimen franquista del verticalismo como su modelo sindical oficial había supuesto la desaparición de un importante entramado asociativo católico integrado por sindicatos obreros y cooperativas agrícolas.⁴ La Iglesia había perdido así la posibilidad de disponer de un movimiento sindical y cooperativista propio a través del cual influir sobre la vida económica y social.⁵ Ello había dejado un poso de resentimiento en algunos sectores del catolicismo. Prelados de sensibilidad política cercana al tradicionalismo, como Pedro Segura y Sáenz —cardenal de Sevilla— o Antonio de Pildain y Zapiain —obispo de Canarias—, apenas ocultaban el rechazo que sentían hacia el verticalismo.⁶

Otros sectores del episcopado español sí veían con buenos ojos el acercamiento del sindicalismo vertical a la doctrina social de la Iglesia. Lo consideraban una decisión acertada que alejaba a los falangistas de las posiciones totalitarias que habían adoptado en un principio y que abría un interesante campo a la Iglesia para influir sobre la política social del régimen. La actitud del obispo de Madrid-Alcalá, Leopoldo Eijo y Garay, resultó paradigmática al respecto. En 1937 había manifestado, en una carta dirigida al cardenal primado, Isidro Gomá y Tomás, su rechazo al sindicalismo vertical, al que consideraba una fórmula “totalitaria y extranjerizante”.⁷ Pero unos años más tarde había cambiado de actitud, jugando un papel determinante en la creación de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos y afirmando que la doctrina sindical falangista defendía lo mismo que las encíclicas sociales de los papas.⁸

Sin embargo, la mayor parte del episcopado español no se alineaba ni con quienes criticaban al sindicalismo vertical ni con quienes le concedían el marchamo de católico, sino que prefería mantener una actitud de cautela. Enrique Pla y Deniel, a quien Pío XII había nombrado

² BERNAL GARCÍA, 2010, 133-186.

³ LÓPEZ GALLEGOS, 2004; BERZAL DE LA ROSA, 2015.

⁴ FERNÁNDEZ PRIETO y PAN-MONTOJO, 2022.

⁵ MONTERO, 2001.

⁶ CHIL ESTÉVEZ, 1988, 251-278; MARTÍNEZ SÁNCHEZ, 2002, 428-432.

⁷ ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS (eds.), 2005, 26-30.

⁸ GALLEGO, 2014, 509-510.

cardenal primado en 1941, tras el fallecimiento de Gomá, abanderaba esta postura. Consistía la misma en no cuestionar el monopolio sindical falangista, aceptándolo como resultado que era de una decisión legislativa del régimen, pero, al mismo tiempo, no hacer nada que avalara la idea de que el verticalismo era congruente con la doctrina social de la Iglesia. Los partidarios de esta postura observaban que en el verticalismo existían rasgos que chocaban con los postulados sociales de las encíclicas *Rerum novarum* de León XIII y *Quadragesimo anno* de Pío XI. Así, por ejemplo, los sindicatos verticales presentaban una fuerte dependencia con respecto al Estado, mientras que las encíclicas papales habían defendido un sindicalismo nacido de la iniciativa social. Además, el verticalismo estaba sometido a la disciplina política del partido único —Falange Española Tradicionalista y de las JONS (FET y de las JONS)—, lo cual contradecía las advertencias de Pío XI contra la politización de los sindicatos. En tales circunstancias, asociar al verticalismo con la doctrina social católica era visto como una decisión arriesgada que podía comprometer a la Iglesia en la defensa de unos principios que no eran los suyos. Pero, al mismo tiempo, no se podía obviar que el verticalismo era la organización sindical querida por un régimen político que se definía a sí mismo como católico y que mantenía excelentes relaciones con la Iglesia. Había que evitar, por ello, cualquier actitud que pudiese ser interpretada como una crítica hacia el mismo.⁹

La posición de cautela hacia el sindicalismo vertical que dominaba en el episcopado español se veía influida por la evolución que estaba experimentando la doctrina social de la Iglesia durante el papado de Pío XII, especialmente tras la II Guerra Mundial. En consonancia con lo defendido por los pontífices anteriores, Pío XII defendía la organización corporativa que había propugnado Pío XI.¹⁰ Pero, al mismo tiempo, había puesto especial cuidado en desmarcarse de las experiencias corporativistas de carácter autoritario que se habían llevado a la práctica en Europa durante el período de entreguerras.¹¹ En este sentido, revistió especial importancia el discurso que dirigió en 1945 a los trabajadores católicos italianos, en el cual expresó que los sindicatos debían poseer carácter representativo y tener como finalidad defender los intereses de los trabajadores en procesos de negociación con la patronal.¹²

Partiendo de estas premisas, y tras haber planteado el estado de la cuestión, este artículo pretende analizar el radiomensaje de Pío XII desde la perspectiva de su relación con el debate que el sindicalismo vertical generaba en el seno del catolicismo español. Para ello, se estructura en tres partes. La primera estudia las gestiones que la Delegación Nacional de Sindicatos llevó a cabo para que el papa aceptase pronunciar el radiomensaje. La segunda se centra en los actos que los dirigentes verticalistas organizaron en España para efectuar escuchas colectivas del radiomensaje. Finalmente, la tercera analiza el contenido del radiomensaje y los usos políticos de que fue objeto. El resultado final nos permitirá mejorar nuestro conocimiento sobre la cuestión sindical en el régimen franquista y sobre el peso que el factor religioso adquirió en la misma. Las fuentes utilizadas proceden en su mayoría de los fondos “sindicatos” y “presidencia” del Archivo General de la Administración, situado en Alcalá de Henares.

⁹ TUSELL, 1984, 359-366.

¹⁰ RYCHLAK, 2019.

¹¹ MISNER, 2015, 255-280; CHAPPEL, 2018, 144-181.

¹² “Allocuzione di Pio XII alle Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani”, *La Civiltà Cattolica*, vol. II, n° 2275, 1945, 3-6.

2. ¿Mensaje a los sindicatos españoles o mensaje a los trabajadores españoles? La gestión de la alocución del papa

La idea del radiomensaje había surgido en 1950 cuando, con motivo de la celebración del Año Santo, la Delegación Nacional de Sindicatos había planeado realizar una peregrinación a Roma. El proyecto había consistido en desplazar a 10.000 miembros de los sindicatos hasta la ciudad eterna, actuando como jefes de la expedición el delegado nacional de Sindicatos, Fermín Sanz-Orrio y el asesor eclesiástico nacional de Sindicatos, Luis Almarcha Hernández, obispo de León. Para este fin se calculó un presupuesto de 5 millones de pesetas, que habrían de ser sufragados por la Delegación Nacional de Sindicatos. No obstante, la viabilidad de la operación quedaba supeditada a que el Instituto Español de Moneda Extranjera (IEME) concediese la cantidad equivalente en liras italianas, unos 78 millones.¹³ Ocurría que la escasez de divisas era uno de los más graves cuellos de botella a los que debía hacer frente la maltrecha economía española y, por ello, el IEME no atendió la petición en un principio. Pero el 25 de noviembre, cuando los dirigentes verticalistas ya daban la oportunidad por perdida, cambió de opinión y concedió 4 millones de liras. Esta cantidad quedaba muy por debajo de lo solicitado, de modo que el tamaño de la expedición hubo de ser reducido a 500 peregrinos.¹⁴ De manera apresurada, se seleccionó a los participantes: 250 plazas fueron asignadas a trabajadores y 100 a empresarios, los cuales fueron elegidos en base a criterios “religiosos, familiares y de prestancia física”, mientras que las 150 plazas restantes fueron ocupadas por dirigentes sindicales.¹⁵

El hecho de que la peregrinación fuese a tener una repercusión inferior a la prevista dejó una sensación agrídulce en Sanz-Orrio. Pero rápidamente, ideó una fórmula para contrarrestar este inconveniente: conseguir que el papa dirigiese un mensaje a los peregrinos y que este fuese retransmitido radiofónicamente a España, donde se organizarían concentraciones de trabajadores para escucharlo colectivamente.¹⁶ Sanz-Orrio comunicó su idea al ministro secretario general del Movimiento, Raimundo Fernández-Cuesta, encargado de la dirección de FET y de las JONS y su superior jerárquico en la escala política, quien, previa consulta con el ministro de Asuntos Exteriores, Alberto Martín Artajo, le autorizó a contactar con el embajador español ante la Santa Sede, Joaquín Ruiz-Giménez, para iniciar las gestiones.¹⁷ En un principio, Ruiz-Giménez se mostró escéptico acerca de que el papa aceptase dirigir un mensaje a los sindicatos verticales. Cuando el pontífice realizaba una alocución para una entidad era porque se trataba de una organización confesional católica y porque lo había solicitado la jerarquía eclesiástica del país afectado, circunstancias estas que no concurrían en aquella ocasión. En cualquier caso, recomendaba al delegado nacional que tratase de recabar apoyos entre el episcopado español. Sanz-Orrio recurrió entonces a los dos valedores con que contaba en la jerarquía eclesiástica: Eijo y Garay y Almarcha Hernández, quienes realizaron gestiones ante el cardenal primado, Enrique

¹³ “Plan-guion de una peregrinación a Roma con motivo del Año Santo”, 15-I-1950, Archivo General de la Administración (AGA), Sindicatos, Asesoría Eclesiástica de Sindicatos (AES), caja 25.

