

SALEH EAZAH ALZHRANI

**ASPECTOS CULTURALES E
IDEOLÓGICOS EN EI *DĪWĀN* DE LISĀN
AL-DĪN IBN AL-JAṬĪB**

TESIS DOCTORAL DIR. POR LA DRA.
CELIA DEL MORAL MOLINA

**UNIVERSIDAD DE GRANADA
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS SEMÍTICOS
GRANADA, 2011**

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Saleh Eazah Alzahrani
D.L.: GR 2749-2011
ISBN: 978-84-694-3558-8

SUMARIO

PRESENTACIÓN.....	7
INTRODUCCIÓN: PANORAMA POLÍTICO Y CULTURAL DE LA GRANADA NAZARÍ DEL SIGLO XIV	
1. EL MARCO POLÍTICO.....	17
1.1 INSTAURACIÓN Y CONSOLIDACIÓN: DE MUḤAMMAD I A MUḤAMMAD IV.....	17
1.2 ESPLENDOR Y APOGEO: YŪSUF I Y MUḤAMMAD V.....	28
1.3 EL EJÉRCITO Y LA SEGURIDAD DEL REINO.....	65
2. EL MARCO CULTURAL.....	77
2.1 LA SOCIEDAD.....	77
2.2 EL CONOCIMIENTO.....	105
2.2.1 Introducción.....	105
2.2.2 El movimiento religioso.....	113
2.2.3 El desarrollo científico.....	128
2.2.4 Ciencias sociales (geografía e historia).....	138
2.2.5 Ciencias de la lengua (gramática, literatura y poesía).....	141
PRIMERA PARTE: IBN AL-JAṬĪB. INTELECTUAL Y POETA	
I.1 BIOGRAFÍA.....	159
1.1.1 LINAJE Y NACIMIENTO.....	159
1.1.2 FORMACIÓN. SUS MAESTROS Y SUS DISCÍPULOS.....	163
1.1.3 CARRERA POLÍTICA.....	164
1.1.4 EL PRIMER EXILIO, EL CAMINO HACIA SALÉ.....	168

1.1.5	EL REGRESO A GRANADA, EL ODIIO, Y LA HUIDA.....	172
1.1.6	EL JUICIO, LA CONDENA, Y LA TRÁGICA MUERTE.....	181
1.1.7	LA PERSONALIDAD DE IBN AL-JAṬĪB, CAUSA DE SU TRAGEDIA.....	186
I.2 INTELLECTUAL Y POETA.....		197
I.2.1.OBRAS.....		200
I.2.2 INGENIO POÉTICO.....		216
I.2.3 ESTUDIOS SOBRE SU POESÍA.....		221
I.2.4 CUALIDADES DE SU ESTILO LITERARIO Y EJEMPLOS DE SU INFLUENCIA EN LITERATOS CLÁSICOS.....		224
SEGUNDA PARTE: ASPECTOS CULTURALES E IDEOLÓGICOS EN EL <i>DĪWĀN</i> DE LISĀN AL-DĪN IBN AL-JAṬĪB		
II.1 POESÍA POLÍTICA Y CORTESANA		
II.1.1 LA DOCUMENTACIÓN POLÍTICA.....		231
II.1.1.1 Política granadina.....		232
II.1.1.2 Política magrebí.....		291
II.1.2 ACTIVIDADES POLÍTICAS DE IBN AL-JAṬĪB.....		308
II.1.2.1 Embajadas y participaciones militares.....		308
II.1.2.2 Representaciones y consejos.....		319
II.1.2.3 Decisión y ejecución.....		339
II.1.3 LA POLÍTICA EN SU PROPIO BENEFICIO.....		347
II.1.3.1 Búsqueda de beneficios y ayudas.....		347
II.1.3.2 Creación de amistades.....		365
II.1.3.3 Venganzas contra los enemigos y rivales.....		373

II. 2. SUFISMO Y FILOSOFÍA EN SU POESÍA

II.2.1 INTRODUCCIÓN.....	387
II.2.2 CONCEPTOS MODERADOS.....	393
II.2.2.1 La polémica dualista (el espíritu y el cuerpo, la forma y la esencia, lo evidente y lo oculto).....	393
II.2.2.2 El ser y la existencia.....	408
II.2.2.3 La perfección (el esfuerzo y la purificación, los fundamentos de la ética).....	415
II.2.3 CONCEPTOS HERÉTICOS.....	444
II.2.3.1 La Unidad del Ser y el concepto del Polo.....	444
II.2.3.2 El poder de los astros.....	459
II.2.3.3 La Unión Divina y la Teofanía.....	465

II.3 ASPECTOS CIENTÍFICOS Y ARTÍSTICOS

II.3.1 INTRODUCCIÓN	481
II.3.2 LA MEDICINA.....	482
II.3.2.1 Recetas médicas y farmacopea.....	489
II.3.2.2 Diagnóstico.....	504
II.3.2.3 Nombres de enfermedades.....	507
II.3.3 ASTRONOMÍA, ASTROLOGÍA Y OTRAS CIENCIAS.....	511
II.3.3.1 Astronomía y astrología.....	513
II.3.3.2 Otros campos científicos.....	524
II.3.4 POESÍA EPIGRÁFICA Y DESCRIPTIVA.....	537
II.3.4.1 Poemas inscritos en propiedades reales y particulares.....	537
II.3.4.2 Poemas inscritos sobre objetos diferentes.....	545

II.3.4.3 La poesía descriptiva.....	559
II.4 ASPECTOS SOCIOLÓGICOS Y TRADICIONALES	
II.4.1 INTRODUCCIÓN.....	567
II.4.2 REFLEJO DE LA SOCIEDAD Y LAS TRADICIONES POPULARES.....	568
II.4.2.1 Fiestas públicas y costumbres.....	568
II.4.2.2 <i>Ijwāniyyāt</i> , poesía báquica y sentido del humor.....	581
II.4.2.3 La poesía homo-erótica.....	596
II.4.3 REFLEJO DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES.....	614
II.4.3.1 El saber religioso.....	614
II.4.3.1.1 Citas del Corán.....	615
II.4.3.1.2 Citas del hadiz.....	626
II.4.3.1.3 Alusiones al derecho islámico (<i>fiqh</i>).....	633
II.4.3.2 Conocimiento lingüístico, literario e histórico.....	643
II.4.3.2.1 Citas poéticas (<i>taḍmīn</i>).....	643
II.4.3.2.2 Alusiones a libros y autores, elocuencia y métrica.....	657
II.4.3.2.3 Proverbios y gramática.....	665
II.4.3.2.4 Alusiones históricas.....	672
CONCLUSIONES.....	687
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	695

PRESENTACIÓN

Mi primer contacto con los estudios andalusíes en general comenzó cuando todavía era un ayudante de profesor en la universidad del Rey Saud de Riad, en Arabia Saudí, hace ahora diez años. A partir de ese momento me mostré profundamente sensible y receptivo hacia todo lo concerniente con al-Andalus, atrapándome definitivamente el encanto y la riqueza de una cultura apasionante. Supe entonces que el mejor modo de profundizar en todo aquello era estar cerca del marco central en el que se fraguó todo siglos atrás. De acuerdo con ese propósito solicité una beca para realizar mis estudios de doctorado en España.

Gracias a la colaboración del Departamento de Lengua Árabe de dicha universidad y al Ministerio de Educación Superior en Arabia Saudí, pude conseguir dicha beca, la cual me ha permitido disfrutar de unos años extraordinariamente fructíferos; destacando sobremanera el poder aprender la lengua española durante el primer año, así como la realización de los cursos de doctorado, iniciados en el 2005, dentro del programa *Cultura Árabe y hebrea. Pasado y presente*, en el Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. A través de dichos cursos pude conocer a algunos de los más importantes arabistas y especialistas sobre al-Andalus en sus diferentes campos de estudio. De igual manera, he podido adquirir diversos conocimientos relacionados con la cultura andalusí desde el punto de vista “occidental”, en la que me fue de gran ayuda el estimable apoyo que recibí por parte del profesorado a la hora de acceder a los recursos y a los distintos centros que ofrecían información al respecto.

Llegados a este punto y habida cuenta de mi especial sensibilidad por la literatura andalusí, opté finalmente por orientar mis estudios hacia esta temática y, de forma concreta, hacia una de las figuras más brillantes de las letras árabes y andalusíes y, a mi modo de ver, quizá la más notable de todas en la historia de la Granada nazarí; esto es, Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb.

El fruto de este interés fue la elaboración de un trabajo de investigación que presenté en el año 2006 bajo el título “*Ibn al-Jaṭīb entre sollozos y risas. Estudio sobre la tristeza y la alegría en su Dīwān*”, dirigido por la profesora Celia

del Moral. Me basé en dicho estudio dos años más tarde para la publicación en la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* del artículo “La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”; y asimismo, un segundo artículo que llevará el título “Lo cómico y burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”, contenido en el libro *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, que se publicará en breve, dentro del proyecto de Investigación I+D “Ibn al-Jaṭīb y su tiempo”, en la Universidad de Granada.

De acuerdo con esto, y alentado por mi directora de trabajo, Celia del Moral, y sin ser ni mucho menos una elección coyuntural, decidí animarme a continuar la andadura ya iniciada sobre la obra de la compleja y apasionante figura del visir granadino, como apuesta sólida y firme para configurar mi trabajo de tesis doctoral.

Por tanto, el estudio que se ofrece a continuación nace de la idea de confeccionar de forma sistemática todo un compendio, cuyo objetivo, en esencia, es intentar acercarse de forma global a la poesía de Ibn al-Jaṭīb. Una poesía que alberga un tesoro cultural variado de suma importancia, y que se encuentra hábilmente diseminado entre sus versos. Por tanto, el conjunto del estudio se circunscribe a la labor realizada por el ilustre polígrafo así como a la cultura andalusí en general. Este trabajo pretende profundizar, no sólo en aquellas cuestiones que reflejan sus conocimientos en determinadas disciplinas, como puede ser, entre otras, su formación en los diversos ámbitos del saber, sino abordando y arrojando luz, a modo de monográfico, sobre aquellos aspectos dudosos que afectan a su figura y a su pensamiento, sobre todo en lo que se refiere al sufismo y a la filosofía.

Al mismo tiempo, y como una preocupación constante a lo largo de todo este estudio, ha sido clarificar -en la medida de lo posible-, o intentar atenuar, la opacidad que sobre algunas cuestiones concretas y significativas de la cultura granadina y de la propia obra y figura de Ibn al-Jaṭīb han estado, cuando menos, sembradas de dudas en numerosas publicaciones y entre la comunidad académica.

De acuerdo con esto, sus versos se muestran como un escaparate vivo, a modo de documento, que nos ilustran y nos hablan de la política nazarí y del Magreb, un reflejo de la diplomacia llevada a cabo en aquella época, así como todo

un tejido de costumbres granadinas y saberes tradicionales que se encuentran esbozados en su poesía. Este estudio trata también sobre los aspectos científicos que se encuentran en la poesía del visir de Granada, como son la medicina, la botánica, la astrología o la astronomía, intentando deducir o contrastar cuestiones tales como, entre otras, su fe, su opinión acerca del poder de los astros, o su relación con el sufismo y la filosofía grecolatina, entre otros.

La metodología llevada a cabo en este trabajo y de acuerdo con la naturaleza del mismo viene predeterminada, fundamentalmente, en base al análisis de los versos extraídos del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb, teniendo igualmente en cuenta sus escritos en prosa, imprescindibles, por otro lado, para la aclaración de determinadas conjeturas así como para corroborar diversas ideas vertidas en el estudio.

De manera que el método seguido ha sido el siguiente:

En primer lugar una lectura ordenada y minuciosa del *Dīwān* del poeta, recogiendo todos los datos necesarios y aquellos aspectos susceptibles de contener información que avalen el desarrollo de los distintos apartados. Tras ello, se ha procedido a la clasificación de los mismos, organizados en cuatro grupos principales: política, sufismo y filosofía, ciencia y arte y saberes tradicionales.

En torno a estos puntos se ha diseñado el conjunto del trabajo a partir de los siguientes apartados:

- Una Introducción al tema donde se ha querido mostrar algunos de los detalles que atañen al contexto político-cultural de la Granada del siglo XIV; esto es, un breve y obligado repaso, a modo de introducción, que se hacía indefectiblemente necesario y en el que, de alguna forma, se ha puesto el acento, más que en otra cosa, y a grandes rasgos, en ver el entramado del Estado nazarí y su evolución cronológica de acuerdo a un marco y unas circunstancias concretas. Cuestión, sin lugar a dudas, crucial para poder aproximarse al esquema cultural de la época, y fundamental para entender aquellos aspectos extraídos del *Dīwān* del polígrafo granadino.

De la misma forma, y con el objeto de no caer en un prisma demasiado generalista en las exposiciones, se ha procedido a su vez a dividir dicha

introducción, conforme a un pausado y detallado examen de las diversas fuentes consultadas, teniendo como referente principal los escritos de Ibn al-Jaṭīb:

Por un lado, en un marco estrictamente político, cuyo devenir tiene un recorrido cronológico comprendido, a *grosso modo*, entre el último tercio del siglo XIII y las postrimerías del siglo XIV, atendiendo a los acontecimientos que se suceden entre musulmanes y cristianos, y entre granadinos y meriníes, como pueden ser el funcionamiento de la diplomacia granadina, las embajadas o aquellas cuestiones concernientes al Ejército, entre otros muchos aspectos.

Por otro lado, un marco esencialmente cultural, en el que se atisban nuevos e importantes datos sobre la sociedad granadina. Datos que por otra parte no fueron fáciles de extraer habida cuenta de la complejidad y la amalgama de noticias que al respecto se hallan repartidas en los textos.

- Una primera parte donde se estudia la figura de Ibn al-Jaṭīb como intelectual y poeta, compuesta por dos capítulos:

1.- Biografía. Puesto que el estudio se concentra en la poesía de Ibn al-Jaṭīb, se consideró oportuno, por no decir imprescindible, dedicar una parte del mismo a su figura. De acuerdo con ello, se ha tratado de perfilar la trayectoria vital del visir granadino de una forma integral, atendiendo tanto a su amplia vertiente intelectual dentro de la Corte nazarí como a su faceta poética, desde una perspectiva cronológica que muestre lo más reseñable y notorio desde su nacimiento hasta su trágica muerte, pasando por su papel político o el exilio, entre otros aspectos.

2.- Intelectual y poeta. Asimismo, y otra de las cuestiones centrales en el estudio de este bloque ha sido acercarse, en la medida de lo posible, a la personalidad del autor, intentando conjugar su comportamiento y proceder político con sus caracteres más personales e intimistas sobre determinadas variables, como pueden ser: la sinceridad de su sufismo, el desequilibrio de su persona, o los celos hacia sus rivales, entre otras.

Igualmente se ha dedicado un breve espacio a la mención de las obras del autor utilizadas para la confección de este trabajo, y que ciertamente amparan su resultado.

- Una segunda parte, que constituye la parte central del trabajo, compuesta por cuatro capítulos, donde se estudian a fondo los distintos temas que aparecen en el *Dīwān*:

3.- La poesía del visir granadino se confiere como un documento donde se reflejan sucesos de diferente naturaleza, algunos de ellos desconocidos y que únicamente se encuentran entre sus versos. A tal efecto ha consistido este apartado, desgranando todo un ropaje de acontecimientos que comprenden un largo período histórico condensado, sobre todo, por tres sultanes nazaríes: Muhammad IV, Yūsuf I y Muḥammad V. Seguidamente se alude a aquellos sucesos acaecidos en el Magreb, sobre todo en lo que se refiere a la dinastía meriní, desde la época de Abū l-Ḥasan hasta la muerte del sultán ‘Abd al-‘Azīz y la entronización de su hijo al-Sa‘īd.

Se ha pretendido, entre otras cosas, y gracias a estos datos, situar y desentrañar el rastro de las actividades políticas que desempeñó Ibn al-Jaṭīb, y el papel que pudo ejercer en momentos claves en el esquema socio-político de la época y su acomodación al mismo para con las diferentes dinastías, arrojando luz a un paradigma ciertamente singular.

4.- Pero son quizá el sufismo y la filosofía los temas que con vehemencia se difunden en la poesía del polígrafo lojeño. Los textos poéticos que se esgrimen en este sentido indican dos caracteres dicotómicos en su pensamiento:

El primero representa el lado moderado de su misticismo, donde los versos hablan de conceptos ortodoxos como la dialéctica que se suscita entre la vida y la muerte, el espíritu y el cuerpo, el ser y la existencia, o la perfección y su consecución, entre otros.

El segundo representa, por el contrario, una actitud diferente en el autor, donde se plasman ciertas cuestiones de sesgo claramente herético, como la idea de la unidad del ser y la unión divina, entre otras.

5.- Posteriormente, se procede al análisis de otros aspectos contenidos en su poesía, esto es, la ciencia y el arte. Son muchos los ejemplos de medicina y astronomía que se puede encontrar en sus poemas, mencionados dentro de diferentes temáticas. El poeta refleja su conocimiento de medicina y farmacopea con un elevado número de citas de plantas medicinales, recetas médicas, nombres de enfermedades, etc. De la misma manera, hace gala de un amplio conocimiento

en la astronomía y la astrología de la época. En este apartado también se ha querido reseñar aquellos textos poéticos que versan o aluden sobre otras disciplinas como por ejemplo y, entre otras, la alquimia o la música, en diversidad de géneros y temáticas.

6.- Tampoco podían quedarse fuera de este estudio otras proyecciones del visir granadino vertidas en su *Dīwān*. En ese sentido, no se debía pasar por alto su poesía inscrita sobre las paredes de lujosas moradas y sobre objetos de la vida cotidiana, que constituye un fenómeno digno de ser investigado. De igual manera se entienden sus versos destinados a la descripción de palacios, lugares de ocio, o interesantísimas alusiones al reloj *minkana* y las tiendas beduinas, entre otras muchas. Son en suma, aspectos sociológicos y tradicionales, que proporcionan datos importantes sobre costumbres granadinas, detalles sobre encuentros amistosos y hasta prácticas especiales, como es el caso de la poesía homo-erótica, que junto a la poesía báquica, despliegan una veta distinta en la figura de Ibn al-Jaṭīb y suscitan un perfil nada desdeñable desde distintos puntos de vista. Asimismo, se ofrece un nutrido esbozo de aquellas citas concernientes a aspectos relacionados con el conocimiento religioso, así como a la lengua y la literatura, que no hacen sino confirmar el arquetipo y la ductilidad del polígrafo granadino.

El estudio termina con las conclusiones en las que se mencionan los principales resultados del mismo de forma breve, seguidas de las fuentes y bibliografía utilizadas.

En cuanto a las dificultades con las que nos hemos encontrado a la hora de elaborar el trabajo, hay que subrayar en primer lugar, la lectura completa y pormenorizada del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb y la posterior recogida de los datos necesarios.

Posteriormente, tropecé con el problema de estructurar el estudio, ya que eran numerosos los temas que había que agrupar. De forma que se optó por dividirlo en los grupos arriba mencionados.

Otra dificultad añadida fue la traducción al español, ya que se trata de poesía árabe clásica y repleta de retórica, algo por otra parte muy característico de los escritos de Ibn al-Jaṭīb. La traducción de los versos y los textos en general, de

forma literal al castellano, comportaba, con mucho, un escollo importante por la dificultad de expresar los conceptos sin desviarse de su sentido original, y sin desmarcarse en demasía del estilo del autor. Lo que hizo indefectiblemente buscar un lenguaje más sencillo para tal propósito a fin de hacer comprensible su significado. Los versos del autor contienen una cantidad enorme de términos sobre: medicina, astronomía, botánica, alquimia, etc. Por lo cual no ha sido fácil encontrar sus equivalencias en lengua española. Así surgió la necesidad de buscar estos términos en diferentes estudios y diccionarios españoles que se han dedicado a estos campos científicos; una labor que añadió más dificultad si cabe al estudio.

Con todo, y a pesar de lo laborioso y de las dificultades, ha sido, en conjunto, una experiencia enriquecedora y fascinante a todas luces.

Finalmente, quiero expresar mis agradecimientos a la persona que se ha encargado de supervisar esta Tesis Doctoral, la catedrática Celia del Moral, por aceptar dirigirme en este trabajo, sobre todo por su paciencia a lo largo de la elaboración del mismo, y por sus consejos académicos; Igualmente, a la Universidad del Rey Saud por concederme esta beca; y a la Universidad de Granada, sobre todo al Departamento de Estudios Semíticos por darme la oportunidad de realizar en él dicha Tesis.

Asimismo, quiero dar las gracias, igualmente, a los profesores que me prestaron amablemente sus consejos y orientaciones; al personal de las bibliotecas y centros que he consultado, por su apoyo y colaboración, sobre todo al de la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes; a todos mis amigos y compañeros; y un especial agradecimiento a mi familia por todo su apoyo y cariño durante estos, casi, cinco años de elaboración de este estudio.

INTRODUCCIÓN:
PANORAMA POLÍTICO Y CULTURAL DE LA
GRANADA NAZARÍ DEL SIGLO XIV

1. EL MARCO POLÍTICO

1.1 INSTAURACIÓN Y CONSOLIDACIÓN: DE MUḤAMMAD I A MUḤAMMAD IV

Consecuencia de circunstancias políticas complejas fue la fundación de la dinastía nazarí por Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr Ibn al-Aḥmar (gobernó de 629-672/ 1232-1273), a la sazón primer sultán del reino nazarí de Granada. Nacido en Arjona, Jaén, en 629/1232, fue empujado por los cristianos tras una sublevación contra Ibn Hūd que, tras conseguir gobernar casi todo el territorio de al-Andalus, se debilitó, razón por la cual, poco a poco se extenderían los dominios nazaríes, eligiendo Granada como capital de su reino en *ramaḍān* del 634/ mayo del 1237, favorecido por el asesinato de su rival y la entrada de otras ciudades en su sultanato. La elección de esta ciudad se debió, sobre todo, a razones de seguridad, por un lado, la orografía de las Alpujarras y Sierra Nevada, y por otro, la presencia de sus costas, desempeñaban un papel extraordinario sobre todo en el aspecto militar, convirtiéndola en un enclave envidiable¹.

Las luchas intestinas de Castilla y la habilidad de Muḥammad I contribuyeron al rápido desarrollo del reino nazarí. Cuando Alfonso X quiso invadirlo ya le fue difícil, al contar, además, los nazaríes con la ayuda de sus vecinos correligionarios de Fez, los meriníes².

¹ Véase Ibn Jaldūn. *Al-‘Ibar wa-dīwān al-mubtada’ wa-l-jabar fī tārij al-‘arab wa-l-barbar wa-gayri-him min dawī l-sultān al-akbar*. Ed. Jalīl Šahāda, Beirut: Dār al-fikr, 3ª ed., 1996, 8 vols., VII, pp. 251-252; Ibn al-Jaṭīb. *A‘māl al- a‘lām fī man bīyi‘ā qabl al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yaḥurr dālik min šu‘ūn al-kalām*. Ed. Lévi-Provençal, El Cairo: al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 2004, pp. 277-286; Rachel Arié. *El Reino Nasrī de Granada (1232-1492)*. Madrid: MAPFRE, 1992, p. 22. Para mayor información sobre Muḥammad I y el proceso de formación del Reino nazarí, véase Bárbara Boloix Gallardo. *Muḥammad I y el nacimiento del al-Andalus nazarí (1232-1273)*. Primera estructura del Reino de Granada. Granada: EUGR, 2007. Sobre los Banū Hūd de Murcia, véase Emilio Molina López. *Murcia y el Levante en el siglo XIII*. Murcia: Mediterráneo, 1980. Para mayor información sobre la geografía, el clima, la costa y los litorales del reino nazarí, véase M^a. Dolores Rodríguez Gómez. *Las riberas nazari y del Magreb (siglos XIII-XV)*. Granada: Grupo de investigación *Ciudades andaluzas bajo el Islam*, 2000, y Cristóbal Torres Delgado. *El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*. Granada: ANEL, 1974, pp. 25-60, 305-393.

² Véase Francisco Vidal Castro. “Historia política: Introducción”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 3 (*El reino nazarí de Granada*

Ibn al-Jaʿīb transmite un relato curioso sobre la profecía que se extendió entre los andalusíes sobre un hombre llamado Muḥammad y su padre Yūsuf, que iba a gobernar al-Andalus. Por este motivo, los almohades persiguieron a todos aquellos que tenían este nombre, motivo por el cual dos hombres fueron asesinados en Jaén. Dicha profecía se cumpliría, finalmente, con Muḥammad b. Yūsuf Ibn Hūd y luego en Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr, el fundador de la dinastía nazarí³.

Muḥammad I tuvo que dividir su política entre mantener buenas relaciones con los reyes cristianos de la Península e intentar simpatizar con los soberanos musulmanes, primero con la dinastía ʿabbāsi de Bagdad, para legitimarse, y luego con los poderosos almohades (de quienes no obtuvo sino regalos y esperanzas divinas) e igual que su otro rival Zayyān Ibn Mardānīš de Valencia, con los Ḥafsíes de Túnez.

Pero su gran alianza fue con los meriníes, sucesores de la dinastía almohade, que no cesaban de colaborar con sus hermanos musulmanes de al-Andalus contra la amenaza cristiana, y que no era la única, pues el incipiente estado nazarí contaba también con la amenaza de los Banū Ašqīlūla, parientes de Muḥammad I, que participaron en la fundación de su emirato, teniendo la esperanza de apropiarse de una parte de él. Dicha familia, al presentir la traición nazarí, se unió a Alfonso X anunciando su posesión sobre sus tierras⁴.

La alianza granadino-meriní continúa con Muḥammad II (671-701 h. /1272-1302), hijo del fundador. Una asociación que provocó el *yihād* en al-

(1232-1492), *Política. Instituciones. Espacio y economía*), 2000, pp. 49-75, en especial, pp. 49-53. Sobre los reyes cristianos del siglo XIII y XIV, véase *Crónica latina de los reyes de Castilla*. Ed. Luis Charlo Brea. Madrid: Akal, 1999; *Crónica de veinte reyes*. Transcrita por José Manuel Ruíz Asencio y Mauricio Herrero Jiménez. Estudios introductorios por Gonzalo Martínez Díez, José Fradejas Lebrero y César Hernández Alonso. Burgos: Ayuntamiento, 1991. Sobre los sultanes meriníes, véase Ibn al-Aḥmar. *Rawḍat al-niṣrān fī dawlat Banī Marīn*. Introducción y traducción anotada de Miguel Ángel Manzano, Madrid :Instituto de Filología, 1989; Maya Shatzmiller. *L' historiographie mérinide. Ibn Khaldun et ses contemporains*. Leiden: Brill,1982; Ibn Abī Zarʿ. *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magreb wa-tārīj madīnat Fās*. Ed. ʿAbd al-Wahhāb al-Manṣūr. Rabat: al-Maṭbaʿa al-Malakiyya, 1999.

³ Véase *A ʿmāl al-a ʿlām*. pp.278-279, Ibn al-Jaʿīb. *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Ed. M. ʿAbd Allāh ʿInān, El Cairo, 1978, 4 vols., II, pp.93-94,128-129.

⁴ Véase *A ʿmāl al- a ʿlām*, pp. 287-291, Emilio Molina López. “La dinámica política y los fundamentales del poder”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (EUGR). Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 211-248, 219, 221-222. Para mayor información sobre los Banū Mardānīš, véase Emilio Molina López. *Murcia y el Levante*, pp.197-202. Sobre la familia de los Banū Ašqīlūla, véase M^a. J. Rubiera Mata. “Los Banū Escayola, la dinastía granadina que no fue”. *And. Isl.*, II-III (1983), pp. 85-94.

Andalus. El sultán meriní Abū Yūsuf Ya'qūb b 'Abd al-Ḥaqq concedió a su hijo Abū Zayyān Mandīl el mando de cinco mil soldados. Mandīl llegó a la Península desde Ceuta en veinte galeras y desde Tarifa penetró en tierras cristianas realizando saqueos y obteniendo botines.

En el 674/1275 las tropas meriníes, encabezadas por el sultán Abū Yūsuf, desembarcaron cerca de Tarifa. Muḥammad II tuvo que, a cambio de esta ayuda, renunciar a su poder sobre algunas plazas estratégicas como Ronda, Tarifa, y Algeciras, que servían de base de las tropas meriníes para sus incursiones en la Península. Poco antes, Muḥammad II fracasó en la conquista de Málaga debido a la defensa de los Banū Ašqilūla. Abū Ya'qūb Yūsuf, hijo del sultán Abū Yūsuf, con cinco mil soldados penetró en tierras cristianas llevándose un enorme número de cautivos. Mientras tanto, Don Nuño Gonzalo de Lara, caudillo castellano, se dedicó a perseguir a Abū Ya'qūb a fin de liberar a los cautivos.

El enfrentamiento entre ambos tuvo lugar el 15 de *rabī'* primero del 674/ 9 de septiembre del 1275. Las tropas meriníes consiguieron derrotar a las castellanas y derribar a su gran caudillo Don Nuño Gonzalo de Lara, con la muerte de seis mil soldados cristianos y treinta soldados musulmanes. Según algunas fuentes, los musulmanes llevaron unos 7830 cautivos, 124 mil vacas y muchas ovejas hasta que se vendió la oveja en Algeciras por sólo un *dirham*. Abū Yūsuf siguió sus expediciones alrededor de Sevilla y Jerez. Luego se apoderó de Málaga, que le fue entregada por los Banū Ašqilūla en 676/1278.

