

CULTURAS DE AL-ÁNDALUS

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN:

Dra. Fátima ROLDÁN CASTRO. Universidad de Sevilla.

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. María ARCAS CAMPOY. Universidad de La Laguna.

Dra. Carmela BAFFIONI. Istituto L'Orientale. Università di Napoli.

Dr. Luis BERNABÉ PONS. Universidad de Alicante.

Dr. Pascal BURESI. CNRS. EHESS. IISMM. París.

Dr. Xavier LUFFIN. ULB. Bruselas.

Dr. Muhammad MEOUAK. Universidad de Cádiz.

Dr. Emilio MOLINA LÓPEZ. Universidad de Granada.

Dra. Cynthia ROBINSON. Cornell University.

Dra. M^a Jesús VIGUERA. Universidad Complutense de Madrid.

COMITÉ ASESOR EDITORIAL:

Dra. Maravillas AGUIAR AGUILAR. Universidad de La Laguna.

Dña. Rocío ANGLADA. Arqueóloga municipal. Carmona (Sevilla).

Dra. Eva LAPIEDRA. Universidad de Alicante.

Dra. Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO. Universidad Autónoma de Madrid.

Dr. Salvador PEÑA. Universidad de Málaga.

Dr. Miguel Ángel MANZANO. Universidad de Salamanca.

Dr. José Miguel PUERTA VÍLCHEZ. Universidad de Granada.

Dr. Juan Clemente RODRÍGUEZ ESTÉVEZ. Universidad de Sevilla.

Dra. Mónica RÍUS PINIÉS. Universidad Autónoma de Barcelona.

CULTURAS DE AL-ÁNDALUS

FÁTIMA ROLDÁN CASTRO (ED.)



Sevilla 2015

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL
Núm.: 14

CATALOGACIÓN DE LA EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA
Serie: Historia y Geografía, nº 302

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

© EDITORIAL UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2015

Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.

Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443

Correo electrónico: eus4@us.es

Web: <<http://www.editorial.us.es>>

© EXCMO. AYUNTAMIENTO DE ALMOMASTER LA REAL 2015

© FÁTIMA ROLDÁN CASTRO (Ed.) 2015

© Por los textos, los autores 2015

Impreso en papel ecológico

Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-1786-1

Depósito Legal: SE-1.079-2015

Diseño, maqueta y cuidado de la edición:

Pedro Bazán Correa

Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, S.L.

ÍNDICE

RECHAZO, FASCINACIÓN Y MIEDO A LA SEDUCCIÓN. EXPRESIÓN DE <i>OTREDAD</i> Y CONFIGURACIÓN SOCIO-CULTURAL DE AL-ÁNDALUS <i>Fátima Roldán Castro</i> (<i>Universidad de Sevilla</i>)	13
CRUCE DE CULTURAS EN LA MÚSICA DE LOS SIGLOS XX Y XXI <i>César Camarero</i> (<i>Compositor</i>)	29
ALMONASTIRES Y RÁBITAS: ESPIRITUALIDAD ISLÁMICA INDIVIDUAL Y DEFENSA COLECTIVA DE LA COMUNIDAD. ESPIRITUALIDAD Y GEOPOLÍTICA EN LOS ORÍGENES DE ALMONASTER LA REAL <i>Francisco Franco-Sánchez</i> (<i>Universidad de Alicante</i>)	39
<i>TAN CERCA, TAN LEJOS</i> . DESCUBRIMIENTO, RECEPCIÓN Y RESTAURACIÓN DE LA ARQUITECTURA ANDALUSÍ <i>María Pilar García Cuetos</i> (<i>Universidad de Oviedo</i>)	75
LITERATURA Y MESTIZAJE EN AL-ÁNDALUS <i>José Ramírez del Río</i> (<i>Universidad de Córdoba</i>)	151
EL RECURSO A LAS AUTORIDADES MUSULMANAS POR PARTE DE LOS <i>DIMMÍES</i> EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO: DE NUEVO SOBRE LA DEPORTACIÓN DE LOS CRISTIANOS TRIBUTARIOS AL MAGREB EN 1126 D. C. (FETUA DE IBN WARD) <i>Delfina Serrano</i> (<i>ILC, CCHS-CSIC, Madrid</i>)	175
EL ORIGEN DEL ALCÁZAR DE SEVILLA. NUEVAS APORTACIONES DESDE LA ARQUEOLOGÍA <i>Miguel Ángel Tabales Rodríguez (Universidad de Sevilla)</i> <i>Cristina Vargas Lorenzo (Proyecto P12-TEP-1843)</i>	195
LA CULTURA DE AL-ÁNDALUS: CULTURAS Y DIVERSIDAD (ÉTNICA, RELIGIOSA, SOCIAL) <i>Francisco Vidal-Castro</i> (<i>Universidad de Jaén</i>)	221

APÉNDICE GRÁFICO 1	
<i>Cruce de culturas en la música de los siglos XX y XXI</i>	273
APÉNDICE GRÁFICO 2	
<i>Almonastires y rábitas: espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad. Espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real</i>	277
APÉNDICE GRÁFICO 3	
<i>“Tan cerca, tan lejos”. Descubrimiento, recepción y restauración de la arquitectura andalusí en la mística islámica</i>	285
APÉNDICE GRÁFICO 4	
<i>El origen del Alcázar de Sevilla. Nuevas aportaciones desde la arqueología</i>	305

Mi corazón acoge cualquier forma:
prado de las gacelas, refugio para el monje,
 templo para ídolos, Kaaba del peregrino.
 Es tablas de la Torá y libro del Corán.
 Sigo la religión del amor solamente
 adonde sus camellos se encaminan.
 Mi sola fe es amor y mi creencia.