¹⁴ Carta del secretario de la Junta Nacional del Año Santo, Alfredo López, a Fermín Sanz-Orrio, 25-XI-1950, AGA, Sindicatos, Delegación Nacional de Sindicatos (DNS), caja 35/00123.

¹⁵ “Peregrinación sindical a Roma”, 25-XI-1950, AGA, Sindicatos, AES, caja 26.

¹⁶ Carta de Fermín Sanz-Orrio a Raimundo Fernández-Cuesta, 18-XI-1950, AGA, Presidencia, Secretaría General del Movimiento (SGM), caja 51/19019.

¹⁷ Carta de Fermín Sanz-Orrio a Joaquín Ruiz-Giménez, 21-XI-1950, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

Pla y Deniel y el nuncio apostólico, Gaetano Cicognani, logrando que ambos dieran el “nihil obstat”.¹⁸

A comienzos del mes de diciembre Joaquín Ruiz-Giménez entró en conversaciones con el secretario de Estado sustituto de la Santa Sede, Giovanni Battista Montini —futuro Pablo VI.¹⁹ Montini era conocido por sus simpatías por la democracia cristiana, debido a lo cual era mirado con recelo por el franquismo.²⁰ Transmitiéndole las sugerencias que le había enviado Sanz-Orrio, Ruiz-Giménez le solicitó que el papa dirigiese un mensaje “a los sindicatos españoles”. Montini hizo constar que resultaba imposible que Pío XII realizase el discurso durante las semanas que quedaban de 1950, dado que su agenda estaba llena por la clausura del Año Santo.²¹ En su lugar, planteó una alternativa: coincidiendo con la llegada de la peregrinación sindical a Roma, se podrían organizar en las ciudades españolas concentraciones “en homenaje al papa”, quien dirigiría a las mismas un telegrama de bendición. Incluso llegó a proporcionar al embajador un borrador del texto de este telegrama:

“Al manifestar a los productores y obreros de los sindicatos españoles Nuestra viva paternal gratitud por el homenaje que Nos tributan deseamos exhortarles a vivir siempre con elevado espíritu las normas sociales de la Iglesia como garantía de paz y prosperidad mediante el cumplimiento de las mutuas obligaciones de patronos y obreros proporcionando así bienestar material y moral prenda de verdadera felicidad mientras les otorgamos de corazón implorada Bendición Apostólica”.²²

Este texto resultaba mucho más escueto que el discurso que la Delegación Nacional de Sindicatos había ambicionado, pero contenía un detalle de gran importancia: mencionaba a los “sindicatos españoles” y, en tal sentido, podía ser considerado como una forma de bendición papal al verticalismo. Sin embargo, Sanz-Orrio y Fernández-Cuesta no supieron verlo así, y consideraron que un telegrama era demasiado poco para justificar una movilización de trabajadores en las calles. Hacía falta un discurso radiado y así se lo hicieron ver a Ruiz-Giménez, quien trasladó estas consideraciones a Montini, quien aseguró que dicho discurso se produciría, pero no durante el Año Santo, sino en el transcurso de 1951.²³

La peregrinación sindical se llevó a cabo, finalmente, entre el 21 y el 27 de diciembre. Los peregrinos, procedentes de las diferentes provincias, fueron reunidos en Barcelona, desde donde partieron en tren con destino a Roma.²⁴ El 23 de diciembre Pío XII recibió a una representación de los expedicionarios integrada por Sanz-Orrio, Almarcha Hernández y “un trabajador”, quienes hicieron entrega al papa de varias obras realizadas por artesanos españoles. El pontífice mostró su

¹⁸ Carta de Fermín Sanz-Orrio, al responsable de la Sección de Apostolado de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, Teodomiro de Villalobos, 27-XI-1950, AGA, Sindicatos, DNS, caja 35/00123.

¹⁹ Ruiz-Giménez se encontraba en aquellos momentos en plena negociación del Concordato entre España y la Santa Sede, que finalmente sería firmado en 1953. Su principal interlocutor era, precisamente, Montini; véase: MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, 2016. Aunque la negociación del radiomensaje del Papa no parece haber estado vinculada a la negociación del Concordato —la documentación archivística sobre la primera no menciona en ningún momento a la segunda—, parece evidente que debió verse influida por el clima generado por la misma, de manera que la decisión vaticana de transigir con el radiomensaje pudo constituir un gesto de buena voluntad en un contexto en el que ambas partes avanzaban hacia un acuerdo concordatario.

²⁰ LABOA, 2017, 35-37.

²¹ Carta de Giovanni Battista Montini a Joaquín Ruiz-Giménez, 1-XII-1950, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

²² Carta de Giovanni Battista Montini a Joaquín Ruiz-Giménez, 7-XII-1950, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

²³ Carta de Alberto Martín Artajo a Raimundo Fernández-Cuesta, 12-XII-1950, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

²⁴ “Las peregrinaciones del Año Santo”, *La Vanguardia Española*, Barcelona, 21-XII-1950.

agradecimiento y otorgó su bendición a “la obra sindical española”.²⁵ El día 25 por la mañana Pío XII recibió en audiencia privada a Fernández-Cuesta, quien también se encontraba en Roma representando al gobierno español en la clausura del Año Santo. Esa misma tarde se celebró una recepción en la sede de la embajada española para los integrantes de la peregrinación sindical. Fernández-Cuesta tomó la palabra y reveló que en la entrevista mantenida con el papa aquella mañana este le había asegurado que en breve dirigiría a los sindicatos el mensaje que habían solicitado. El ministro terminó su intervención afirmando: “hemos logrado formar un Estado social y cristiano, pero aún han de ser superadas importantes etapas”. Tras esto, todos los presentes entonaron el “Cara al sol” —el himno falangista— mientras saludaban brazo en alto.²⁶ La estética fascista que había sido consustancial al verticalismo en sus orígenes se combinaba con los esfuerzos por lograr credibilidad a través de la adopción de una identidad católica.

A comienzos de enero de 1951 Ruiz-Giménez y Montini retomaron el contacto para acordar las condiciones en que se iba a producir el radiomensaje.²⁷ Montini propuso la fecha del 19 de marzo, festividad de San José, pero Ruiz-Giménez le transmitió que las autoridades españolas consideraban más adecuado el 11 de marzo, víspera de la fecha en que se conmemoraba la coronación de Pío XII —acaecida en 1939— y en la que se celebraba la “fiesta del papa”.²⁸ Montini aceptó esta propuesta. En realidad, detrás de la elección de esa fecha había una motivación política. El 11 de marzo era el día siguiente al de la clausura del II Congreso Nacional de Trabajadores, que se iba a celebrar en Madrid entre el 6 y el 10 de dicho mes. Los Congresos Nacionales de Trabajadores reunían a representantes de los trabajadores elegidos en las elecciones sindicales junto a técnicos de la Delegación Nacional de Sindicatos para discutir cuestiones de carácter laboral y elaborar unas conclusiones que eran presentadas al gobierno. En esta segunda edición se pretendía incluir en las conclusiones la aspiración a que la fijación de los salarios dejase de ser una competencia exclusiva del Ministerio de Trabajo, permitiéndose a los sindicatos desarrollar procesos de negociación colectiva entre empresarios y trabajadores.²⁹

Una vez fijada la fecha, Ruiz-Giménez y Montini pasaron a discutir otra cuestión: la de quién debía ser el destinatario del radiomensaje. Ruiz-Giménez había insistido en que fuese dirigido “a los sindicatos”, pero a Montini no le convenía que el papa se dirigiese a una organización que no era confesionalmente católica. Por ello, pidió al embajador que le proporcionase materiales escritos acerca de la “naturaleza” de los sindicatos españoles.³⁰ Ruiz-Giménez respondió a esta petición proporcionándole una “Nota informativa sobre los sindicatos españoles” que redactó la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos. Este texto subrayaba los aspectos del verticalismo que parecían congruentes con la doctrina social católica, silenciando aquellos otros que entraban en conflicto con ella. Así, señalaba que los sindicatos buscaban suprimir la lucha de clases, sin que ello supusiese renunciar a la defensa de sus legítimos intereses; aseguraba que poseían un carácter representativo, manifestado en el hecho de que se celebrasen elecciones sindicales; enfatizaba que contribuían al apostolado católico entre los obreros; y, finalmente, llamaba la atención sobre las obras de carácter asistencial que realizaban, especialmente en el ámbito de la formación profesional.³¹ Junto con esta “nota”, Ruiz-Giménez entregó a Montini un

²⁵ “Actos de la misión oficial española”, *ABC*, Madrid, 24-XII-1950.

²⁶ “El Padre Santo recibe en audiencia privada al señor Fernández-Cuesta”, *ABC*, Madrid, 27-XII-1950.

²⁷ Carta de Joaquín Ruiz-Giménez a Alberto Martín Artajo, 8-I-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

²⁸ Carta de Joaquín Ruiz-Giménez a Giovanni Battista Montini, 19-I-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

²⁹ “II Congreso Nacional de Trabajadores. Programa y ponencias”, 1950, AGA, Sindicatos, DNS, caja 35/00137.