Estos acontecimientos suponían una amenaza para Muḥammad II, llevándole a esforzarse en romper la intromisión meriní en al-Andalus y conquistar para ello Málaga, con la ayuda de Yagmurāsīn b. Zayyān, sultán de Tremecén, y de Alfonso X que, aprovechando la ocasión, rompió la tregua. El ejército castellano mandado por el infante Don Pedro, asedia Algeciras en el 1279. Sin embargo la situación cambió, Muḥammad II, tras conquistar Málaga se alió, a fin de levantar el cerco de Algeciras, con la tropa de Abū Yūsuf, contra los castellanos, siendo éstos derrotados en 678 /1279.

El enojo de Muḥammad II contra los meriníes por los acontecimientos sucedidos en Málaga, y con los castellanos por prestar ayuda a los meriníes fue grande y produjo que Alfonso X y los Ašqilūla se aliaran con los meriníes contra

Granada. La expedición fracasó, pues Muḥammad II contó con la reconciliación de Sancho IV (el Bravo), hijo de Alfonso X, y la alianza de Pedro III de Aragón. La muerte de Alfonso X consolidó la alianza de su hijo y sucesor, Sancho, con Muḥammad II, que por ello logró acabar con los Banū Ašqilūla y sus aliados meriníes⁵.

Es digno de mencionar que el sultán Abū Yūsuf, acudió en el año 681/1282 en ayuda de Alfonso X para recuperar su trono contra la rebeldía de su hijo, Sancho, y aprovechar esta ocasión para hacer correrías contra Granada -enemiga entonces de los de Fez y aliada con el rebelde Sancho-, buscando sitiar Málaga. Ibn al-Jaṭīb en su *A 'mā al-a 'lām*, explica el porqué del desacuerdo entre Alfonso y su hijo, la razón era que Alfonso, temiendo no tener hijos, puso a su nieto como sucesor. Luego tuvo su hijo Sancho que, al ser mayor, vio la soberanía en manos de dicho nieto, cosa por la cual se sublevó.

Abū Yūsuf cerca de La Roca de 'Abbād (cerca de Ronda) se encontró con Alfonso X. Abū Yūsuf le entregó cien mil monedas y tomó su corona como fianza. Al acabar con la rebeldía del mencionado Sancho, el sultán meriní atacó Málaga, lo que motivó que Muḥammad II se apresurase a reconciliarse con él gracias a la mediación de su hijo Abū Ya'qūb. En el 684 /1285 la paz entre Fez y Castilla se firmó tras varias incursiones meriníes en tierras cristianas como Sevilla, Écija, Carmona. Entre las condiciones del tratado de paz figura la exigencia de no molestar a los musulmanes, de no formar alianza con los enemigos vecinos de la corte de Fez y anular los tributos impuestos a los comerciantes musulmanes en tierras cristianas⁶.

⁵ *A 'mā al-a 'lām*, pp. 289-291; *Iḥāta*, I, pp. 562-56; Miguel Ángel Ladero Quesada "El Reino de Granada y la Corona de Castilla". En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 189-210, en particular pp.192-193; Salvador de Moxó. "Época de Alfonso X". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII, 1, (*La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla*), 2ª ed., Madrid: 1990, pp.91-206, en particular pp.119-122; F. García Fitz. "Los acontecimientos político-militares de la frontera en el último cuarto del siglo XIII". *Revista de Historia Militar*, 64 (1988), pp.3-71; Mª J. Viguera. "La intervención de los benimerines en al-Andalus". En: *Actas del Coloquio "Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*. Madrid: CSIC-ICMA, 1988, pp.237-247. Sobre los Banū Zayyān, reyes de Tremecén, véase Muḥammad al-Tanāsī. *Histoire des Beni Zeiyan rois de Tlemcen*. Trad. J.J. Bargés. Paris: Duprat, 1852.

⁶ *Ibar*, VII, pp.255-277, y véase *A 'mā al-a 'lām*, pp. 332,333; M. Á. Ladero Quesada "El Reino de Granada y la Corona de Castilla", p.193; Miguel Ángel Ladero Quesada. *Granada. Historia de un*

A causa de la ruptura de la tregua por parte del rey Sancho IV, las tropas meriníes entraron de nuevo en guerra con los castellanos. Más tarde, en la guerra de Gibraltar, la política granadina antimeriní se manifestó apoyando al mencionado rey castellano en su guerra y atacando fortalezas meriníes en los alrededores de Tarifa. Jaime II de Aragón y Sancho IV de Castilla, llevados por el interés de reconquistar Tarifa y acabar con la amenaza africana, la atacan en el año 691/1292 contando con la ayuda, tanto militar como económica, desde Málaga, de Muḥammad II, al que le prometieron entregársela a cambio de seis fortalezas granadinas. Sancho IV, tras varios meses de asedio, reconquistó Tarifa, pero no se cumplió la promesa dada a Muḥammad II de cederle las plazas granadinas prometidas.

La dolorosa traición castellana llevó a Muḥammad II a cruzar el Estrecho para pedir disculpas al sultán meriní Abū Ya'qūb Yūsuf y solicitar su alianza contra los cristianos. La reconciliación tuvo lugar en Tánger en el 692/1293. No obstante, el ejército meriní fracasó en el intento de rescatar Tarifa ante la defensa de Guzmán el Bueno en 693/1294⁷.

El panorama político a partir de la muerte de Sancho IV, en el 694/1295, y la subida al trono de su hijo, el aún niño Fernando IV, cambió en la Península. El rey de Aragón, Jaime II, notando la debilidad de Castilla, ocupa Murcia e intenta alejar al nazarí Muḥammad II, que siguió su guerra contra Castilla conquistando plazas como Quesada y Alcaudete entre los años 695-699/1295-1299.

A su muerte -esto es, la de Muhammad II- le sustituye Muḥammad III (701-708/1302-1309). En su corto reinado, que no duró más de siete años, mantuvo una buena relación con Jaime II de Aragón, volviendo a contar con la alianza meriní que su antecedente había perdido. En sus primeros tiempos de reinado tuvo éxitos en sus guerras contra Castilla gracias a la milicia magrebí. Pero su política sufrió un cambio radical cuando firmó una tregua con Fernando IV de Castilla que exigía el acostumbrado pago anual de tributos; esto es, las parias. Esta

país islámico (1232-1571). Madrid: Gredos, 3ª edición, 1989, pp.137-139; Salvador de Moxó. "Época de Alfonso X", pp.121-206.

⁷ *Tbar*, VII, pp. 284-286, *A'māl al-a'lām*, pp. 291-292; Francisco Vidal Castro. "Historia política: Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal), dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), *Política. Instituciones. Espacio y economía*, 2000, pp. 115-129, en especial p. 117.

tregua le hizo perder la alianza y la ayuda militar meriní, siendo débil tras la paz entre Aragón y Castilla. Muḥammad III en 705/ 1306 consiguió súbitamente adueñarse de Ceuta gracias a la ayuda del disidente meriní ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā b. ‘Abd al-Ḥaqq, tras la sublevación de los Banū l-‘Azafī, gobernantes de Ceuta, que fueron conducidos a Granada como presos. Por otra parte, en la corte de Fez, Abū Ya‘qūb resultó asesinado en el año 706 /1306 y le sucedió su hijo Abū Ṭābīt que, intentando recuperar Ceuta y durante su cerco, murió en el 708/1308.

La enemistad nazarí con los meriníes hizo que se produjera un triple ataque frustrado -castellano, aragonés y meriní- contra Granada. La revuelta de Granada contra Muḥammad III y su influyente visir Ibn al-Hakīm al-Rundī en el año 709 /1309 acabó con la vida de éste, y supuso la renuncia al trono de Muḥammad III, que desde entonces llevó el nombre de *al-Majlū‘* (el destronado), y la subida al trono de su hermano Abū l-Ŷuyūš Naṣr 708-714/1309-1314). De la muerte de Muḥammad III nos han llegado noticias en las que se cree que fue estrangulado. Un asesinato que abrió la puerta a otros, haciendo que se convirtiera en una tradición entre los reyes nazaríes⁸. Aquí cabe señalar la severa personalidad de Muḥammad III para con su pueblo y con los funcionarios palatinos, algo que, quizá, pudo haber hecho acelerar su destronamiento. Ibn al-Jaṭīb cuenta como este monarca, por motivos desconocidos, se enfadó con sus esclavos y les encarceló, llegando a comerse el uno al otro por la falta de alimento impuesta por el sultán, y cuando éste se enteró de que un guardia les había pasado pan, los mató dejando su sangre correr sobre ellos. El mismo monarca, cuando era todavía heredero al trono, tuvo un enfrentamiento con un funcionario de su padre, pero no le pudo hacer nada hasta la muerte de éste, y cuando subió al trono mandó que se exhumara de su tumba y se quemara su cadáver como venganza⁹.

El nuevo sultán nazarí, de sólo veintidós años, tuvo que enfrentarse con la amenaza que suponía la unión de Castilla y Aragón. Los cristianos contaban además con la colaboración del sultán meriní Abū l-Rabī‘ 708-710/ 1308-1310,

⁸ Véase Ibn al-Jaṭīb. *Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*. Ed. Laṣnat ihyā al-turāt al-‘arabī, Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 3ª ed., 1980, pp. 60-69; Salvador de Moxó. “Sancho IV y Fernando IV”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII,1, (*La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla*), 2ª ed., Madrid: 1990, pp.210-277; M. Á. Ladero Quesada. “El Reino de Granada y la Corona de Castilla”, p.193-194.

⁹ *Iḥāta*, I, pp.547-548 y III, 331.

hijo del sultán Abū Tābit, que, aprovechando el caos de la corte granadina, consiguió recuperar Ceuta en el año 709/ 1309, tras la sublevación de su gente contra el gobierno nazarí¹⁰.

De la alianza castellano-aragonesa (Fernando IV y Jaime II), surgió un doble problema para el sultanato nazarí en el año 709 / 1309: uno contra Almería por parte de los aragoneses; y el otro contra Algeciras y Gibraltar por parte castellana. Los aragoneses fracasaron y volvieron a Aragón, mientras que los castellanos se apoderaron de Gibraltar. Dicha victoria castellana fue según Cristóbal Torres “[...] los únicos hechos de armas castellanas destacados en la historia política de los nazaríes, y en la frontera marítima en el primer cuarto del siglo XIV”¹¹. Cabe destacar que, en ese mismo año, el jefe de los combatientes de la fe (*šayj al-quzāh*), ‘Uṭmān b. Abī l-‘Ulā, derrotó a las tropas cristianas en Estepona e hizo matar a tres mil caballeros cristianos, entre los cuales figuraban Alfonso Pérez y Guzmán el Bueno. El sultán Naṣr se vio obligado a reconciliarse con Abū l-Rabī’, acuerdo que, por otra parte, le garantizó la recuperación de algunas plazas importantes como Ronda, la vuelta del *yihād* andalusí-magrebí, que trajo triunfos sobre las tropas de Jaime II y Fernando IV en Almería y Algeciras, se coronó por el matrimonio del sultán Naṣr con la hermana de Abū l-Rabī’¹². Cabe subrayar, en este contexto, que la coalición cristiano-meriní se enfrentó con la alianza granadino-tremecení, ya que los nazaríes, faltos de la ayuda meriní, contaron siempre con la ayuda de los Banū ‘Abd al-Wād, entonces encabezados por Abū Ḥammū Mūsà.

Un año más tarde, en el 710/1310, el sultán Naṣr firmó otra tregua con Fernando IV comprometiéndose a pagar una cantidad ingente de impuestos, y renunciando a su dominio sobre algunas fortalezas granadinas que se unieron a la gran posesión de Gibraltar. Deseoso de extender su reino, Fernando IV rompió la tregua ocupando algunas zonas granadinas. Su muerte, que tuvo lugar en el año 712 /1312, durante el asedio de Alcaudete, puso fin a su avidez.

¹⁰ Dicho caos era la sublevación de Abū Sa‘īd Farāy y su hijo Ismā‘īl, futuro sultán, véase *Iḥāṭa*, I, pp. 384-387.

¹¹ Cristóbal Torres Delgado. *El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*. Granada: ANEL, 1974, p. 348.

¹² *Ibar*, VII, pp. 316-317; Francisco Vidal Castro. “Historia política: Entre Castilla y el Magreb”, pp. 119-121; Salvador de Moxó. “Sancho IV y Fernando IV”, pp.272-273.

En esa misma fecha el sultán meriní Abū Saʿīd ʿUṭmān renuncia a su poder sobre Algeciras y Ronda en favor del sultán Naṣr, que no tardó en perder su trono en favor del sultán Ismāʿīl I (713-725/1314-1325) tras una sublevación apoyada por ʿUṭmān b. Abī l-ʿUlā b. ʿAbd al-Ḥaqq y por el pueblo granadino, sobre todo por los jeques¹³.

Exilado en Guadix, el ex sultán Naṣr intentó recuperar el trono. En *ṣafar* del año 715/ mayo 1315, Ismāʿīl I, a fin de acabar con la sublevación del destronado sultán Naṣr, asedió Guadix durante cuarenta y cinco días, tras los cuales regresó a Granada. Naṣr se apresuró a pedir la ayuda del rey Alfonso XI que, a través de sus preceptores, no cesó de aprovechar esta petición de auxilio para debilitar el reino granadino.

De acuerdo con esto y pretendiendo ayudar al sultán Naṣr, las tropas castellanas, encabezadas por los tutores de Alfonso XI, Don Pedro y Don Juan, consiguieron derrotar a las tropas de Ismāʿīl I en *ṣafar* del 716/ mayo 1316 y apoderarse de unos castillos. Posteriormente, el ejército cristiano pudo sitiar Granada, pero la batalla decisiva resultó ser la victoria de Ismāʿīl I sobre la tropa castellana y el derribo de sus caudillos, además de terminar con el peligro del ex-sultán Naṣr, gracias al caudillo de la tropa granadina ʿUṭmān b. Abī l-ʿUlā (20 de *rabīʿ* segundo del 718/ mayo 1318). Para celebrar este triunfo Ismāʿīl I hizo una importante remodelación del Generalife y de otros lugares, según nos transmiten algunos estudiosos¹⁴.

En este contexto hay que advertir que las crónicas cristianas atribuyen la muerte de estos dos infantes a causas naturales durante el combate. Mujtār al-ʿAbbādī cree falsa tal afirmación y la discute, citando el relato que aporta Ibn al-

¹³ *Iḥāṭa*, I, pp. 384-387. R. Arié. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. Paris, 1973, pp.89-93; M. Á. Ladero Quesada "El Reino de Granada y la Corona de Castilla", p.194. sobre los Banū ʿAbd al-Wād y Abū Ḥammū Mūsá, véase Abū Zakariyya Yaḥyá Ibn Jaldūn. *Buḡyat al-ruwwād fī ḍikr al-mulūk min Banī ʿAbd al-Wād*. Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Ḥaḡḡiyyāt. Argelia: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1980; ʿAbd al-Ḥalīm Ḥusayn al-Harūt. *Abū Ḥammū Mūsá al-Zayyānī. Ḥayātu-hu wa-āṭāru-hu*. Argel: al-Šarika al-waṭaniyya, 1974.

¹⁴ Véase J. Miguel Puerta Vílchez. "La cultura y la creación artística". En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael Peinado Santaella, I (2000), pp. 349-413, en particular p. 375; Salvador de Moxó. "Época de Alfonso XI". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII, 1, (La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla), 2ª ed., Madrid: 1990, pp.281-428. Y para mayor información sobre dicha batalla, véase nuestro artículo. "Revisiones y nuevos datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319 a través de las fuentes árabes". *MEAH* (Sección Árabe-Islām) 58 (2009), pp. 353-372.

Jaṭīb en su *A 'māl al-a lām*. Traducimos a continuación este relato que alude a la muerte del mencionado Don Pedro: “[...] cuando sacaron el cadáver [de Don Pedro] para trasladarlo al ataúd se halló entre las vértebras unas pequeñas flechas clavadas por la mano de un combatiente musulmán en la señalada batalla...”¹⁵. En la *Iḥāṭa* hemos encontrado una alusión interesante a este acontecimiento también. Dice Ibn al-Jaṭīb cincuenta años tras este acontecimiento, es decir en el año 769/1367:

“[...] Lo extraño es que en estos días tras cincuenta años exactamente [desde el acontecimiento] inspeccioné-entre cargos- aquel sitio durante mi sustitución del sultán en la casa de su Reino como es mi costumbre, encontré [el ataúd] cubierto de piedras que arrojaron los niños. Se me antojó renovarlo esperando que sucediera otro acontecimiento similar. Al descubrir el cadáver para trasladarlo a otro ataúd, se encontró en el hueso de la vértebra grande una lanza delicada que fue clavada en el hueso y arrancada de él”¹⁶.

Otra fuente, que afirma la muerte de los dos infantes en dicha batalla y que desmiente las crónicas cristianas, la encontramos en la *Iḥāṭa*. Al biografiar a un jeque llamado Ibn Lubb Ibn al-Ṣā'ig, nos dice que este hombre, al informarse de dicha victoria, se dirigió con una delegación almeriense a Granada, a fin de dar las felicitaciones al sultán nazarí Abū l-Walīd Ismā'īl. Recitó ante el sultán mencionado una casida alusiva a este acontecimiento y a la muerte de los dos infantes. Menciona dirigiendo la palabra al ejército cristiano vencido:

“¿Dejastéis a Pedro abandonado y solitario
cantando el ave sobre [su cadáver],

y a Juan bebiendo el barro húmedo, siendo el cuervo
su íntimo amigo y las piedras su almohada.

Asimismo, al sacerdote, que sobre sus moradas
bajó la lluvia de la muerte y la buena espada?

¹⁵ *A 'māl al-a lām*, p. 343. y véase para mayor información la misma, pp. 294-295. Y A. Mujtār al-'Abbādī. *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973, p. 12.

¹⁶ *Iḥāṭa*, I, pp. 389-390.

El Papa vuestro os engañó para que, por nuestras espadas,
se acabara vuestra generación, ya es clara su mentira”¹⁷.

Sin embargo, hay un dato muy importante que puede afirmar que la muerte de Don Juan fue causada por la sed y no por las espadas de los granadinos. En el *dīwān* de Ibn al-Īyāb, poeta y portavoz en aquella época, un poema dedicado a este triunfo, hace alusión a la muerte de los dos infantes, estableciendo que Don Juan murió por sed, dice:

El malicioso Pedro resultó derribado y no le
sirvió en nada la protección de las cruces.

Después de él, falleció Juan por sed, pero hoy
le hacen beber de la calentísima agua [del infierno]¹⁸.

Si prestamos atención al poema de Ibn Lubb que acabamos de citar, vemos que un verso dice "Juan bebiendo el barro húmedo", lo que puede reforzar, junto al poema de Ibn al-Īyāb, la idea de que la muerte de dicho infante fuera por sed, tal y como dicen las crónicas castellanas.

Este éxito granadino -con el apoyo de los meriníes- produjo por un lado, la tregua con los castellanos en el año 720 /1320 y el mantenimiento de las buenas relaciones con Aragón y por otro, permitió al sultán Isma‘īl I (tras el caos sucedido en Castilla por el derecho de tutoría de Alfonso XI después de la muerte de su abuela, que hasta ese momento había ejercido de tutora) extender su reino y recuperar algunas plazas perdidas. Su asesinato en la Alhambra a manos de su primo Muḥammad b. Ismā‘īl, gobernador de Algeciras, en el año 725/1325, dio

¹⁷ *Iḥāṭa*, II, pp. 437-439.

¹⁸ M^a. J. Rubiera Mata. *Ibn al-Īyāb: el otro poeta de la Alhambra*. Granada, 1982, p.159.

paso a su hijo mayor Muḥammad IV, de sólo nueve años, a subir al trono. En la *Iḥāṭa*, el autor nos proporciona una magnífica descripción de dicho asesinato:

"[...] le abrazó [el asesino al sultán] y sacó un puñal que tenía pegado al brazo y le acertó tres veces; una en el cuello, encima de la clavícula y éste cayó derribado. En este momento clamó Bakr, su visir, a quien los presentes compañeros del asesino hicieron funcionar las espadas. Se produjo el caos, se sacaron las espadas y cada uno se ocupó del que estaba enfrente, lo que permitió liberar al sultán de sus manos [las del asesino] y separarle de él [...].

Llevaron al sultán creyendo que sólo tenía heridas. Así que [los asaltantes] se desconcertaron y se dieron a la fuga pero se les cerraron las salidas y fueron asesinados en el cualquier lugar donde se encontraban. Las sospechas alcanzaron a algunas de sus gentes inocentes que fueron torturadas y el vulgo les saqueó las viviendas. Sus cadáveres se colgaron en las paredes y fue un día difícil y una situación crítica.

El sultán fue trasladado a una mansión de su palacio con un poco -casi nada-de alma que le quedó gracias al turbante que se mantuvo pegado a su cortada arteria y al sacarlo falleció en el acto !Dios tenga misericordia de el!..."¹⁹.

Cabe añadir en este contexto, que el mismo autor nos informa en su obra *A 'māl al-a 'lām*, de la participación del visir 'Alī Ibn Kumāša en este asesinato diciendo que fue quien afiló el puñal para el asesino²⁰. Llama la atención que este dato no se encuentra mencionado en la *Iḥāṭa*, posiblemente porque Ibn al-Jaṭīb cuando se refirió a este suceso en dicha obra aún no tenía enemistad con dicho Ibn Kumāša, al que nos referiremos más adelante en este trabajo.

La historia se repite con el nuevo sultán nazarí Muḥammad IV, que llevaba tiempo bajo la tutela del visir de su padre, Muḥammad al-Maḥrūq, teniendo que enfrentarse con la amenaza de la coalición surgida entre castellanos y aragoneses, usando el factor militar meriní del sultán Abū Sa'īd 'Uṭmān (710-731/1310-1331), primero, y de Abū l-Ḥasan, después; a quien el sultán de Granada se dirigió el 24 de *du l-ḥiyya* del año 732/ 1332 con el fin de pedirle socorro. El meriní no tardó en enviar a su hijo Abū Mālik con cinco mil soldados que, junto a los granadinos,

¹⁹ *Iḥāṭa*. I, p. 392.

²⁰ *A 'māl*, p.295.

consiguieron frenar la alianza castellano-aragonesa, y recuperar así Gibraltar en 733/1333, tras 24 años de dominio cristiano.

Tras este episodio, la tregua cristiano-granadina se renovó por cuatro años. En este punto, no sólo la actividad política del sultán Muḥammad IV se paralizaría, sino también su vida, al resultar asesinado por unos jinetes en la ribera de valle *al-Saqqāʾm*, cerca de Gibraltar, en 13 *du l-ḥiyyā* del 733/25 agosto de 1333. Los dos asesinos de Muḥammad IV eran los dos hijos de ʿUṭmān b. Abī l-ʿUlā, que estuvo en desacuerdo con el rey y su visir desde un principio. Dice Ibn al-Jaṭīb sobre Muḥammad IV: “[...] mientras terminaron de colocar a su hermano en el poder, se quedó -¡la clemencia y la satisfacción de Dios sean sobre él!-, derribado y desnudo de sus ropas. [...] Luego se inclinaron hacia él, le llevaron y enterraron en Málaga sin lavarle ni hacer el rezo de la muerte...”²¹.

1.2 ESPLENDOR Y APOGEO: YŪSUF I Y MUḤAMMAD V

La edad de oro para la dinastía nazarí fue sin duda, el reinado de Yūsuf I Abū l-Ḥaṣṣāyāy y su hijo Muḥammad V. Al subir al trono, Yūsuf I (733-755 /1333-1354), con tan sólo 16 años de edad, inauguró su reinado capturando y expulsando a Túnez a los Banū l-ʿUlā, autores del magnicidio de su hermano Muḥammad IV, poniendo así fin a su larga hegemonía en el reino nazarí, que se había prolongado durante casi cincuenta años. En lugar de éstos, el nuevo sultán se atrajó a Yaḥyà b. ʿUṭmar b. Raḥḥū y firmó un tratado de paz de cuatro meses con Castilla.

De los movimientos políticos de Yūsuf I resultaron otras treguas concertadas con los reyes cristianos: una comisión granadina partió hacia Valencia para firmar un tratado de paz con Alfonso IV en el año 734 /1334, posteriormente renovado con su sucesor, Pedro IV el Ceremonioso. Precedente a éste, otro tratado firmado en el año 734/1334 con Alfonso XI de Castilla, establecía que los

²¹ A *ʿmāl al-a ʿlām*, p. 298, y véase R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp. 98-101, y Para mayor información sobre el desacuerdo entre Muḥammad IV y ʿUṭmān b. Abī l-ʿUlā y sus consecuencias, véase *Iḥāta*, I, pp. 535-536, 540-541.

meriníes, durante cuatro años, no podrían pasar hacia la Península, salvo para realizar cambios de su guardia en Granada²².

En la *Lamḥa*, alude Ibn al-Jaṭīb, a que en tiempos de Yūsuf I se estrechó el lazo con los meriníes y que continuó la paz con los cristianos sin pagar los tributos anuales, y que este hecho había sido notable²³.

Sin embargo, la paz parecía imposible, los castellanos no se habían olvidado del peligro que suponía Gibraltar. Siendo igualmente los meriníes, además de una amenaza, un gran obstáculo para la reconquista.

Con este panorama, la guerra no tardó en estallar entre castellanos y meriníes, ya que éstos últimos no se contentaban con la conquista de Gibraltar. Abū Mālik, hijo de Abū l-Ḥasan, había conseguido algunas victorias penetrando en territorio cristiano. Los cristianos, ante esta amenaza, lo sorprendieron y consiguieron derribarlo. Su padre, Abū l-Ḥasan, deseoso de vengarse de aquéllos, atravesó el Estrecho y consiguió una victoria sobre la flota cristiana en el año 740 /1340²⁴.

Las fuerzas navales del Almirante Alfonso Jofre de Tenorio habían perdido ante las magrebíes-andalusíes, que habían contado con el refuerzo de 16 navíos ḥafṣíes. El ejército de Abū l-Ḥasan y de Yūsuf I, sitió Tarifa (*Tarīf*), teniendo que enfrentarse con la doble fuerza que representaba Alfonso XI y su suegro de Portugal, Alfonso IV.

La batalla del Salado tuvo lugar en el año 741/ 1340, supuso una gran victoria de los ejércitos cristianos en detrimento de las fuerza musulmanas, y con ello se puso fin a la intromisión africana en la península Ibérica. Ibn al-Jaṭīb perdió en esta batalla a su padre y a su hermano. Dicha victoria animó el espíritu de reconquista en Alfonso XI, que siguió su lucha contra Granada ocupando algunas plazas como Alcalá la Real y Priego²⁵.

²² *Ibar*, VII., pp. 344-345, y véase Francisco Vidal Castro. “Historia política: Esplendor y apogeo (1333-1408)”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), Política. Instituciones. Espacio y economía), 2000, pp.131-150; M. García Fernández. “Las treguas entre Castilla y Granada en tiempos de Alfonso XI: 1312-1350”. *Ifigea*, 5-6 (1988-1989), pp.135-154.

²³ *Lamḥa*, p. 109.

²⁴ *Ibar*, VII., pp. 344-345, véase también Francisco Vidal Castro. “Historia política: Esplendor y apogeo (1333-1408)”, pp.131-133.

²⁵ *Ibar*, VII., pp. 346-347, y al-Maqqarī. *Nafḥ al-tīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazāriha*

Sin embargo, el objetivo más deseado era Algeciras, que fue asediada por el rey castellano con la ayuda de los aragoneses, los cuales tenían, por entonces, acuerdos de paz con los granadinos. Ni las negociaciones de Yūsuf I ni la fuerza militar pudieron salvar Algeciras. El ejército musulmán sufrió otra derrota en el río Palmones 743/1343. Algeciras se rindió a Alfonso XI en el año 744/ 1344 tras un largo asedio. Posteriormente se firmó una tregua entre Granada, Fez, y Castilla. El sultán nazarí tuvo que acatar los abusos de Alfonso XI con el pago de un tributo anual muy oneroso²⁶.

La firma de este tratado constataba la debilidad en la que se encontraba el reino nazarí, afanado desde entonces en subsanar tal situación. En una carta de Yūsuf I, escrita por Ibn al-Jaṭīb, y enviada a Abū l-Ḥasan al-Merīnī, se pide ayuda al vecino magrebí. En respuesta a esta petición, dos *qarqūras* (galeras, carraca) meriníes desembarcaron en Almería y Almuñécar como parte de la armada meriní a fin de reanudar la guerra contra Alfonso XI. Pero dicha expedición fracasó ante la fuerte armada cristiana, que impidió la entrada en la Península de las galeras musulmanas.