Ibn al-Arabi (traducción de V. Cantarino)

RECHAZO, FASCINACIÓN Y MIEDO A LA SEDUCCIÓN. EXPRESIÓN DE
OTREDAD Y CONFIGURACIÓN SOCIO-CULTURAL DE AL-ÁNDALUS*

FÁTIMA ROLDÁN CASTRO
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Resumen: En este artículo se reflexiona sobre la singular pluralidad socio-religiosa andalusí. Está basado en el estudio de distintas manifestaciones literarias, históricas y artísticas, surgidas o relacionadas con al-Andalus, que surgen de la percepción subjetiva del *otro*. Dichas manifestaciones parten de juicios y prejuicios hacia los que no pertenecen a idéntico grupo social o religioso conjugados en la configuración de la intolerancia e incompreensión que han definido fronteras entre los hombres a través del tiempo.

Palabras clave: Al-Andalus, Otredad, Sociedad, Cultura, Religión, Historia, Literatura, Arte, Geografía, Jurisprudencia.

Abstract: This article deals with the peculiar social and religious variety in al-Andalus. It is based on the study of various literary, historical and artistic manifestations, born in or related to al-Andalus, which emerge from the subjective perception of *the other*. Such manifestations start from opinions and prejudices towards those who don't belong to the same social or religious group, and are expression of the intolerance and lack of understanding defining the borders separating people in the course of history.

Key words: Al-Andalus, Otherness, Society, Culture, Religion, History, Literature, Art, Geography, Jurisprudence.

* A modo de presentación.

El conocimiento o desconocimiento, el juicio y el prejuicio hacia los que nos rodean y muy especialmente a los que no pertenecen a idéntico grupo social o religioso son elementos que se conjugan en la configuración de la intolerancia e incomprensión que marcan y han marcado las fronteras entre los hombres a través del tiempo. Pero es que enjuiciar al otro ha sido y es dinámica habitual en el diseño del propio estar en el mundo, del espacio de pertenencia a un grupo, de autodefinición frente a todos los demás que son por principio juzgados desde presupuestos subjetivos e imaginarios: “el otro como colector de [...] pérdidas y olvidos, de [...] despojos, de [...] huidas de no se sabe muy bien qué o quién ni, por supuesto, hacia dónde”¹.

La percepción del *otro* o lo que es lo mismo, la representación mental que se tiene de los demás, ha ido variando según las distintas etapas de la Historia dependiendo siempre de sus claves ideológicas que son las que han hecho destacar ciertas imágenes que funcionaron en su día, con mayor o menor éxito, como siguen funcionando aún hoy. Hay al menos dos perspectivas desde las que analizar la *otredad* –o *alteridad*– y éstas parten de dos posiciones básicas: el desconocimiento, intolerancia y rechazo al *otro*, y la atracción, fascinación e intento de aproximación a él. Desde la tensión manifiesta entre el rechazo y la atracción se forjó la visión múltiple de ese *otro* que se construyó a partir de este-reotipos y para observarlo se diseñaron caricaturas durante la Edad Media.

Se habla de tolerancia y convivencia en al-Andalus, se habla de sus “tres culturas” como estereotipo de una etapa de la Historia que sirve de reclamo y modelo frente a complejas realidades sociales de nuestros días. Pero éste es un concepto no del todo exacto que surge de una interpretación de la Historia en la que falta la necesaria percepción de la amplia casuística social, religiosa y humana que conforman el tejido esencial de la etapa andalusí. Para empezar se hace necesario analizar el concepto “cultura” y también es imprescindible observar los principios ideológicos de cada una de las etapas históricas del

¹ Pablo Macías, “La desfiguración insoslayable”, 3, a propósito de las palabras de Borges en *Borges y yo* donde se lee: “Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro”.

periodo medieval andalusí, analizar el mapa social de cada momento y la actitud de cada dinastía en el poder, temas que se estudian y se plantean en este libro, concretamente en el artículo de Francisco Vidal de título esclarecedor: “La cultura de al-Andalus: culturas y diversidad (étnica, religiosa, social)”, y que se analizan también en este volumen desde las perspectivas del arte y la arquitectura en los capítulos de Pilar García Cuetos cuyo significativo título es: “*Tan cerca, tan lejos*. Descubrimiento, recepción y restauración de la arquitectura andalusí”, así como en el capítulo de Miguel Ángel Tabales, fruto de sus innovadoras investigaciones sobre “El origen del Alcázar de Sevilla. Nuevas aportaciones desde la arqueología”.

SOBRE OTREDAD/ALTERIDAD

El Corán fue generador de las jerarquías de valores que se refieren al ámbito social de su época y, por extensión, de las derivadas a lo largo de la Edad Media. Cristianos y judíos aparecen en el texto sagrado y se consideran grupos socio-religiosos respetados y aceptados ya que representan a creyentes y monoteístas que surgen y se desarrollan en el contexto semítico, que recibieron la revelación divina a través de un profeta y por ello fueron llamados *ahl al-kitāb* o “gentes del Libro”. En su conjunto musulmanes, cristianos y judíos, distintos en lo religioso, no estaban tan alejados en cuanto a su semejante adscripción a la rama religiosa abrahámica y desde luego surgieron y crecieron cercanos en lo cultural. Este grupo denominado *ahl al-kitāb*, en palabras de Eva Lapiedra estaba constituido por “‘escriturarios o monoteístas’ que gozaron de un reconocimiento religioso que tuvo su plasmación de hecho en una tolerancia social condicionada políticamente. Es decir, cristianos y judíos [...] podían ser beneficiarios de un estatuto jurídico –*dhimma*– si se sometían al poder islámico, aceptando la superioridad político-religiosa de los musulmanes y pagando un impuesto distintivo. A cambio, el Estado islámico se comprometía a protegerles en tanto que súbditos reconocidos de dicho Estado”².