³⁰ Carta de Giovanni Battista Montini a Joaquín Ruiz-Giménez, 19-I-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

³¹ “Nota informativa sobre los sindicatos españoles”, I-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

ejemplar del libro *Régimen sindical cristiano*, de Martín Brugarola.³² Este jesuita, colaborador de la Asesoría, era el más entusiasta defensor de la catolicidad del sindicalismo vertical.

Pero los argumentos esgrimidos por la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos no convencieron a Montini, quien decidió contactar con el nuncio apostólico, Cicognani, para recabar su opinión. Este se limitó a transmitirle el punto de vista de Pla y Deniel, que, en realidad, era el de la mayoría del episcopado español: el que los sindicatos verticales organizaran un homenaje al papa constituía una iniciativa loable, pero debía evitarse que esta pudiera servir para defender que el verticalismo constituía una emanación de la doctrina social católica; por ello, resultaba preferible que el papa se dirigiese “a los trabajadores españoles”, en vez de hacerlo “a los sindicatos españoles”.³³ La respuesta de Cicognani era lo que Montini necesitaba para comunicar a Ruiz-Giménez que el papa dirigiría un discurso social a la nación española, pero no un discurso especial para los sindicatos. No obstante, la Santa Sede veía con buenos ojos que los sindicatos organizaran concentraciones de trabajadores para escuchar el radiomensaje y rendir homenaje al papa. Tras comunicar estos “problemas de última hora” a Madrid, Ruiz-Giménez dio el visto bueno a esta propuesta. El 10 de febrero fue recibido en audiencia privada por Pío XII, quien le comunicó oficialmente su decisión de realizar el radiomensaje.³⁴

Sanz-Orrio no había conseguido su propósito de que el papa dirigiese su mensaje al sindicalismo vertical, pero tenía motivos para estar satisfecho. El papa iba a dirigir un radiomensaje “a los trabajadores españoles” inmediatamente después del II Congreso Nacional de Trabajadores. El verticalismo iba a recibir así un aval que le resultaba muy necesario en una coyuntura que estaba resultando difícil para el mismo, no solo por su incompleta consolidación dentro del régimen franquista, sino también por las dificultades económicas que estaba sufriendo España. La galopante inflación hundía el poder adquisitivo de las clases media y obrera y en diferentes provincias del país se manifestaban casos de hambre.³⁵ Los dirigentes verticalistas eran conscientes de que muchos culpaban a los sindicatos de la situación económica, debido a la intervención que ejercían en los mercados de numerosos productos. Estas críticas las consideraban injustas, dado que los sindicatos no ejercían dicha intervención por iniciativa propia, sino cumpliendo órdenes de los ministerios económicos.³⁶ Por todo ello, la alocución del papa constituía una magnífica oportunidad para reivindicar el verticalismo en un momento en que estaba siendo cuestionado.

3. Las concentraciones sindicales en homenaje al papa: acuerdos y controversias en torno a un evento político-religioso

La noticia de que el papa dirigiría un mensaje radiofónico a los trabajadores españoles el domingo 11 de marzo comenzó a ser difundida a partir del 28 de febrero.³⁷ Desde semanas antes, Sanz-Orrio realizaba los preparativos de las concentraciones de trabajadores que acompañarían a la alocución papal. Así, el 31 de enero había dirigido una circular a los mandos de la organización sindical comunicándoles órdenes precisas. Se iban a organizar concentraciones en las capitales de todas las provincias, así como en las localidades más pobladas y se pretendía que la estructura del

³² BRUGAROLA, 1948.

³³ TUSELL, 1984, 214-215.

³⁴ Telegrama de Joaquín Ruiz-Giménez a Alberto Martín Artajo, 11-II-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

³⁵ Parte reservado de la CNS de Jaén, I-1951, AGA, Sindicatos, DNS, caja 34/17560. También: DEL ARCO BLANCO, 2020.

³⁶ “Sobre la función económica de la Organización Sindical”, 1950, AGA, Sindicatos, DNS, caja 35/00344.

³⁷ “Pío XII hablará el día 11 a los trabajadores españoles”, *ABC*, Sevilla, 1-III-1951.

acto fuese la misma en todas partes. En primer lugar, se celebraría una “misa de campaña” —es decir, en la plaza pública—; acto seguido un obrero y un empresario “caracterizados” subirían al estrado y mostrarían la adhesión de los “productores” al papa, para a continuación dar paso a la máxima autoridad sindical de cada localidad, que pronunciaría un discurso final y realizaría una “consagración de los sindicatos españoles a Cristo Redentor”. Finalmente, se procedería a escuchar el radiomensaje del papa a través de equipos de megafonía. Serían repartidas entre los asistentes pancartas con mensajes de alabanza a Pío XII, a Franco y España, debiendo aparecer en ellas la palabra “sindicatos”.³⁸ La Delegación Nacional de Sindicatos había diseñado un acto que mezclaba elementos religiosos y políticos con la finalidad de presentar el radiomensaje como un aval a la catolicidad del sindicalismo vertical.

El mismo día 31 de enero, Sanz-Orrio había dirigido una segunda circular, esta con carácter “reservado”, en la que abordaba las dificultades a las que, presumiblemente, tendría que hacer frente la organización de los actos. Debido al fuerte componente religioso que se pretendía conferirles, era imprescindible obtener la autorización previa de los obispos y Sanz-Orrio daba por hecho que algunos no la concederían. En concreto, consideraba muy probable que hubiese obispos que se negasen a la celebración de una “misa de campaña” o que pusiesen reparos a la “consagración de los sindicatos”. El delegado nacional era consciente de que una parte de la jerarquía eclesiástica no veía con buenos ojos los esfuerzos del sindicalismo vertical por resguardarse bajo el paraguas de la doctrina católica. Allí donde los prelados mostrasen un rechazo terminante, habría que suprimir los componentes religiosos, manteniendo únicamente los discursos y la escucha colectiva del radiomensaje.³⁹

Un aspecto destacado de los preparativos fue la redacción de los discursos destinados a ser pronunciados por el obrero y el empresario. Para que fuesen idénticos en toda España, la Delegación Nacional de Sindicatos preparó unos modelos que fueron enviados a las delegaciones provinciales. El discurso del obrero fue planteado como un “desagravio” que la clase obrera española dirigía al papa. Comenzaba reconociendo que, en el pasado, buena parte de los obreros españoles, dejándose llevar por “hombres corroidos por una política sectaria”, habían adoptado una actitud hostil hacia la Iglesia. Una pequeña minoría de “hombres imbuidos de la Verdad Eterna” había tratado de contrarrestar esta propaganda, pero muy pocos les habían prestado oídos. Había hecho falta “la tragedia de la guerra” para que los obreros se diesen cuenta de que la Iglesia no era su enemiga, sino que deseaba su redención.⁴⁰ Por su parte, el discurso del empresario destacaba la importancia de la labor desempeñada por los empresarios, verdaderos “artífices del progreso económico”, pero subrayaba que dicha labor debía ser realizada con “sensibilidad” hacia las necesidades de los trabajadores.⁴¹ Ambas alocuciones buscaban presentar al sindicalismo vertical como continuador de la tarea histórica del catolicismo social, de manera que sus objetivos principales consistirían en recristianizar a los obreros y promover una actitud paternalista hacia ellos entre los empresarios.

Al mismo tiempo, Sanz-Orrio redactó el discurso que iba a pronunciar en la concentración de Madrid y que debería ser repetido por los mandos sindicales de las distintas localidades donde también se celebrasen concentraciones. Este texto establecía una identificación entre el

³⁸ Circular de Fermín Sanz Orrio a los mandos de la Organización Sindical, 31-I-1951, AGA, Sindicatos, AES, caja 27.

³⁹ Circular reservada de Fermín Sanz-Orrio a los mandos de la Organización Sindical, 31-I-1951, AGA, Sindicatos, AES, caja 27.

⁴⁰ “Habla el obrero”, 1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁴¹ “Habla el patrono”, 1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

sindicalismo vertical y el catolicismo social. Los sindicatos verticales, al reunir en una misma organización a trabajadores y empresarios, eran asimilables a las “corporaciones” que había propugnado Pío XI en la *Quadragesimo anno*. Además, su programa de actuación coincidía con los objetivos de la doctrina de las encíclicas sociales, tales como la búsqueda de la armonía entre clases o la defensa de la propiedad privada.⁴²

Finalmente, llegó el 11 de marzo. A pesar de las pretensiones de la Delegación Nacional de Sindicatos de reproducir un mismo programa de actos en todas las localidades españolas, en la práctica se desarrollaron diferentes modelos de concentraciones. Ello fue producto de las distintas actitudes que adoptaron los obispos ante la idea de dotar de contenido religioso al evento. La concentración de Madrid fue la que más se ajustó al programa diseñado por los dirigentes sindicales, como resultado de la estrecha amistad que Eijo y Garay mantenía con Sanz-Orrio. En primer lugar, se celebró una misa en la Catedral de San Isidro, oficiada por el propio obispo. Acto seguido, dio comienzo la concentración en la Plaza de la Armería, donde se reunieron 100.000 personas. El obispo se desplazó desde la catedral hasta dicha plaza y ocupó su puesto en la tribuna presidencial, en el centro de la cual se erigió un altar con la imagen de Jesús Obrero. Desde ella, Bernardino Antón Ortiz, consiliario nacional de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, ofició una segunda misa, finalizada la cual tomaron la palabra el obrero y el empresario “caracterizados”. Finalmente, Sanz-Orrio pronunció su discurso, que culminó con la “consagración de los sindicatos españoles a Cristo Redentor”.⁴³