De lo que aconteció en aquella expedición lo podemos encontrar en el contenido de una carta que envió Abū l-Ḥasan al-Marinī al rey de Egipto, al-Ṣāliḥ, fechada en 26 de *ṣafar* del 745/ 9 de julio de 1344. Abū l-Ḥasan en dicha misiva cuenta cómo envió a sus galeras y luego se dirigió en persona a Ceuta, pero la alianza cristiana en Algeciras hizo imposible la entrada de sus naves, exceptuando algunas galeras (seguramente las que llegaron a Almería y Almuñécar), y el envío de dinero a Yūsuf I. La misma carta revela cómo sesenta y siete galeras meriníes cargadas de víveres, soldados y buenos caballos fueron derrotadas por las fuerzas cristianas. Finalmente, y tras un largo asedio y resistencia, los granadinos pidieron

Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, 8 vols., V, pp.12-15. Sobre la Batalla del Salado, véase Francisco Vidal Castro. “Mártires musulmanes en la frontera nazarí: la Batalla del Salado o de Tarifa (1340)”. *Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real (5^a 2004)*,

(2005), pp.753-764; Salvador de Moxó. “Época de Alfonso XI”, pp.399-406.

²⁶ Véase A. M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 17; Miguel Ángel Ladero Quesada. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.153. Para mayor información sobre la empresa de Algeciras, véase Salvador de Moxó. “Época de Alfonso XI”, pp.408-415.

permiso a Abū l-Ḥasan para ratificar la paz, la cual se prolongaría durante diez años²⁷.

Por otra parte, al-Maqqarī nos hace llegar, a través de un historiador egipcio, acerca de este acontecimiento, que Abū l-Ḥasan consiguió vencer a los cristianos y apoderarse de Algeciras. Mas éstos se aliaron y sorprendieron a los musulmanes entre los cuales hubo muchos mártires, mientras Abū l-Ḥasan fue salvado con algunos de los suyos tras un largo sufrimiento. Los cristianos se dirigieron a Granada y la asediaron levantando *manḡānīq* (catapultas) hasta que la paz fue ratificada por diez años²⁸.

Esta tregua permitió a Yūsuf I ajustar su política interior y asegurar las fronteras contando con hombres ilustres como fue el caso de Riḍwān al-Ḥayīb, Ibn al-Ŷayyāb e Ibn al-Jaṭīb. En una carta, escrita por Ibn al-Jaṭīb, y enviada a Abū ‘Inān de Fez, aparece como objetivo de la misma, además de darle las felicitaciones por el sometimiento de las tribus magrebíes, el darle las gracias por haber construido las fortificaciones de Gibraltar. De esta carta se infiere que los granadinos habían enviado una misiva a Fez pidiendo que reforzara esta plaza en previsión de posibles ataques cristianos. La respuesta meriní fue rápida:

“[...] Ya habíamos escrito a vuestro alto Estado una carta en la cual os informamos acerca de Gibraltar y de todos sus asuntos, lo que agría los sentimientos y agita las preocupaciones reales. Mas sucedió que antes de que llegara la carta a Vosotros, ya la acción precedió a la palabra, ¡loado sea Dios!, y por su propio impulso noble se agitaron vuestros nobles sentimientos, despertando sobre aquél por sus perfectas cualidades”²⁹.

También de dicha carta se deduce que los granadinos esperaban la misma acción para reforzar Ronda: “[...] y Ronda- ¡Dios la guarde! -con su distrito, observará la caridad de esa vigilancia cuidadosa”³⁰. En la misma dan las gracias a los de Fez por enviar sus embajadores a Alfonso XI para recordarle la tregua estipulada unos años antes “[...] Nos hacéis saber también que Vosotros habéis

²⁷ Véase estas dos cartas en *Nafḡ al-fīb*, IV, pp. 415-420, 386-394.

²⁸ *Nafḡ*, IV, p. 403.

²⁹ Ibn al-Jaṭīb. *Rayḡānat al-kuttāb wa-nuŷ‘at al-murtāb*. Ed. M. A. ‘Inān, El Cairo, 1980, 2 vols., I, p. 278. En la mayoría de las traducciones de los textos de la *Rayḡāna* nos inspiramos, parcialmente, en las de Mariano Gaspar y Remiro. “Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (siglo XIV)”. En *Revista del centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 12-14 (1912-1914).

³⁰ *Rayḡāna*, I, p. 278.

escrito al rey de los cristianos tocante al mantenimiento del pacto a que se sujetó y al cumplimiento de lo que respecto de la paz con las ciudades musulmanas se había concertado”³¹.

Dicha tregua fue pactada con el gobernador de Gibraltar ‘Īsà b. al-Ḥasan b. Abī Mandīl, designado por Fez, y que luego se sublevó contra su señor. El tal ‘Īsà escribió a Yūsuf I informándole sobre la buena intención de Abū ‘Inan de ayudar a los granadinos contra Castilla después de acabar con el problema de Tremecén³².

Cabe mencionar, en este sentido, que la tropa granadina realizó algunas algaradas contra tierras cristianas a fin de apoderarse de zonas estratégicas. En una carta de Yūsuf I a Abū ‘Inan le informa de algunas de estas incursiones:

“[...] En una de ellas hizo alto el ejército toda su jornada a las puertas de la ciudad de Écija [...] poniéndola en aprieto y haciéndola gustar doloroso castigo, [...] en otra se dirigió a la ciudad de Quesada. [...] El ejército atacó su término, arruinó sus arrabales, y unos destacamentos de su caballería derribaron las fortalezas florecientes y los castillos y comarcas de grandes extensiones de sembrados existentes al otro lado de ella”³³.

En otra, le informa de otras expediciones, hacia la parte de occidente, que fueron encabezadas por el ministro Riḍwān, al que llama: “nuestro íntimo, muy querido”, y que conquistó, tras intensa batalla, el castillo de Cañete [Qanīṭ]³⁴. La conquista del mismo está mencionada también en otra carta enviada por Yūsuf I a Tremecén. En la misma le informa sobre la caída de esta fortificación y el beneficio de los alimentos enviados por Tremecén para el ejército musulmán³⁵.

Asimismo y, con relación a Castilla, la situación de Gibraltar era especialmente importante y constituía una amenaza por ser puerta de entrada para la ayuda meriní. Por tanto, era de vital importancia para Granada conservarla, ya que su: “[...] salvación, por virtud de Dios está en vuestro auxilio [el de los

³¹ *Rayḥāna*, I, p. 279.

³² *Rayḥāna*, I, pp. 278-279. Y para su sublevación en Gibraltar y su trágico final junto a su hijo en Fez, véase *Iḥāṭa*, II, pp. 23-25.

³³ *Rayḥāna*, I, p. 132.

³⁴ *Rayḥāna*, I, p. 136.

³⁵ *Rayḥāna*, I, p. 418.

meriníes], como en vuestros rápidos aprestos estriba que se mantenga la causa de la religión”³⁶.

En el año 749/1349, el rey Alfonso XI informó a los granadinos de su decisión de romper la tregua y llevar su ataque contra Gibraltar con el pretexto de que el gobernador de esta plaza se había declarado vasallo de los meriníes. Ante esta situación, Granada mueve sus hilos y envía embajadas a Alfonso XI a fin de recordarle el pacto y decirle que el sultán de Fez no había cambiado su actitud. Parece ser que Alfonso XI pidió a Yūsuf I que acatará unas condiciones que resultaban excesivas y que, por tanto, no podían ser aceptadas por éste, por lo que fueron rechazadas: “[...] Y optamos por no aceptar la vileza que nos proponía”³⁷. Los espías en la corte castellana dieron la noticia de que su objetivo era Algeciras; Pero, sin embargo, llegó a Granada una carta avisando de que su próximo destino era Ronda o Gibraltar. A lo que, en seguida, los granadinos enviaron caballeros y arqueros:

“[...] Después supimos que su objetivo era Algeciras [...] Pero nos escribió uno de su gente que el propósito era Ronda o Gibraltar. Ante esto, hemos pospuesto toda labor al envío de tropas auxiliares de arqueros y jinetes, junto a los caudillos notables que hemos elegido con destino a ese asunto”³⁸.

En otra carta fechada el 13 de *muḥarram* del 750/ 3 abril de 1349 Yūsuf I, desesperado de los medios de que disponía, envió una petición de auxilio a Abū ‘Inān informándole, tras recordarle las buenas actitudes de sus antepasados, de la intención castellana de apoderarse de Ronda, Marbella, y el objetivo principal, Gibraltar, cuyas guardias y poderíos se habían debilitado por no recibir los sueldos. El envío de dinero o ayuda económica a estas zonas fue pedido a Fez como primera cuestión que se debía de hacer antes del envío de tropas:

“[...] Os informamos que el rey de Castilla ha puesto ya su ambición en las ciudades referidas [Marbella, Ronda y Gibraltar] y tiene afección de ellas [...] su ejército movilizado

³⁶ *Rayḥāna*, I, p. 261.

³⁷ *Rayḥāna*. I, p. 261.

³⁸ *Rayḥāna*. I, p. 279. Y Miguel Ángel Ladero Quesada. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, pp.153-154.

se halla en pie de guerra en su tierra. De otra parte, los defensores y jefes de puestos que hay en dichas ciudades se hallan en malas circunstancias [...] y si bien os parece, acudid pronto con algún dinero”³⁹.

Ante este llamamiento, parece que la respuesta meriní se demoró. Yūsuf I se vió obligado a enviar urgentemente otra carta a Abū ‘Inān, fechada el 10 de *rabī‘* segundo del 750/ 28 junio de 1349, es decir, después de casi dos meses desde el envío de la carta anterior. La petición de tropas y el envío de dinero fueron las peticiones fundamentales de la misma. Mientras tanto, Alfonso XI, ante la reclamación granadina, pidió a los nazaríes que se fijasen en las otras zonas que les fueron pactadas. Yūsuf I decidió atacar las zonas de Castilla próximas a su reino con el fin de entretener a los castellanos, hasta que llegaran las tropas meriníes que tardaban en llegar:

“[...] pretendió que nos mantuviésemos al cuidado de las ciudades que nos fueron apropiadas en lo general de su pacto, para poder él extender sus ramificaciones hasta lo más remoto fuera de aquéllas [...] y hemos ordenado que se dé rienda suelta a las algaradas contra las ciudades que nos son confines”⁴⁰.

La muerte de Alfonso XI a causa de la Peste Negra, acaecida casi un año después del asedio puso fin a su proyecto.

Al parecer, tanto los granadinos como los meriníes sufrieron mucho durante el reinado de este monarca. La batalla del Salado dejó una huella de tristeza en el ánimo musulmán, aumentando la confianza cristiana. Como prueba de ello podemos observar el número de cartas enviadas entre las dos cortes musulmanas. En una, Yūsuf I informa a su colega Abū l-Ḥasan, entre otras cosas, sobre la enfermedad del rey Alfonso XI⁴¹. En otra, enviada por el mismo Yūsuf I a Abū ‘Inān, le informa sobre la muerte de Alfonso XI durante el cerco dice aludiendo a sus sufrimientos:

“[...] y se llenó de orgullo y vanidad [Alfonso XI] y acometió por humillar a este pueblo, una empresa ardua y afligió y declaró la guerra al musulmán. Sus escuadrones de tierra

³⁹ *Rayḥāna*, I, p. 261

⁴⁰ *Rayḥāna*, I, p. 370.

⁴¹ *Rayḥāna*, I, p. 435.

extendieron sus golpes de lanza y de sable por las comarcas y sus escuadras de mar se apoderaron violentamente de todo navío. Los lugares de peligro se dilataron de oriente a occidente y la aflicción y tristeza de los corazones apretaba las gargantas⁴².

En otra carta enviada por Yūsuf I a la ciudad de Almería, a fin de darle la buena nueva por la muerte de Alfonso XI, dice aludiendo a la tierra de al-Andalus y su amargura por este rey “[...] había lanzado sobre la Península Ibérica los chubascos de su maldad, y la tenía reducida a ser una presa encerrada entre las galeras de su mar y los límites de su tierra...”, su muerte; esto es, la de Alfonso XI, causó una alegría enorme entre los granadinos. En la misma carta, menciona Yūsuf I, dirigiéndose a los ciudadanos de Almería: “[...] Nos apresuramos a notificaros esa victoria en el mismo momento [...] para que en su honor arrastréis vuestras vestiduras de alegría, [...] llenaos de alimentos bajo su sombra”⁴³.

Cabe añadir que los cristianos, tras la muerte de Alfonso XI y levantar el cerco, se retiraron hasta el castillo de Estepona temiendo por su seguridad ante las tropas musulmanas⁴⁴.

Una nueva etapa de paz dio comienzo, coronada por la tregua con Pedro I, hijo de Alfonso XI, y por las buenas relaciones de Granada con el rey de Aragón, Pedro IV el Ceremonioso.

Seguidamente, después de la subida al trono de Castilla de Pedro I, Abū l-Ḥasan al-Meríní, padre de Abū ‘Inān y aún en posesión del trono, antes de que le fuera arrebatado por su hijo, se apresuró a enviar una carta a Yūsuf I a fin de que éste negociara con Pedro I el asunto de *al-ŷāfn* o *al-qarqūra* (galera o carraca) meriní arrebatada, al parecer, por Alfonso XI durante el asedio de Algeciras como hemos mencionado anteriormente. Yūsuf I, por su parte, envió una embajada a Pedro I a fin de darle el pésame por la muerte de su padre, poniendo el asunto de la carraca en la cabeza de la misión. La embajada fue encabezada por un príncipe nazarí llamado Abū Ŷa‘far b. Naṣr y un traductor. Esperando la respuesta, los granadinos pidieron a un embajador de Abū l-Ḥasan que se quedara en Granada

⁴² *Rayḥāna*, I, p. 142.

⁴³ *Rayḥāna*, II, pp. 40-41.

⁴⁴ *Rayḥāna*, I, 144. Y para mayor información, véase Francisco Vidal Castro. “Historia política: Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)”, pp. 115-129.

mientras sus otros dos colegas volvían⁴⁵. La respuesta castellana no fue satisfactoria para Abū l-Ḥasan, como revela la carta que le envió Yūsuf I. Por esto dice Ibn al-Jaṭīb en dicha carta, consolando a Abū l-Ḥasan por el fracaso de la negociación: “[...] si os salvarais no habría- por virtud de Dios -temores de desgracias ni de lo perdido que se puede encontrar”⁴⁶.

Los granadinos, en los primeros días del reinado de Pedro I, enviaron sus embajadores a Sevilla, los cuales volvieron habiendo firmado la paz. En este sentido, parece que los nazaríes firmaron los tratados de paz igualmente en nombre de Fez, pues solían enviar copia de las condiciones a sus vecinos magrebíes esperando su aceptación, como se infiere de varias cartas:

“[...] Retornaron de Sevilla- ¡Dios nos la devuelva!-nuestros embajadores habiendo ya ajustado la paz, y firmado y ratificado sus pactos en las condiciones de cuyo trato os llegará una copia juntamente con esta carta. Y hemos garantizado de Vosotros en lo que hemos pactado tocante a vuestra alta parte, la llegada de una carta excelente de Vosotros con la cual se dará conclusión al negocio”⁴⁷.

Este tratado de paz entre ambos tenía que afrontar el problema de recibir y entregar a los cautivos de ambas partes. Según otra *risāla*, Pedro I envió varias cartas a Yūsuf I a fin de rescatar cautivos cristianos hallados en tierras granadinas. Yūsuf I, pretendiendo resolver este problema, pidió a Fez que designara por su parte a quien fuera capaz de abordar el contencioso, y los granadinos, por su parte, a hacer lo mismo:

“[...] Y en verdad, el sultán de Castilla nos remitió de nuevo los embajadores para reclamar el rescate de sus hombres, a cuyo efecto le habían demandado su auxilio. Habían juntado muchas quejas y las acrecentaron y se presentaron ante nosotros y nos manifestaron lo que afectaba particularmente a los lugares y ciudades de nuestro gobierno y lo tocante a vuestro mando de alto sostén. [...] Nosotros al presente rogamos a vuestro

⁴⁵ *Rayḥāna*, I, pp. 531-532 Y véase también *Rayḥāna*, I, pp. 259-264 donde alude a la aceptación del nuevo sultán Pedro, hijo de Alfonso XI, de devolver dicha galera (*yīfn*).

⁴⁶ *Rayḥāna*, I, p. 522. Parece equivocado Gaspar y Remiro cuando creyó a través de la carta anterior, que el asunto de *al-qarqūra* (carraca) se ha resuelto, *Revista de Centro de Estudios Históricas de Granada y su Reino*, 4 (1914), p. 238.

⁴⁷ *Rayḥāna*, I, p. 524.

Estado muy alto y a vuestra Majestad muy ilustre, que designéis de parte de vuestra Puerta quien ordene el rescate de todo aquel a quien sea justo rescatar...⁴⁸.

Desde entonces la Castilla de Pedro I contó con la amistad de la corte granadina hasta el punto de pedir la ayuda nazarí contra los rebeldes. De una carta enviada por Yūsuf I a su colega de Fez Abū ‘Inān, se infiere que Don Pedro I de Castilla al salir de Sevilla (sobre 751/1351) a fin de someter algunas regiones rebeldes, pide a su aliado, Yūsuf I, una cantidad ingente de guerreros. Yūsuf I le contestó diciendo que su ayuda sería según las condiciones del pacto:

“[...] Y nos ha enviado un embajador suyo para hacernos saber su propósito firme en poner sitio al castillo de Poley [el nombre antiguo de Aguilar], que se opone a su obediencia [...] y para pedirnos grandes socorros de arqueros y peones [...] Mas hemos contestado que Nosotros únicamente estamos obligados respecto de socorro, conforme a lo que fue acordado y ratificado por los pactos, a enviar trescientos jinetes para que sirvan entre sus bandas...”⁴⁹.

Sin embargo, la política exterior nazarí volvió a entrar en crisis, el sultán meriní Abū ‘Inān (749-759-1348-1358) consiguió destronar a su padre Abū l-Ḥasan. Rápidamente, el sultán Yūsuf I envió una embajada con el fin de dar el pésame por la muerte de Abū l-Ḥasan, y consolidar así la relación con los meriníes. La embajada, encabezada por el ilustre Ibn al-Jaṭīb tuvo el éxito esperado. Sin embargo, la relación amistosa cambió; Abū l-Faḍl y Abū Sālim, los dos hermanos de Abū ‘Inān, se refugiaron en la corte nazarí, situación que el sultán de Granada no pudo evitar y, por tanto, se negó a entregarlos a Fez. Muy razonable Yūsuf I, tras recibir una dura misiva de Abū ‘Inān, aconsejó, al parecer, al refugiado Abū Faḍl que se dirigiera a Castilla.

El apoyo prestado por Pedro I de Castilla a Abū l-Faḍl hizo que crecieran las desavenencias entre Castilla y los meriníes. Ante esto, Abū ‘Inān intentó atraer

⁴⁸ Ibn al-Jaṭīb. *Kunāsāt al-dukkān ba’d intiqāl al-sukkān*. Ed. M. K. Šabāna, El Cairo, s.d, pp. 104-105,

Rayḥāna, I, pp. 540-541

⁴⁹ *Rayḥāna*, I, pp. 444-445. Hay que hacer notar que en la época de Muḥammad I, fundador de la dinastía nazarí, y según el pacto de entonces con los cristianos hizo participar en el asedio de Sevilla con una cifra más llegando a ser 500 jinetes, véase Miguel Ángel Ladero Quesada. “El Reino de Granada y la Corona de Castilla”, pp. 189-210, p. 190.

la alianza aragonesa contra Granada y su fuerte aliada, Castilla, pero la muerte de Abū l-Faḍl dio fin a esta crisis⁵⁰. Sin embargo, una carta escrita por Ibn al-Jaṭīb en boca de su señor Yūsuf I y enviada al sultán Abū 'Inān revela que los granadinos hicieron a Abū 'Inān saber que su hermano Abū l-Faḍl aprovechó la fiesta de la Natividad del Profeta (*mawlid*) para huir a Castilla con trece de sus partidarios, entre ellos, su consejero Ya'qūb b. Abī 'Abbād.

En dicha carta se narra cómo los granadinos se esforzaron en alcanzarlos, sin lograrlo. También se explica cómo la autoridad granadina detuvo a Abū Sālim, hermano de Abū l-Faḍl, y a sus dos primos, arrebatándoles sus bienes y encarcelándoles⁵¹.

En otra correspondencia de Yūsuf I a Abū 'Inān, se infiere que los nazaríes, tras interrogar a Abū Sālim y sus dos primos, concluyeron que eran inocentes de conspirar con Abū l-Faḍl⁵². El proyecto de Abū l-Faḍl fracasó ante el poder del sultán Abū 'Inān. Al recibir la noticia que envió Abū 'Inān a la corte granadina referente a dicho fracaso, Yūsuf I se apresuró a felicitarlo⁵³.

El asesinato de Yūsuf I, en plena juventud, por un perturbado en la fiesta del *ramaḍān* del año 755/ septiembre de 1354, puso fin a su actividad política, dando principio a una etapa nueva.

Muḥammad V, al igual que su padre, apenas contaba dieciséis años cuando fue nombrado sultán de la dinastía nazarí. En ese momento Granada estaba rodeada por varios reinos cristianos: Castilla, Aragón, y Portugal.

Además de poseer una personalidad virtuosa y modesta, que le granjearon el amor y la confianza de sus súbditos, la existencia de hombres destacados en su entorno fue lo que hizo fácil que el nuevo monarca asumiera la responsabilidad política pronto. La figura del veterano visir Riḍwān, junto con la capacidad y la inteligencia diplomática de Ibn al-Jaṭīb, dotaron a su reinado de mayor prestigio y madurez política.

Uno de los primeros pasos de la política granadina era entablar buenas relaciones con los vecinos cristianos. Muḥammad V siguió los pasos de sus

⁵⁰ Véase *Ibar*, VII, pp.418-419.

⁵¹ *Rayḥāna*, I, pp. 544-545

⁵² *Rayḥāna*, I, p. 547

⁵³ Véase la dicha carta en *Nafḥ*, IV, pp. 420-423.

antecesores, renovando la amistad con Pedro I de Castilla mediante el pago de impuestos anuales. De igual forma, hizo lo propio con el rey de Aragón, Pedro IV el Ceremonioso. Estas treguas no se iban a prolongar por mucho tiempo, pues la confianza entre ellos se fue disipando, y la amenaza cristiana sobre Granada se fue incrementando.

De forma que, el propósito principal del nuevo sultán nazarí fue, sin duda, el intento de reconciliación con los hermanos de Fez, tras la frialdad generada entre Abū 'Inān y Yūsuf I, frialdad que se había enquistado, además de por el apoyo a los disidentes meriníes en Granada, por las relaciones de Yūsuf I con Abū l-Ḥasan, padre y rival de Abū 'Inān al mismo tiempo.

Ante este clima político, Muhammad V envió una embajada a Fez encabezada por Ibn al-Jaṭīb. Las negociaciones se presentaban complicadas habida cuenta de la ruptura entre ambas cortes. Sin embargo Ibn al-Jaṭīb supo actuar.

Seguramente el presentimiento de Muḥammad V sobre el deseo de Abū 'Inān de gobernar en la península Ibérica hizo que se enfriaran las relaciones entre ambos. Parece ser, y según se desprende de una carta enviada por Muḥammad V a Abū 'Inān, que este último había hecho fuertes reproches a Granada y su política exterior.

Se deduce de la carta que Abū 'Inān miraba con recelos ciertas actuaciones de Granada para con Castilla. En primer lugar, el hecho de ocultar noticias importantes, algo que la corte granadina negó vehementemente; En segundo lugar, el de no aprovechar las guerras intestinas, entre Pedro I y sus hermanos, para romper la tregua y reanudar las expediciones contra tierras cristianas (*yihād*); En tercer lugar, las parias esto es, los tributos anuales que Granada pagaba a Castilla:

“[...] bien sabe Dios que no ha llegado a Nosotros una nueva sin que al punto la hayamos enviado, no hemos quitado de cosa alguna su parte dulce o amarga. [...] No cesamos de enviar y despachar espías y de hacer que vayan y vengan los embajadores, y no se confirma ante Nosotros referencia alguna de lo que ha llegado a vuestro conocimiento. [...] Si los hermanos de él [Pedro I] tienen poder bastante para disputar largo tiempo a aquél y se enfría en su poder bélico, seguramente aprovecharemos la ocasión y quitaremos la ignominia.

Aunque nosotros sabíamos bien que su compromiso pactado en lo que restó de tiempo de la tregua antigua no fue cumplido, y que su poder para evitar la injusticia en sus ciudades

no era suficiente, nos movimos a aceptar la paz para dar tranquilidad a las comarcas y fortaleza al gobierno. [...] Y en cuanto a lo que demandáis sobre la donación del tributo [...] lo rechaza la piedad, mas reclama su entrega la conveniencia, y la necesidad tiene su término [...] Y han transcurrido muchos años, prolongados términos, y tiempos distantes en que no recayó la paz en estas ciudades entre los musulmanes y sus enemigos, a no ser a costa de pagar el tributo y de entregar las fortalezas”⁵⁴.

De dicha correspondencia se puede advertir cómo la guerra de Pedro I con sus hermanos fue motivada por la desconfianza, que hizo que les acusara arrebatándoles ciertas ciudades concedidas por su padre como Toro y Toledo. Le pidieron una tregua de cuatro años, algo que fue rechazado por Pedro I. Después su hermano *al-mayšar* (maestre de Santiago) D. Fadrique le juraría obediencia mientras su otro hermano *al-qand* (conde) D. Enrique optó por huir⁵⁵.

Abū ‘Inan, para hacer realidad sus aspiraciones, y aprovechando la debilidad castellana por encontrarse por aquel entonces en una guerra civil, concertó con Aragón una alianza contra aquélla en el año 758/1357.

A la muerte de Abū ‘Inān en el año 759/ 1358 se produjo un caos en Fez a causa del asesinato del sultán Abū Zayyān, sucesor del fallecido, a manos del visir al-Ḥasan b. ‘Umar b. Jalaf al-Fawdūdī y la proclamación del niño Abū Bakr al-Sa‘īd. En el año 760/ 1359 el sultán Abū Sālim, apoyado por Pedro I, sucedió a su hermano fallecido Abū ‘Inān, proporcionando una nueva amistad con los granadinos, los cuales le acogieron en su refugio de la Alhambra. No obstante, cabe destacar que dicha ayuda por parte de Pedro I a Abū Sālim se llevó a cabo, según Ibn al-Jaṭīb, a pesar de las fuertes oposiciones de los hombres de Pedro I, que pretendían que gobernara el niño Abū Bakr para debilitar el estado merini⁵⁶.

Tras un breve período de sosiego, la tranquilidad política entre musulmanes y cristianos volvió a cambiar. La guerra entre Castilla y Aragón estalló de nuevo. Muḥammad V se vio obligado a ponerse de parte de Castilla perdiendo la amistad

⁵⁴ *Rayḥāna*, II, pp. 10-13.

⁵⁵ *Rayḥāna*, II, pp. 10-11. Para mayor información, véase Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal), XIV (*la crisis de la Reconquista 130-1410*), 4ª edición, Madrid, 1987, pp.3-378, en particular p.5; Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.160.

⁵⁶ Ibn al-Jaṭīb *Nufāḍat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb*. Ed. Aḥmad Mujtār al-‘Abbādī, El Cairo: Dār al-kātib al-‘arabī, s. d., II, p.217, y A. M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 24-28

con Aragón. Pero su destronamiento, acaecido en el año 760/ 1359 cambió radicalmente el escenario político nazarí⁵⁷.

Ismā'īl II, hermano por parte de padre de Muḥammad V, con la ayuda de su cuñado Muḥammad (el Bermejo), consiguió arrebatarse el trono. Tras escalar las murallas de la Alhambra por la parte del río Darro, donde se estaban realizando reformas que hacían que la altura de la muralla fuese menor de la habitual, asesinó, de noche y ante su familia al ministro Riḍwān, mientras tanto Muḥammad V huyó a Guadix. Posteriormente y, por medio de Ibn Marzūq, amigo íntimo de Ibn al-Jaṭīb, el sultán Abū Sālim envió a al-Šarīf Abū l-Qāsim al-Tilimsānī, con el fin de liberar a Ibn al-Jaṭīb y traer al destronado Muḥammad V, acompañado por sus partidarios con sus familias, además del mencionado Ibn al-Jaṭīb y un funcionario destacado llamado Ibn Zamrak. Muhammad V llegó a Fez, donde fue bien acogido por su amigo Abū Sālim.

Posteriormente, hombres destacados abandonaron la corte de Ismā'īl II, por miedo, en algunos casos, o por disgusto generalizado, en otros. Entre ellos figuraban el tío de Muḥammad V, Ismā'īl b. Abī l-Walīd b. Naṣr, que se vio obligado a admitir el divorcio de su hija, esposa de Muḥammad V, y casarla con Ismā'īl II, recibiendo como regalo residir en una casa del ex ministro Ibn al-Jaṭīb. Al asesinar a Ismā'īl II huyó (Ismā'īl b. Abī l-Walīd b. Naṣr) a Fez.

Entre los huídos también figuraba el jefe de los combatientes zanetas, el jeque Yaḥyá b. 'Umar b. Raḥḥū, que fue substituido por Idrīs b. Abī l-'Ula`. Dicho Ibn Raḥḥū se fugó con doscientos caballeros a Castilla y luego se trasladó a Fez; el médico judío Ibn Zarzar, que se escapó a Castilla y llegó a ser médico del rey Pedro I; Ibrāhīm b. al-Sarrāy, descendiente de la célebre familia Abencerraje huyó a Castilla; el jeque Abū l-Ḥasan al-Nubāhī, que tras trabajar tiempo en la nueva corte de Ismā'īl II, huyó por temor a Fez y al-Šarīf Ibn Rāyih, otro personaje destacado que se exilió a Fez⁵⁸.