Entre las numerosas aleyas que leemos en el *Corán* sobre este tema, sirva de botón de muestra la que sigue³:

“Los creyentes, los judíos, los sabeos y los cristianos –quienes creen en Dios y en su último Día y obran bien– no tiene que temer y no estarán tristes [...]”.

² “Los cristianos a través del prisma del Islam: terminología e ideología en los textos árabo-islámicos de al-Andalus”, en G. Fernández Parrilla y M. C. Feria García (coords.), *Orientalismo, Exotismo y traducción*, Cuenca, Ed. Univ. Castilla La Mancha, 2000, 57-80, concretamente 66.

³ *Corán*, 5/69, trd. Julio Cortés.

Pero la mencionada superioridad política y religiosa fue motivo de insatisfacción por parte de los no musulmanes y causante de enfrentamientos y desentendimientos entre unos y otros grupos en más de una ocasión a lo largo de nuestra Historia.

En este sentido al-Andalus supone una etapa privilegiada para analizar el concepto de *otredad/alteridad* desde la variedad de grupos sociales y religiosos que dieron identidad al territorio peninsular en general y al nunca estable territorio andalusí en particular. De todos ellos los más significativos en las fuentes son sin duda los musulmanes, los protagonistas en las fuentes árabes andalusíes y orientales, y los cristianos que aparecen como coprotagonistas, ambos enfrentados por naturaleza desde el principio en un vaivén continuo de acontecimientos políticos muchas veces compartidos.

EL RECHAZO FRONTAL AL *OTRO*

Hablábamos más arriba de los sentimientos contradictorios de rechazo y atracción hacia y por el *otro*. Desde el origen del Islam, las fuentes histórico-literarias se hacen eco de sentimientos encontrados no sin dejar perfectamente marcados los espacios de actuación de cada grupo socio-religioso con sus particularidades. También se mencionó más arriba el hecho de que el imaginario funcionó siempre como motor generador de discursos en los que los *otros* se presentan deformados, estigmatizados, hiperbolizados en sus rasgos negativos, denominados y adjetivados desde los más variados sentimientos de desprecio. El rechazo frontal hacia el *otro* marca el espacio desde el cual se establecen comparaciones para subrayar desde ahí cualidades, bondades y logros desde los que justificar loas y otros rasgos positivos de autodefinición del grupo que enjuicia en cada momento, un ejercicio de elocuencia que ha permitido a las distintas colectividades socio-religiosas en el poder mirarse en el espejo de la autocomplacencia más absoluta. Pero no es ésta una actitud privativa del grupo de preponderancia política –entendida al mismo tiempo como religiosa en la Edad Media–, también el/los otros grupo/s utiliza/n similares recursos literarios para referirse a los que desde su perspectiva serían esos *otros* de la misma historia simplemente observada desde una posición opuesta.

Numerosos son los ejemplos que podríamos traer a colación para documentar la construcción de muros, límites y fronteras infranqueables, de esa necesidad de acantonar y levantar “un foso insalvable que impide el paso o umbral que representa contacto, puerta o filtración”⁴, pero que cobra en el

⁴ J. F. Jiménez Alcázar, “La frontera murciano-granadina: crisol de hombres y culturas (1470-1475)”, *Proyección histórica de España en sus tres culturas*, Valladolid, 1993, I, 151-158,

ámbito andalusí, desde la perspectiva de los musulmanes en el poder, “un significado más amplio que el de mero límite o confín; su guarda es elemento justificatorio del dominio político de una dinastía que aspira a ejercer una hegemonía sobre todo el territorio de al-Andalus, en tanto en cuanto se presenta a sí misma como defensora de los musulmanes establecidos en esta región”⁵. En este sentido el capítulo que ha preparado para este libro Francisco Franco-Sánchez resulta iluminador, en él expone la realidad de la que hablamos a través de un estudio que titula: “Almonastires y rábitas: Espiritualidad islámica individual y defensa colectiva de la comunidad. Espiritualidad y geopolítica en los orígenes de Almonaster la Real”.

Importantes ejemplos se encuentran en *Las Cantigas* de Alfonso X el Sabio a cuyo análisis dedicó M. García Arenal un significativo trabajo⁶. En ellas se refleja claramente el espíritu de Cruzada y de frontera que imperaba en la Península Ibérica durante el siglo XIII, de modo que en sus textos se advierte con claridad el sentimiento de hostilidad hacia ese *otro* que representaba lo andalusí. En *Las Cantigas* los musulmanes o “mouros d’España” son considerados enemigos políticos y militares, traidores y falsos, rebeldes y desleales, que amenazan las fronteras y las saquean. El musulmán responde a la caricatura de “barvudo”, “feo e barvudo”, por definición “falso”, “traedor”, “cruel”, y en un estrato aún inferior están los judíos que son “mui peyores ca mouros”⁷. Afirma la autora que: “El musulmán que aparece retratado en *Las Cantigas* es el enemigo exterior por antonomasia, enemigo político y militar tanto o más que religioso, enemigo con el que las embajadas, los pactos, las treguas o las conductas amistosas no tienen razón de ser, porque sólo la traición puede esperarse a cambio. La repoblación total, la expulsión de los musulmanes de sus antiguos territorios es algo que la Virgen aconseja y desea, haciéndoselo al rey patente”⁸. Y es que la Virgen, como Santiago apodado significativamente “Matamoros”, “se integra en la lucha, avisando en sueños al rey, que es objeto de ayuda milagrosa en su lucha contra los moros”, [...] haciendo que “el milagro se incorpore a los hechos de su vida

concretamente 151. Citado también en F. Roldán, “La frontera nazarí: de nuevo sobre el concepto de alteridad”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 10-11 (1996-7), 9-18, en concreto 10.