En León, la sede episcopal de Almarcha Hernández también estaba prevista una misa de campaña, pero las fuertes lluvias obligaron a suspender la concentración. En su lugar, se celebró una misa en la Iglesia de los Capuchinos y, a continuación, un acto de homenaje al papa en el Teatro Principal.⁴⁴ En Zaragoza los dirigentes sindicales quedaron altamente satisfechos por la colaboración prestada por el arzobispo, Rigoberto Doménech Valls, quien permitió que la concentración se celebrase frente a las puertas de la catedral y que fuese iniciada con una misa de campaña. Del mismo modo, valoraron positivamente la actitud del obispo de la diócesis de San Sebastián, Jaime Font y Andreu, quien permitió que se celebrase una misa de campaña en la concentración que fue llevada a cabo en la Alameda de Calvo Sotelo. Otras capitales donde se celebraron misas de campaña fueron las catalanas de Tarragona, Lérida y Gerona; Cáceres —donde el obispo también dirigió un discurso a la multitud concentrada—; Ciudad Real —donde la misa fue oficiada por el propio obispo— o Santander.⁴⁵

En el extremo opuesto se situaron los obispos que se negaron a que las concentraciones sindicales incluyesen actos religiosos, obligando a estas a adoptar un cariz exclusivamente político. El cardenal arzobispo de Sevilla, Pedro Segura y Sáenz, había prohibido desde 1938 la celebración de misas de campaña para evitar su instrumentalización por parte de los falangistas.⁴⁶ Sin contar con los sindicatos, organizó una misa en la catedral a la cual convocó a los trabajadores y empresarios sevillanos, indicando que al finalizar la misma sería radiado el mensaje del papa. Para evitar un conflicto, la Delegación Provincial de Sindicatos renunció a convocar un acto propio, aceptando “sumarse” al convocado por el cardenal. La misa fue oficiada por el capellán mayor de la catedral, pero Segura hizo uso de la palabra después de la emisión de las palabras del papa, para glosarlas. En ningún momento se mencionó el carácter sindical de la jornada. Segura había logrado

⁴² “Habla el jefe sindical”, 1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁴³ “El homenaje de los sindicatos a Su Santidad”, *ABC*, Madrid, 13-III-1951.

⁴⁴ “Homenaje sindical a Pío XII”, *Proa*, León, 13-III-1951.

⁴⁵ “Homenaje sindical al Papa”, 11-III-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁴⁶ PAREJO FERNÁNDEZ, 2014.

arrancarle el “homenaje al papa” a los sindicatos, convirtiéndolo en una celebración exclusivamente eclesialística.⁴⁷

El obispo de Las Palmas, Antonio de Pildain, se negó a que el acto sindical incluyese una misa y prohibió que hubiese sacerdotes presentes. Debido a ello, la Delegación Provincial de Sindicatos hubo de contentarse con un acto estrictamente político, que se celebró en el Teatro Pérez Galdós.⁴⁸ En Calahorra, sede episcopal de la provincia de Logroño, el obispo, Fidel García Martínez, conocido por su sensibilidad antifalangista, también desvinculó a la Iglesia de la concentración sindical. Esta se celebró en la vía pública, sin misa, y al término de la misma se escuchó en directo el radiomensaje papal. A continuación, y de manera independiente, se celebró una misa en la catedral, que culminó con una nueva escucha del radiomensaje, ahora en diferido. García Martínez no asistió a la concentración sindical, a pesar de que había sido invitado, pero sí asistió a la misa posterior en la catedral.⁴⁹ Y en Ávila el obispo, Santos Moro Briz, permitió que la Acción Católica organizase una concentración en la vía pública al margen de los sindicatos y que en ella se celebrase una misa de campaña. La Delegación Provincial de Sindicatos hubo de contentarse con realizar un acto de menor repercusión en el Teatro Principal. De este modo, un evento que había sido resultado de las gestiones del verticalismo había terminado siendo capitalizado por un organismo ajeno a él.⁵⁰

Los esfuerzos de la Acción Católica y, especialmente de su rama especializada para el apostolado obrero, la Hermandad Obrera de Acción Católica —HOAC— por conseguir espacios propios en la jornada del radiomensaje ocasionaron conflictos en algunas localidades. La HOAC había sido creada en 1946 como un instrumento de Acción Católica dirigido a recristianizar a la clase obrera. El sindicalismo vertical había visto su aparición con inquietud, debido a que temía que detrás de ella hubiese un proyecto para recuperar el antiguo sindicalismo católico. Estos temores habían comenzado a confirmarse a finales de la década de 1940, cuando la HOAC había incorporado a su discurso elementos de crítica hacia la situación económica que sufrían los trabajadores.⁵¹ El 11 de marzo de 1951, en diferentes localidades, la HOAC organizó sus propios actos de escucha colectiva del radiomensaje, restando así asistencia a los actos sindicales. Así, en Logroño organizó escuchas colectivas en varias parroquias, provocando que el acto sindical, celebrado en el “Cinema Diana”, fracasase, pues solo asistieron 500 personas, quedando algunos asientos vacíos.⁵² También en Vitoria la HOAC llevó a cabo su propio acto al margen del oficial, que se celebró en el Teatro Principal. Este acto, que se caracterizó por una marcada estética falangista, contó con la presencia del obispo, José María Bueno Monreal, pero los dirigentes verticalistas echaron en falta la presencia de otros miembros del clero local, quienes declinaron asistir, prefiriendo hacer acto de presencia en el acto hoacista (ver Fotografía 1).⁵³ Al desmarcarse de las concentraciones oficiales organizadas por el sindicalismo vertical, la Acción Católica obrera mostraba su falta de conformidad con la utilización política que se trataba de llevar a cabo de las palabras del papa.

⁴⁷ “El Día del Papa en Sevilla”, *ABC*, Sevilla, 13-III-1951.

⁴⁸ “Homenaje de la Organización Sindical española al Papa”, *Falange*, Las Palmas, 13-III-1951.

⁴⁹ Carta del asesor eclesialístico provincial de Logroño, Francisco Prado Lerena, a Bernardino Antón Ortiz, 20-III-1951, AGA, Sindicatos, AES, caja 27.

⁵⁰ “Homenaje sindical al Papa”, 11-III-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁵¹ LÓPEZ GARCÍA, 1995, 27-35.

⁵² Parte reservado de la CNS de Logroño, III-1951, AGA, Sindicatos, DNS, caja 34/08028.

⁵³ Parte reservado de la CNS de Álava, 3-1951, AGA, Sindicatos, SNS, caja 34/17575.



Fotografía 1. Vitoria: acto sindical de homenaje a Pío XII en el Teatro Principal, 11 de marzo de 1951.⁵⁴

Pero la mayoría de los obispos no se inclinó ni por el apoyo incondicional prestado por Eijo y Garay en Madrid ni por la estrategia de sabotaje seguida por Segura en Sevilla, sino que optó por una vía intermedia, consistente en evitar que las concentraciones sindicales tuviesen un componente explícitamente religioso, pero, al mismo tiempo, realizar algún tipo de gesto amistoso hacia las mismas. Así, en Valencia se celebró en primer lugar una misa en la catedral y, acto seguido, se inició la concentración sindical en la calle, que tuvo carácter político. A esta concentración asistió el vicario general de la diócesis, quien ocupó un puesto destacado en la tribuna de autoridades. Similar sucesión de acontecimientos se siguió en Granada, donde fue el arzobispo, Balbino Santos Olivera, quien estuvo presente en la concentración e, incluso, pronunció unas breves palabras. En Toledo, el acto sindical se llevó a cabo en el Teatro Rojas. No hubo misa ni consagración, pero sí contó con la presencia destacada del cardenal primado, Pla y Deniel.⁵⁵ Al establecer una nítida separación entre las facetas religiosa y política de la jornada, estos prelados evitaban una identificación explícita entre el sindicalismo vertical y la Iglesia. Al mismo tiempo, rindiendo una visita al acto sindical, mostraban su apoyo al esfuerzo de los dirigentes verticalistas por acercar a los trabajadores españoles a la religión católica.

Indudablemente, donde la jornada resultó más accidentada fue en Barcelona, ya que por decisión del gobernador civil no se celebró el acto de escucha colectiva del radiomensaje. Ello se debió a que desde comienzos del mes de marzo se estaba desarrollando en la ciudad un movimiento de protesta por el coste de la vida, el cual se había plasmado en un boicot al servicio municipal de tranvías y las autoridades consideraron que la tensión social desaconsejaba la realización de concentraciones en la vía pública.⁵⁶ El lunes 12 de marzo Barcelona amaneció paralizada por un movimiento huelguístico que se prolongó hasta el día 15; entre abril y mayo se produjeron nuevas huelgas en las tres provincias vascas —Vizcaya, Guipúzcoa y Álava— y en Navarra. Estos sucesos debilitaron la posición de la Delegación Nacional de Sindicatos. El prestigio de Sanz-Orrio quedó dañado, siendo relevado como delegado nacional por José Solís Ruiz en septiembre de 1951.⁵⁷

⁵⁴ Fuente: Ministerio de Cultura y Deporte (España). Archivo General de la Administración, Sindicatos, Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, caja 31, signatura topográfica 35/31.105-31.109.