⁵⁷ Véase A. M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 23-28; Mariano Gaspar y Remiro. "Relaciones de la Corona de Aragón con los estados musulmanes de Occidente". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 23 (1923), pp.125-292. Para mayor información sobre el destronamiento de Muḥammad V, véase *Iḥāta*, II, p. 26 y siguientes, *Nafḥ*, V, pp. 84 y siguientes.

⁵⁸ *Nufāḍa*, II, pp. 113-119, 179-180, e *Iḥāta*, II, pp. 26-31, I, p. 524.

No vamos a cerrar esta lista de nombres sin hacer referencia al caballero antes mencionado Ibrāhīm b. al-Sarrāy. No sabemos si se trata del mismo Abū Ishāq b. al-Sarrāy que murió en el 13 de *muḥarram* del 766/ 10 octubre de 1364, en Ronda, y que fue enterrado en Granada. Fue uno de los caudillos más destacados de esta ciudad. Creemos que se trata del mismo Ibrāhīm b. al-Sarrāy porque los que se llamaban Ibrāhīm llevaban el sobrenombre de Abū Ishāq (Ishāq es nombre del hijo del profeta Abraham).

Además de todo ello, este caudillo era hijo del visir Abū ‘Abd Allāh b. al-Sarrāy, probablemente visir de Muḥammad II. Abū Ishāq ocupaba el mismo puesto; esto es, ministro, y por tanto al servicio de los reyes nazaríes: Yūsuf I, Muḥammad V e Ismā‘īl II, como se cree. De este ilustre personaje nos cuenta García Gómez cómo fue grabado en su mausoleo el testimonio de su valor militar, lo que nos confirma que esta familia Abencerraje destacaba también antes del siglo XV⁵⁹.

Ismā‘īl II consiguió el reconocimiento de Pedro I de Castilla, quien se vio obligado a hacerlo en vista de sus preocupaciones de guerra con los aragoneses, pero la situación volvió a cambiar. El Bermejo, cuyo principal objetivo era conseguir la corona nazarí, hizo realidad su sueño asesinando al sultán Ismā‘īl II y a su hermano Qays en 27 de *ša‘bān* del año 761/ 13 julio de 1360⁶⁰.

El asesinato del ministro de origen cristiano, Riḍwān, notable experto en la política nazarí, sea quizá el error más grave que pudo cometer, más que la propia sublevación contra Muḥammad V.

La gravedad de este error se manifiesta en la sospechosa amistad y alianza que ofreció el Bermejo a los aragoneses rompiendo sus relaciones con Castilla, a la que se negó a pagar los acostumbrados tributos, aprovechando la merma política de ésta en aquel entonces. Castilla, por medio del enviado papal, firmó la paz en el año 762/ 1361 con Aragón. El Bermejo entró en guerra con Pedro I, que se esforzó en favorecer el regreso de Muhammad V desde Fez.

⁵⁹ Véase E. Garcā Gómez. “Sobre los epitafios de dos Abencerrajes”. *Al-Andalus*, (1942), pp. 287-288, y Saḥar al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz. “Banū Sirāy, wuzurā’ Banī Naṣr”. En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 28 (1996), pp. 7-59, en particular pp.31-32.

⁶⁰ *Nufāḍa*, II, p. 104; *A ‘māl al-a ‘lām*, p. 307; *Iḥāṭa*, I, p. 525.

Abū Sālim había prometido al Bermejo no hacer regresar a Muḥammad V a la Península a cambio de la entrega de príncipes meriníes a Fez, pero ninguno de los dos cumplió sus compromisos. Abū Sālim se vio obligado, ante la insistencia de Castilla, a incumplir su promesa y mandar al sultán destronado al otro lado, ayudándole con barcos y fingiendo declarar la guerra contra Aragón.

En Ceuta, la marina castellana esperaba a Muḥammad V que prefirió trasladarse en barcos meriníes, dejando a miembros de su familia viajar en navíos castellanos. En la travesía llegaron a Gibraltar, donde permaneció un tiempo.

En Sevilla se encontró con Pedro I que, tras una magnífica acogida, le garantizó su financiación⁶¹. En el año 763/ 1361, Muḥammad V llegó a Ronda, la cual le había sido cedida por los meriníes. El Bermejo, en cambio, envió a cuatro disidentes meriníes que se encontraban en Granada. Entre ellos estaban ‘Abd al-Ḥalīm y ‘Abd al-Mu’min, que pudieron cruzar hacia Tremecén y empezaron a amenazar la corte de Abū Sālim.

Este hecho tuvo, finalmente, como resultado el asesinato de Abū Sālim en 762/1361. Su visir, ‘Umar b.‘Abd Allāh, se alió con el Bermejo y retiró su tropa dejando a Muḥammad V en una situación difícil, especialmente con la huida de algunos miembros de su ejército, como el hijo de su visir Ibn Kumāša y la disculpa que presentó Pedro I de no haberle prestado ayuda a causa del invierno, estación nada favorable para la reanudación de la guerra⁶².

Muḥammad V, en Ronda, creó un gobierno provisional de ilustres partidarios como Ibn Kumāša, Ibn Zamrak y al-Nubāhī. Es digno de mención que Muḥammad V, a pesar de este gobierno de visires, descartó, por temores, el puesto de visir al regresar a su trono⁶³.

En 24 *rabī‘* primero del 763/ enero de 1362, Ibn al-Jaṭīb se dirigió a Fez a fin de dar las felicitaciones al nuevo sultán meriní Abū Zayyān. Allí describe los nuevos acontecimientos del sultanato de Fez y da información sobre Manṣūr, hermano de ‘Abd al-Ḥalīm, que acudió en ayuda de su hermano y que fue capturado en presencia de Ibn al-Jaṭīb.

⁶¹ *Nuḥūdā*, II, p. 285. Véase también Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, pp.71-73.

⁶² *Nuḥūdā*, II, p. 279, 286, 301.

⁶³ *Iḥāṭa*, II, p. 31.

También Ibn al-Jaṭīb nos informa de las condiciones del tratado de paz firmado entre Abū Zayyān y el rey de Castilla. Lo más importante del mismo era la ruptura de dicho sultán con el Bermejo y la ayuda a Muḥammad V en la recuperación de su trono. En realidad, los dos visires de Fez y Marraquech, ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī y Abū Tābit ‘Āmir al-Hintātī se apoderaron de la voluntad de los dos monarcas, ya que ni Abū Zayyān, en Fez, ni el niño Abū l-Faḍl b Abū Sālim, en Marraquech, eran capaces de asumir la responsabilidad, y esto hizo que se debilitara el sultanato de ambos⁶⁴.

Muhammad V tuvo que quedarse un tiempo en Ronda, desde la cual envió a su visir Ibn Kumāša a Fez, en solicitud de la vuelta de su familia, pero la misión fracasó. Dice Ibn al-Jaṭīb sobre Ibn Kumāša: “[...] se prolongó su estancia [en Fez] y por su mala actuación fue imposible trasladar al hijo [de Muḥammad V]...”⁶⁵.

Cabe destacar que Ibn Kumāša, al regresar fracasado de Fez, se dirigió a Pedro I, lo que preocupó a los granadinos. Tras la expulsión de Ibn Kumāša a Túnez, el rey de Castilla hizo fuertes reproches a Muḥammad V en vista de que este visir era visto con buenos ojos por los castellanos, ya que su abuelo había servido en cortes cristianas⁶⁶.

La corte de Fez, quizás, quisiera retener a Yūsuf, hijo de Muḥammad V, para obligar a su padre a renunciar a su poder sobre algunos territorios en favor de Fez, en especial Ronda, ya que, tras el asesinato de Abū Sālim, su visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh, se apresuró en pedir a Muḥammad V que pidiera a su vez a Pedro I enviar al sultán Abū Zayyān a Fez para asumir el sultanato. Muḥammad V pidió a cambio que le concediera Ronda como base para recuperar su trono. Ibn al-Jaṭīb alude sin detalles a este hecho que aumentó esta crisis “[...] e insistió el usurpador del trono magrebí [‘Umar b. ‘Abd Allāh] a retenerle [al hijo de Muḥammad V]

⁶⁴ *Nufāḍat al-yirāb fī ‘ulālat al-iḡtirāb*. Ed., al-Sa’diyya Fāgiya, Casablanca: Dār al-Nayāḥ al-ḡadīda, 1989, III, pp. 62-75.

⁶⁵ *Nufāḍa*, III, p. 161; *Iḥāta*, II, pp. 31-33.

⁶⁶ Véase *Nufāḍa*, III, pp.121.162,166. En la *Iḥāta*, Ibn al-Jaṭīb nos informa de cómo Ibn Kumāša fue desterrado a Túnez y cómo al regresar de su peregrinación a La Meca se dirigió a Aragón de la que trabajó como embajador a Fez donde luego fue encarcelado y sospechoso de ser conspirador y espía de los cristianos contra los musulmanes, *Iḥāta*, II, pp. 31-33, IV, pp. 74-76.

hasta recuperar Ronda a cambio. Mas Dios le hizo juntarse con su padre y los objetivos fueron conseguidos...”⁶⁷.

Castilla, tras la derrota ante el rey Bermejo en 19 de *rabīʿ* primero del año 763/ 16 enero de 1362, que describe Ibn al-Jaʿīb en su *Nufāda*, concentró sus esfuerzos en atacar Granada contando con la ayuda militar de un noble aragonés. Mientras, Muḥammad V atacó Málaga y sus alrededores, de la cual se apoderó el 16 de *ḡumādā* segundo del 763/12 abril del 1362.

Cabe subrayar al respecto que, en *A ʿmāl al-aʿlām*, dice el autor que el número de cautivos cristianos superó a los mil doscientos cautivos, entre ellos figuraron caudillos y caballeros destacados. En la *Nufāda*, nos informa que la victoria del Bermejo sobre Castilla fue gracias a un cristiano espía, que advirtió a los granadinos antes de la llegada del ejército cristiano, en la misma obra cuenta cómo un insigne caudillo cristiano (que no era otro que Diego García de Padilla), caído en manos del Bermejo, fue liberado tras una intervención femenina y algunas promesas que no se cumplieron. El Bermejo liberó también otros caballeros importantes, cuya liberación-según Ibn al-Jaʿīb-, perjudicó tanto al Islam⁶⁸.

Ibn al-Jaʿīb nos transmite, asimismo, una carta que le envió Muḥammad V a fin de informarle sobre esta victoria. De dicha carta se deduce que dicho sultán, tras una larga espera en Ronda enviando cartas a las poblaciones de los alrededores de Málaga, a fin de recordarles la obediencia, decidió partir a la cabeza de doscientos caballeros, y al llegar a Málaga, salió la gente a recibirle. Al día siguiente le llegaron cartas de numerosos lugares de la provincia, ofreciéndole la obediencia de ciudades como Antequera, Loja, y Alhama⁶⁹. Mientras tanto envió una *risāla* a su hijo Yūsuf (II), residente entonces en Fez, informándole sobre estas victorias⁷⁰.

Muḥammad V volvió a su trono y entró pacíficamente en Granada el 20 de *ḡumādā* segundo del 763/ 16 abril de 1362, mientras el Bermejo se dirigió al rey Pedro I a la cabeza de trescientos caballeros. Esta acción, aparentemente sin

⁶⁷ *Iḥāfa*, II, p. 30, *Nufāda*, II, p. 40; Muḥammad Masʿūd Ŷubrān. *Funūn al-naṭr al-adabī fī āḡār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaʿīb. Al-maḡāmīn wa-l-jaṣāʿiʿ al-uslūbiyya*. Beirut: Dār al-Madār al-islāmī, 2004. 2 vols., I, pp. 352-353.

⁶⁸ *A ʿmāl al-aʿlām*, p.309; *Nufāda*, III, pp.73, 115-116, 121-122; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, pp.75-76.

⁶⁹ Lea esta carta en la *Nufāda*, III, p. 148.

⁷⁰ Véase la carta en la *Nufāda*, III, p. 118.

sentido por parte del Bermejo, parece inexplicable. Dice Ibn al-Jaṭīb describiendo el suceso: "[...] se dirigió [el Bermejo] al rey de Castilla sin pacto ni compromiso y sin correcto comportamiento..."⁷¹. El autor en la misma obra nos describe los tesoros con los cuales huyó el Bermejo y que, a la postre, fueron botines para Pedro I sin esfuerzo alguno. En la *Rayḥāna* se nos dice que dicha huída; esto es, la del Bermejo y su gente hacia Castilla, fue para ofrecerle la ayuda a Pedro I para reconquistar Granada y exterminar a los musulmanes, esperando la aceptación de éste⁷².

El rey Pedro, al recibirlos, envió a Muḥammad V una carta, en la cual pedía a los alfaquies granadinos permiso para poder matar al Bermejo, ya que éste era un príncipe nazarí. Muḥammad V, envió el documento referido lleno de firmas. Pedro I, al recibir el documento, interrogó al Bermejo y: "[...] decidió matar a este indigno clavándole [la lanza] en su pecho y cayó enseguida..."⁷³. El rey de Castilla ordenó que le cortaran la cabeza con otros cuarenta y tres de sus partidarios y se mandara a Granada.

El segundo reinado de Muḥammad V (763-793/ 1362-1391) empezó con una amnistía que concedió a la gente que se inclinó hacia el Bermejo y ofreciendo una buena recompensa a los que habían permanecido fieles. En este contexto cabe señalar un comentario de Ibn al-Jaṭīb sobre la figura del secretario del Bermejo, 'Abd al-Ḥaqq b. 'Aṭīyya, que se llevó en su posesión "alimentos que sobrepasaban miles", y sin embargo fue perdonado⁷⁴.

Granada se vio estable gracias a una política sostenida por hombres de gran talla, entre los cuales destacó, sobre todo, Ibn al-Jaṭīb, que era capaz de acabar con una sublevación contra su sultán en el 763/1362, y de tener una confianza mutua entre el súbdito y el soberano, concediendo la paz y el perdón a todos aquellos que participaron en dicha sublevación⁷⁵. Se añade a esto la inteligente

⁷¹ *Nufāḍa*, III., pp. 165 y 119-123.

⁷² *Rayḥāna*, I, p.499.

⁷³ *Nufāḍa*, III, pp. 124-125, 149. Para mayor información sobre Granada y sus acontecimientos tras el exilio de Muḥammad V y la política del Bermejo, véase *Nufāḍa*, II, p.15, 16 y 20; *Nufāḍa*, III, p. 168-175, 178-180; *Iḥāṭa*, I, pp. 525-532.

⁷⁴ *Nufāḍa*, III, pp. 165,167. Sobre la familia los Banu 'Aṭīyya, véase J. M. Fórneas Besteiro. "Los Banu 'Aṭīyya de Granada". *MEAH*, 25 (1976), pp.69-80; 26 (1977), pp.27-60; 27-28 (1978-79), pp.65-77.

⁷⁵ Para mayor información sobre esta sublevación, véase *Nufāḍa*, III, pp.168-180; *Rayḥāna*, II, pp. 57-59; *A 'māl*, p. 16-17; *Iḥāṭa*, II, pp.73-76.

inspección que realizó la corte granadina a fin de asegurarse la lealtad de sus súbditos⁷⁶. La inteligencia de Muḥammad V y sus habilidades diplomáticas le garantizaron una política equilibrada que condujo a la reconciliación con Aragón, al mantenimiento de la alianza con Castilla, y al fortalecimiento de su relación con los de Túnez y Tremecén.

La relación entre Castilla y Aragón continuó en crisis. Pedro I, que consiguió la alianza de Granada y Fez, tuvo que enfrentarse con la amenaza de Aragón, donde el rey Pedro IV se alió con Enrique de Trastámara, que había regresado de Francia con el fin de destronar a su hermanastro Pedro I y reemplazarlo.

La intención del Papa de conquistar Granada por medio del destronamiento de Pedro I y su sustitución por Enrique, preocupó mucho a los granadinos, haciéndolos aliarse con Pedro I, el cual entró en guerra con los de Aragón, arrebatándoles castillos y zonas estratégicas. Esta preocupación se hace patente a través de las cartas que enviaron al Magreb a fin de pedir ayuda y explicar la grave situación en la que se encontraba Granada. En una de estas cartas dice Ibn al-Jaṭīb:

"[...] sucedió que el gran arcipreste, la máxima autoridad de la religión cristiana, el que los ordena y al que obedecen, y al que no se puede desobedecer, arrojó esta extraña y apartada *umma* (comunidad) con muchas langostas [soldados] que no se pueden parar ni calcular. Se unieron a favor del hermano del rey de Castilla pretendiendo ponerle en el lugar de su hermano y hacerle alcanzar sus deseos, para que todo ellos sean una sola mano contra los musulmanes..."⁷⁷.

La alianza de Pedro I con Granada, Fez, Inglaterra y Portugal, se enfrentó con la coalición de Aragón y la Tremecén de Abū Ḥammū II, que actuó a favor de Pedro IV ayudándole con jinetes y alimentos. Por parte nazarí, fueron enviados a las fuerzas de Pedro I seiscientos jinetes encabezados por Faraḡ b. Riḡwān, probablemente hijo del visir asesinado Riḡwān al-Ḥāyib, que se incorporaron a la caballería cristiana cuya forma de combatir era similar a la granadina. Sin

⁷⁶ Véase *Rayḡāna*, II, pp. 59-61.

⁷⁷ *Rayḡāna*, II, pp. 32-33. En otra advierte a los granadinos del mismo peligro y les recuerda la misma intención del Papa, véase *Rayḡāna*, II, p. 50; *Iḡāḡa*, II, pp. 53-64. Para mayor información, véase Luis Suárez Fernández. "Castilla (1350-1406)", pp. 76-93.

embargo, las Grandes Compañías, un grupo militar de alemanes, ingleses y castellanos, que formó Enrique de Trastámara, entraron en la Península por Cataluña y proclamaron a Enrique de Trastámara como rey de Castilla en el año 767/ 1366 con el nombre de Enrique II.

Pedro I, al fracasar en su propósito, volvió a Sevilla, donde al poco tiempo de llegar se inició una revuelta, por lo que tuvo que huir a Portugal⁷⁸.

Muhammad V, ante esta difícil situación, y conociendo la intención cristiana de conquistar Granada después de acabar con Pedro I, aliado de la misma, incitó al pueblo granadino y pidió auxilio a los musulmanes africanos que se apresuraron a convocar la guerra. Abū Ḥammū II, amigo eterno de Muhammad V y de Ibn al-Jaṭīb, envió combatientes y caballos a pesar de su tregua con los aragoneses.

El sultán ‘Abd al-‘Aziz preparó el ejército musulmán. Las tropas de Enrique II el nuevo rey de Castilla entraron en Sevilla en el año 767/1366. Así empezó la amenaza contra Muhammad V que, con el fin de asegurar sus fronteras, salió a la cabeza de su ejército hacia la fortaleza de Iznájar, que caería en sus manos tras una dura batalla en el mes del *ramaḍān* del 767 /mayo 1366. Luego se dirigió a *Sahla*, cerca de Gibraltar, la cual fue alcanzada gracias a la valentía tremecení, a pesar de que la ayuda de Tremecén era más económica que militar. Sin embargo, las diferencias y los celos surgidos entre ambas cortes iban a desencadenar un conflicto entre meriníes y tremeceníes.

En el año 771/ 1369, Abū Ḥammū II ante el peligro del sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz solicitó ayuda a Muhammad V. Éste, por el contrario, no le prestó atención ya que sus ojos estaban puestos sobre Algeciras, una plaza que sólo podía conseguirse con la ayuda meriní. Tampoco la influencia política de Ibn al-Jaṭīb facilitó las cosas, pues el visir granadino no quería enojar a Fez, ciudad en la que pretendía refugiarse.

En el año 772/1370 Tremecén cayó en poder de los meriníes, pero no duró mucho ya que a la muerte del sultán ‘Abd al-‘Azīz, Tremecén volvió a manos de

⁷⁸ Véase *Iḥāfa*, II, pp. 42-48. 22-23; M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 59 y siguientes; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, pp.78-106.

Abū Ḥammū mediante la sublevación de su hijo Abū Tašufīn⁷⁹. Tal vez la ruptura entre Muḥammad V y Abū Ḥammū fuera aprovechada por Ibn al-Jaṭīb, el cual envió una misiva acompañando una casida a Abū Ḥammū donde llamaba, implícitamente, a Muḥammad V *fir ‘awn* (faraón) expresando su miedo hacia él⁸⁰.

No obstante, las aguas volvieron a su cauce entre Granada y Tremecén, algo que fue aprovechado, de nuevo, por Ibn al-Jaṭīb, que pidió la mediación y la ayuda de Abū Ḥammū ante su amigo íntimo Muḥammad V, algo que no le beneficiaría en nada, como veremos más adelante.

A pesar de estos triunfos y en vista de la fuerte alianza castellano-aragonesa, Muḥammad V, prefirió negociar y paralizar las hostilidades con Enrique II y con Pedro el Ceremonioso en el año 768/1367. Pactó una tregua de tres años y una condición de no prestar ayuda a Pedro I. Por otro lado, el sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz fue incorporado a dicha tregua firmada por Granada. El tratado establecía, de forma mutua, cesar las expediciones tanto terrestres como marítimas, y permitir a los comerciantes moverse libremente entre ambos territorios. Igualmente el acuerdo establecía que el Reino de Aragón permitiera a los mudéjares emigrar⁸¹.

Muḥammad V, aprovechando la revuelta de Jaén contra Pedro I, movió sus tropas hacia ella en el año 768/ 1367, además de otras ciudades como Utrera, en las proximidades de Sevilla, pero su avance se detuvo en Córdoba en el año 769/ 1368.

Pedro I logró vencer a su hermano, Enrique II, en la batalla de Nájera en el año 768/1367, y solicitó la reconciliación con Granada; desde la cual, recibió los consejos del visir Ibn al-Jaṭīb acerca de su situación. La victoria que consiguió Pedro I fue efímera, ya que Enrique II, contando con la ayuda del rey de Francia, hizo que su ejército penetrara en Calahorra en el año 768/ 1367, y luego en Toledo en el año 769/ 1368.

⁷⁹M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 65-66, 111-115, y Francisco Vidal Castro. “Historia política: Esplendor y apogeo”, pp. 138-141. Hay numerosos topónimos en al-Andalus con el nombre de *Sahla*, ya que es sinónimo de *ramla* y se encuentra cercanos a los ríos.

⁸⁰ Vease la carta y la casida en al-Maqqarī. *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ‘Iyāḍ*. Ed. Muṣafa al-Saqqā’, Ibrāhīm al-Ibyārī y ‘Abd al-Ḥāfīz al-Šalībī, El Cairo, 1939-1942, 3 vols, I, pp.250-260.

⁸¹ Véase Muḥammad ‘A. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Hayātu-hu wa- turāḡu-hu l-fikrī*. El Cairo: Maktabat al-Jānīyī, 1968 p. 187; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, p.106.

Pedro I, al perder la ayuda prestada por Eduardo de Inglaterra, sufrió una sublevación en su contra por parte de sus súbditos de Córdoba, Jaén y otras zonas, motivada por el oneroso tributo que debían pagar.

Muḥammad V, quedando como único aliado de Pedro I, declaró la guerra y acudió a socorrer las ciudades sublevadas, encontrando un motivo para limitar el peligro cristiano. Dicho sultán, saliendo a la cabeza de sus tropas, dejó a Ibn al-Jaṭīb en Granada como regente, lo cual, quedó reflejado en la composición de algunas cartas y casidas. En el año 769/1367 atacó Jaén, que resultó muy castigada con incendios, destrucciones y abundantes cautivos⁸².

En el mismo año 769/ 1367, y tras un corto descanso en Granada, salió de nuevo a conquistar otras ciudades. En ese año caería Úbeda, para ir luego a tomar Baeza, donde encontró una feroz resistencia. A su regreso, Muḥammad V fue llamado *al-Ganī bi-llāh*⁸³.

Alrededor del año 770/ 1368 el mismo monarca se dirigió a Córdoba con un número notable de soldados, que se incorporaron a las tropas de Pedro I. Los cordobeses salieron a defenderse contra los musulmanes y el enfrentamiento se resolvió con la victoria sobre aquéllos, gracias a la valentía de ‘Abd al-Raḥman b. ‘Alī b. Abū Yaflūsīn (Abenfaluz), príncipe meriní opositor del sultán ‘Abd al-‘Azīz de Fez y sucesor del fallecido jeque Ibn Raḥḥū.

Abū Yaflūsīn sería más tarde encarcelado por Muḥammad V en el año 770/ 1369, tras recibir el consejo de Ibn al-Jaṭīb, sobre las intenciones del meriní de conspirar contra Granada. Lo cierto es que Ibn al-Jaṭīb, para ganarse las simpatías de ‘Abd al-‘Azīz y asegurar así su destino ante una perentoria huida, conspiró contra este caudillo y descartó mencionarlo al hablar de la expedición contra Córdoba, aunque las crónicas cristianas ensalzan su figura⁸⁴.

⁸² Véase *Iḥāṭa*, II, pp. 42-48, y sobre los consejos de nuestro visir a Pedro I, véase la misma p. 86.

⁸³ Revela esto una carta de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn-mencionada en el libro de Ibn Jaldūn. *Al-Ta’rīf bi- Ibn Jaldūn wa- riḥlati-hī garban wa-šarqan*. Ed. Muḥammad Tāwīt al-Ṭanṣī, Tunes, 2006, p.125. Para mayor información sobre este suceso y la confusión de los historiadores acerca de Isma‘īl II y Muḥammad V que creían haber tenido un hijo llamado Muḥammad aunque se trata del mismo sultán, véase M. M .al-‘Abbadī. *El Reino de Granada*, p. 2, y véase también M. A. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 343-345.

⁸⁴ A. M. al-‘Abbadī. "al-Naz‘āt al-iqtisādiyya fi ḥayāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb". *Ma‘yallat al-‘Adāb bi-l-Iskandariyya*, 12 (1958), pp. 145-153, en particular p. 148; Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.161; A. M. al-‘Abbadī. *El Reino de Granada*, pp.77-80; Luis Suárez Fernández. "Castilla (1350-1406)", p.125.

Ciertos historiadores aseguran que el ataque del ejército granadino fue rechazado en esta batalla llamada “el Campo de la Verdad”, por las tropas cordobesas, al mando de Alfonso Fernández de Montemayor. Sea como fuere, cinco días duró el asedio de Córdoba, acabando con la retirada de las tropas musulmanas y castellanas, causada por las fuertes lluvias, que hicieron muy penoso el campamento. Las tropas musulmanas regresaron a Granada, mientras que Pedro I, ayudado, entre otros, por jinetes granadinos encabezados por Faraʿ b. Riḍwān, se dirigió a Toledo a comienzos del año 1369 para acampar en Montiel, donde caería a manos de Enrique II en la batalla de Montiel, encontrando igualmente la muerte⁸⁵.

En la *Iḥāta*, Ibn al-Jaṭīb nos proporciona datos interesantes sobre este suceso. Dice que tras la derrota que sufrió Pedro I en Montiel, se refugió en su castillo, el cual fue asediado por las tropas de Enrique II, mientras tanto el ejército de Pedro I huyó hacia Úbeda, desde donde solicitaron ayuda a los musulmanes. Los alfaquíes de Granada emitieron un dictamen o fetua como permiso para ayudar a Pedro I. Éste, desesperado, intentó atraerse a un caudillo del ejército de su hermano, pero dicho príncipe francés, le traicionó y le capturó, para luego ser asesinado a manos de su hermano⁸⁶.

Es interesante destacar que las relaciones entre Muḥammad V y Pedro I no fueron al parecer tan buenas como se pueda pensar, al menos eso se desprende de los escritos de Ibn al Jaṭīb. En una *risāla* del polígrafo granadino se hace constar la falta de agradecimiento por parte del rey castellano hacia la ayuda prestada por Granada:

“[...] ya cuando el rey de Castilla retornó a su trono, y volvió a su comarca, hubo entre él y nosotros envíos de cartas en las que manifestó su insatisfacción con nuestro esfuerzo en su favor [...] aunque nos agotamos por él [...] y en las que trató de imponernos también condiciones fatigosas que no aceptamos...”⁸⁷.

⁸⁵ *Aʿmāl al-aʿlām*, pp. 335-336; A. M. al-ʿAbbādī. *El Reino de Granada*, pp. 79-81; Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.16; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, pp.125-129.

⁸⁶ Véase *Iḥāta*, II, p.85. Véase Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, p.129.

⁸⁷ *Rayḥāna*, I, p.380.

En tiempos de Muḥammad V se acentuaron las expediciones granadinas contra tierras cristianas. A continuación, vamos a profundizar un poco en algunas de las cartas de Ibn al-Jaṭīb que describen los pasos de la carrera política granadina en esta época.