⁵ E. Manzano, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid, CSIC, 1991, 69 e *Ibidem*.

⁶ “Los moros en las *Cantigas* de Alfonso X el Sabio”, *Al-Qanṭara* 6 (1985), 133-151.

⁷ *Idem*, 141 ss. y 149-50.

⁸ *Idem*, 148.

para justificar unos métodos de conquista y repoblación hasta la fecha sin tradición en Castilla”, y que se explican por la traición que debió dejar importante huella en el ánimo del rey cuando la rebelión mudéjar de 1264⁹.

Desde la perspectiva contraria, E. Lapiedra llevó a cabo un análisis exhaustivo de la terminología ideológica referida a los cristianos en los textos árabo-islámicos de al-Andalus¹⁰ y elaboró un catálogo terminológico de amplio significado por sus connotaciones peyorativas. En el conjunto se evoca no sólo el universo ideológico imperante en el contexto del poder sino también se entiende la propia concepción que los intelectuales y hombres de política tenían de sí mismos, por contraste, como se ha dicho, con el *otro*.

Algunos de los términos encontrados pertenecen al ámbito de lo cultural-antropológico, como *‘ilÿ*, “incivilizado”, *‘āyamī*, “bárbaro, no árabe”, aunque en otros casos prima la dimensión religiosa como *naṣārā* o cristiano por oposición a *muslim*, o *‘adūw*, “enemigo”, *kāfir*, “infiel”, *mušrik*, “asociador, politeísta”, *tāgiya*, “tirano”, o *‘ābid al-asnām*, “adorador de ídolos”, y *‘ābid aṣ-ṣulbān*, “adorador de cruces”, entre otros significativos apelativos¹¹.

Desde estas perspectivas se hace inconcebible la posibilidad de encuentro, de diálogo o conocimiento. Aunque otras fuentes utilizan estos rasgos de definición ya sean religiosos o estrictamente socio-políticos o étnicos que pretenden marcar identidades absolutas, como motivos literarios a propósito de los que reflexionar, denunciar o describir a esos *otros* personajes que aparecen en escena. Sirva de ejemplo el interesante capítulo inserto en este libro cuyo autor, José Ramírez del Río, titula con acierto “Literatura y mestizaje en al-Andalus”.

Recuérdese asimismo que otros ejemplos relevantes para el análisis de este tema en el ámbito de la literatura jurídico-literaria se encuentran en los tratados de *hisba*. El *Kitāb al-hisba* de Ibn ‘Abdūn nos habla de la Sevilla de comienzos del siglo XII¹². En dicha obra se leen párrafos muy significativos, recomendaciones y prohibiciones elocuentes que informan sobre la pluralidad social de la ciudad en la que ejerce su autor:

⁹ *Idem*, 143.

¹⁰ Este estudio fue la base de su tesis doctoral titulada *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Alicante, 1997, con base documental en las obras escritas entre los siglos VIII al XV por autores de pertenencia al ámbito cultural del mundo árabe andalusí a uno y otro lados del Estrecho. En ella se basa el trabajo arriba citado: “Los cristianos a través del prisma del Islam...”.

¹¹ “Los cristianos a través del prisma del Islam...”, 58 y ss.

¹² Ibn ‘Abdūn, *Kitāb al-hisba*, trd. E. García Gómez y E. Lèvi-Provençal, *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdūn*, Sevilla, 1992 y 1998, 2ª ed.

“Un musulmán no debe dar masaje a un judío ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indcados para estas faenas, que son faenas para gentes viles”¹³.

“No deberá consentirse a ningún alcabalero, policía, judío ni cristiano, lleve atuendo de persona honorable, ni de alfaquí, ni de hombre de bien, al revés, habrán de ser aborrecidos y huidos [...], deberán llevar un signo por el que sean conocidos, por vía de humillarlos”¹⁴.

EL MIEDO A LA SEDUCCIÓN

Se menciona más arriba el miedo a la seducción, causante de actitudes de reserva y prevención, importantes en este proceso de limitación del espacio grupal o individual que supone el concepto de alteridad, que explica la existencia de fronteras entre grupos humanos sea cual sea la razón que la establezca, y que lleva implícito un cerco que dota de entidad a unos para definir a otros en un proceso paulatino de separación y alejamiento. Esta seducción ha de ser entendida y observada en nuestro contexto por la posibilidad de apostasía y por lo tanto de cambio de grupo, de manera que el miedo al trasvase de comportamientos y actitudes genera inevitablemente prevención y desconfianza hacia el *otro*.

En al-Andalus fueron múltiples los ejemplos de seducción o atracción entre individuos de distintos grupos sociales o religiosos, quizá por el interés que la misma prohibición suscitaba con respecto a lo prohibido en unos casos y por el reconocimiento y deseos particulares de conocer y aceptar, en otros. Numerosos ejemplos nos ofrece la Historia de al-Andalus que en algunas de sus etapas muestra la presencia significativa de importantes sabios, médicos, políticos, filósofos o secretarios procedentes de grupos socio-religiosos distintos al del grupo en el poder ejerciendo sus respectivas especialidades en el seno de la estructura político-administrativa preponderante.

La definición que se hace del *otro* es siempre simbólica, fruto del imaginario particular o colectivo, el *otro* en palabras de P. Macías “supone un límite en el que volcamos la carga siniestra de la coexistencia, el otro es condición y límite de nosotros”. Como apunta E. Frías, “el límite es erigido [...] como el ser mismo. [...] En torno a él circula la razón fronteriza, que sólo dispone de un

¹³ *Idem* 1ª ed., n° 153.