⁵⁵ “Homenaje sindical al Papa”, 11-III-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁵⁶ RAMOS I RAMOS, 1991; RICHARDS, 1999.

⁵⁷ BERNAL GARCÍA, 2010, 402-414.

En conjunto, el sindicalismo vertical logró organizar actos en 5.485 localidades. A pesar de que el 11 de marzo de 1951 se caracterizó por las malas condiciones meteorológicas, con lluvia en buena parte de la geografía española —lo cual explica que en muchos sitios los actos se celebrasen en locales cerrados—, la asistencia satisfizo las expectativas de los organizadores. Ciertamente, en las capitales de provincia quedó por debajo de lo previsto. La Delegación Nacional de Sindicatos había esperado en ellas una asistencia de 894.000 personas, mientras que al final fueron solo 518.000. La diferencia de 376.000 personas se explica, solo en parte, por la cancelación de la concentración de Barcelona, donde se esperaba reunir a 100.000 personas.⁵⁸ Algunos delegados provinciales de Sindicatos reconocieron que la convocatoria no había tenido el eco esperado. Así, el de Santander señaló que la asistencia de obreros había sido reducida y que, al final, se había logrado que el acto presentase una apariencia “decorosa” gracias a que familias que estaban llevando a cabo su paseo dominical se habían sumado (ver Fotografía 2).⁵⁹ Sin embargo, este relativo fracaso en las capitales de provincia quedó compensado por el éxito obtenido en los pueblos, donde se esperaba reunir a 3.000.000 de personas, acudiendo finalmente 4.300.000.⁶⁰ En el mundo rural, donde el aparato del poder político poseía un conocimiento personalizado de los ciudadanos había sido más fácil movilizar a la población.



Fotografía 2.- Santander: concentración en la Plaza de Velarde en homenaje a Pío XII, 11 de marzo de 1951.⁶¹

4. “Amadísimos hijos, empresarios, técnicos y trabajadores”: el radiomensaje y sus usos políticos

A las 13 horas se hizo el silencio. Era el momento en que Pío XII iba a iniciar su radiomensaje y Radio Nacional de España conectó con Radio Vaticano para emitir la señal a todo el país. Comenzó saludando a los “empresarios, técnicos y trabajadores, reunidos en Madrid y

⁵⁸ “Homenaje sindical al Papa”, 11-III-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁵⁹ Parte reservado de la CNS de Santander, III-1951, AGA, DNS, caja 34/19280.

⁶⁰ “Homenaje sindical al Papa”, 11-III-1951, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19019.

⁶¹ Fuente: Ministerio de Cultura y Deporte (España). Archivo General de la Administración, Sindicatos, Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, caja 32, signatura topográfica 35/31.105-31.109.

provincias para consagrarlos a Cristo Redentor”.⁶² “Empresarios, técnicos y trabajadores” eran las categorías en las que estaban organizados los miembros de los sindicatos verticales. El papa se adaptaba, de este modo, a la peculiar personalidad del sindicalismo vertical, que reunía a capital y trabajo en una misma organización, pero sin hacer una referencia explícita al mismo. Llama también la atención la alusión a la “consagración a Cristo Redentor”. El papa se refería a una “consagración” de los “empresarios, técnicos y trabajadores”, cuando, en realidad, lo que se había hecho en Madrid era una “consagración de los sindicatos”, mientras que en numerosas diócesis no se había llevado a cabo, por no juzgarlo oportuno sus obispos.

Tras este saludo inicial, Pío XII pasó a explicar los rudimentos de la doctrina social de la Iglesia. Desde la publicación de la encíclica *Rerum novarum*, la “cuestión social” venía ocupando un lugar central entre las preocupaciones de la Iglesia, por lo que nadie podía acusarla de haberse desentendido de los padecimientos de los obreros. Si había condenado a ciertos movimientos sindicales no era porque buscasen una mejora de las condiciones materiales de la clase trabajadora, sino porque perseguían objetivos ideológicos que eran incompatibles con la fe y la moral católicas. En realidad, la solución a los problemas sociales solo podía venir de la aplicación práctica de la doctrina católica. Esta partía de la defensa de la propiedad privada y de la inevitabilidad de las diferencias sociales: “siempre habrá desigualdades económicas”. Pero, al mismo tiempo, defendía la necesidad de avanzar hacia una mayor igualdad, para evitar que la sociedad quedase polarizada entre “un pequeño grupo de privilegiados y riquísimos” y “una enorme masa popular empobrecida”. Para lograr esa mayor igualdad, el catolicismo social presentaba tres propuestas: difundir la propiedad privada entre el mayor número de personas posible, establecer el “justo salario” y sustituir el contrato individual de trabajo por un “contrato de sociedad”, en el cual los trabajadores tendrían derecho a participar en los beneficios de la empresa.⁶³

Solo en la recta final de su discurso el papa incorporó una referencia a la realidad española. Lo hizo a través de una alabanza descontextualizada a la formación profesional:

“Con esta ocasión no podemos menos de dirigir algunas palabras de elogio paternal a esas Instituciones que habéis creado y continuáis creando en gran número con el fin de educar a los jóvenes trabajadores, haciendo de ellos excelentes obreros especializados y al mismo tiempo cristianos convencidos. No podríais hacer cosa mejor. En el auge y florecimiento de esa obra vemos un signo prometedor para el porvenir.”⁶⁴

Sin embargo, la situación de los estudios profesionales en España distaba de ser halagüeña. Los propios servicios sindicales de estadística reconocían que el número de escuelas estaba muy lejos de satisfacer las necesidades del país, calculando el déficit de plazas escolares en 300.000.⁶⁵ ¿Qué había llevado a Pío XII a incluir esta alabanza a la política de formación profesional desarrollada por el régimen franquista? Como recordaremos, en la “nota informativa” que la Asesoría Eclesiástica había elaborado en enero se aludía a la función asistencial desarrollada por los sindicatos en el campo de la formación profesional. Parece, por lo tanto, que el discurso papal

⁶² “Radiomensaje del Santo Padre Pío XII a los trabajadores de España”, en *Acta Apostolicae Sedis*, año 43, serie II, vol. XVIII, 1951, 213.

⁶³ “Radiomensaje del Santo Padre Pío XII a los trabajadores de España”, en *Acta Apostolicae Sedis*, año 43, serie II, vol. XVIII, 1951, 214-215.

⁶⁴ “Radiomensaje del Santo Padre Pío XII a los trabajadores de España”, en *Acta Apostolicae Sedis*, año 43, serie II, vol. XVIII, 1951, 215.

⁶⁵ “Informe sobre algunas actividades asistenciales de la Organización Sindical”, 1954, AGA, Sindicatos, DNS, caja 35/00345.

quiso incorporar alguna información procedente de dicha “nota”, optando por una cuestión de tipo asistencial, poco comprometida, y desvinculándola del contexto sindical en el que la había situado la Asesoría. El radiomensaje finalizó con un saludo del papa a los peregrinos españoles que habían visitado Roma a lo largo del Año Santo. La alocución no contuvo ni una sola referencia al sindicalismo vertical.

Finalizado el radiomensaje, comenzó una pugna destinada a tratar de presentarlo como un elemento que reforzaba alguna de las visiones existentes en el seno del régimen franquista en torno a la cuestión sindical. Esta pugna podemos encontrarla ya en el mismo tratamiento periodístico que recibió la noticia del radiomensaje. Así, los diarios vinculados al verticalismo —como *Pueblo*, que era propiedad de la Delegación Nacional de Sindicatos— o al falangismo —como *Arriba*, perteneciente a la Secretaría General del Movimiento—, hicieron hincapié en la naturaleza sindical de la jornada del 11 de marzo.⁶⁶ El papa había dirigido un mensaje “a los trabajadores españoles”, pero lo más destacable era que ese mensaje había sido acogido por trabajadores que habían sido convocados por los sindicatos.

Radicalmente distinto fue el tratamiento dado a la noticia por *Ecclesia*, órgano oficial de la Acción Católica. En su número de 17 de marzo incluía un editorial en el cual se omitía el carácter sindical que habían tenido las manifestaciones del día 11.⁶⁷ Y el número del 24 de marzo presentaba un reportaje fotográfico del acto celebrado en la Plaza de la Armería de Madrid en el que se había dejado fuera cualquier elemento que indicase que la concentración había sido convocada por el verticalismo. No aparecían las pancartas con la palabra “sindicatos” y no se incluía ninguna imagen de los oradores sindicales que habían tomado la palabra a lo largo de la mañana.⁶⁸ La Acción Católica presentaba la alocución papal como un “mensaje social a España”, ignorando el hecho de que los sindicatos habían jugado un papel determinante a la hora de conseguir que el radiomensaje se produjese.