En una misiva fechada en *rabīʿ* primero del año 771/ octubre de 1369, escrita por Ibn al-Jaṭīb y dirigida al jefe de La Meca, informa nuestro visir sobre la conquista musulmana de algunas ciudades andaluzas. En esta carta aparecen las ciudades conquistadas por orden, empezando por Priego, cuya conquista fue muy importante ya que dicho enclave era fronterizo con el territorio musulmán. Luego el castillo de Iznájar, Utrera, de la cual volvieron con miles de cautivos dejándola en llamas, Jaén, Úbeda y Córdoba “*umm al-bilād al-kāfirā*” (la metrópoli de las ciudades infieles) que no lograron conquistar a causa de la fuerte lluvia (“*wa-wa ʿdna bi-mašīʿat Allah al- ʿawda ilay-ha*” (“y prometimos la vuelta a ella si Dios quiere”), promesa que nunca se cumplió. La carta menciona otros castillos conquistados por los granadinos tras el fracaso de Córdoba: Rute, Alhabar, Cambil. La conquista de Algeciras fue la última de todas ellas, citada de forma especial a los guardianes de los Santos Lugares⁸⁸.

Antes de esta correspondencia, Ibn al-Jaṭīb envió a ʿAbd al-ʿAzīz de Fez otra carta sobre el mismo asunto. De la misma se extrae que Ibn al-Jaṭīb se quedó en Granada como representante de Muḥammad V “[...] y me quedé como representante del sultán en su corte, como era mi costumbre...”. También nos dice que había otra carta enviada al mismo sultán con anterioridad, a fin de darle la noticia de la conquista de Priego, lo que nos indica que no había transcurrido mucho tiempo entre la conquista de esta ciudad y la salida hacia la otra (Iznájar), mediando un breve descanso, ya que según la carta, los granadinos se interesaron mucho por conquistar Iznájar, que en la época del Bermejo les había sido arrebatada por Pedro I. Era peligrosa su cercanía a Granada y la fuerza que tenían sus murallas “[...] nos preocupó ese asunto [Iznájar] y previno el sueño su preocupación y nos amargó la vida su ansiedad... ”⁸⁹.

⁸⁸ *Rayḥāna*, I, pp. 210-211; *Iḥāṭa*, II, pp. 78-91. Véase Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.161; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, p.144.

⁸⁹ *Rayḥāna*, I, pp. 146-147; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, p.144.

Para realizar esta misión los granadinos salieron con mucha discreción y unos pocos soldados, que eran sólo de Granada capital y sus alrededores “[...] no llamamos al festín de esta conquista más que a los magnates de la gente de Guadix y sus colinas y a los de la región de la capital y de las vecindades de su alfoz...”⁹⁰. Y no había elementos pesados salvo las armas que proporcionaban factores importantes, como la apertura de brechas en las fortalezas y la preparación de excavaciones.

La incursión comenzó durante la madrugada de la noche del *Qadr* (la noche del 27 del mes del *ramaḍān*), una noche de buen augurio para los musulmanes. El sultán de Granada, al triunfar en esta algarada, tuvo que trabajar con sus soldados en la reconstrucción de la parte destruída de las murallas y en la asistencia a los heridos “[...] nos apresuramos a cerrar las brechas de sus muros, lo derruido de sus almenas y lo abierto en el interior de sus estancias. Practicamos la imitación de nuestro Profeta...”⁹¹. Mientras tanto, y como se infiere de la carta, Enrique II estaba en Sevilla consolidando su trono tras arrebatárselo a su hermano Pedro: “[...] El enemigo en este tiempo se halla fuerte en Sevilla, según es sabido por lengua de sus cautivos, a fin de establecer las bases y condiciones de la gente que se ha inclinado y acudido a él...”⁹². El ejército granadino se apoderó también de otro castillo vecino a Iznájar llamado el castillo de *Sahla*⁹³.

Habiendo pactado entonces con Enrique II tras la marcha de Pedro I hacia Inglaterra, Muḥammad V después de acabar con Iznájar, atacó Utrera, cerca de Sevilla, motivado por la terrible matanza que habían hecho los cristianos a presos musulmanes, como se deduce de una carta enviada por Granada a Fez. Don Pedro I, al sentir la traición de su gente en Sevilla, antes de su fuga, decidió poner a los presos musulmanes en libertad para fastidiar a sus sublevados. Estos presos musulmanes fueron detenidos por la gente de Utrera, exigiéndoles que les entregaran las armas. Tras la promesa que dieron a dichos presos los degollaron “como se degüellan los camellos”. Así que los granadinos, llenos de ira y ardor, salieron en el momento oportuno, pretendiendo castigarlos, pasando por Ronda,

⁹⁰ *Rayḥāna*, I, pp. 148, 190

⁹¹ *Rayḥāna*, I, p. 149; *Iḥāṭa*, II, p. 53.

⁹² *Rayḥāna*, I, p. 150.

⁹³ *Rayḥāna*, I, p. 191.

ocupándola y dirigiéndose a Guadalete (*Wadī Lakka*) y desde allí atacar Utrera, tomándola en el mes de *ramaḍān* del año 768/ mayo de 1367 (en la misma noche en que fueron asesinados los presos un año antes). La carta nos dice que la ciudad fue víctima de la destrucción y el saqueo que infringieron los granadinos⁹⁴.

La buena noticia llegó a Granada rápidamente. Ibn al-Jaṭīb, que, como de costumbre, se encontraba sustituyendo a su señor, al recibir la carta escrita por el mismo Muḥammad V, se apresuró a informar al pueblo granadino sobre esta victoria. En dicha carta se nos narra que los caídos musulmanes en esta expedición fueron pocos, además de indicarnos el enorme botín que obtuvieron, llegando a ser miles los cautivos:

“[...] Me llegó una carta del sultán informando sobre la conquista de Utrera escrita de su propio puño. Entonces lo comuniqué a la gente de la capital a la que la rápida marcha del ejército impidió incorporarse a él [...] Ha conseguido tantos miles de cautivos que no se ha oído cosa semejante en largos años [...] ni hubo un número importante de fallecidos entre vuestros hermanos...”⁹⁵.

Volviendo a Pedro I y su angustiosa situación, los súbditos cristianos de Jaén se sublevaron contra dicho rey. Motivado por ello y por querer entretener a los cristianos, el rey de Granada salió en ayuda de su aliado. Según una carta de Ibn al-Jaṭīb, la salida del ejército musulmán fue en el mes de *muḥarram* del año 769/ septiembre de 1367, y a finales del mismo, consiguió la toma de la ciudad. Sin embargo, dicha carta revela otro motivo de esta expedición, que era la venganza de los cristianos por la matanza de Alejandría “[...] Era nuestro propósito vengarnos de lo que sucedió en Alejandría...”⁹⁶. Y en otra “!Oh venganzas de Alejandría!”⁹⁷.

La milicia musulmana fue bien preparada para esta incursión, con un número enorme de soldados y el refuerzo de instrumentos militares. La batalla comenzó el lunes 23 de *muḥarram* 769/ 19 septiembre de 1367 y duró cinco días.

⁹⁴ *Rayḥāna*, I, pp. 152-159, 179-202. Véase Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.161.

⁹⁵ *Rayḥāna*, II, p. 63. y véase *Iḥāṭa*, II, pp. 82-83.

⁹⁶ *Rayḥāna*, I, p. 163; *Iḥāṭa*, II, pp. 83-84.

⁹⁷ *Rayḥāna*, I, p. 166. Véase Miguel Ángel Ladero Quesada. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.161.

Mientras tanto, acudió a ellos un ministro del sultán de Castilla⁹⁸ huyendo de él y pidiendo refugio:

“[...] Como complemento de este favor divino, aconteció que vino a nuestro campo junto a la ciudad referida, un visir del sultán señor de Castilla con un grueso escuadrón de su gente y con crecido número de sus secuaces implorando nuestra ayuda contra cierta reclamación de su sultán y poniendo en nuestras manos la garantía de su perdón. Y vio la abundancia de campamentos musulmanes quedando asombrado [...] todo lo cual aumentó su angustia y le hizo derramar lágrimas...”⁹⁹.

Seguramente Ibn al-Jaṭīb aludió en otra *risāla* a este visir huido, al hablar del embajador granadino que regresó de la corte de Castilla “[...] y nos comunicó [el embajador] que el pacto de paz está vigente [...] y que [Pedro I] está ocupado con la confiscación de las tierras de su visir huido”¹⁰⁰.

Parece que Muḥammad V no quería dejar pasar mucho tiempo, ante estas circunstancias tan oportunas, para debilitar el peligro cristiano y reforzar su economía. Una semana, más o menos, después de la toma de Jaén, el ejército granadino reanudó sus expediciones. Esta vez el objetivo fue Úbeda, que Ibn al-Jaṭīb describió diciendo “[...] la segunda ala y la hermana mayor y socia de Jaén en aquel tiempo. Una ciudad que ocupa un extenso espacio [...] y obtiene mercancías, ventajas y cosechas imposibles de calcular”¹⁰¹.

A principios del mes *rabīʿ* primero del mismo año 769/ noviembre de 1367, salió la tropa granadina. Una carta enviada a ‘Abd al-‘Azīz de Fez muestra hasta qué punto era importante la situación de esta ciudad:

“[...] Ya os habíamos comunicado en este escrito, antes de esto, como Nosotros estábamos sobre el estribo del *yihād*, comenzando a reunirnos contra la ciudad de Úbeda, a fin de cortar en ella una de las alas de los infieles y asegurar a las partes de la región oriental el

⁹⁸ No hemos podido identificar a dicho visir; sin embargo, pensamos que podría tratarse de Juan Alfonso de Guzmán, cuya madre fue cruelmente ejecutada por Pedro I y que, tras su huida, se refugió en la fortaleza de Alburquerque. Véase Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, p.121.

⁹⁹ *Rayḥāna*, I, p. 168.

¹⁰⁰ *Rayḥāna*, I, p. 447.

¹⁰¹ *Rayḥāna*, I, p. 196; *Iḥāṭa*, II, pp. 84-87. En la página 85 de la misma *Iḥāṭa* se manifiesta que esta decisión granadina fue tras haber tenido el permiso religioso musulmán para ayudar a los cristianos. Para mayor información sobre esta expedición, véase A. M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p.75.

impedimento del daño [...] para herir la idolatría en sus cosas queridas y atacarle, una vez traspasado su lado izquierdo, con la mano derecha...”¹⁰².

La invasión de esta ciudad, como en otras ocasiones, transcurrió rápidamente, como revela una carta enviada por Granada a Túnez fechada en el 3 de *rabīʿ* segundo del 770/ 15 noviembre del 1368 “[...] Su almedina fue tomada a viva fuerza por la espada, que atravesó con más rapidez que aparece un espectro...”¹⁰³. Sin embargo, y como en las ciudades anteriores, fue difícil el apoderarse de la alcazaba donde se refugiaba el enemigo. Muḥammad V, queriendo conservar la vida de sus soldados cesó en los intentos de conquistar la fortaleza, contentándose con llevarse un enorme botín¹⁰⁴.

Continuaron las expediciones musulmanas tras el ataque contra Úbeda. El sultán granadino, a fin de ayudar a Pedro I, organizó su ejército y salió de Granada en persona para luego encontrarse con éste en Qāšira (Casariche), donde organizaron las huestes.

Según una carta enviada a Fez se deduce que el ejército aliado quedó bajo el mando de los musulmanes “[...] y se verificó la formación del centro y los laterales de la coalición militar.”¹⁰⁵. La fuerte lluvia caída obligó al ejército musulmán a retirarse tras cinco días de combate. Sin embargo, en la carta se revela que el fracaso se debió a la fatiga del ejército granadino y su mala organización e instrumentos¹⁰⁶. Al regresar, atacaron el castillo de Andújar, pero sin tomarlo a causa de sus fuertes torres.¹⁰⁷ En otra carta enviada a Túnez dice Ibn al-Jaṭīb que después de la campaña contra Córdoba el rey cristiano quiso atraerse a los granadinos con algunos castillos “[...] Ello es que el rey de los cristianos ha tenido la bondad de donarnos los castillos que habían arrancados del dominio del Islam...”¹⁰⁸.

Por otro lado, el asesinato de Pedro I tuvo graves consecuencias para los granadinos, ya que era el único aliado de Granada ante la amenaza cristiana, tanto

¹⁰² *Rayḥāna*, I, pp. 173-174

¹⁰³ *Rayḥāna*, I, p. 196.

¹⁰⁴ *Rayḥāna*, I, p. 176

¹⁰⁵ *Rayḥāna*, II, p. 19.

¹⁰⁶ *Rayḥāna*, II, p. 19.

¹⁰⁷ *Rayḥāna*, II, p. 21.

¹⁰⁸ *Rayḥāna*, I, p. 201. Véase Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*, p.161; A. M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p.77.

en España como en Francia. Sin embargo, la disidencia entre el rey Enrique II y los de Navarra, Portugal, Aragón e Inglaterra, causada, a veces, por el derecho al trono y, a veces, por las promesas incumplidas por Enrique II, aliviaron los temores de Muḥammad V y le permitieron asegurar sus fronteras. De acuerdo con esto, preparó sus tropas y realizó nuevas algaradas contra lugares estratégicos. En *ramaḍān* del año 770 /abril de 1369 atacó algunos castillos como Cambil, y Rute y los incorporó a Granada. Tras una carta incitativa que dirigió Ibn al-Jaṭīb al pueblo granadino, el ejército nazarí salió hacia Algeciras en *dū l-ḥiyyā* del año 770/ julio de 1369. Primero cayó La Peña (una ciudad situada al oeste de Algeciras) y luego Algeciras¹⁰⁹.

El rey de Portugal, Fernando I, se había apoderado de Galicia 770/ 1369, por esta razón Muḥammad V atacó Algeciras aprovechando que Enrique II estaba ocupado en rechazar a los portugueses.

Tras la caída de Algeciras, y en vista del cerco fijado por Enrique II a Carmona, donde gobernaba Martín López de Córdoba, amigo de Muḥammad V y acogedor de los hijos y riquezas de Pedro I, el sultán granadino atacó las afueras de Sevilla con el fin de disuadir a los castellanos de seguir el asedio de Carmona. En el año 771/ 1369 se apoderó de Osuna y luego de Marchena.

Esta política granadina llevó a Muḥammad V a ratificar tratados de paz con los enemigos peninsulares de Castilla, como Aragón y Portugal. En el año 1369 firmó la tregua de Granada y Fez con Aragón.

Enrique II, ante las crisis de su reino, decidió concertar la paz con Granada enviando a sus embajadores a que firmasen el tratado de paz redactado por Ibn al-Jaṭīb: una paz de ocho años entre Castilla, Fez y Granada en el año 771/ 1370. Desde entonces, Granada dejó de pagar los tributos anuales. Esta tregua permitió al rey de Castilla lograr la rendición de Carmona un año después.

Sin embargo, la crisis entre Granada y Castilla volvió a recrudecerse. La revuelta de los múdejares en Murcia en el año 776/ 1375 contra el rey de Castilla, llevó al sultán nazarí a pagar de nuevo tributos y pedir la continuidad de la tregua.

A pesar de las correrías y las piraterías entre ambas, la paz continuó entre Granada y Aragón, acordándose la prórroga de la tregua por cinco años más a

¹⁰⁹ *Iḥāṭa*, II, pp. 88-91; Luis Suárez Fernández. “Castilla (1350-1406)”, pp.106,144.

partir del año 779/ 1377. La firma del tratado de paz estableció la ayuda mutua entre ambas cortes, Granada prometió el envío de quinientos jinetes y Aragón, por su parte, cinco naves aragoneses, todo ello en caso de guerra¹¹⁰.

La relación entre Granada y los meriníes comenzó a empeorar a partir del año 773/ 1371. Cuando la petición de entregar al huido visir, Ibn al-Jaṭīb, fue rechazada por el sultán ‘Abd al-‘Azīz y el rumor de que Ibn al-Jaṭīb incitó al sultán a invadir Granada, cosa que, al parecer, había prometido el sultán meriní después de regresar de Tremecén. Por su parte Muḥammad V, y tras la muerte del sultán ‘Abd al-‘Azīz en el año 774/ 1372, envió disidentes meriníes a la corte de Fez con el fin de realizar un golpe de estado contra el sultán niño al-Sa‘īd, hijo del fallecido sultán ‘Abd al-‘Azīz, y su regente.

Entre los disidentes meriníes enviados figuraba ‘Abd al-Raḥman b. Yaflūsīn. Tras esta maniobra, los nazaríes se apoderaron de Gibraltar, desde la cual el rey de Granada envió una misiva al gobernador de Ceuta con el fin de preparar la guerra contra el sultán niño y su regente, siendo finalmente derrotados por los granadinos y otros partidarios del nuevo sultán, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abū Sālim, que entró en Fez en el año 776/ 1374, y que cedió el gobierno de Marraquech a Ibn Yaflūsīn, el cual había participado, entre otros, en la ejecución de Ibn al-Jaṭīb, como venganza de la encarcelación de aquél en Granada años atrás.

La entrega de Gibraltar y de Ibn al-Jaṭīb fueron las dos condiciones principales de dicha ayuda granadina al nuevo sultán. El logro de los nazaríes de ejecutar a Ibn al-Jaṭīb en el año 776/ 1374, y la amistad de éstos con el nuevo sultán Abū l-‘Abbās, hijo del sultán Abū Sālim, no impidieron a Muḥammad V reducir la influencia de los meriníes en su corte. El cargo de jefe de los combatientes de la fe, que durante tiempo fue ocupado por los Banū ‘Abd al-Ḥaqq, emparentados con la familia real meriní, fue anulado en Granada por el mismo sultán, pasando a ocuparlo él y sus hijos¹¹¹. La situación inestable entre Fez y Marraquech, de la que resultó la derrota de Ibn Yaflūsīn, permitió a Muḥammad V arrebatarse Gibraltar y Ceuta a los meriníes entre 682-686/ 1382-1386¹¹².

¹¹⁰ R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp. 112-117.

¹¹¹ Véase la pragmática que expidió Ibn al-Jaṭīb a Yahya` b. ‘Umar b. Raḥḥū como jefe de los combatientes de fe en los principios del reinado de Muḥammad V y otra pragmática a los dos hijos de Muḥammad V (Yūsuf II y Sa‘ad) tras anular el cargo, en la *Rayḥāna*, II, p. 64-66, 73-80.

¹¹² Véase M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 104-107.

Al igual que en la época de su padre Yūsuf I, Muḥammad V no recibió ayuda de sus correligionarios orientales, los mamelucos de Egipto. La relación de Granada con los mamelucos y, orientales en general, consistió en el envío de cartas con felicitaciones e informaciones acerca de victorias nazaríes sobre los cristianos, como muestran las correspondencias de Ibn al-Jaṭīb enviadas a Egipto y La Meca. Tal vez la relación comercial de Egipto con Castilla y Aragón, además de la preocupación mameluca de defender las fronteras egipcias fueran los motivos de esta ausencia de ayudas militares a Granada.

En este contexto cabe subrayar que los mamelucos mostraron siempre buen talante para con los andalusíes y musulmanes occidentales en general. Como prueba de esto, mencionamos una carta que envió el sultán mameluco al-Ṣālīh a Abū l-Ḥasan al-Meríní, como respuesta a una carta que previamente le había remitido el meriní informando a los de Egipto sobre la derrota de Algeciras (745/1344). En dicha carta el sultán mameluco se escuda en la distancia que le separa como la razón de no enviar ayuda de Egipto contra los cristianos, y que si le fuera posible haría una terrible matanza a los mismos. Así no “[...] tenemos sino ayudaros con soldados de esperanzas por nuestra parte y la de nuestros súbditos...”¹¹³.

De igual manera se entendería la relación entre Granada y Túnez como un intercambio de regalos y cartas, escritas a menudo por Ibn al-Jaṭīb, en las cuales se informa de las noticias granadinas. A. Mujtar al-‘Abbadi cita la noticia de que Muḥammad V se casó con Jadīya, hija del sultán tunecino, de la cual tuvo a su hijo y heredero Yūsuf II¹¹⁴.

No podemos olvidar, en este contexto, que Túnez era el lugar de destierro asignado por los granadinos a los disidentes y a los culpables de otros delitos, como nos muestran el destierro de Ibn Kumāša y el astrólogo al-Ansārī, entre otros.

Para concluir este apartado, sería conveniente, en este sentido, aludir a algunos puntos significativos de la política granadina en tiempos de Yūsuf I y Muḥammad V, en cuanto a su relación con sus correligionarios, sobre todo la dinastía meriní de Fez y con el vecino cristiano.

¹¹³ *Nafḥ*, IV, p. 397.

¹¹⁴ A. M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 112.

Primero aludiremos al discurso político granadino en general, en que se percibe el odio hacia los cristianos, incluso en los momentos de buenas relaciones con ellos. Ciertamente, los granadinos nunca los consideraron amigos. Como prueba de ello, proporcionamos un ejemplo que observamos en el discurso político nazarí a través de las palabras del portavoz oficial, Ibn al-Jaṭīb. Es la palabra *tāgiya* (tirano), que se decía al hablar de los reyes cristianos.

En tiempos del Bermejo, Pedro I estuvo vehementemente de parte del destronado sultán Muḥammad V. Sin embargo Ibn al-Jaṭīb, al describir este acontecimiento en su *Iḥāṭa*, llamó a Pedro I *tāgiya* en más de dos lugares. Esto refleja el odio y la desconfianza antes mencionada¹¹⁵. En la *Nufāḍa* aparece de nuevo este término al hablar de Pedro I durante su guerra contra el Bermejo en ayuda de Muḥammad V. Ibn al-Jaṭīb se alegró de la victoria que obtuvo el Bermejo sobre Pedro I, no por estar a favor del Bermejo, sino porque sabía que Pedro I, aprovechando el problema interno de Granada, "[...] vio que sus manos se apoderaron de un conjunto musulmán con el cual puede golpear al otro"¹¹⁶.

También es perceptible la esperanza sentida al hablar de las ciudades perdidas. La frase *a āda-ha Allah* (¡Dios la devuelva!) es muy frecuente en este discurso, incluso en ocasiones de paz. Como ejemplo, cabe citar la carta enviada por Yūsuf I a Abū 'Inān, en la cual, le informa sobre la paz pactada con Pedro I tras la muerte de su padre Alfonso XI. Dice Ibn al-Jaṭīb en la carta "[...] Retornaron nuestros embajadores de Sevilla-¡Dios nos la devuelva!-"¹¹⁷. En cambio se percibe, en varias cartas, la desesperanza granadina, con respecto a la presión cristiana contra las tierras musulmanas y la inferioridad de los andalusíes, que se apoyaban siempre en sus hermanos del otro lado. Dice Ibn al-Jaṭīb, dirigiéndose a los magrebíes:

"[...] Ya os habíamos notificado la estrecha situación a que se hallaban reducidos los siervos de Dios y sus ciudades, por este infiel [Alfonso XI] [...] confió él en apagar con su fuego la luz de Dios...", "[...] no tiene tapujos la situación en que se encontró el Islam en estas comarcas peregrinas, respecto de la interpretación de los socorros, de las dificultades de las tropas y de su exigüidad. Pues no hay entre ellas y su enemigo relación

¹¹⁵ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 525-526.

¹¹⁶ *Nufāḍa*, III, p. 73.

¹¹⁷ *Rayḥāna*, I, p. 524.

proporcional...", "[...] Sabed que el Islam en esta región está con serpientes en canasto estrecho, en desarreglo sus asuntos y la taifa de la verdad es [en ella] escasa en número, aislada para recibir auxilios, salvo de parte de Dios, y con su día y su mañana siguiente sumergidos en la adversidad. Pues los albores brillan en las cimas de las montañas, la extensión de su vivienda es ilusoria, los gritos de auxilio son escuchados en las diferentes estaciones del tiempo, los enemigos están reunidos para recuperar lo que había cogido la conquista primera..."¹¹⁸.

La continuidad de la ayuda magrebí no era segura, lo que hacía que el discurso político granadino aumentara su melancolía. Ibn al-Jaṭīb en el año 767/1369 advierte, en una carta a su pueblo, diciendo que los del Magreb, por problemas internos, ya no pueden acudir como antes, en ayuda de los granadinos¹¹⁹.

A continuación nos referiremos a otros puntos importantes. De entre las técnicas políticas nazaríes destacan; la exigencia de enviar y recibir las noticias detalladamente, sobre todo entre Granada y Fez. Dice Ibn al-Jaṭīb "[...] queremos que no se nos pase un sólo día sin enviaros cartas y embajadores...."¹²⁰. En otra dice "[...] si pudiésemos hacer cosa continuada los escritos y que las cartas no se separasen la última de la primera, no antepondríamos obra alguna a esa..."¹²¹. A veces parten de Granada dos cartas, una va a Castilla y la otra a Fez al mismo tiempo. Yūsuf I envía a Fez información sobre la ayuda que dio a Pedro I a fin de que éste sometiera algunas zonas rebeldes. La carta fue enviada a Fez en cuanto el embajador de Granada se dirigió al encuentro del rey castellano¹²². Cabe recordar, cómo la corte de Fez se mostró molesta cuando se le ocultaron noticias por parte granadina, como mencionamos anteriormente. Asimismo, cabe decir que la minuciosidad exigida y el cuidado de los actos vinculados a la política llevaban a los granadinos a fijarse, en extremo, en pequeños detalles. Yūsuf I, en una carta enviada a Abū 'Inān, pidió que éste escribiera el número de ayudas enviadas, como habían hecho sus antepasados meriníes¹²³.

¹¹⁸ *Rayḥāna*, II, pp. 39-40, 139, 209 P 217, 300.

¹¹⁹ Véase en la *Rayḥāna*, II, pp. 42-49.

¹²⁰ *Rayḥāna*, I, p. 524.

¹²¹ *Rayḥāna*, I, p. 526.

¹²² *Rayḥāna*, I, p. 445.

¹²³ *Rayḥāna*, I, p. 374.

Las cartas diplomáticas debían de ser acompañadas de, al menos, un embajador. La misión del embajador era explicar al destinatario los contenidos de dichas correspondencias, con el objeto de hacer más fácil la comunicación, así como transmitir mejor aquellas noticias que las cartas no pudieran expresar. Ejemplo de esto es la *risāla* enviada a Fez solicitando auxilio contra el cerco cristiano de Gibraltar en el año 750/ 1349. En su contenido encontramos: “[...] enviamos a vuestra puerta [...] quienes os expongan al detalle los asuntos, os representen la situación de cosas en su imagen y os manifiesten toda la fuerza de sus calamidades...”¹²⁴. A veces, se adjunta con la carta una copia del tratado de paz ratificado con los cristianos, o de la carta enviada a los mismos. Dice: “[...] tenemos escrito al rey de Castilla una carta, de la cual os llegará copia juntamente con ésta para que tengáis conocimiento de sus capítulos y sepáis los resultados y principios de ese asunto...”, “[...] Retornaron de Sevilla [...] nuestros embajadores habiendo ya ajustado la paz, y firmado y ratificado sus pactos en las condiciones de cuyo tratado os llegará su copia juntamente con esta carta...”¹²⁵.

Además, el embajador llevaba en algunas ocasiones, un secreto que no debía ser expuesto en la carta. Se menciona: “[...] y nos expresó vuestro embajador, el jeque alcalde Abū Mahdī b. al-Zarca [...] lo que le confiastéis de íntima benevolencia sincera y de secreto amor noble...”¹²⁶. El embajador no solamente tenía carácter diplomático, sino que, a veces, participaba en el acto militar del *yihād*: “[...] aunque vuestro embajador participó en el viaje [del ejército granadino hacia tierras cristianas] y en el buen augurio, [os damos la información]...”¹²⁷.

La diplomacia granadina, dadas sus circunstancias, se preocupaba con celo de que sus vecinos musulmanes fueran informados de los acontecimientos en la Península, a pesar de la poca ayuda que recibían de éstos. En una carta escrita por Ibn al-Jaṭīb, fechada el 3 de *ḍul l-qa ‘da* del 763/ 1362, Muḥammad V informa a los tunecinos sobre su retorno a Granada después del destierro. La importancia de

¹²⁴ *Rayḥāna*, II, pp. 40-41. Véase también en la misma I, p. 145 y II, p. 25.

¹²⁵ *Rayḥāna*, I, p. 524, 532.

¹²⁶ *Rayḥāna*, I, p. 130.

¹²⁷ *Rayḥāna*, II, p. 25.

Túnez para la dinastía nazarí radicaba también en el hecho de que era el lugar de destierro de muchos granadinos, como es el caso de Ibn Kumāša,¹²⁸ entre otros.

De la misma forma, las embajadas nazaríes hacia tierras cristianas solían contar con un traductor, que facilitaba la comunicación entre ambas diplomacias. En una carta, menciona Ibn al-Jaṭīb en representación del sultán que “[...] se nos ofreció enviar a presencia del sultán de Castilla a nuestro pariente, el arréez muy ilustre Abū Ŷa‘far b. Naṣr, y a nuestro intérprete- ¡Dios haga perdurable la dignidad de ambos y les conceda próspero estado de salud!...”¹²⁹. Ni que decir tiene de la importancia de los intérpretes en aquella época, pues además de ser necesaria su presencia, gozaban a su vez, como se constata aquí, de muy buena reputación en la corte nazarí. A veces eran de origen cristiano y solían también traducir las cartas del sultán granadino al castellano antes de que fueran enviadas. No podemos olvidar que en la Alhambra había una oficina de traductores¹³⁰.