¹⁴ *Idem*, n° 169. Para el contexto oriental y como consecuencia de presencia de persas *mawālī* en el ámbito social, administrativo y cultural del imperio ‘*abbasī*, es muy significativa en su lenguaje y contenido la obra de Al-Āhīz, *Kūāb al-bujalā*, trd. S. Fanjul, *Libro de los avaros*, Madrid, Produphi, 1992.

modo para avanzar más allá de su propio límite o frontera: la formación de símbolos”, y es que es necesario, como vemos, convertir al *otro* en un símbolo para acercarnos a él, aunque con esta actitud el acercamiento no sea más que el intento de comprender la imagen deformada que hemos creado¹⁵.

Y hablábamos de al-Andalus como espacio privilegiado en el que analizar el concepto de alteridad y la seducción que provoca el conocimiento y, en consecuencia, la ruptura de las barreras, la demolición de la empalizada de supuesta protección. Abd al-Waheb Akmir afirma que “la civilización andalusí es un patrimonio común en el que se pueden percibir influencias griegas, visigodas, árabes, judías, romanas, eslavas, beréberes, entre otras¹⁶, en un intento de explicación del mestizaje tantas veces estudiado en este contexto. El profesor Akmir, para demostrar la superación de fronteras, afirma que “el casamiento mixto entre árabes y cristianos que fomentó el mestizaje y la aparición de una sociedad multicultural, no fue sólo cosa de élite y se generalizó también entre la plebe, de tal forma que la jurisprudencia le dedicó atención aparte”. Y añade que “el interés de los musulmanes por celebrar las fiestas cristianas como Nochebuena o Viernes Santo, o la presencia de cristianos en cargos de responsabilidad política incluso militar desechan la idea de que la desconfianza impregnaba el *modus operandi* andalusí”, aunque “esto no significa que la tolerancia fuese característica permanente durante todo este periodo”. En cualquier caso sí implica modos de comportamiento compartidos, diálogo, conexiones, interferencias... El llamativo capítulo que Delfina Serrano ha preparado para este libro, que titula “El recurso de las autoridades musulmanas por parte de los *dimmiés* en el occidente islámico: de nuevo sobre la deportación de los cristianos tributarios al Magreb en 1126 d.C. (fetua de Ibn Ward)”, demuestra a través de la jurisprudencia que los *dimmiés* –Gentes del Libro– podían regirse por sus propias leyes aunque dicha autonomía no impidiese la capacidad de los individuos para solicitar voluntariamente la intervención de la justicia islámica, permitiéndose seleccionar, de entre las opciones a disposición, el foro judicial que el interesado considerase más ventajoso, algo que curiosamente no estaba permitido a los musulmanes, sujetos a los límites de su ley.

Pero de la misma forma que se constituyeron fronteras en un espacio imaginario, también existieron zonas físicas fronterizas que dieron lugar a numerosos

¹⁵ E. Frías, *Lo bello y lo siniestro*, Barcelona, Random House Mondadori, 2013, 18 y E. Frías, *La razón fronteriza*, Barcelona, Destino, 1999, 18. Agradezco a Pablo Macías estas referencias así como sus reflexiones sobre el tema que nos ocupa.

¹⁶ “La percepción del otro y las vías de la tolerancia en al-Andalus”, en F. Roldán (ed.), *Espiritualidad y convivencia en al-Andalus*, Huelva, Universidad, 2006, 13-23.

textos y documentos que nos hablan de sentimientos compartidos, de rechazo y atracción a un tiempo. Los romances fronterizos ofrecen, entre otras fuentes, un elenco de ejemplos dignos de mencionar. Basta recordar a Ibn Jātima de Almería, que en su día estudiase S. Gibert¹⁷, en cuyo diwān se recogen poemas y moaxajas que cuentan la historia, tantas veces llevada a la literatura de todos los tiempos, del amor imposible entre miembros de dos comunidades antagónicas:

*¿Cómo hallará reposo un preso por amor?
Aunque su lengua es clara, él extranjero es...
He aquí lo que me pasa
¿Quién nos traducirá?
Me prendé de un cristiano
¡Su lengua he de aprender!*

La realidad fronteriza va más allá del espacio físico, es una “zona de contacto entre dos mundos diferentes pero con amplias influencias recíprocas” y, como se citó anteriormente, también “un límite más allá, un foso insalvable que impide el paso o umbral que represente contacto, puerta o filtración”¹⁸. Y es que el *otro* es el resultado de la tensión entre el rechazo y la fascinación, entre el desconocimiento y el miedo a la seducción. A pesar de que al-Andalus mantuviera en su singular naturaleza un complejo tejido social, son evidentes, como vemos, los fenómenos de integración, de forma que las fronteras particulares se ven desdibujadas en múltiples ocasiones para que fluyan de manera natural relaciones e intercambios que no son sino evidencia de aceptación de la fascinación y atractivo que el *otro* supone, casos en los que efectivamente cabría hablar de algo más que aceptación y transigencia, incluso de convivencia. La moaxaja y el zéjel tienen gran significado en este contexto. M. García Arenal, en *Las Cantigas* llama la atención sobre la admiración que el rey castellano profesaba por la herencia cultural árabo-islámica y judía, aunque el trato de favor y respeto que prodigó a los sabios no cristianos acogidos en su corte contraste con la dureza respecto a ambas minorías. *Las Cantigas* demuestran indudablemente la presencia de lo musulmán en el mundo peninsular de la época.

¹⁷ *Poesía arábigoandaluza del siglo XIV*, Introducción y traducción de S. Gibert, Barcelona, 1975, 189.

¹⁸ Citas de C. Torres, *Las fronteras del antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*, y J. F. Jiménez Alcázar, “La frontera murciano-granadina: crisol de hombres y culturas (1470-1475)”, también en F. Roldán, “La frontera nazarí: de nuevo sobre el concepto de alteridad”, 10, notas 3 y 4.