Frente a esta omisión, la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos se alzó como la principal defensora de la idea de que el radiomensaje constituía un espaldarazo al modelo sindical español. Según sus colaboradores, el papa había descrito un programa de actuación social que confluía con el que los sindicatos verticales estaban tratando de llevar a la práctica. Las declaraciones pontificias a favor del salario justo, de un mejor reparto de la riqueza o de la participación obrera en los beneficios coincidían con propuestas que el verticalismo había realizado en los Congresos Nacionales de Trabajadores de 1946 y 1951.⁶⁹

Sin embargo, la Asesoría no consiguió que su interpretación del sindicalismo vertical fuese aceptada unánimemente por el catolicismo español. Muy al contrario, a lo largo de la década de 1950 proliferaron las voces eclesásticas que cuestionaban el modelo sindical existente en España. Un aspecto relevante de las mismas es que, a menudo, hicieron hincapié en el hecho de que Pío

⁶⁶ “Los trabajadores encuadrados en la Organización Sindical escucharon con emoción el radiomensaje de Pío XII”, *Pueblo*, Madrid, 13-III-1951; “Fervoroso homenaje de la Organización Sindical al Papa”, *Arriba*, Madrid, 13-III-1951. Por el contrario, la prensa no vinculada a Falange prefirió resaltar en sus titulares el carácter de “mensaje a los trabajadores españoles” que había tenido el discurso, mencionando la naturaleza sindical del homenaje solo en el cuerpo de la noticia; algunos ejemplos: “*El Papa por España*, reitera Pío XII en su mensaje a los trabajadores españoles”, *Diario de Burgos*, Burgos, 13-III-1951; “España entera rindió el domingo filial homenaje a Su Santidad”, *El Correo Gallego*, Santiago de Compostela, 13-III-1951.

⁶⁷ “El mensaje social”, *Ecclesia*, nº 505, 17-III-1951.

⁶⁸ “El radiomensaje de Pío XII en Madrid”, *Ecclesia*, nº 506, 24-III-1951.

⁶⁹ “Funciones del Asesor a la luz del mensaje del Papa”, *Boletín de Información de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos*, nº 6, 1951, 1-3.

XII, en su radiomensaje de 1951, no había realizado ni una sola mención al sindicalismo vertical, silencio detrás del cual creían ver la falta de entusiasmo del papa por el modelo sindical español.

Una de las primeras alusiones a la omisión del sindicalismo vertical en el radiomensaje del papa la encontramos en enero de 1954, en una carta dirigida por el obispo de Málaga, Angel Herrera Oria, al subsecretario de la presidencia del gobierno, Luis Carrero Blanco. Herrera Oria había creado en 1951 el Instituto Social León XIII, destinado a difundir la doctrina social de la Iglesia.⁷⁰ En noviembre de 1953 este Instituto había organizado unas conferencias sociales en Bilbao y, acto seguido, uno de sus profesores, Rafael González Moralejo, había publicado en *Ecclesia* una reseña de las mismas. En ella ponía de manifiesto que en las conferencias se había expresado el descontento existente hacia el ordenamiento sindical, abogándose por la implantación de un sistema de “corporaciones” que permitiese a empresarios y trabajadores negociar los salarios.⁷¹ Carrero Blanco había escrito a Herrera Oria, pidiéndole explicaciones por el hecho de que su Instituto llevase a cabo actividades en las que se cuestionaba a las instituciones del régimen. En su contestación, el obispo de Málaga reconoció que no creía que el sindicalismo vertical fuese coherente con la doctrina social de la Iglesia. Para avalar esta opinión, aludía al hecho de que Pío XII no se hubiese dignado a abordar la cuestión sindical en su radiomensaje:

“¿Responde el sindicato vertical, hoy existente, al pensamiento ideal pontificio? Muchos opinan que no. No responde al modelo ideal trazado por los Papas. La Iglesia ha guardado sobre esta materia una gran reserva. Basta para confirmarlo leer el discurso del Papa de 11 de marzo de 1951, dirigido por radio a los productores españoles.”⁷²

No obstante, Herrera Oria se mostraba conciliador y reconocía que no era sensato que la Iglesia airease en público sus dudas sobre el verticalismo, dado que ello podría debilitar al régimen, lo cual considerada no deseable.

Mucho menos conciliador fue el tono adoptado por el obispo de Canarias, Antonio de Pildain, quien en 1954 publicó una carta pastoral titulada “El sistema sindical vigente en España, ¿está, o no, concorde con la doctrina social de la Iglesia?” que contenía una demoledora crítica al sindicalismo vertical y negaba que la asimilación entre este y el catolicismo social fuese posible.⁷³ Pildain no hizo alusión al radiomensaje del papa, pero sí lo hizo el delegado nacional de Sindicatos, José Solís Ruiz, en un escrito de alegaciones a su pastoral que envió al gobierno. Solís exaltaba la “filialidad católica” de los sindicatos verticales y, como pruebas de ella, mencionaba la creación de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos, la bendición que Pío XII había impartido a la representación sindical que había peregrinado a Roma en diciembre de 1950 y “las palabras que S.S. dirigió el 11 de marzo de 1951 a los millones de afiliados a los Sindicatos españoles que le rindieron homenaje”.⁷⁴

En 1959, Rafael González Moralejo —convertido ahora en obispo auxiliar de Valencia— retomó la polémica sobre el sindicalismo vertical. Lo hizo a través de un libro titulado *El momento social de España* que contenía un capítulo dedicado a refutar la idea de que los sindicatos existentes en España fueran las corporaciones que había propugnado Pío XI.⁷⁵ En una conferencia

⁷⁰ SÁNCHEZ JIMÉNEZ, 2016.

⁷¹ Rafael González Moralejo, “La post-misión social de Bilbao”, *Ecclesia*, nº 649, 19-XII-1953, 12-14.

⁷² SÁNCHEZ JIMÉNEZ, 1986, 325.

⁷³ Antonio de Pildain y Zapiain, “El sistema sindical vigente, ¿está, o no, concorde con la doctrina social de la Iglesia?”, IX-1954, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19050. También: RODRÍGUEZ MARTÍN, 2011.

⁷⁴ Carta de José Solís Ruiz a Raimundo Fernández-Cuesta, 26-I-1955, AGA, Presidencia, SGM, caja 51/19050.

⁷⁵ GONZÁLEZ MORALEJO, 1959, 83-112.

pronunciada en 1961, organizada por la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, negó que el radiomensaje de Pío XII —al cual, curiosamente, consideraba dirigido a la “organización sindical española”—, pudiese ser utilizado como argumento para afirmar la naturaleza social-católica de esta:

“Volved a leer [...] el discurso del Papa Pío XII a los miembros de la organización sindical española. Se dirigió a ellos, a todos ellos, en toda España, el 11 de marzo de 1951, con ocasión en que toda la organización sindical española se consagraba a Cristo Redentor y al mismo tiempo quería rendir ferviente homenaje de filial devoción a su Vicario en la tierra. Yo lo he estudiado con muchísima atención, repetidas veces, y no descubro nada que permita asegurar que el Papa dé en él un juicio sobre la misma organización. Ni siquiera la nombra. [...] No hace la menor alusión, a lo largo de todo el documento, que pueda significar condenación o alabanza de la organización.”⁷⁶

Los argumentos de quienes cuestionaban la catolicidad del verticalismo fueron contestados por Martín Brugarola. En un libro de 1964 dedicado a refutar las críticas que se dirigían al sindicalismo vertical desde una óptica católica, reconoció que el hecho de que Pío XII no hubiese mencionado a los sindicatos españoles en su radiomensaje de 1951 había sido esgrimido como prueba de la existencia de una supuesta “relación problemática” entre el verticalismo y la doctrina pontificia. Brugarola lo negaba: el que el papa no hubiese abordado la cuestión sindical en su alocución resultaba “irrelevante”. Lo único importante era que el pontífice había aceptado dirigir un discurso “a la organización sindical española” —al igual que González Moralejo, ignoraba que el discurso, en realidad, había tenido como destinatarios a los trabajadores—, lo cual solo podía significar que dicha organización estaba en sintonía con los preceptos sociales auspiciados desde la Santa Sede.⁷⁷

Como puede comprobarse, a mediados de la década de 1960 el radiomensaje de 1951 seguía siendo esgrimido en las controversias entre detractores y partidarios de la catolicidad del sindicalismo vertical. Sin embargo, posturas como las de González Moralejo o Martín Brugarola empezaban a quedar superadas debido a las transformaciones que estaba experimentando la Iglesia. Pío XII había fallecido en 1958 y sus sucesores, Juan XXIII (1958-1963) y Pablo VI (1963-1978) habían renovado el catolicismo social, rompiendo con la tradición corporativista.⁷⁸ Juan XXIII, en un mensaje dirigido a la Semana Social de Canadá, en 1960, había advertido que las organizaciones corporativas que reunían conjuntamente a empresarios y trabajadores solo eran legítimas si se basaban en asociaciones libres a través de las cuales las clases sociales pudiesen defender sus propios intereses.⁷⁹ Y Pablo VI había sido más explícito al declarar, en 1966, que la Iglesia defendía sin ambages la libertad sindical, habiendo superado “cierta preferencia” que en el pasado había sentido “por las formas corporativas y por las asociaciones mixtas”.⁸⁰ Estas declaraciones dejaban sin apoyatura a quienes, como Brugarola, utilizaban la autoridad pontificia para justificar un modelo de organización sindical como el español, que negaba la libertad sindical.