Es importante señalar, llegados a este punto cómo la relación política entre Granada y los estados cristianos de la Península no tenía un carácter concreto. Los nazaríes, dadas sus circunstancias, pactaban con los cristianos para evitar entrar en guerras con ellos, pagando onerosos tributos, renunciando con ello al dominio de fortalezas y castillos. Por otro lado, les declaraban la guerra en cuanto sentían el peligro y los medios pacíficos dejaban de evitarlo. Granada consideraba la guerra contra los cristianos como una forma de recobrar las deudas, como por ejemplo las ciudades perdidas en la reconquista: “[...] Aquélla no ha sido otra cosa que una deuda cuyo pago ha sido reclamado...”¹³¹.

Los cristianos, especialmente los de Castilla, no parece que respetasen mucho las treguas. Como prueba de ello, queremos traer aquí un fragmento de la época en la que Muḥammad V estaba en guerra para recuperar su trono. Por aquel entonces el sultán nazarí mantenía una alianza con Pedro I, pactando, por consiguiente, no atacar territorio castellano. En cambio, Pedro I sí podía cruzar las fronteras y apoderarse, si le fuera posible, de tantas plazas como pudiese:

¹²⁸ *Nuḥūdā*, III, pp. 161, 162, 165.

¹²⁹ *Rayḥāna*, I, p. 531.

¹³⁰ Véase M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 71.

¹³¹ *Rayḥāna*, I, p. 138.

“[...] Mientras tanto, el tirano [Pedro I] atacó el castillo de Cañete, conquistado por el alcalde Ridwān, y se apoderó de él, y se trasladó al castillo de *Toron* (¿Torrox?) y lo tomó [...] y añadió el castillo de Ardales...y luego atacó Priego, el que une Málaga y Ronda...y lo tomó después de que el sultán [Muhammad V] intentase impedirlo y usó los [es decir la gente] del rey [Pedro I] como mediadores hasta que desesperó de él. Luego atacó [Pedro I] el castillo del Casarabonela. Entonces el sultán [Muhammas V] se preocupó de esta parte e insistió en que el rey levantara el sitio y mantuviera su pacto. El mismo le contestó con promesas de no atacar sino los lugares que no se hallaran en manos del sultán...”¹³².

Era por esto por lo que Granada desconfiaba de Castilla en estado de paz y de guerra y no escatimaba ningún medio para debilitarla. Como ejemplo de ello, cabe indicar que Ibn al-Jaṭīb después de mencionar los consejos que dio a Pedro I durante los problemas con su hermano Enrique II, cita que dichos consejos fueron para que: “[...] continuara el desastre en sus tierras...”¹³³. La intención y plan de nuestro visir tuvieron éxito, empeorando la situación en Castilla.

En cuanto a la relación del Reino nazarí con el Magreb en general, puede destacarse que, a pesar de las crisis sucedidas entre Granada y Fez, a causa, en muchas ocasiones, de los disidentes meriníes refugiados en Granada y, a veces, de los temores granadinos ante una posible invasión meriní. A pesar de todo ello, podemos concluir que la ayuda de Fez fue, quizá, la más importante de la permanencia nazarí en la península Ibérica, tanto de tipo militar como económica, algo que no fue logrado por el resto de los estados magrebíes de Túnez y Tremecén.

Como resumen a todo esto, nos parecen muy adecuadas las palabras de Cristobal Torres, sobre la política exterior de Granada para con los demás: “Para los momentos difíciles con Castilla, hay que amedrentarla con la alianza africana. Cuando los benimerines pretenden que el reino de Granada sea una avanzada de su imperio africano en la Península, se recurrirá a la alianza con los cristianos para detenerlos”¹³⁴.

¹³² *Nufāḍa*, III, pp. 117-118.

¹³³ Vease *Iḥāṭa*, II, pp.86-87.

¹³⁴ Cristóbal Torres Delgado. *El antiguo reino nazarí de Granada*, p. 156.

1.3 EL EJÉRCITO Y LA SEGURIDAD DEL REINO

Antes de afrontar este tema sería conveniente insistir en la importancia de la colaboración magrebí, sobre todo de los meriníes de Fez, en el mantenimiento del reino nazarí a lo largo de este tiempo. La ayuda militar era el factor primordial. Los granadinos comprendían bien lo decisivo de la intervención del ejército meriní en los momentos difíciles. Citaremos a continuación algunas frases escritas en la corte real granadina, que confirma esta idea. En una carta enviada a Fez dice Ibn al-Jaṭīb:

“[...] En ella [la península Ibérica] las manos de los musulmanes no han cesado de estar estrechamente unidas con las de sus hermanos de la gente de esa región [...] y las palmas de estos musulmanes han estado tendidas en demanda del auxilio de aquéllos, cuyos bienes, a los gritos de éstos, se han consumido y han sido legados para socorrerlos...”¹³⁵.
“[...] el enemigo del cual el Islam se salvó por causa de vuestra alianza y cuya ambición ha estado contenida por las sombras de vuestro socorro...”¹³⁶.

La ayuda militar no era la única que ofrecía la corte de Fez y, por supuesto, la de Tremecén. Se efectuaron, en diversas ocasiones, y como ya advertimos en otro momento, envíos de dinero

Citaremos a continuación las palabras de al-Maqqarī sobre la importancia de los castillos y fortalezas como algo vital, que coadyuvó a la pervivencia de al-Andalus durante tan largo tiempo:

“[...] La mayoría de ellas [las ciudades de al-Andalus] están amuralladas en previsión de ataques enemigos...y hay entre sus castillos los que pueden resistir la guerra del enemigo más de veinte años por lo sólido de sus fortalezas, y la experiencia de su gente en la guerra.... Y el número de los víveres acumulados en sus almacenes es tal que con ellos se podría resistir casi cien años. Dice Ibn Sa‘īd: “...por esto Dios la hizo perdurar [es decir, a la tierra de al-Andalus] desde la conquista hasta hoy...”¹³⁷.

¹³⁵ *Rayḥāna*, I, p. 361.

¹³⁶ *Rayḥāna*, I, p. 261.

¹³⁷ *Nafḥ*, I, p. 206.

El ejército nazarí estaba compuesto de varias etnias. Además de los granadinos, que contaban con un arráez de la familia real o de un *ḥaṣyy* (castrado) de los buenos *mamālīk* (clientes), contaba con la presencia de árabes magrebíes y de beréberes, soldados de varias tribus como meriníes, zanatas, ‘aḥīsīes¹³⁸. Además de lo mencionado, parece que entre los soldados granadinos había también soldados coptos (*qibṭ*), y negros (*zunūy*), a los que alude Ibn al-Jaṭīb en un verso suyo. El mismo autor en la *Iḥāta* nos habla de un lugar llamado "*ribāṭ al-sūdān*" en las afueras de Málaga, que sería un campamento militar compuesto por negros¹³⁹.

A los caudillos les daban el nombre de *guzāh* (combatientes de la fe); su jefe solía ser un jeque de elevado linaje beréber de la familia Banū ‘Abd al-Ḥaqq, de la tribu Zanāta. Ibn Jaldūn nos informa que, después de que los Banū Idrīs b. ‘Abd al-Ḥaqq se sublevaran contra Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Merīnī en el 661/ 1263, se reconcilió con ellos y les animó al *yihād* en al-Andalus, quizás para alejarles de su tierra. A ellos se incorporaron alrededor de tres mil voluntarios meriníes mandados por ‘Āmir b. Idrīs. Los jefes de los voluntarios se distribuían por el reino de Granada, mientras que su gran caudillo era de la capital del Reino, elegido por el sultán nazarí. Su habilidad y su forma destacada de batallar era lo más llamativo en estos beréberes, que hasta fueron imitados por los cristianos.

No olvidemos que estos jeques beréberes, en cierto momento, fueron acusados de traición a Muḥammad V, como era el caso de, entre otros, ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Alī b. Abū Yaflūsīn (Abenfaluz), hasta que luego Muḥammad V decidió anular este puesto y dirigir el ejército personalmente en el año 775/ 1373, como aludimos en el apartado anterior¹⁴⁰.

En el ejército granadino figuraban también los cautivos y siervos bajo el mando de un jeque destacado o de un miembro de la casa real. Gran número de ellos eran cristianos, pues había en tiempos de Muḥammad V una guardia en la Alhambra formada por ellos.

En este sentido, cabe indicar que los meriníes tenían también guardia cristiana, soldados turcos y egipcios (*guzz*) y mercenarios (*murtaziqa*), que formaban parte integrante del ejército meriní, el cual contaba también con

¹³⁸ *Iḥāta*, I, p. 136.

¹³⁹ *Dīwān*, p. 457; *Iḥāta*, IV, p.427.

¹⁴⁰ *Iḥāta*, VII, pp. 252-253; *Iḥāta*, II, pp. 38-39

infantería andalusí. Para entender la presencia de soldados cristianos en el Magreb, es necesario mencionar que en la época de los almorávides y a consecuencia de una fetua abusiva, los cristianos fueron desterrados hacia el Magreb, donde se convirtieron más tarde, en una guarnición¹⁴¹.

Los cristianos (*rūm*) que trabajaban en la corte meriní participaban en asuntos de primera línea, como es el caso de un caudillo llamado García b. Antol o Antonio “un muchacho-dice Ibn al-Jaṭīb- oriundo de Cataluña” que conspiró con el visir ‘Umar al- Yābānī contra Abū Sālim hasta acabar con su vida. Luego este visir, presintiendo la traición de este tal García, lo mató. Dichos cristianos, según Ibn al-Jaṭīb, residían en Fez en un barrio llamado *al-mallāh*¹⁴².

Nos informa Ibn Jaldūn de que en tiempos del sultán meriní Abū l-Rabī’, hubo en el año 710/ 1310 una sublevación fracasada contra dicho monarca, promovida por su visir. Uno de los colaboradores en dicha sublevación fue Gunṣāla (¿Gonzalo?), el líder de la tropa cristiana en la corte de Fez, y el caudillo supremo en la jefatura del ejército¹⁴³.

Por otro lado, era importante la existencia de otros elementos integrantes del ejército granadino, entre quienes figuraban los poetas, que eran la voz del estado y los encargados de fomentar el espíritu bélico. Nos habla Mujtār al-‘Abbādī de la existencia de músicos que acompañaban a los soldados; parece ser que por influencia cristiana. De esto podemos encontrar referencias en las pinturas de la Alhambra, donde aparece un soldado con un tambor y un laúd. Entre los acompañantes del ejército figuraban también los espías, los guías, además de predicadores, médicos, herreros...etc.¹⁴⁴.

Cabe señalar que entre estos guías figuraba un número notable de judíos que luchaban conjuntamente con los meriníes, tal vez fuera por su experiencia geográfica, ya que muchos de ellos eran comerciantes. Anotamos que en el año 683/ 1284, durante su cuarto viaje a al-Andalus, el sultán meriní Abū Yūsuf, antes de atacar Sevilla, desplegó sus espías judíos y cristianos con la idea de conseguir

¹⁴¹ María Jesús Viguera. “Los reinos Taifas y el Dominio magrebí (siglos XI-XIII)”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (EUGR)*. Ed. Rafael Peinado Santaella. I (2000), pp. 155-185. pp. 171-172.

¹⁴² *Nufāḍa*, II, pp. 33, 34, 311,316,272, 277.

¹⁴³ *Ibar*, VII, p. 318.

¹⁴⁴ Véase M. al-‘Abbādī *El Reino de Granada*, p. 123-130.

noticias sobre Sancho el Bravo, una estrategia que aplicaban los granadinos también en vista de su situación política como era el caso del espía cristiano que advirtió a los granadinos de la cercanía de las tropas de Pedro I, por lo que el Bermejo, sultán de Granada entonces, consiguió sorprenderles y derrotarles en el año 763/1362¹⁴⁵.

Por su parte Castilla desplegaba espías que penetraban hasta la capital granadina para investigar la situación de los musulmanes. Se infiere esto de la biografía de ‘Abd Allāh b. al-Zubayr, hermano del famoso autor Abū Ŷa‘far Ibn al-Zubayr. En dicha biografía Ibn al-Jaṭīb cuenta cómo dicho hombre encontró en la Vega de Granada a un espía cristiano y cómo le apresó y llevó para la Capital. Es el caso también de un individuo, perteneciente a los hombres del Bermejo, que se convirtió al cristianismo y trabajó como espía a favor de Pedro I, facilitándole la conquista de zonas nazaríes estratégicas¹⁴⁶.

A veces, como acto político, los comerciantes llevaban cartas entre Granada y Fez en algunas ocasiones particulares. En una *risāla* de Yūsuf I a Abū l-Ḥasan al-Meríní, dice Ibn al-Jaṭīb “[...] hasta que nos llegó vuestra *risāla* que es en nosotros el huésped más venerable y beneficioso, en manos del comerciante cristiano fulanito, ¡Dios le venere el lugar!...”¹⁴⁷. Al parecer esta embajada era confidencial, pues es conocida la discordancia en aquel tiempo entre Abū l-Ḥasan y su hijo Abū ‘Inān, lo que hizo a la corte de Granada usar de una diplomacia especial para no granjearse enemistades.

Los espías tenían métodos especiales para penetrar en tierras cristianas, como fingir ser comerciantes, o provocar conversaciones con los cristianos para extraerles importantes noticias. Dice Ibn al-Jaṭīb en una carta enviada a Abū ‘Inān:

“[...] No cesamos de enviar y despachar espías [...] y cuando tratéis de confirmar la verdad de un asunto o dudéis sobre la información [...] designad a un espía que os haga transmitir el estado de los asuntos [...] que se dirija [a la tierra cristiana] fingiendo cosas

¹⁴⁵ *Ibar*, VII, p. 275, *Nuḫāda*, III, p.73. Hay que hacer notar que algunos judíos llegaron a ser ministros e insignes en la corte castellana también. Es el caso del tesorero y ministro de don Fernando IV, llamado el rabino Don Samuel, véase David Gonzalo Maeso. *Garnāṭa al-yahūd. Granada en la historia del judaísmo español*. Granada, 1990, p.93 y siguientes.

¹⁴⁶ *Iḥāṭa*, III, p.419, y *Nuḫāda*, III, p.116.

¹⁴⁷ *Rayḥāna*, I, p. 434.

que provoquen el diálogo y la discusión a fin de que podáis discernir con verdad entre las nuevas que haga públicas las información...”¹⁴⁸.

La agitada situación de la Península, exigía una preparación fuerte entre el pueblo granadino, que nunca se olvidaba de los peligros, y que solían estar prestos con las armas, enseñando a los jóvenes y niños las habilidades bélicas “[...] los niños ejercían el uso de las armas y se preparaban para la lucha, así como aprendían la lectura del Corán en las tablillas...”¹⁴⁹. En tiempos de peligro y guerras, todo el pueblo participaba, incluso los muy jóvenes, dice nuestro autor al informar de la expedición contra el castillo de Iznájar: “[...] la capital [Granada] echó todos sus tesoros guardados y de ella no quedó atrás un solo púber, sin que echase sobre sí su armadura...”¹⁵⁰.

Volviendo al ejército nazarí, cabe añadir que en él figuraban también los voluntarios del pueblo mismo y los mercenarios (*murtaziqa*), que acudían en busca de botín. Ibn al-Jaṭīb, al comunicar a la población granadina la conquista de Utrera menciona, hablando de los voluntarios del pueblo de Granada: “[...] aquellos a quienes impidió la rápida marcha del ejército incorporarse a él”¹⁵¹, y sobre los mercenarios dice en otra: “[...] y juntamos las tropas a los voluntarios de la guardia africana y a los mercenarios, señalando las recompensas de los inscriptos conforme a los derechos observados en anteriores presas y en el botín de bendita seguridad...”¹⁵².

Para entender hasta qué punto era importante el papel de los mercenarios en el ejército granadino, señalar que Muḥammad V pidió a su pueblo que sufragara los gastos de la construcción del Maristan ya que el dinero que tenía estaba destinado a los mercenarios¹⁵³. Alude aquí a dos tipos de paga a los soldados; *al-ma rūf* (la paga consabida), y *al-iḥsān* (la merced), dos pagas que el emir solía dar a los soldados de las diferentes categorías¹⁵⁴.

¹⁴⁸ *Rayḥāna*, II, p. 12.

¹⁴⁹ *Rayḥāna*, I, p. 210.

¹⁵⁰ *Rayḥāna*, I, p. 148.

¹⁵¹ *Rayḥāna*, II, p. 63.

¹⁵² *Rayḥāna*, I, p. 163.

¹⁵³ *Rayḥāna*, II, p.48.

¹⁵⁴ Véase M^a. Viguera. “El ejército”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), *Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 431-475, en especial, p. 456.

Las banderas nazaríes eran de formas geométricas distintas: bien cuadradas, bien triangulares, o rectangulares. Y solían ser de color rojo y estar sujetas tras la silla. No eran sólo banderas granadinas las que se enarbolaban, sino también banderas de Fez. Era el fruto de la alianza entre ambas cortes y el símbolo del hermanamiento musulmán, además de ser una forma de hacer honor a los jinetes participantes en las expediciones granadinas: “[...] ya hemos adelantado vuestras banderas con la intención de atacar Córdoba...”¹⁵⁵. Cada soldado llevaba corazas cortas, cascos ligeros, sillas de montar árabes, adargas, de cuero, delgadas y largas y un arma especialmente apreciada, que era un venablo armado de varias cuchillas llamadas *Amdās*¹⁵⁶.

Los soldados vestían aljubas de manga corta, cinturones y alcanzores¹⁵⁷. Los ballesteros llevaban mallas sobre el pecho y cascos con un almófar que les protegía el cuello. El número de tambores, añafiles y pendones era múltiplo de siete, cifra favorita en el Islam¹⁵⁸.

En tiempo de Muḥammad V, el aparato militar conoció ciertos avances como la creación de una oficina especializada o un *dīwān*, (*Dīwān al-ʿyund*), experto en asuntos militares, la orden de realizar el registro del ejército y la organización de sus filas, además del aumento del sueldo de los soldados y de sus derechos sobre el botín. En una carta escrita por Ibn al-Jaṣīb, de parte de Muḥammad V, y enviada a Fez nos informa, al hablar de la expedición musulmana contra Jaén en el 769/ 1367, sobre el aumento que hizo su sultán, al ejército con el pago de meses de soldada por adelantado y cómo también los mercenarios, y voluntarios se informaron sobre el reparto del botín antes de comenzar el combate. De otra parte se nos deja entrever el pronto pago de estos sueldos a principios de cada luna. El sultán mismo dirigía el reparto del botín en algunas ocasiones¹⁵⁹.

En una carta enviada por Yūsuf I a Abū ‘Inān, tras describir la victoria granadina en una incursión, menciona que el caudillo de los cristianos enfermó y a través de la *tawriya*, le da el nombre árabe *‘amīd* (el enfermo), que era también una categoría en el ejército musulmán: “[...] Entonces el *‘amīd* [el jefe] de ellos

¹⁵⁵ *Rayḥāna*, II, p. 17.

¹⁵⁶ *Lamḥa*, p. 39; *Iḥāta*, I, pp. 136-137; M^a Viguera. “El ejército”, p. 442.

¹⁵⁷ Simonet. *Descripción*, pp. 81-82.

¹⁵⁸ Véase M. al-‘Abbādī *El Reino de Granada*, pp. 123-130.

¹⁵⁹ *Rayḥāna*, I, pp. 163, 174, 190, 201.

ofreció su sumisión....”¹⁶⁰. Se conocen las diversas categorías de los soldados como *amīr*, *qāi’d*, *naqīb*, *‘arīf*, *nāzir* y *fāris* (emir, caíd, jefe, alarife, guardián, caballero).

La división del ejército musulmán, según Abū l-Ḥasan ‘Alī Ibn Ḥuḍayl al-Fazārī (m.812/1409), estaba basada en el número cinco. Es sabido que entre los nombres que dieron los árabes al ejército a lo largo de la historia está el de *al-jamās*, debido a su división en cinco cuerpos: el delantero (la vanguardia), el trasero (la retaguardia), las dos alas y el corazón. Según Ibn Ḥuḍayl, por cada cinco mil soldados estaba al mando un caudillo (de los mencionados arriba), que tenía que dividir a sus soldados en cinco cuerpos de mil hombres cada uno, nombrando un jefe para cada grupo; es decir, en cinco partes, a los que se daban banderas de diferentes tamaños¹⁶¹.

Parece que Granada gozaba de un sistema militar avanzado. Prueba de ello son los desfiles que había en presencia real. Sin embargo, no se sabe con certeza el número de los soldados granadinos. Los historiadores cristianos lo presentan con exageración. Ejemplo claro de esto nos lo proporciona la crónica de Pedro I, donde al tratar el ataque de Muḥammad V a Córdoba (770/ 1368), se hace una estimación de sus tropas en cinco mil jinetes y treinta mil soldados ballesteros, y en otro relato se habla de siete mil jinetes y ochenta mil infantes¹⁶².

En cambio, los escritos de nuestro visir no dan estadísticas algunas sobre esto, excepto en algunas ocasiones en que habla de grupos parciales, como dice de Muḥammad V, al hablar de su estancia en Ronda en busca de su trono perdido. Señala: “[...] y en cuanto al sultán establecido en Ronda [Muḥammad V], lo llamó el rey de Castilla y éste acudió a la cabeza de más de quinientos caballeros...”¹⁶³.

Ibn al-Jaṭīb, en una carta suya al describir al ejército granadino cuando salió a tomar Jaén, nos habla sobre el número de los soldados: “[...] reunía de

¹⁶⁰ *Rayḥāna*, I, p. 137.

¹⁶¹ Véase M^a. Viguera. “El ejército”, pp. 438-441. Sobre la figura de dicho Ibn Ḥuḍayl, véase M. A. El Bazi. “Ibn Ḥuḍayl al-Fazārī Abū-l Ḥasan”. En *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 476-480, en especial pp. 478, 479.

¹⁶² R. Arié. *L’Espagne musulmane*, pp.246-248.

¹⁶³ *Nuḥūdā*, III, p. 116. Sin embargo Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa* nos proporciona el número del ejército de Pedro I y sus aliados contra su hermano Enrique llegando a ser 30000 soldados, nos informa también de algunas costumbres militares de los cristianos como la forma de moverse hacia la guerra, enterrarse en la tierra, las armas, la valentía, las filas... *Iḥāṭa*, II, pp. 43-45.

hombres tal número que, solamente podría contarlos Aquél que había decretado el paso de ellos en obediencia suya, y numerar las almas que hallan dulce pronunciar su nombre y cuya fe jurada en su unicidad preserva a las regiones de la tierra...»¹⁶⁴.

Puede resultar curioso que el mismo autor describa, sin dar un número concreto de soldados y, sobre todo, no tratándose de tropas nazaríes, el ejército de Pedro I, cuando éste hizo frente al Bermejo: “[...] a principios de *ŷumādā* primero del 763 [enero de 1362] se movió el tirano [Pedro I] con un enorme ejército de cristianos, a fin de cumplir con su promesa, cuya preparación alcanzó a tirar mil doscientas ruedas que llevaban diversas herramientas....”¹⁶⁵.

Dentro del sistema militar granadino figura la caballería que, de acuerdo con los pactos de paz con los cristianos, tenía que acudir en ayuda del aliado durante un tiempo concreto que no debía sobrepasar los tres meses al año. Esto se desprende de una carta de la corte granadina, que habíamos citado anteriormente, en respuesta a Pedro I, que había solicitado una cantidad enorme de combatientes granadinos¹⁶⁶.

En cuanto a la marina granadina, no gozaba de la misma solera que el ejército terrestre. La flota nazarí, en comparación con la cristiana, era menos poderosa. Sin embargo, Ibn al-Jaṭīb en *Mi ṡyār al-ijtiyār*, elogia la bahía de Almería por sus grandes navíos¹⁶⁷. No olvidemos, del mismo modo, que la fuerza marítima granadina ayudó a sus aliados en momentos concretos con galeras y soldados. Así mismo, la existencia de puertos granadinos exigía una guardia marítima, como en Almería y Algeciras, tanto para defenderse como para recibir ayuda del otro lado del Estrecho.

Al margen de esto, pero muy significativo respecto a la fuerza marítima granadina, cabe destacar que entre Granada y los estados cristianos había piratería,

¹⁶⁴ *Rayḥāna*, I, p. 164. Al-Maqqarī en su *Nafh*, IV, p.511, nos informa sobre un desfile militar en Granada en tiempos de Abū l-Hasan, padre de Boabdil. Un desfile grande para el cual se acumuló la gente y que duró cuatro días seguidos.

¹⁶⁵ *Lamḥa*, p. 114.

¹⁶⁶ Ibn al-Jaṭīb. *Kunāsāt al-dukkān*, p. 96, y *Rayḥāna*, I, pp. 444-445. La ayuda nazarí de jinetes a los cristianos apareció desde la fundación de la dicha dinastía, ya que en tiempo de su fundador Muḥammad I, 500 jinetes granadinos participaron en el cerco de Sevilla (1247-1248), véase Miguel Ángel Ladero Quesada. “El Reino de Granada y la Corona de Castilla”, p. 190.

¹⁶⁷ A. M. al-‘Abbādī. *Muṡāḥadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī bilād al-Magreb wa-l-Andalus*. Alejandría, 1983, p. 83.

con actos de saqueo y apresamientos. Yūsuf I, en el año 745/ 1344, envió una carta a Pedro IV de Aragón con el fin de protestar por la piratería aragonesa, que había detenido una nave almeriense¹⁶⁸. No olvidemos que, en tiempo de Muḥammad V, sobre el año 768/ 1367, una embajada dirigida a Tremecén, encabezada por el viajero Ibrāhīm Ibn al-Ḥayy al-Numayrī, fue capturada por los aragoneses. Granada tuvo que rescatar a sus cautivos pagando una enorme cantidad de dinero¹⁶⁹.

Al sistema militar nazarí se suma también su habilidad en la construcción de murallas y fortalezas, en función del perímetro geográfico granadino. El mérito de ello se atribuye a Yūsuf I, que además de construir, de forma tan militar, la gran muralla de la Alhambra con sus torres y puertas, como la de la justicia; se esforzó en reforzar su reino con actuaciones como la reforma de la muralla del Albaicín y la erección de castillos en Málaga, Baza y otros lugares¹⁷⁰. Las fortalezas que construyeron los granadinos desde Vera hasta Algeciras reducían la amenaza cristiana. Guadix, Baza y Almería estaban muy bien protegidas gracias al establecimiento de sus fortalezas¹⁷¹. En tiempos de Yūsuf I también, y siguiendo órdenes de su ministro Riḍwān, se construyeron cuarenta torres, que protegían todo el litoral desde Vera hasta los confines occidentales.

El afán de seguridad de Muḥammad V, le llevó a fortificar la muralla del Albaicín y reconstruir la de la Alhambra, destruida como consecuencia de la sublevación de su hermano Ismā'ī I. De igual manera lo hizo en Guadix, Jaén, Ronda, hasta en Gibraltar y Archidona; en la cual gastó, en reformar su alcazaba, alrededor de veinte mil piezas de oro. Son más de treinta sólidas fortalezas las levantadas por Muḥammad V, sin olvidar que, en la construcción de algunas de ellas, sus habitantes participaron, como por ejemplo, en Guadix. Los albañiles solían también salir con el ejército granadino con el objeto de destruir y fortificar los castillos conquistados, reconstruirlos, además de cubrir las excavaciones

¹⁶⁸ Véase R. Arié. *Historia y cultura*, pp. 190-191.

¹⁶⁹ Véase *Iḥāta*, I, pp. 342-367. Y para mayor informaciones, véase Hopkins, J.F.P. "An andalusian poet of the fourteenth century: Ibn al-Hajj". *BSOAS*, XXIV (1961), pp. 57-64.

¹⁷⁰ Para mayor información, véase Muḥammad al-Ŷamal. "Munš'āt salāṭīn Banī Nasr". En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 61-75.

¹⁷¹ Para mayor información, véase Torres Delgado. "el ejército y las fortificaciones del reino Nazarí de Granada". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, n 1, segunda Época, 1987, pp. 95-115.

hechas, como obstáculo por la defensa cristiana¹⁷². Todo esto exigía una gran cantidad de dinero, un porcentaje muy importante era donado por el pueblo.

La técnica político-militar granadina tomaría ciertos aspectos importantes. En Granada se hallaba un almacén para guardar las armas necesarias para la preparación de las expediciones. En la Alhambra había lo que se llamaba *al-jazāʾin al-silāḥīyya* (almacenes de armas)¹⁷³. El término *taʿbiʿa* (movilización), solía aparecer en las cartas diplomáticas entre Granada y Fez. Significa la preparación del ejército para la guerra y las alertas, además de los desfiles en los que se usaban tambores *ṭubūl*¹⁷⁴.

La destrucción de las zonas conquistadas era un acto muy importante para evitar que se volvieran a hacer fuertes, y así Granada evitara el peligro. Dice Ibn al-Jaṭīb de una ciudad invadida por el ejército granadino: “[...] jamás podrá resurgir de su ruina, ni reparar su quebranto, a no ser después de extinguidas las revoluciones de los tiempos...”¹⁷⁵. Para sorprender al enemigo, hacían las incursiones a primera hora de la mañana, súbitamente, habiendo permanecido durante la noche en el campamento fuera de la ciudad que pretendían invadir. Dice: “[...] Caímos súbitamente sobre la ciudad y la sorprendimos siguiendo la inspiración de Aquel [Dios] que no se desvía ni olvida. Vino de mañana sobre aquélla la caballería, después se juntó la infantería, como se oscurece la noche...”¹⁷⁶.