LOS ENCUENTROS

A pesar de que la Historia nos habla de rechazos hacia el *otro*, de miedo a la seducción de prevenciones, etc., también nos demuestra, como se ha dicho, que en ocasiones ha sido posible superar no sólo los límites preestablecidos sino hacer caso omiso de la carga simbólica negativa que la definición del *otro* tiene por principio, la que se transmite insensiblemente de una generación a otra, que también es factible deshacer el estereotipo para componer un ámbito de entendimiento deshaciendo la tensión entre el rechazo y la atracción.

Para responder a esta cuestión observamos una vez más el caso de al-Andalus y su coexistencia territorial con un territorio no musulmán donde se hablaron dos lenguas principales, el árabe y el romance. Sus componentes humanos, entre los que también se cruzaban ambas lenguas, conformaron un valioso catálogo terminológico generado por los “encuentros” innegables de los que venimos hablando. En el día a día de la vida de aquellos hombres, a través de numerosos intercambios y aportaciones culturales, cristalizaron términos surgidos en distintos ámbitos del conocimiento que aún pertenecen a nuestro acervo lingüístico. Y es que el elemento árabe fue, tras el latín, el más importante del vocabulario español hasta el siglo XVI. Si adjuntamos al léxico propiamente dicho la presencia de topónimos en nuestro territorio peninsular, superaríamos las cuatro mil palabras.

El diccionario de nuestra lengua española señala numerosos préstamos del árabe, en especial en determinados contextos. Si nos acercamos al ámbito de la guerra encontraremos palabras como *atalayas*, *algarradas*, *rebatos*, *azotes*, *tambores* y *alazanes* o *acémilas*, entre otros muchos ejemplos. Si observamos temas relacionados con la agricultura hallaremos un amplísimo catálogo, cabe mencionar algunos vocablos: *acequia*, *aljibe*, *alberca* o *noria*, *alcachofa*, *algarroba*, *zanahoria*, *berenjena*, *azafrán*, *azúcar*, *algodón*, y desde luego *aceituna*, *aceite*, *almazara*. En el ámbito de la artesanía: *recamar*, *tahalí*, *taracea*, *alfarería*. En lo que se refiere al comercio: *aduana*, *almacén*, *almoneda*, *zoco*, *alhóndiga*, *quintal*, *fanega*. En arquitectura: *albañil*, *tabique*, *adobe*, *zaguán*, *azulejo*, *alcantarilla*. Los minerales como *azufre*, *albayalde* o *azogue*, entre otros. En la cocina los *almireces*, *las albóndigas*, *almíbar*, *ajonjolí* o *arope*. Los andalusíes se vestían con *jubones*, *albornoces*, *babuchas*, tocaban el *laúd* y jugaban al *ajedrez*. En matemáticas *algoritmo*, *álgebra*; en alquimia usaron *alambiques*, *alquitaras*, *redomas* y *alcohol*. En astronomía hay un nutrido vocabulario que tiene que ver con

el nombre de las estrellas o las constelaciones, entre otras: *Aldebarán*, *Rigel*, *Deneb*. Entre los colores: *azul*, *carmesí* o *zarco*¹⁹.

Curiosamente escasean los términos relacionados con sentimientos, emociones, deseos, virtudes o vicios ya que la religión cristiana utilizaba palabras latinas para referirse a éstos. Algunos vocablos, no obstante, se encuentran en las fuentes cristianas para hacer referencia a situaciones de *alboroto* o *alborozo*, así como la incompreensión de la lengua árabe y el ambiente de confusión que debía producir a los que observaban a un grupo de personas hablando dicha lengua, lo que dio lugar al término *algarabía*.

Los topónimos peninsulares hablan igualmente de una realidad indiscutible, recordemos algunos de ellos: *Alcalá* o fortaleza y su diminutivo *Alcolea*, Guadalquivir y todos los compuestos con la palabra *wādī*, río o valle. Los términos que incluyen la palabra *medina* o ciudad como Medinaceli, o los que añaden a una palabra romance el artículo árabe “*al*” como Almonaster, Almonte o Alpuente, entre otros.

Y en otro orden de cosas, pensando en los posibles “encuentros”, cabría recordar que el Islam desde sus orígenes proclamó la necesidad del conocimiento, de ahí la exhortación del califa que anima a sus seguidores a viajar en su búsqueda. Y esta invitación al viaje destinado a conocer y aprender, ¿no parte de la aceptación, no defiende un estar proclive a lo que los *otros* nos enseñan, a la ausencia de barreras o límites entre grupos humanos de distinto lugar o procedencia?

No es éste lugar para hablar de la amplia literatura geográfica surgida en el entorno del mundo árabe e islámico desde el principio de su existencia, pero sí cabe hacer alguna referencia que permita ponerla en relación con los temas que estamos tratando²⁰. La necesidad de configurar mapas para controlar y entender el territorio conquistado por el Imperio de los Omeyas (661-750) en primer momento y el de los Abbasíes (750-1258) a continuación, unida al ansia de conocimiento de los rasgos físicos y modos de vida, de lenguas y religiones, de culturas a lo largo y ancho de un vasto Imperio en crecimiento y consolidación, hicieron posible la redacción de numerosas obras geográficas que comenzaron sirviendo al Estado desde perspectivas utilitarias y científicas. En ellas importaba la localización de cada país o ciudad, montañas, ríos o cualquier otro accidente geográfico en el conjunto del mundo

¹⁹ Véase G. Martín Muñoz *et alii*, *El Islam y el Mundo Árabe*, Madrid, AECID, 1996, 289 y ss.