⁷⁶ GONZÁLEZ MORALEJO, 1961, 420-421.

⁷⁷ BRUGAROLA, 1964, 155-159. Véase también: BERZAL DE LA ROSA, 2000, 87-92.

⁷⁸ SHADLE, 2018, 90-98.

⁷⁹ “Carta de la Secretaría de Estado, en nombre del Santo Padre, Juan XXIII, a la Semana Social de Canadá”, 1-X-1960, en: https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19600915_social-canada_sp.html [consultado: 5-IV-2022].

⁸⁰ “Omelia di Paolo VI. Celebrazione del LXXV Anniversario della *Rerum Novarum*”, 22-V-1966, en: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/documents/hf_p-vi_hom_19660522.html [consultado: 5-IV-2022].

Pero también a quienes, como González Moralejo, habían fundamentado sus críticas al verticalismo en su falta de correspondencia con la tradición corporativista del catolicismo social.

Este nuevo contexto propició la aparición de nuevas generaciones de clérigos y de militantes católicos dispuestos a defender una democratización sindical.⁸¹ El impacto del Concilio Vaticano II les llevó a colaborar con movimientos que trataban de organizar a los trabajadores al margen de la disciplina del sindicalismo vertical.⁸² Algunos autores vinculados con este nuevo catolicismo social revisitaron el radiomensaje emitido por Pío XII, alcanzando una conclusión muy distinta a la que habían llegado los católicos sociales de la década de 1950. Desde su punto de vista, el radiomensaje habría constituido un acto rechazable a través del cual la Iglesia se habría prestado a legitimar el modelo sindical verticalista. Así, por ejemplo, Víctor Manuel Arbeloa, sacerdote y activista por la democracia durante la década de 1960, evocaría el radiomensaje de 11 de marzo de 1951 como un acto a través del cual Pío XII habría “bendecido” el sindicalismo vertical, a pesar de no haberlo mencionado.⁸³

5. Conclusión

El radiomensaje dirigido por Pío XII a los trabajadores españoles en 1951 constituye un acontecimiento a través del cual se enriquece nuestra comprensión global de la interacción entre el régimen franquista y la Iglesia católica. A comienzos de la década de 1950, el franquismo jugaba con decisión la carta de presentarse a sí mismo como un régimen católico, estrategia a través de la cual buscaba romper su aislamiento internacional y consolidar su cohesión interna. Dentro de ese esfuerzo por adoptar una identidad católica, la idea de que el régimen había promulgado una legislación social y sindical inspirada en el ideario social cristiano ocupaba un lugar destacado. Por su parte, la Santa Sede mantenía una política de buenas relaciones con el franquismo a través de la cual buscaba consolidar los privilegios que la Iglesia española había conseguido en el ámbito legislativo, educativo y cultural una vez finalizada la Guerra Civil y que, además, resultaba coherente con la preocupación anticomunista que había dominado la política exterior vaticana tras el final de la II Guerra Mundial. Esta confluencia de intereses es la que explica que el papa aceptase pronunciar un radiomensaje que resultaba evidente que iba a ser explotado en términos propagandísticos por el régimen.

Al mismo tiempo, el trasfondo del radiomensaje resulta inseparable del sindicalismo vertical y de la evolución política del mismo dentro del régimen franquista. El radiomensaje fue, de hecho, una idea de los dirigentes verticalistas. Estos habían pretendido inicialmente que fuera dirigido “a los sindicatos españoles”. De este modo, pretendían identificarse con la doctrina social de la Iglesia, amoldándose a la identidad católica que buscaba maximizar el régimen y fortaleciendo su posición en el seno del mismo. Sin embargo, esta maniobra generó controversia entre la jerarquía eclesiástica española. Un sector minoritario de esta la apoyó, convencido de que era la mejor manera de reconciliar las posiciones enfrentadas que falangistas y católicos sociales habían mantenido desde la Guerra Civil en torno a la cuestión sindical, atemperando las tendencias totalitarias de los primeros y recuperando aspectos clave del proyecto corporativo de los segundos. Pero la mayoría mostró reservas ante dicha identificación. El modelo verticalista contradecía en importantes aspectos el espíritu y la letra de las encíclicas sociales de los papas y, además, se había construido contra el proyecto de los católicos sociales, de manera que estos habían tenido que

⁸¹ MONTERO, 2009, 99-170.

⁸² HERNÁNDEZ BURGOS, 2019.

⁸³ ARBELOA, 1975, 265-266.

renunciar a sus sindicatos y cooperativas para dejar paso al monopolio organizativo falangista. En estas circunstancias, aceptar que el verticalismo se adecuaba a la doctrina social de la Iglesia implicaba que esta asumiese el peligro de verse identificada con una fórmula de organización sindical que procedía de las experiencias totalitarias de entreguerras con las que, precisamente, trataba de marcar distancias el nuevo corporativismo católico propugnado por Pío XII. Estas reservas terminaron llevando a la Santa Sede a descartar la idea de un “radiomensaje a los sindicatos españoles” y sustituirla por la de un “radiomensaje a los trabajadores españoles”.

Frente a la pretensión de los dirigentes verticalistas de que la emisión del radiomensaje fuese acompañada de actos de escucha colectiva que siguiesen un patrón único a lo largo de toda la geografía española, lo cierto fue que se desarrollaron diferentes modalidades de actos, fruto de las diferentes actitudes que los obispos mantuvieron hacia los mismos. Tales actitudes fueron desde la participación entusiasta hasta la total falta de colaboración, pasando por una amplia gama de situaciones intermedias. Cuestiones organizativas —tales como la celebración o no de misa de campaña— se convertían en evidencias de la actitud de los distintos prelados hacia el sindicalismo vertical. De este modo, se evidencia que la relación entre el régimen franquista y la Iglesia debe ser estudiada no solo desde una perspectiva nacional, sino también desde una perspectiva local —o, mejor dicho, diocesana—, en la cual se imbricaban equilibrios entre el poder civil y el eclesiástico que no siempre reproducían con exactitud las tendencias dominantes en el ámbito nacional.

El radiomensaje, concebido inicialmente como expresión de la alianza entre el franquismo y la Iglesia, terminó evidenciando los límites de la misma. Los elementos del proyecto político falangista que contradecían a las propuestas organizativas propias del catolicismo social —y el sindicalismo vertical era un claro ejemplo de ello— generaban controversia en el ámbito eclesiástico, pero también división dentro del mismo, en la medida en que dentro de la jerarquía tomaban cuerpo diferentes estrategias a la hora de afrontarlos. En este sentido, a lo largo de la década de 1950 las voces que cuestionaban el verticalismo desde una sensibilidad católica se hicieron cada vez más frecuentes. Se desarrolló un debate sobre la catolicidad del sindicalismo vertical en el cual el radiomensaje del papa fue esgrimido como argumento. Quienes negaban la catolicidad del sindicalismo vertical pusieron el foco sobre el hecho de que el papa no lo hubiese mencionado en su alusión. Por el contrario, los partidarios de dicha catolicidad subrayaron que el papa hubiese aceptado pronunciar unas palabras para un evento organizado por los sindicatos. Los cambios acaecidos en la Iglesia a partir de la década de 1960 determinaron la aparición de una tercera sensibilidad: la de católicos antifranquistas que sí consideraban que el radiomensaje había servido para que la Iglesia avalase el verticalismo, pero que hacían una valoración crítica de ello.

Referencias bibliográficas

ANDRÉS-GALLEGO, José y PAZOS, Antón M. (eds.), *Archivo Gomá. Documentos de la Guerra Civil*, vol. 8, octubre-diciembre 1937, Madrid, CSIC, 2005.

ARBELOA, Víctor Manuel, *Aquella España católica*, Salamanca, Sígueme, 1975.

BERNAL GARCÍA, Francisco, *El sindicalismo vertical. Burocracia, control laboral y representación de intereses en la España franquista (1936-1951)*, Madrid, AHC – CEPC, 2010.

BERZAL DE LA ROSA, Enrique, “Del nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista. La HOAC de Castilla y León entre 1946 y 1975”, tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2000.