Se advierte que ciertas batallas del ejército nazarí se realizaron en el mes del *ramaḍān*, un mes en el que los musulmanes, desde la época del Profeta, tuvieron triunfos en contiendas definitivas. En este mes, el ejército granadino logró conquistar importantes ciudades; como por ejemplo la mencionada conquista de Iznájar en tiempos de Muḥammad V. Los musulmanes, quizás, usaban el humo en los cercos de las fortalezas para obligarlas a rendirse. Dice: “[...] se les cubrió el cielo [a la gente cristiana de Utrera] con una enorme humareda [...] y al medio del

¹⁷² *Iḥāṭa*, II, pp. 51-52; *Rayḥāna*, I, p.149. Para mayor información, véase Emilio Molina López. “La dinámica política”, pp. 228-230.

¹⁷³ *Nufāḍa*, III, p. 170; *Iḥāṭa*, I, p. 400 donde se menciona que durante la sublevación contra Muḥammad V, el Bermejo y sus gentes extrajeron las armas de sus almacenes.

¹⁷⁴ Véase como ejemplo, *Nufāḍa*, III, pp. 151, 175; *Rayḥāna*, II, p. 19.

¹⁷⁵ *Rayḥāna*, I, p. 176.

¹⁷⁶ *Rayḥāna*, I, p. 192.

día siguiente fueron sometidos a la ley musulmana”¹⁷⁷. Según una carta informativa que envió Ibn al-Jaṭīb a La Meca en el año 771/1369, los granadinos solían llevarse las campanas hacia sus tierras como signo de triunfo, una costumbre heredada de los siglos anteriores¹⁷⁸.

Las guerras solían interrumpirse en el invierno. Sin embargo las tropas granadinas continuaban la guerra en esta estación e incluso bajo las lluvias, como una manera de conseguir victorias sobre los cristianos, que no solían declarar guerras en esa época del año. Dice en una carta sobre la conquista del castillo de Cañete:

“[...] juzgamos acertado continuar contra aquéllos el ataque anterior con otro realizado al presente y juntar la campaña del verano con la del invierno y no limitar la lucha a las estaciones propicias por el tiempo [...] una cortina de agua se mezclaba con la de las flechas...”¹⁷⁹.

En todo el reino de Granada conocieron un sistema de seguridad muy admirable. Desde tiempo atrás, el puesto de *ṣurṭa* (policía) en todo al-Andalus gozaba de mucho prestigio. El agente-según al-Maqqarī- era conocido por el nombre *ṣāḥib al-madīna* o *ṣāḥib al-layl* (señor de la ciudad o de la noche) y en caso de ser de alta categoría, tenía derecho hasta para matar a los condenados sin permiso del sultán. La policía de turno que vigilaba por la noche se conocía en al-Andalus como *darrābīn* (de la palabra *darb*, que quiere decir camino). En cada calle había un agente con un candil colgado, un arma y un perro. Por esta protección (*jifāra*) tan imprescindible, los granadinos debían pagar una importante cuantía¹⁸⁰.

En Granada había dos tipos de policía; superior e inferior. Así se refleja en los escritos de la época. Ibn al-Jaṭīb, al hablar de Granada en tiempos del sultán Ismāʿīl II, el Bermejo, dice: “[...] y el príncipe concedió la jefatura de la policía suprema...”¹⁸¹. Parece que la policía superior se dedicaba a los asuntos graves y tenía la responsabilidad máxima sobre la seguridad granadina, mientras que la

¹⁷⁷ *Rayḥāna*, I, p. 156.

¹⁷⁸ *Rayḥāna*, I, 212.

¹⁷⁹ *Rayḥāna*, I, p. 136.

¹⁸⁰ *Nafḥ*, I, pp. 218-219; Emilio Molina. “Dinámica política”, p. 237.

¹⁸¹ *Nufāda*, II, p. 105.

inferior se encargaba de la vigilancia del Estado y sus asuntos, acatando el mando de la policía superior.

El interrogatorio de los detenidos y cautivos era algo común en las guerras y, a veces necesario para la seguridad del Estado. Menciona nuestro visir, tras la expedición granadina contra la ciudad de Iznájar: “[...] El enemigo en este tiempo se halla fuerte en Sevilla, según es sabido por la lengua de sus cautivos...”¹⁸². Citar, igualmente, los fuertes interrogatorios que hizo Yūsuf I tras la huida de Abū l-Faḍl, hermano de Abū ‘Inān, a Castilla. Los interrogatorios se hicieron a los partidarios y parientes de dicho Abū l-Faḍl, examinando las respuestas de los interrogados: “[...] No cesamos de estudiar sus condiciones, pusimos particular empeño en el examen de sus palabras y hechos, analizamos detenidamente aquellos indicios que, a nuestro modo de ver, pudieran determinar su conducta, y las sospechas que movían a su castigo...”¹⁸³.

Mencionar que, la corte granadina para la seguridad de su estado, seguía una política especial con los disidentes meriníes residentes en Granada. Cada disidente se colocaba como espía para vigilar a los otros disidentes, sin que ninguno se enterara de que era vigilado por el otro. Dice Ibn al-Jaṭīb sobre el mismo asunto de Abū l-Faḍl “[...] aun los habíamos incitado a actuar cada uno como ojo despierto [espía] contra el otro y vigilante que buscaba lo oculto y lo evidente...”¹⁸⁴. La prisión, que era llamada *al-muṭabbaq*, era la forma de castigar a los condenados y atrapar a los rebeldes y disidentes. Nos cuenta el autor de la *Iḥāṭa* sobre la dureza de la situación de los presos políticos en algunos de estas prisiones. Es el caso de unos disidentes meriníes que fueron encarcelados en la prisión de Almuñecar, donde sufrieron torturas psicológicas hasta el punto de hacer sus necesidades uno delante del otro¹⁸⁵.

Es digno de mención que los granadinos considerasen las tierras andaluzas bajo dominación meriní como propias, e intervinieran en sus asuntos en la medida que les garantizara la seguridad. Ejemplo de ello es una carta de Yūsuf I enviada a Abū ‘Inān, en la que le ruega que reponga en el cargo de gobernador de Marbella

¹⁸² *Rayḥāna*, I, p. 150.

¹⁸³ *Rayḥāna*, I, p. 547.

¹⁸⁴ Ibn al-Jaṭīb. *Kunāsāt al-dukkān*, p. 135.

¹⁸⁵ *Iḥāṭa*, IV, p.66, y *Nufāḍa*, III, p. 179

al jeque Abū Zakariyya al-Furqāyī. Este jeque, al morir el gobernador de Marbella, se retiró a Gibraltar a fin de ir a Fez, pero sus grandes virtudes como gobernador firme y atento en cuanto a las fronteras, llevó a los granadinos a rogar a su señor que lo volviera a su puesto:

"[...] Pues él-el jeque Abū Zakariyya al-Furqāyī. - no cesaba de ocuparse personalmente en los asuntos de ella [Marbella] y de visitarla, de atender sus necesidades y enderezarlas por buen camino, de investigar cuanto le era posible, de sus tributos, y de realizar, en fin, actos notables en ella. [...] Juzgamos conveniente la permanencia del gobernador referido en ella para la buena dirección de sus distritos, para la percepción de los tributos que nadie mejor que él conocía..."¹⁸⁶.

También como muestra de la inteligencia diplomática granadina, se puede destacar el hecho de que no usasen la expresión "ocupados", al hablar de los territorios granadinos en posiciones meriníes, y sí otros calificativos que probaban una actitud más flexible. Quizás el temor hacia la opinión pública de los granadinos llevó a la corte nazarí a tener esto en cuenta. Dice Ibn al-Jaṭīb en una carta enviada desde Granada a Fez:

"[...] Bajo su exquisita vigilancia [es decir la de los meriníes] vinieron a estar ciudades de esta tierra [al-Andalus], como Gibraltar, Ronda y Marbella y todos los términos a ella pertinentes-Dios las conserve- para que fuesen lugar de desembarco de los socorros y estación de los caballeros y armas que hiciesen pasar de allende"¹⁸⁷.

2. EL MARCO CULTURAL

2.1 LA SOCIEDAD

A causa de las circunstancias históricas de la época, la composición demográfica de la Granada nazarí constaba de varias clases y etnias. Ibn al-Jaṭīb las resume en tres tipologías fundamentales: los originarios (*aṣliyyūn*), los trasladados de otras regiones (*ṭāri'ūn*), y los extranjeros que venían de otros

¹⁸⁶ *Rayḥāna*, I, p. 345 y siguientes.

¹⁸⁷ *Rayḥāna*, I, p. 362.

países (*gurabā*). Figuran primero los árabes que, según el mismo Ibn al-Jaṭīb, eran la mayoría y se dividían, entre otros, en *qaysíes*, y *yemeníes*.

Tal vez, Ibn al-Jaṭīb, habida cuenta de su patronímico árabe puro como los de sus señores nazaríes, quería imponer esta opinión afirmando la pureza de su Granada. Para demostrarlo alude en una casida suya a que los soldados de Granada eran árabes puros:

Árabes puros descendientes de Ya´rub [el abuelo de los árabes]
que optan por morirse rechazando la vileza¹⁸⁸.

Él mismo menciona más de setenta linajes árabes sacados de los *ḡahā ʿir* (decretos), y de los testimonios granadinos, y al terminar de exponerlos dice: "[...] esto basta como testigo de la originalidad y el buen arabismo..."¹⁸⁹.

Otra prueba de este fanatismo es que el mismo Ibn al-Jaṭīb casó a su hijo, ‘Abd Allāh con una muchacha descendiente de una buena familia árabe. Al consultar a su maestro, Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāȳ le contestó éste diciendo: "¡Alabado sea quien te encaminó a la casa de la rectitud y la originalidad!, ¡qué grande es tu elección!"¹⁹⁰.

Junto a éstos, figuraban también los beréberes, cuya abundancia e independencia, les hicieron progresar en el reinado de Muḥammad II como combatientes de la fe. A ellos se añaden los cristianos mozárabes, y muladíes (judíos y cristianos) que, junto a los procedentes de otros lugares orientales como India, Irán, constituían la minoría.

No debemos olvidar que, empujados por la reconquista, muchos musulmanes preferían trasladarse a Granada. Muchos mudéjares de Zaragoza, Valencia y Córdoba, se instalaron en Granada, mientras que eran pocos los huidos de Mallorca y Menorca. Entre ellos cabe citar a la ilustre familia de los Abencerrajes, que, tras la caída de Córdoba, se trasladaron a Granada donde

¹⁸⁸ *Dīwān*, p. 535.

¹⁸⁹ *Iḥāṭa*, I, pp. 135-136. Para mayor información, véase Fernando Velázquez Basanta. "Ibn al-Jaṭīb, cronista de la Granada en su tiempo". En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 33-43.

¹⁹⁰ *Iḥāṭa*, I, p. 321.

desempeñaron un papel muy importante, incluso después de la caída de la misma¹⁹¹.

Pese a esto, nos transmite Simonet, en su *Descripción de Granada*, una carta aragonesa al papa Clemente V en el año 1311, durante el reinado de Jaime II. En dicha carta los embajadores afirman que los moros puros no constituían sino una minoría entre ellos, pues la mayoría eran hijos o nietos de cristianos, entre los cuales había muchos renegados de la fe cristiana.

En este relato “bastante autorizado”, como dice Simonet, se apoya él mismo recordando que los autóctonos eran mayoría tras la conquista musulmana del siglo VIII, y que esto lo confirman los nombres latinos y visigodos de ríos, montes, ciudades y fortalezas¹⁹². A pesar de este dato no podemos, al discutir sobre el número de la población granadina bajo la dinastía nazarí, saber con certeza cuántas personas habitaban este reino. Algunos historiadores, dependiendo de las crónicas castellanas, limitan esta población a cincuenta mil habitantes, incluyendo los arrabales, mientras que otros la aumentan de forma exagerada hasta los cuatro o cinco millones¹⁹³. Otros estudiosos establecen la población de todo el estado nazarí en cerca de trescientos mil habitantes en vísperas de la reconquista¹⁹⁴.

Cabe mencionar que en el siglo XVI (1561), algunas estadísticas cristianas establecen la población granadina en 292.000 habitantes, teniendo en cuenta que los moriscos entonces superaban en número a los cristianos. Pero, como consecuencia de la expulsión de aquéllos, y antes de ello, a partir de 1568 la

¹⁹¹ Véase M^a J. Viguera. “Componentes y estructura de la población” En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), *sociedad, vida y cultura*, Madrid, 2000, pp. 19-70, en especial p. 24. Saḥar al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz Sālim. “Banū Sirāy, wuzurā’ Banī Nasr”, pp. 7-59.

¹⁹² Simonet. *Descripción*, pp. 8-10. Para mayor información sobre el porcentaje de los musulmanes en al-Andalus entre los siglos XI y XIII, véase María J. Viguera. “Los reinos Taifas y el Dominio magrebí (siglos XI-XIII)”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 155-185, en particular p. 171.

¹⁹³ M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 139. Para mayor información sobre las otras ciudades como Málaga, Ronda Guadix en el periodo nazarí y otros antecedentes, véase Antonio Malpica Cuello “El poblamiento y la organización del espacio”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 249-289, p.287.

¹⁹⁴ Véase Emilio Molina. “Dinámica política”, p. 238.

demografía granadina descendió y cambió¹⁹⁵. Esta estadística podría refutar algunas exageraciones del número de habitantes en la Granada nazarí.

Para conocer bien las clases sociales en que se dividía la sociedad granadina, según criterios políticos y económicos, cabe citar los escritos de Ibn al-Jaṭīb. En uno nos proporciona seis categorías que son: 1- Los esclavos del palacio, 2- Los funcionarios fieles del Estado, 3- Los infieles y conspirantes 4- Los alfaquíes y ulemas, 5- El vulgo (*awbāš*), y 6- Los sufíes y piadosos¹⁹⁶.

El mismo Ibn al-Jaṭīb, por medio de las biografías de su *Iḥāṭa*, nos facilita una lista de categorías de la jerarquía granadina: los reyes y príncipes, los magnates y visires, los alfaquíes y discípulos destacados, los muqṛíes y ulemas, los cadíes, los escritores y poetas, los gobernantes magnates, y los sufíes, faquires y piadosos. Así empezó, como él dice, por la soberanía, y terminó con el almizcle (es decir los sufíes). Están todos incluidos, autóctonos (*ašliyyūn*) y foráneos (*tāri 'ūn* o *gurabā*), que fueron biografiados por él, aunque se quedaran en Granada una sola hora de la mañana¹⁹⁷.

Al parecer, esta ordenación de los estamentos sociales en Granada, cambió en ciertas ocasiones. En la *Nufāḍa* nos informa Ibn al-Jaṭīb de que los siervos de la corte real granadina solían, en las fiestas, ordenar a la gente según su estrato social. Los jeques tribales, los *ašrāf* (descendientes del Profeta), los parientes de los reyes, y los ulemas, se situaban en la *gurfa* (mansión), en el lugar designado para el sultán. Los faquires y los sufíes se colocaban cerca del emir, finalmente se disponían los comerciantes¹⁹⁸.

Según se desprende, en el reino granadino había gente beduina que, al parecer, era la que habitaba en las afueras de la capital y de las grandes ciudades, ya que los de la capital (*al-ḥaḍra*) se consideraban civilizados. Como prueba de la existencia de beduinos en ella citaremos la biografía que hizo Ibn al-Jaṭīb a 'Abd Allāh b. al-Murābi', donde dice de él: "De la gente de Veléz [de Málaga], apodado

¹⁹⁵ Véase Joaquín Bosque Maurel y Amparo Ferrer Rodríguez. "Geografía del antiguo Reino de Granada". En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 17-53. p. 36.

¹⁹⁶ Véase Emilio Molina. *Ibn al-Jaṭīb*, Granada, 2001, pp. 176-177.

¹⁹⁷ *Ihata*, I, p. 87. Véase también Emilio Molina. *Ibn al-Jaṭīb*, p. 176. Y para mayor información, Véase Fernando Velázquez "Ibn al-Jaṭīb, cronista de La Granada de su tiempo". En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb* (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005) Loja, 2007, pp. 37 y siguientes.

¹⁹⁸ Véase *Nufāḍa*. III, p. 277-278.

Abū Muḥammad [...] de los destacados de la *bādiya* [de donde viene el vocablo "beduino"] grueso por fuera y que esconde por dentro una excelencia cubierta por la dureza..."¹⁹⁹.

Transmitimos también el relato del rey Bermejo que, al recibir a una beduina, así lo expresa Ibn al-Jaṭīb, quejándose de que habían robado en su casa, dijo que si esto hubiera sucedido por la noche, la mujer habría sido una mentirosa, aduciendo que no quedaban en el Reino ladrones. Hay que añadir a esto que en la descripción hecha por Ibn al-Jaṭīb del viajero andalusí Jālid al-Balawī dice que, aunque imite a los orientales en la forma de vestirse y otras cosas, el beduinismo le deja una clara marca en el rostro²⁰⁰.

En cuanto al físico de los granadinos, según Ibn al-Jaṭīb, gozaban de hermosas caras, de narices medianas y no agudas, de cabellos negros y lisos, y eran de mediana estatura, pero con tendencia a ser bajos, sus colores eran blancos mezclados con rojo.

Según el polígrafo de Loja, los granadinos tenían como lengua el árabe clásico, pero con muchas desviaciones. Era característica en ellos la *imāla*²⁰¹. Al-Maqqarī en su *Nafh*, nos transmite de un escritor oriental que el gran gramático Abū Ḥayyān, al cual nos referiremos más adelante, hablaba un buen árabe, de tipo andalusí, que pronunciaba la letra *qāf* cerca de la *kāf*²⁰². Este dato puede indicarnos que los granadinos, posiblemente por influencia cristiana, pronunciaban de forma especial algunas letras y palabras árabes.

Sin embargo los zéjeles que se encuentran en su poesía, la de Ibn al-Jaṭīb, confirman la existencia de otro dialecto, teniendo en cuenta, como confirmación de la desviación de la lengua árabe en Granada, que los reyes traían en la conmemoración del Profeta a un cantante oriental, que sabía ajustar bien la pronunciación²⁰³.

Con todo esto, tenemos la certeza de que los gramáticos y el estudio de la gramática árabe eran muy apreciados entonces. Al-Maqqarī asevera que el ulema andalusí, de cualquier campo científico, que no ajusta bien la gramática árabe no

¹⁹⁹ *Iḥāṭa*, III, 421.

²⁰⁰ *Iḥāṭa*, I, pp. 501, 527.

²⁰¹ *Iḥāṭa*, I, p. 134.

²⁰² *Nafh*, II, p.541.

²⁰³ véase *Nufāḍa*, III, p. 279

merece ser sobresaliente entre los andalusíes. Sin embargo, la desviación con respecto al árabe clásico y a su gramática estaba extendida tanto entre la gente vulgar como entre los sabios, de tal manera que si alguien escuchara al gran gramático andalusí Abū ‘Alī al-Šalūbīnī (m.645/1247), hablando y enseñando, se reiría por la desviación gramatical en que cae este gramático. Los granadinos consideran pesado al que se ajusta a los canones del *naḥw* (la gramática). Sin embargo era imprescindible la *fuṣṣḥá* (el árabe clásico) en las cartas y lecturas²⁰⁴.

Rachel Arié asevera que la lengua romance que hablaban los árabes era una necesidad a causa de la población autóctona de la Península, y por ello, los musulmanes lo usaban en los contactos diarios con las clases trabajadoras de las ciudades y con los campesinos²⁰⁵. Es bien sabido que el romance fue pronto conocido entre los árabes de la Península Ibérica. Ibn ‘Idārī narra un encuentro en presencia del califa omeya ‘Abd al-Raḥmān III, el cual pidió a un visir suyo que insultara a otro de forma cómica, pero el visir requerido se disculpó. Entonces el mismo Califa comenzó a componer poesía a modo de provocación. Así, el visir que se sintió insultado por el otro decidió responder insertando una palabra castellana en su verso:

لولا حيائي من إمام الهدى نخست بالمنخس شو قول ُ

Si no me hubiera estrechado, a causa del Imán [es decir el califa]
habría clavado el agujón en *su culo*²⁰⁶.

En cuanto a la alimentación, cabe decir que la afluencia de ríos como el Genil o el Darro, entre otros unido al clima de la costa, permitieron crear unas condiciones naturales inmejorables, dotando a toda la comarca granadina de gran cantidad de productos alimenticios como pescado, frutas o verduras, entre otros productos. Según al-Maqqarī, había un número de doscientas setenta aldeas granadinas, las cuales gozaban de campos de cultivo y de huertas que les

²⁰⁴ Véase *Nafh*, I, pp. 221-222.

²⁰⁵ Rachel Arié. *L'Espagne musulmane*, p.305.

²⁰⁶ Ibn ‘Idārī al-Marrākušī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magreb*. Ed. por Lévi-Provençal, Paris, 1930, 4 vols, II, pp.226, 227.

proporcionaban todo tipo de alimentos. Por citar algunos ejemplos representativos: El higo de Málaga, las pasas de Almuñécar, las manzanas, el melocotón, las almendras, las nueces, la caña de azúcar, el arroz, o los plátanos, entre otros.

Ibn al-Jaṭīb, igualmente, nos ofrece información sobre las cosechas del territorio granadino. En la capital, el beneficio de los jardines y de fincas llegó a ser de 25 dinares en oro. Los habices de la mezquita, el Patrimonio Real (*mustajlaṣ*), que según estudios, eran más rentables y productivos que la caña de azúcar, y otros beneficios, llegaron a proporcionar unos 560.000 dinares. A ello hay que añadir la cifra de trescientos mil tazones de beneficios de diversos alimentos en grano. Los molinos de agua llegaron a ser más de ciento treinta²⁰⁷.

El alimento principal del Reino era el pan de trigo y, a veces, en el invierno, la *dura* (mijo), como dice Ibn al-Jaṭīb, aceite de oliva, azúcar, incluso hierbas medicinales, frutos secos, miel, además de la carne que se conservaba en grasa. Se conocen otros alimentos de aquella época, Ibn al-Jaṭīb nos los da a conocer al satirizar a Ibn Kumāṣa: “[...] y por contentarse con el *burr* molido (trigo candeal), las habas molidas (*al-fūl*) y la *ḥarīra*...”²⁰⁸. Parece que el *burr* era el alimento preferido en días festivos. Así parece reflejarse del cuento que aporta Ibn al-Jaṭīb sobre un festín, en el que estaba presente su maestro el jeque Abū l-Barakāt al-Balāfīqī: a la hora de comer, el jeque se disculpó por estar ayunando. Ibn al-Jaṭīb entonces compuso versos sobre dicho jeque y, al terminar la comida, se los recitó. Así Abū l-Barakāt dijo: “[...] si me los hubieras recitado antes de que vosotros terminarais la comida, yo habría comido *burr* con vosotros por estos versos...”²⁰⁹.

El mercurio de Paterna, las apreciadas frutas de Pechina, la pesca de Almuñécar, la miel y cera de Algeciras, los frutos de la aldea de *Nārjā* (Nerja) son otros de los alimentos que abundaban en el reino nazarí. La aldea de Nerja, en

²⁰⁷ *Iḥāṭa*, I, pp. 115-133, *Nafḥ*, I, pp. 177, 200; *Lamḥa*, pp. 24, 40. Y para mayor información, véase Carmen Trillo San José “Las actividades económicas y las estructuras sociales”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael Peinado Santaella. I Granada: EUGR, 2000, pp. 291-347, p. 301 y siguientes.

²⁰⁸ *Nufāda*, III, p. 162, *Iḥāṭa*, I, p. 137,

²⁰⁹ *Iḥāṭa*, II, p. 252.

la provincia de Málaga, rica en huertas gracias al río que la atraviesa, tenía fama también en la tintura de la seda como afirma Ibn Saʿīd²¹⁰.

En Granada se hacía lo que se llamaban *muʿyabbanāt/ al-moʿyabbana* (almojábana), que era una fritura redonda con queso en su masa y frito en buen aceite. Era una especialidad típica de Jerez, dado que su queso era el mejor. Expresa al-Maqqarī: “[...] dice la gente de al-Andalus: quien entra en Jerez y no come en ella *muʿyabbana*, será un desafortunado”²¹¹. Dicha comida fue llevada a Granada también y se convirtió en una de las preferidas entre la gente. Puede comprobarse esto en los versos de Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāȳy al-Balāfiqī donde compara, de modo irónico, su forma redonda con el sol²¹².

Los platos granadinos eran diferentes en las fiestas señaladas. Ibn al-Jaʿfīb, al describir detalladamente la fiesta del *mawlid* que hubo en la Alhambra en el año 764/1362, nos proporciona una lista de platos variados de carnes, frutas, mieles y pasteles. Son platos lujosos ofrecidos en recipientes de maderas y cristales, traídos de lugares diversos y adornados de figuras de animales²¹³. Las especias, la carne, el pescado, las sopas de harina, la *harīsa*, la *ʿaṣīda*, la *sājina*, y el *cuscus* fueron algunos de los platos más deseados por los andalusíes en general. Durante su visita al monte de los *Hintāta*, Ibn al-Jaʿfīb nos proporciona una lista de comidas preciosas en una zona montañosa, hasta ofrecer dulces y carnes, pescados, frutas, miel..., etc. Se podría admitir, en función de estos datos, que la cocina musulmana occidental era lujosa y variada²¹⁴.

Referente a esto, resulta difícil saber si los granadinos disponían de un sistema eficaz para conservar la comida, o no. Se sabe que solían construir la cocina en un rincón de la casa donde usaban carbón de leña para calentar su horno

²¹⁰ *Nafh*, I, p. 178, y véase M^a. Dolores Rodríguez Gómez. *Las riberas nazari y del Magreb*, pp.97-100, y C. Torres. *El antiguo reino nazarí*, pp. 354-355.

²¹¹ *Nafh*, I, p. 184.

²¹² *Iḥāta*, II, p. 158, vease tambien *Nafh*, II, 702 donde menciona dos versos que describen esta comida, compuestos por el ilustre jeque Ibn al-Azraq (s.XV).

²¹³ Véase *Nufāda*, III, p.278.

²¹⁴ Véase Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”. En: *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 415-450, p. 421. Y véase *Nufāda*, II, pp. 46-47. Par mayor información sobre la cocina granadina y andalusí en general, véase por ejemplo José Manuel Hita Ruiz y otros. *Comer en Ceuta en el siglo XIV : la alimentación durante la época mariní*. Ceuta: Consejería de Educación, Cultura y Mujer, 2009, Ibrāhīm ʿAbd al-Mahdī. *Anwāʿ al-ṣaydala fī alwān al-aṭʿima : al-ṭabīj fī l-Magrib wa-l-Andalus fī ʿaṣr al-muwaḥḥidīn*. Ed. ʿAbd al-Gani Abu l-ʿAzam. Rabat : Markaz Dirasāt al-Andalus wa-Ḥiwār al-Ḥadarāt, 2003.

de barro cocido, y guardar los alimentos. En espacios concretos de almacenamiento se colgaban orzas, jarras en la pared o en las vigas del techo, ollas de cobre, tamices, sartenes..., etc.

La salazón, el ahumado de carnes y pescados, el secado y encurtido de las frutas, además del uso de hierbas aromáticas y recipientes cerámicos o de vidrios, eran los métodos más eficaces para conservar los alimentos, especialmente las frutas y frutos secos²¹⁵. Ibn al-Jaṭīb nos cuenta cómo mandó a su maestro Ibn al-Ŷayyāb, siendo los dos embajadores en tierras cristianas, una casida *ijwāniyya* para pedirle que le enviara una carne llamada *al-mubarrad* (salazón). Era un tipo de carne que solían llevar los viajeros con ellos. La carne se metía en agua con sal y esto era la manera más simple de conservar las carnes en los viajes²¹⁶.

En el reino de Granada eran muy activos el comercio y la fabricación de telas y vestidos. Como núcleos industriales destacaron ciudades como Baza, o la propia Granada. En la capital, despuntaron algunos barrios como los llamados de la Alcaicería y Zacatín, donde trabajan, principalmente, artículos de seda, destacando entre éstos, unas vestiduras llamadas *al-molabbad* y *al-mojattam* o *al-mojaṭṭam* adornadas de colores maravillosos. En realidad, la Granada nazarí gozaba de importantes centros comerciales o zocos que extendían el comercio dentro y fuera de las murallas de la capital. La puerta de Elvira, y *Bāb al-maṣḍa'*, que conducía al *sūq al-jamīs*- eran, entre otros, focos en los que se desarrollaba el comercio. Además de ser, algunos de ellos, lugares de acogida para los comerciantes, como fue el caso de las alhóndigas (como la del Corral del Carbón)²¹⁷.

Sobre este particular, algunos investigadores españoles han precisado que a partir del siglo X, Granada era conocida como gran productora y exportadora de seda, tanto en Europa como en el resto del orbe musulmán. Y que la desaparición

²¹⁵ Véase Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”, p. 419, 426 y siguientes. En este artículo se alude a veces a épocas precedentes o posteriores a la nazarí y al siglo XIV en particular, sin embargo pensamos que no sería erróneo citarlo en vista de la semejanza hallada en cuanto a la vida cotidiana en muchas ocasiones. Pensamos también que es muy acertado, para ampliar conocimientos, consultar los tratados de agricultura como lo de Ibn Luyūn para saber más sobre los artículos de cocina y la conservación de los alimentos.