²⁰ Puede servir de referencia mi artículo “Geografía y viaje como motivos literarios en el mundo árabe islámico medieval”, *eHumanista* 6 (2014), 200-217 y la bibliografía citada en él.

conocido, así como las distancias desde cada lugar concreto hasta la sede del poder, Damasco o Bagdad respectivamente, o lo que es muy importante, desde aquellos lugares hasta La Meca, ya que no hay que perder de vista que la Peregrinación religiosa constituyó uno de los principales motivos que justificaban los viajes desde el siglo VII en adelante en el marco del mundo árabe islámico medieval. Pero enseguida, la curiosidad por esos *otros* habitantes del mundo, sus rasgos de carácter, sus peculiaridades, se convirtieron en el objetivo esencial, saber quiénes eran, cómo vivían, catalogarlos y conocerlos por su nombre fueron motivos literarios que colmaron las páginas de otras tantas obras geográficas en las que ya no era lo utilitario lo que primaba sino el ser humano. En este caminar a lo largo del Mediterráneo y de los territorios habitados en el continente europeo o de los países situados al sur, África, India o China, por ejemplo, desde muy pronto la leyenda, el imaginario y algunos mitos del mundo mediterráneo clásico, se adentraron de manera sutil, adaptándose a los cánones de esta otra cultura y gozando de gran aceptación en los círculos cultos de la época, ya fuera por escrito o mediante transmisión oral²¹.

La literatura geográfica produjo un género dedicado al viaje, el denominado *rihla*, que se desarrolló especialmente a partir del siglo XII y que tuvo varios cultivadores de renombre, entre otros el andalusí Ibn ʿYubayr (s. XII). Este autor describió sus impresiones, lo que vio y lo que encontró a lo largo de su periplo por las grandes ciudades del mundo a las que llegó con el prurito intelectual de los estudiosos de la época, buscando a los grandes maestros que enseñaban en las mezquitas aljamas del mundo musulmán mientras se encaminaba a la ciudad Santa, La Meca, con el fin de cumplir con el precepto religioso de la Peregrinación. Y de la misma forma nos dejó interesantes comentarios a propósito de sus vivencias en territorios gobernados por cristianos. Este autor subraya que en la ciudad que éstos denominan *Balārma* (Palermo), los musulmanes tienen mezquitas y mercados numerosos en los arrabales. Asimismo hace hincapié en el comportamiento de su soberano:

[...] La actitud de este rey es admirable en lo concerniente a la bondad de su conducta y al empleo de musulmanes [...] Él tiene plena confianza en los musulmanes, confía en ellos sus negocios e importantes oficios, hasta el punto que el intendente (nāzīr) de su cocina es un hombre musulmán²².

²¹ Estos temas, entre otros, se tratan en la obra de M. M. Delgado, *Lo real y lo maravilloso en la ecúmene del siglo XIII. Las islas en el Ātār al-bilād de al-Qazwīnī*, Sevilla, 2003.

²² Ibn ʿYubayr, *Rihla, A través del Oriente. El siglo XII ante los ojos*, trd. F. Mañllo, Madrid, 1988, 387-381.

Y como consecuencia de lo que observó, Ibn ʿYubayr expresa su miedo ante la posibilidad de pérdida de identidad por la asimilación de formas y costumbres que pudieran darse en la comunidad musulmana de la isla, y así afirma que: “el problema más serio es el influjo que la manera de ser, de comportarse o administrarse los cristianos pudiera tener en las actitudes de los musulmanes hacia su propia comunidad”²³.

La terminología con la que éste y otros autores de su época se refieren a colectividades humanas no musulmanas es más que expresiva: persas *ʿaḡam*, que se aplicaba en general a todos los que no hablaban árabe, y *rūm* para los bizantinos; *ifranġ* o *faranġ* se aplicó a los europeos occidentales, y *ṣaqāliba*, era el término que se usaba para designar a los europeos orientales (rusos, búlgaros, húngaros, entre otros). Como afirma N. Paradela, “el énfasis está puesto en su adscripción a una colectividad geográfica o nacional y no en su creencia religiosa. La religión entra en segundo lugar como otro elemento de definición”²⁴.

Y aunque los europeos asentados en territorio musulmán sean denominados *naṣārā* o cristianos –es evidente que estaban allí asentados en condición de cristianos–, la descripción ideológica de mayor complejidad se hace más frecuente a partir del XII y sobre todo por parte de aquellos escritores que entraron en contacto con los cruzados. Es entonces cuando se presenta “una primera muestra de diálogo intercultural entre dos ámbitos [...]: el árabe-musulmán y el occidental cristiano”²⁵. Algunas de las ideas expuestas por Ibn ʿYubayr serán similares a las que siglos más tarde profieran los primeros reformistas del mundo islámico que viajan por Europa al plantear las dificultades y recelos del contacto intercultural, porque hay similitudes en el modo de relación entre dos mundos, el occidental y el árabe islámico, lo que se sintetiza en la Edad Media y en el ámbito andalusí en musulmanes y cristianos.

Salvando la frontera de lo estrictamente andalusí, cabe también recordar otros tantos ejemplos de encuentros –o intentos de– surgidos desde la voluntad de conocimiento, desde la mencionada seducción o desde gestiones diplomáticas.

Muchos fueron los intelectuales viajeros europeos, literatos y artistas, pintores mayormente, que llegaron a España desde el XVIII y sobre todo en el siglo XIX buscando al *otro*, o a la representación simbólica de ese personaje cuya imagen se fue engendrando a partir de rasgos de idiosincrasia de un pasado en

²³ N. Paradela, *El otro laberinto español. Viajeros árabes a España entre el s. XVII y 1936*, Madrid, Univ. Autónoma, 2004, 13.