- BERZAL DE LA ROSA, Enrique, “La HOAC y la asesoría religiosa de la organización sindical: dos formas de pastoral obrera”, en Montero, F. y Louzao, J. (coords.), *La restauración social católica en el primer franquismo, 1939-1953*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2015, 181-214.
- BRUGAROLA, Martín, *Régimen sindical cristiano*, Madrid, SIPS, 1948.
- BRUGAROLA, Martín, *Crítica del sindicalismo español*, Madrid, SIPS, 1964.
- CHAPPEL, James, *Catholic Modern. The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*, Cambridge, Harvard University Press, 2018.
- CHIL ESTÉVEZ, Agustín, *Pildain. Un obispo para una época*, Las Palmas, Caja Insular de Ahorros de Canarias, 2ª ed., 1988.
- DEL ARCO BLANCO, Miguel Ángel, “¿Se acabó la miseria? La realidad socioeconómica de los años cincuenta”, en Del Arco Blanco, Miguel Ángel y Hernández Burgos, Claudio (dirs.), *Esta es la España de Franco. Los años cincuenta del franquismo (1951-1959)*, Zaragoza, PUZ, 2020, 49-72.
- GALLEGRO, Ferran, *El evangelio fascista. La formación de la cultura política del franquismo (1930-1950)*, Barcelona, Crítica, 2014.
- LÓPEZ GALLEGOS, María Silvia, “La difícil relación de la Iglesia y la Organización Sindical durante el primer franquismo: la creación de la Asesoría Eclesiástica de Sindicatos (1944-1959)”, *Hispania Sacra*, 56, 114, 2004, 661-686.
- FERNÁNDEZ PRIETO, Lourenzo y PAN-MONTOJO, Juan, “La destrucción de las asociaciones agrarias rurales y el proyecto totalitario de Falange en la construcción del orden franquista (1936-1947)”, *Historia Social*, 102, 2022, 125-142.
- GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael, *El momento social de España*, Madrid, Euramérica, 1959.
- GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael, “El hecho sindical y la doctrina pontificia”, en Asociación Católica Nacional de Propagandistas, *Panorama del sindicalismo mundial. Círculo de Estudios 1960-1961*, Madrid, Euramérica, 1961, 397-427.
- HERNÁNDEZ BURGOS, Claudio, “La difícil adaptación a los cambios: la Iglesia, la Falange y la sociedad española durante el *segundo franquismo*”, *Hispania Nova*, 17, 2019, 155-191.7
- LABOA, Juan María, *Pablo VI, España y el Concilio Vaticano II*, Boadilla del Monte, PPC, 2017.
- LÓPEZ GARCÍA, Basilisa, *Aproximación a la historia de la HOAC, 1946-1981*, Madrid, HOAC, 1995.
- MARTÍN DE SANTA OLALLA SALUDES, Pablo, “El Concordato de 1953 y la España católica”, en Montero, F. y Louzao, J. (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016, pp. 4-16.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Santiago, *Los papeles perdidos del cardenal Segura, 1880-1957*, Pamplona, EUNSA, 2002.

- MISNER, Paul, *Catholic Labor Movements in Europe. Social Thought and Action, 1914-1965*, Washington, The Catholic University Press of America, 2015.
- MONTERO, Feliciano, “El catolicismo social durante el franquismo”, *Sociedad y Utopía*, 17, 2001, 94-114.
- MONTERO, Feliciano, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975). La oposición durante el franquismo / 4*, Madrid, Encuentro, 2009.
- PAREJO FERNÁNDEZ, José Antonio, “Los pecadores de la Falange y el cardenal Segura: una historia desde abajo y desde el detalle”, en Ruiz Sánchez, J. L. (coord.), *La Iglesia en Andalucía durante la guerra civil y el primer franquismo*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2014, 127-154.
- POLLARD, John F., “Electronic Pastors: Radio, Cinema, and Television, from Pius XI to John XXIII”, en Corkery, J. y Worcester, T. (eds.), *The Papacy since 1500. From Italian Prince to Universal Pastor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, 182-203.
- RAMOS i RAMOS, Gemma, “Tranvías y conflictividad social en Barcelona (marzo de 1951): actitudes políticas y sociales de una huelga mítica”, *Historia Contemporánea*, 5, 1991, 203-220.
- RICHARDS, Michael, “Falange, Autarky and Crisis. The Barcelona General Strike of 1951”, *European History Quarterly*, 29, 4, 1999, 543-585.
- RODRÍGUEZ MARTÍN, Eugenio Alberto, “La crítica del Obispo Pildain al sindicalismo franquista”, *Almogaren*, 49, 2011, 113-132.
- RYCHLAK, Ronald J., “Pope Pius XII on Social Issues”, en Bradley, G. V. y Brugger, C. (eds.), *Catholic Social Teaching. A Volume of Scholarly Essays*, Cambridge, Cambridge U.P., 2019, 108-135.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, *El Cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Madrid, Encuentro, 1986.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, “El Instituto Social León XIII en la teoría y en la *praxis* social del cardenal Herrera Oria”, en Montero, F. y Louzao, J. (eds.), *Catolicismo y franquismo en la España de los años cincuenta. Autocríticas y convergencias*, Granada, Comares, 2016, 71-87.
- SHADLE, Matthew A., *Interrupting Capitalism. Catholic Social Thought and the Economy*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2018.
- TUSELL, Javier, *Franco y los católicos. La política interior española entre 1945 y 1957*, Madrid, Alianza, 1984.

GEMA RAYO MUÑOZ, *Una Iglesia a la sombra de la Monarquía. Dinero y poder en el Reino de Granada (1487-1526)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Biblioteca de Historia, 2023, 436 págs., ISBN: 978-84-00-11214-1, e-ISBN: 978-84-00-11215-8.

La conquista y posterior organización del Reino de Granada ha sido un tema ampliamente estudiado a lo largo de los últimos 50 años desde múltiples puntos de vista. En ese panorama el libro de Gema Rayo Muñoz toma una perspectiva muy interesante: la relación entre la Iglesia y la Monarquía en dicho territorio desde un punto de vista económico-fiscal, lo que lleva a establecer necesarias relaciones entre el poder político, el poder religioso, el nobiliario y la población que aportaba al sostenimiento de la estructura.

La autora parte de la premisa que la Iglesia se implantó en el Reino de Granada bajo el régimen de patronato real lo que establecía el derecho de presentación de dignidades y beneficios eclesiásticos y una dependencia casi absoluta a los recursos económicos de la monarquía. Esta organización permite ver una época en la Península Ibérica en la que la Iglesia aparece como compatible con los atributos del Estado Moderno, de carácter nacional, y precursora en muchos sentidos de lo que se verá en otros países a lo largo del siglo XVI

La idea central del libro es que este proceso tuvo dos momentos: una primera etapa en la que la corona puso en marcha un sistema que controlaba los recursos eclesiásticos, encuadrándolos dentro de partidos fiscales regios, para que obispos y cabildos catedralicios dependiesen de ella, pero este proyecto terminó fracasando; y una segunda etapa, a partir de la muerte de Isabel La Católica y la crisis sucesoria, en la que la Iglesia aprovechando la debilidad regia logró imponer sus demandas para acabar con este sistema y controlar los recursos que le eran propios. Esta etapa, coincide con la necesidad de la monarquía que la Iglesia granadina contara con una organización estable, sólida, para que el adoctrinamiento y aculturación de los moriscos tuviese alguna posibilidad de éxito, para lo que era imprescindible una adecuada financiación.

Para desarrollar este planteo se ha realizado un admirable trabajo en archivos peninsulares logrando el acceso a un muy importante número de fuentes, muchas de ellas inéditas, lo que le aporta a la obra una mayor trascendencia.

La obra está organizada en capítulos que siguen un orden cronológico. El primero titulado “Construir una Iglesia en el otoño de la Edad Media. La época mudéjar (1487-1500)” muestra un tiempo de grandes desafíos, ya que había que construir una estructura eclesiástica en un territorio habitado en su mayoría por musulmanes, lo que hizo que la organización dependiera de los tributos pagado por los mudéjares. Como expresa la autora “la Iglesia del primer decenio estaba pensada por y para cristianos, pero era financiada por infieles”.

El siguiente capítulo: “Una fe, dos comunidades. De las conversiones a la muerte de la reina Isabel (1501-1504)” señala el cambio de paradigma, la ruptura en las capitulaciones y como consecuencia de ello las conversiones forzosas al cristianismo. Si bien los Reyes Católicos lograron mantener algunos beneficios, las elites eclesiásticas iniciaron un proceso de presión para conseguir dinero que les permitiera hacer frente a la nueva situación

El tercer apartado “Tiempo de crisis y de nuevas oportunidades (1505-1509)” marca el punto de inflexión del estudio, pues con la muerte de Isabel, la crisis de orden político, social y económico que padeció el reino fue aprovechado por las elites eclesiásticas para tomar el control de manera gradual sobre las rentas que le correspondían.

“Hacia un control pleno de las finanzas (1510-1516)” es el tema del cuarto capítulo. La regencia de Fernando de Aragón permitió una cierta estabilidad, aunque la disputas por el control de las rentas era un conflicto latente.

En el quinto “Del desembarco de Carlos V a la Congregación de la Capilla Real de Granada (1517-1526)”, desarrolla la política del primero de los Austrias. Carlos continuó lo iniciado por su abuelo: terminó con el sistema de libranzas, se incrementó el número de clérigos en la región y se impulsó de manera sostenida la construcción de iglesias. No obstante, la monarquía defendió con celo su derecho de presentación de oficios eclesiásticos

En el último “Conflictividad entre clérigos y señores en el reino de Granada (1487-1526)” se analiza la relación entre clérigos y grandes nobles, teniendo en cuenta tres de los cuatro obispados del reino: Guadix, Almería y Granada-Málaga presentaban características diferentes- y se analiza la problemática del período a partir de los diezmos y excusados.

La obra cuenta con una extensa bibliografía, además de la profusa documentación, a la que ya se ha hecho referencia, y un anexo con cuadros y mapas que resultan muy útiles a la hora de comprender algunas problemáticas planteadas.

Una Iglesia a la sombra de la Monarquía. Dinero y poder en el Reino de Granada (1487-1526) es un trabajo sobre un tema especialmente árido, pero la cantidad y la calidad de fuentes utilizadas, así como una escritura cuidada y ágil hacen de él una obra de interés.

CECILIA BAHR

Universidad Católica Argentina