²⁴ *Idem*, 9.

²⁵ *Ibidem*.

el que primaba lo andalusí, entendido como síntesis de lo musulmán y oriental en el seno de Europa. Pintores y literatos se acercaban a Sevilla, Córdoba o Granada, donde esperaban encontrar ese Oriente mítico que resurgía de la mano del romanticismo y hallaron lo que esperaban encontrar, dando lugar con ello a particulares visiones de ese encuentro subjetivo en el que se vertieron formas nacidas en el imaginario imperante al mismo tiempo que se materializaban deseos propios. Con ello se forjó una visión de al-Andalusí-Oriente muy alejada de la realidad histórica y así proliferaron escenas en las que aparecían como telón de fondo o con protagonismo absoluto una serie de ciudades encantadas con palacios suntuosos, zocos concurridos, interiores ricamente decorados, odaliscas desnudas o semidesnudas junto a tantas otras visiones mitificadas de ese pasado que aunaba Oriente con Europa en el espacio andaluz²⁶.

Muy interesante también es la literatura de “encuentros” o “reencuentros” surgida de la pluma de ciertos embajadores llegados desde Marruecos, enviados en campaña diplomática a reencontrar y reconocer un pasado mítico glorioso del que se sentían partícipes. Interesantes son sus apreciaciones subjetivas entre paisajes, ciudades y monumentos como sus observaciones sobre la España del XVIII y XIX²⁷.

En este contexto la mezquita de Córdoba es el monumento andalusí más valorado, el que reúne mayor número de descripciones y relatos de emoción por lo que significaba en el imaginario colectivo de una población que buscaba algo predefinido. Así, Al-Gazzāl, embajador enviado en 1766 a España para negociar un tratado de paz²⁸, narra su primer encuentro con la mezquita de Córdoba al divisarla desde lejos y al visitarla por primera vez²⁹:

Y cuando divisamos la ciudad desde un altozano y vimos la edificación de sus casas, la elevación de su alminar, y el modo en el que la mezquita aljama, por su

²⁶ Hay una amplia bibliografía sobre estos temas, sirvan de referencia las siguientes publicaciones tanto por su contenido como por la bibliografía citada en ellas: J. Fernández López, “La pintura orientalista en España (1830-1930)”, en M. M. Delgado y F. Roldán (ed.), *La fascinación de al-Andalus. Homenaje a Soledad Carrasco Urgoiti*, Sevilla, 2008, 39-56; J. F. Lacomba, “Apuntes sobre la pintura de temática orientalista en Andalucía”, *Idem*, 23-37; J. F. Lacomba, “La imagen de la mujer en la pintura orientalista”, en F. Roldán (ed.), *La mujer musulmana en la Historia*, Huelva, Universidad, 2007, 83-93; A. López Ontiveros, “Caracterización geográfica de Andalucía según la literatura viajera de los siglos XVIII y XIX”, *Ería*, 54-55 (2001), 7-51; J. Rodríguez Barberán, “La tentación de Oriente: alhambriismo y otras imágenes exóticas en la arquitectura española del siglo XIX”, en *La fascinación de al-Andalus*, 87-104.

²⁷ Véase al respecto N. Paradelo, *El otro laberinto español*, Índice.

²⁸ *Idem*, 33.

²⁹ *Idem*, 54-55.

gran altura, se distinguía de todos los demás edificios, sentimos en el alma tal pesar que el ánimo se nos encogió.

Desde que atravesamos esta mezquita no se debilitó en nosotros el gran ejemplo que nos proporcionaba la grandeza que contemplábamos, al recordar lo que había sucedido en la época del Isla, [en ella], las ciencias que se habían estudiado, las aleyas que se habían recitado, las oraciones que allí habían tenido lugar y las veces que se había adorado a Dios –¡Ensalzado sea!–. Llegamos a imaginar que los muros y las columnas de la mezquita nos saludaban y nos sonreían para aliviarnos del gran pesar que sentíamos. Llegamos incluso a conversar con estos seres inanimados, a abrazar, una a una, todas las columnas y a besar, por dentro y por fuera, las paredes de la mezquita.

La mirada vertical y paternalista con la que generalmente observan los distintos grupos sociales a los demás suele responder a la necesidad de someterlos³⁰. Así surgen imágenes organizadas en positivo y negativo: orden frente a desorden, evolución frente a involución, civilización frente a retraso, libertad frente a sometimiento, imágenes que, sea cual fuera el ámbito de análisis, han servido de sistema de distinción desde la Edad Media hasta la actualidad pasando por el Orientalismo europeo que tanta huella ha dejado en las distintas manifestaciones artísticas que surgen en el XIX principalmente. Exagerar aspectos del mundo árabe, inventar, ocultar, subrayar y llevar a nivel de lo genérico lo que son meros rasgos de determinados individuos o grupos son algunos de los sistemas de propagación de los modos y conductas del *otro*³¹.

Y, asimismo, son numerosas las manifestaciones literarias y artísticas que pretenden superar los límites entre estos grupos o mundos sociales, trascender los limes para componer una vía de reconciliación. Numerosas son las muestras de atracción, diálogo y simbiosis que vienen ocurriendo desde el pasado siglo, muchas de ellas en el ámbito de la cultura. Así se demuestra en el interesante capítulo que César Camarero ha preparado para este libro, cuyo título “Cruce de culturas en la música de los siglos XX y XXI” es ya una afirmación que podríamos hacer extensiva a la realidad sociocultural que nos define cada vez con más *intensidad*.

³⁰ E. Said, *Orientalismo*, Barcelona, Random House Mondadori, 2007, 69. Agradezco a Víctor M. Muñoz sus reflexiones sobre el tema.

³¹ *Idem*, 8.