²¹⁶ Véase *Dīwān*, p. 721.

²¹⁷ Véase Simonet. *Descripción de Granada*, pp. 73, 81, y *Nafh*, I, p. 201. Y véase Carmen Trillo San José. “Las actividades económicas y las estructuras sociales”, pp. 343-344. Sobre Alhóndigas de Granada (Corral del Carbón), véase L. Torres Balbás. “Las alhóndigas hispano-musulmanas y el Corral del Carbón de Granada”. *Al-Andalus*, 11 (1946), pp.447-480.

del reino nazarí, causó un claro descenso en la producción de seda. Según Ibn al-Jaṭīb, la seda de Granada era única, y motivo de orgullo sobre todos los lugares²¹⁸. Se habla de muchos lugares productores de la misma como Granada, Almería, Guadix, Málaga o Marbella. Se vendían en libras a precios diferentes según la calidad. Este recurso era beneficioso a la economía del Estado Nazarí, que siempre lo necesitó para cubrir sus gastos y pagar sus tributos²¹⁹.

En este sentido, mencionar que a Génova se exportaba un porcentaje elevado de las madejas de seda, dado que allí aumentaba día a día el número de los consumidores de la misma. Entre los tejidos más magníficos que se fabricaban en Granada, destacó el velo de *kittān* (gasa), *al-mayzar*, y el *ṭirāz* fabricados en los talleres de la Alhambra²²⁰.

Al parecer Granada, desde los primeros años de formación, destacó en la fabricación de cera blanca, (especialmente célebre fue la de Algeciras). Así se desprende de la noticia sobre el envío de cirios ardientes de cera blanca por parte de Muḥammad I a Sevilla para que se pusieran alrededor del sepulcro del rey Fernando III (el Santo)²²¹.

Todo esto contribuyó a la riqueza del estado granadino, sin olvidar el factor más importante en la economía granadina y su equilibrio que fueron, sin lugar a dudas, los impuestos (*al-jarāy* y *al-ḡibāya*) que cargaban al pueblo granadino, que se cobraban en diferentes tiempos del año y eran ingresados en el erario público (*bayt al-māl*). El encargado de la recaudación de estos impuestos era, según al-Maqqarī, más importante que el visir. Sus acciones eran supervisadas por testigos y asistentes. Por todo ello y a pesar de esta importancia, sufría la prisión y la pérdida de sus bienes si caía en desgracia²²².

Del sistema administrativo de Granada destaca el *a'māl al-māliyya* (el sistema de organización económica del estado nazarí)²²³. El puesto llamado *iṣrāf* era muy importante y se dedicaba a la recogida de los impuestos y cosechas del Reino, más algunas inspecciones. Era ocupado por magnates, ejemplo de esto es el

²¹⁸ Véase *Ihāta*, I, p.99; J. Bosque y A. Ferrer “Geografía del antiguo Reino de Granada”, I, p.50.

²¹⁹ Véase Emilio Molina “Dinámica política”, p. 234.

²²⁰ Mayor información en, Carmen Trillo San José. “Las actividades económicas”, p. 327.

²²¹ Véase Cristóbal Torres Delgado. *El antiguo reino nazarí de Granada*, p. 150.

²²² *Nafḥ*, I, p. 217.

²²³ *Nufāda*, III, p. 167.

caso de Muḥammad Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī, que según Ibn al-Jaṭīb: “[...] se ocupó del plan de *al-išrāf* en Loja y Málaga y se encargó de repasar los impuestos de Almería y el diezmo cristiano [*al-a‘šār al-rūmiyya*] en Granada...”²²⁴.

También existía lo que se denominaba *Dīwān al-jarṣ*, un aparato administrativo dedicado al cálculo de los frutos de las palmeras y otras plantas. Ibn al-Jaṭīb, en su *Iḥāṭa*, nos informa que este *dīwān* se encargaba de calcular todo lo relacionado con las plantas y los cármenes, llegando a ser: “[...] alrededor de catorce mil, lo recogí de los escritos de los designados para encargarse de esto en las alquerías y fincas de Granada...”²²⁵. En la corte nazarí donde, pensamos, se guardaban los alimentos como beneficios del Patrimonio Real o impuestos sobre el pueblo, era importante la figura del *jāzin al-ṭa‘ām*, ocupado por un hombre honesto para vigilar su entrada y salida. Es el caso del padre de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb en sus comienzos como servidor en la corte nazarí²²⁶.

Ibn al-Jaṭīb, si damos crédito a sus palabras, nos informa de la satisfacción de los granadinos en pagar los impuestos del Estado: “[...] y sus cualidades [las de los granadinos] en soportar la colaboración de pagar los impuestos son buenas...”²²⁷. Tal vez esta satisfacción sea atribuible a la obligación de pagar los impuestos que establece la ley islámica; el azaque (*al-zakāh*), si tenemos en cuenta que la corte real no fatigaba al pueblo en cuanto a la cantidad de impuestos en general²²⁸. *Al-fīṭra* o impuesto de capitación, *al-ma‘ūma* (almagana) o impuesto sobre las tierras y bienes raíces, la hagiuela o impuesto sobre los molinos, hornos, tiendas y baños, además de las viñas (en Granada solo había 14.000 pies de viñas) y olivos que daban el alacer (*‘ašīr*), el “tartil” sobre las ventas y el comercio de seda, el *magram* sobre las mercancías y el “tigual” sobre la pesquería, son recursos habituales para el erario nazarí²²⁹.

Sin embargo no se puede pasar por alto las dificultades que afectaron a la economía de Granada y a la de toda la Península, por cuanto a las circunstancias

²²⁴ *Iḥāṭa*, III, p. 209.

²²⁵ *Iḥāṭa*, I, p. 124. Aparece este término también en una carta que dirigió Ibn al-Jaṭīb al pueblo en boca de Muḥammad V, *Rayḥāna*, II, p. 60.

²²⁶ Véase *Nafḥ*, V, p. 97.

²²⁷ *Iḥāṭa*, I, p. 134.

²²⁸ En una carta dirigida al pueblo granadino. Ibn al-Jaṭīb anima a su gente a pagar la *zaca* y ordena a los encargados no perjudicar a los pobres, véase en la *Rayḥāna*, II, pp. 45, 59-60.

²²⁹ Véase Emilio Molina. “Dinámica política”, p235-236.

temporales se refiere. Especialmente gravoso fue la Peste Negra, a causa de la cual, hubo gran mortandad y disminuyó la producción de la agricultura y la de la ganadería, produciendo una fuerte carestía²³⁰.

No obstante, y en función de lo que nos dice Ibn al-Jaṭīb, la economía granadina volvió a recuperarse y a crecer tras dichos tiempos de hambre y sequía. De estas comodidades y de la desocupación sucedida gracias a la guerra civil entre los cristianos, y a los botines que consiguieron los musulmanes tras sus expediciones contra tierras cristianas. Ibn al-Jaṭīb, tras unas algaradas contra regiones sevillanas en el año 771/1369 describe el efecto beneficioso de los botines logrados y de los triunfos realizados para la economía musulmana, cita: “[...] lo que permitió al territorio musulmán extenderse y a los precios bajar y, difundió la carestía en las tierras de los infieles...”²³¹.

La presencia de mercaderes cristianos residentes en el reino granadino, sobre todo en Almería, fue indudable²³². Ibn al-Jaṭīb habla de la recaudación del diezmo en Granada pagado por los comerciantes cristianos. Se llamaban *al-a ‘šār al-rūmiyya* y, según el polígrafo de Loja, recibieron a Yūsuf I en Almería con mucha alegría.

Los mercaderes pagaban impuestos, ya que en Granada, al igual que en Almería, había una aduana. En las primeras décadas del siglo XIV se estableció en Almería una colonia. Los comerciantes catalanes contaron con la presencia de un cónsul y en 711/ 1311 gozaban de un alojamiento privado.

Junto a la presencia catalana había otra de Mallorca. Comerciantes mallorquines se establecieron en Almería a principios del siglo XIV y formaron una sociedad comercial. Otro grupo de mercaderes se embarcaron en Almería y Málaga a partir del año 744/ 1344.

Cabe señalar, que en respuesta de la necesidad del movimiento comercial, los mercaderes en el reino nazarí gozaban de lugares de descanso; como hemos indicado anteriormente, éstos eran denominados alhóndigas, que funcionaron como alojamiento para los comerciantes venidos de fuera de la ciudad. Es el caso de

²³⁰ Véase la carta de Ibn al-Jaṭīb en la cual describe el hambre y la mala economía tanto en Granada como en los estados cristianos de la península Ibérica, en la *Rayḥāna*, II, pp. 10-11.

²³¹ *Iḥāṭa*, II, p. 91.

²³² Véase Simonet. *Descripción*, p. 143.

Granada, Málaga y Almería, que contaban con un movimiento comercial muy activo²³³.

A Granada venían muchos mercaderes árabes de Oriente y de Túnez, que acudían, según el testimonio de Ibn al-Jaʿīb, en número de cientos. Sus mercancías llegaban de Alejandría y Siria y sus barcos partían de Almería. Los comerciantes de Génova, que empezaron a tener relaciones con los granadinos alrededor del 675/ 1277, destacaron en el mercado nazarí trayendo, además de la financiación de cereales, artículos de lujo, sobre todo recipientes de madera y otros materiales. La decoración de estos recipientes destacaba por estar recubiertos con láminas de oro y con cristales decorados con dibujos de animales y de árboles²³⁴.

Como una parte integrante del comercio estaban los esclavos. En Granada las esclavas se vendían en mercados especiales a donde acudía la gente para elegir las más bellas. Citaremos una *risāla* del siglo XIII que nos proporciona una idea sobre *zūq al-raqīq* o el mercado de los esclavos. La obra es llamada *Rawḍat al-uns wa-nuzhat al-nafs*, cuyo autor fue el ilustre poeta Abū l-Baqāʾ Šālih al-Rundī.

En ella se recoge una carta que él había recibido de su amigo Abū Bakr al-Bardaʿī. Este amigo describe su pesar por no haber logrado comprar una cautiva cristiana hermosa. En la misma, ruega a su amigo que le consuele comprándole otra esclava. La carta, que data del siglo XIII, un tiempo, si bien anterior, cercano al que nos ocupa, nos da información sobre este mercado y las cualidades de las esclavas más deseadas y la manera de lograrlas ofreciendo más dinero y ganando la puja²³⁵. Simonet en su *Descripción de Granada*, recoge el relato de los embajadores de Jaime II de Aragón, del cual se deduce que los cautivos cristianos en Granada a principios del siglo XIV sobrepasaron la cifra de treinta mil²³⁶.

Eran, los esclavos, de ambos sexos y distintas razas. Además de trabajar en el campo y en las casas, servían como guardia de los reyes nazaríes, como se puede

²³³ *Iḥāta*, III, p. 209. Antonio. Malpica Cuello. “La vida cotidiana”. En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 4 (El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura), Madrid, 2000, pp. 73-156, en especial pp.93,105.

²³⁴ Véase *Nufāḍa*, III, p. 278. Y véase San José Carmen Trillo. “Las actividades económicas y las estructuras sociales”, pp. 346-347.

²³⁵ Véase la *risāla* de un hombre que se lamenta por no poder comprarse una esclava bella, Fernando de la Granja. “La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqāʾ de Ronda”. En *Estudios de historia de al-Andalus en Madrid: Real Academia de la Historia, 1999*. pp. 41-63; *Maqāmas y risālas andaluzas*. Madrid: IHAC, 1976, pp.139-171.

²³⁶ Simonet. *Descripción*, p. 9. Y para mayor información sobre los cautivos cristianos y sus condiciones en este reino, véase R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp.322 y siguientes.

comprobar en un poema de Ibn al-Jaṭīb en el que compara su noche con un esclavo negro, como observaremos más adelante. Parece que los esclavos negros eran procedentes de zonas africanas a través de la ruta del Sáhara, como de *Qināwah*, una zona situada al sur del Magreb extremo, hoy al sur de Marruecos.

El ejército nazarí contaba con soldados negros, que serían clientes palaciegos o *murtaziqa* (mercenarios)²³⁷.

Los sirvientes del palacio se encargaban también, en mayor o menor grado, de atender algunos aspectos administrativos, teniendo un carácter político-social como por ejemplo todo el protocolo a la hora de organizar a dignatarios para una recepción con los reyes. Otro ejemplo de esto eran las mansiones de la Alhambra, dedicadas, cada una de ellas y con la supervisión de los siervos palatinos, a una función concreta; una se dedicaba a la entrada del público, en otra se hallaba la caja de la donación monetaria. En el segundo palacio del Mexuar se hallaba la sede de los *kuttāb*, la oficina de recibir las quejas y peticiones del súbdito, y el lugar donde se recibía a la gente²³⁸.

Los siervos del sultán nazarí solían acompañarle en sus movimientos, protegiéndolo ante los posibles atentados. Se extrae sobre el asesinato de Yūsuf I, que se cometió cuando éste rezaba, aprovechando la ausencia de la protección. Los servidores del sultán asesinado mataron al asesino inmediatamente: “[...] se turnaron las espadas de los esclavos para matar al asesino y lo dividieron en trozos...”²³⁹. Sin embargo, en ocasiones los servidores del sultán participaban en su asesinato, como fue el caso de Muḥammad IV, que fue derribado por un *mamlūk* (servidor) suyo llamado Ziyān, que había sido servidor también de su padre²⁴⁰.

En lo que se refiere al atuendo, los vestidos de los granadinos destacaban por la multitud de tonalidades en indumentarias realizadas en lana, algodón y seda. Para el invierno llevaban ropas gruesas, mientras que vestían ropas ligeras en el

²³⁷ Es una zona al sur de Marruecos actualmente. Fue mencionada en la *Nufāḍa* en una casida de Ibn al-Jaṭīb. Comenta el editor de la obra Aḥmad al-ʿAbbadādī que de esta zona solían traer esclavos, *Nufāḍa*, II, p. 362. Son esclavos negros que trabajaban también en cultivar tierras en Granada como se deduce de dos versos de Ibn al-Jaṭīb en su *Dīwān* abordaremos más adelante, *Dīwān*, pp. 760, 761. Véase también Emilio Molina “Dinámica política”, p. 239.

²³⁸ Véase *Nufāḍa*, III, p. 277-278.

²³⁹ *Naḥḥ*, V, p. 97.

²⁴⁰ *Iḥāṭa*, I, p. 540.

verano. Llevaban también gorros de lana verdes y rojos: “[...] los ves en las mezquitas, en el día del viernes, como si fueran flores crecidas en buenas tierras y bajo buen clima...”²⁴¹.

Para ello fue lógica la existencia de tejedores en Granada. Al hablar de las maravillas de al-Andalus, al-Maqqarī nos hace saber que había dos árboles gigantes de *qasṭal* (castaña), uno estaba en Guadix y el otro en Granada. Cada uno de estos dos árboles era como una tienda en la que había un tejedor que tejía las ropas, cosa conocida, como dice al-Maqqarī, a través del granadino Muḥammad b. Ūuzay, entre otros²⁴².

A esta elegancia se le añade la obsesión andalusí, desde tiempo atrás, por la limpieza. Era fama de los granadinos que, hasta el hombre más necesitado gastara lo que tuviera en comprar jabón, cuidando que la gente no lo viera en mal estado de limpieza en ocasión alguna²⁴³.

Parece que, a diferencia de lo que era habitual en tiempos del califato omeya cordobés, los granadinos llevaban ropas negras durante el luto²⁴⁴. Sin embargo, un testimonio del viajero alemán Münzer, contradice esto. Al describir un funeral musulmán que vio en la puerta de Elvira en Granada, alude Münzer a siete mujeres musulmanas, familiares del fallecido vestidas de blanco²⁴⁵. Sea como fuere, en el reino nazarí los granadinos conocían otro color para el luto que era el azul. Así se atestigua de estos dos versos de Abū l-Barakāt. b. al-Ḥāȳ al-Balāfiqī, dedicados al amor:

Se aflige el ojo por ti ¡Oh morada del amor!

Pues las lágrimas, tras tu lejanía no cesan.

Por ello está teñida [la morada] de color azul

¿No te das cuenta de que el vestido del luto es azul?²⁴⁶

²⁴¹ *Iḥāṭa*, I, p. 135.

²⁴² *Nafḥ*, I, p. 150.

²⁴³ *Nafḥ*, I, p. 223.

²⁴⁴ Véase M^a. J. Viguera. “Soberanos, visires y secretarios”. En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 319-363, en especial p. 333. Véase también *Nafḥ*, III, p.440 donde menciona versos anónimos que describen el vestidos blancon del luto en al-Andalus.

²⁴⁵ Antonio Malpica Cuello. “La vida cotidiana”, p. 106.

²⁴⁶ *Iḥāṭa*, II, p. 159.

En este sentido, y a través de los versos mencionados, se deduce que el color blanco no era el único, aunque sí el preferido, para construir casas. Se usaban varios colores de decoración como “el azul cobalto o verde sobre fondo blanco estanífero, y los motivos negros sobre cubierta vítrea verde”²⁴⁷.

En cuanto al turbante, las noticias que nos transmite al-Maqqarī sobre Ibn Sa‘īd al hablar del atuendo de la gente en al-Andalus:

“[...] a la mayoría les falta el turbante, sobre todo en el este de al-Andalus. En el oeste es habitual el uso del turbante especialmente en los cadíes y los alfaquíes. No encuentras en sus nobles ni en la mayoría de la gente normal a quien ande sin *tailasān*. Sin embargo no se lo colocan sino los jeques apreciados, las *gafā’ir* de lana se colocan, a menudo, rojas o verdes mientras las amarillas son propias de los judíos”²⁴⁸.

Sobre la gente de Granada, Ibn al-Jaṭīb nos dice: “[...] los turbantes escasean entre la gente de Granada capital, excepto entre sus jeques, sus cadíes y sus ulemas...”²⁴⁹. En este contexto cabe mencionar que, según Ibn al-Jaṭīb, Muḥammad V se colocaba la corona de una manera diferente a los reyes antecedentes, inventando esta manera para la vestidura de los reyes de su tiempo²⁵⁰. Cabe añadir que Muḥammad V, al regresar a su trono, se vestía con lo que se llamaba *jil‘at al-mulk* o la túnica real. También era común entre los reyes nazaríes llevar *al-ṭirāz*, un tipo de vestidura bordada en oro.²⁵¹ Parece que era costumbre entre los granadinos, incluso entre los niños, llevar un arma ligera alrededor de la cintura, sobre todo cuchillos que iban colgados de una cuerda llamada *ḥumāla*. Ibn al-Jaṭīb dedica en su *Diwān* muchas casidas a este tema. Fueron grabados sus versos sobre estos *ḥumālāt*, que llevaban los soberanos y sus hijos, a lo que analizaremos más adelante.

Las mujeres granadinas eran conocidas por su belleza y su alto nivel intelectual. Dice Ibn al-Jaṭīb: “[...] sus mujeres se describen con la magia [la

²⁴⁷ Véase Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”, p. 418.

²⁴⁸ *Nafḥ*, I, p. 222-223. Y Muḥammad b, Aḥmad Al-Sāḥilī. *Bugyat al-sālik fī ašraf al-masālik*. Edición en árabe con un estudio en español de Rašid Mustafa. Tetuán: Al-Khalīy al-‘Arabī, 2004, pp. 24-25.

²⁴⁹ *Iḥāṭa*, I, p. 136

²⁵⁰ *Nuḥḍa*, III, p. 277.

²⁵¹ Véase M^a. Viguera. “Soberanos”, p.333 y siguientes.

belleza], con los cuerpos llenos, los pelos lisos, las limpias bocas, las buenas fragancias, los movimientos ligeros, las bonitas conversaciones, pero era rara la altura en ellas...»²⁵².

La riqueza y la elegancia granadinas se manifestaron a través de las mujeres que llevaban collares y joyas preciosas de oro, jacinto y esmeralda. El uso de estas joyas no era exclusivo de los nobles, la gente normal lucía también estas joyas, llegando incluso a llevar plata en el calzado. Asimismo, cabe indicar que, según Ibn al-Jatīb, Granada era única respecto a la abundancia de las joyas que se tenía en cada casa granadina. Menciona esto al aludir a un acontecimiento sucedido en Mequinez cuando los vencedores se afanaron en reunir las joyas de la ciudad, pero no consiguieron sino muy poco²⁵³. Para entender esto, además del cuento del tesoro que robó el Bermejo y que habíamos mencionado en una ocasión anterior, bastaría también con leer la magnífica descripción de las preciosas joyas que albergaba la Casa Nazarí, que nos proporciona al-Maqqarī en el *Nafh* y *Azhār al-riyāḍ*²⁵⁴.

Por medio de diversos escritos, tanto en prosa como en verso, se manifiesta la belleza de las mujeres granadinas. En unos versos de Ibn Jātima aparece el término *jaljāl* (ajorcas), que era un tipo de joyas que se colocaban en el pie. Se mezclaba el color blanco del cuerpo con el rojo de la alheña. El cabello negro, los ojos penetrantes y grandes, los labios rojos con saliva como néctar, el pecho como lanzas, el talle fino y delgado y la cadera llena eran las cualidades del físico de la mujer andalusí²⁵⁵.

Se añade a esto el papel que desempeñaban algunas mujeres granadinas. Es digno de mencionar el relato del cadí de Guadix cuya mujer solía participar en el enjuiciamiento de algunos asuntos. Esta actitud fue criticada de manera irónica

²⁵² *Iḥāṭa*, I, p. 139. Para mayor información sobre la mujer granadina en los escritos de Ibn al-Jatīb, véase J. Bosch Villá y W. Hoenerbach. "La granadina". *Andalucía islámica, Granada: 1983*, II-III (1981-82), pp. 9-31.

²⁵³ *Iḥāṭa*, I, pp. 138-139, *Nufāḍa*, II, pp.324-325.

²⁵⁴ *Nafh*, IV,p.510, y *Azhār*, I, p.53.

²⁵⁵ Véase Celia del Moral. "La imagen de la mujer a través de los poetas árabes andaluces (siglo XIII-XIV)". En *La mujer en Andalucía, Iº encuentro interdisciplinar de Estudios de la Mujer (Granada)*. 2 (1990), pp.703-730. y de la misma autora. "Arquetipos y estereotipos femeninos a través de la poesía andalusí". En *Mujeres y sociedades islámicas: una visión plural* (U. Málaga), 2006. pp. 255-285.

mediante versos enviados a dicho cadí²⁵⁶. También la médico Umm al-Ḥasan de Loja (s. XIV), otra famosa poetisa granadina²⁵⁷.

Ibn al-Jaṭīb en *Jaṭrat al-ṭayf*, nos transmite el relato de las mujeres que salieron descubiertas a saludar al rey Yūsuf I, al pasar por sus zonas en Serón y Guadix: “no diferenciamos entre las armas y bellos ojos ni entre las rojas banderas y las rojas mejillas”²⁵⁸.

Pero no sabemos con certeza si se trataban de mujeres libres (*aḥrār*), o de simples cautivas, ya que el mismo Ibn al-Jaṭīb en la misma *Jaṭrat al-ṭayf* alude a las *barāqi* ‘(velos que cubren el rostro excepto los ojos), que llevaban las mujeres de Baza al recibir a dicho rey.

El viajero alemán Münzer, que visitó Granada sobre el año 1494, al describir a la gente de Granada, alude a las mujeres y a su costumbre de cubrirse la cabeza y llevar *al-niqāb* con un velo blanco²⁵⁹. Es conocida también la manifestación morisca contra el decreto real, poco después de la toma de Granada, por impedir a las mujeres moriscas cubrir sus rostros.

En su *Dīwān*, Ibn al-Jaṭīb alude al *niqāb* y al *liṭām*, haciendo saber que era costumbre en su tiempo, de las mujeres especialmente, las *aḥrār*, señala aludiendo al triunfo de Yūsuf I sobre los cristianos, en una batalla comparando la gloria con una muchacha virgen:

Es la virgen de las conquistas que en ti se quitó el *niqāb*
tras una prolongada tasación y máscara²⁶⁰.

Sin embargo, consta que en Granada había un grupo de religiosos, que se llamaba *ḥisba*, que impedía la mezcla de los sexos en los lugares públicos²⁶¹. Cabe

²⁵⁶ Véase *Nafh*, IV., pp. 294-295, donde al-Maqqarī dice “[...] yo escuché de algunos de nuestros maestros contar que este suceso [le ocurrió] a Lisan al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, pues fue él que escribió en aire de befa al esposo de la docta mujer...”; E. Santiago Simón. “Una curiosa anécdota de Ibn al-Jaṭīb”. *MEAH*, 26-27 (1977-1979), pp 441-442.

²⁵⁷ Véase Fernando Velásquez. “Umm al-Ḥasan, “Ruiñeñor”, al-Ṭanyāliyya, poetisa, ṭebība y maestra de medicina en la Granada nazarí (una antibiografía jatibiana)”. *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo Servicio de Publicaciones de la Universidad: Grupo de Investigación “Al-Andalus-Magreb”*, 1998. pp. 35-42.

²⁵⁸ A. M. al-‘Abbādī. *Muṣāḥadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 50 y véase también p. 35.

²⁵⁹ M. al-‘Abbādī. *Muṣāḥadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 32; Antonio Malpica Cuello. “La vida cotidiana”, p. 81.

²⁶⁰ *Dīwān*, p. 539.

decir en este sentido, que en tiempos de Ismāʿīl I se prohibió que las muchachas aparecieran ante los hombres en los festines, limitando sus actividades musicales, permitiendo sólo que se realizaran en presencia de personas de su mismo sexo. Algo que podría indicarnos que se trataba de las esclavas que solían amenizar los encuentros nocturnos²⁶².

Ha llegado hasta nosotros el relato del jeque cadí Abū l-Barakāt, que ordenó encarcelar a una mujer que entró en el *ḥammām* sin velo. Esta firmeza, a nuestro modo de ver, estaba destinada más a las mujeres libres que a las cautivas. Sin embargo, algunas de estas esclavas llegaron a ser esposas de los sultanes nazaríes como fue el caso de Yūsuf I, Muḥammad V, Muḥammad VI y Naṣr, los cuales fueron hijos de cautivas²⁶³.

Las casas de los granadinos eran de no muy grandes proporciones, y en las fiestas se adornaban. Los reyes y magnates poseían lujosos palacios y fincas en las afueras de la ciudad y en la costa, donde pasaban largo tiempo en el verano sin los cargos laborales. Es el caso de Ibn al-Jaʿfīb, que tenía fincas en *ʿayn al-dam* (Aynadamar, la fuente de las lágrimas), donde pasaba su tiempo de ocio con su familia y amigos²⁶⁴. Él mismo nos habla sobre una salida de sus hijos con Ibn Zamrak y el rey fuera de Granada, de la cual hablaremos más adelante.

Los granadinos acostumbraban a cambiar de residencias. Solían tener casas en el campo a donde iban para bailar y divertirse algunas estaciones del año, como por ejemplo en otoño, durante el que salían a las sierras dejando sus casas vacías²⁶⁵.

En este sentido cabe añadir que para las necesidades de obtener casas lujosas era importante el uso de materiales nobles. Las cerámicas de Almería y Málaga eran de muy buena calidad. Se exportaban a muchos lugares y se asemejaban a las perlas en sus formas, extendiéndose durante el siglo XIV por todo

²⁶¹ Véase R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp.293-294.

²⁶² *Iḥāṭa*, I, p. 388.

²⁶³ Véase M^a J. Viguera. "Componentes y estructura", pp. 50,56.

²⁶⁴ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 121-123, 137-138. Y Darío Cabanelas Rodríguez. "Los cármes de Aynadamar en los poetas árabes". En *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, 1979, pp. 209-219. Y Emilio Molina. "Dinámica política", p. 233.

²⁶⁵ Simonet. *Descripción*, p. 83.

el Mediterráneo, llegando hasta Chipre y Egipto. Eran de diferentes colores y se colocaban, por costumbre, en las alcuas de agua.

En el reino de Granada era famoso el mármol, piedra muy apreciada en la construcción de viviendas por su buena calidad. El mármol de la ciudad de Priego tenía fama entre las ciudades del reino nazarí. Era de varios colores, como el rojo y el amarillo. En Almería y Málaga también se producía buen cristal y barro cocido (*fajjār*). De esta actividad artesanal viene el nombre del pueblo Alfacar en Granada, que ha perdurado hasta hoy, ya que en la Alhambra había industrias alfareras que producían exquisitos jarrones²⁶⁶. Así, es lógico deducir, que las casas granadinas tuvieran otros colores, como el azul. Se extrae de los versos del jeque Abū l-Barakāt Ibn al-Hāȳ al-Balāfiqī, antes citados, en los que compara la morada azul de la amada con el vestido de luto, que era también de color azul²⁶⁷.

En una casida de Ibn al-Ja'īb dedicada a Yūsuf I cuando éste había construído un palacio en la Alhambra, hace referencia a un tipo de yesería que se usaba en la construcción. Se llamaba *Zulaiy* (azulejos), y se pintaba de muchos colores como el azul, el blanco, el negro, o el verde, entre otros²⁶⁸.

En este sentido, señalar de igual modo todos aquellos objetos de cerámica empleados en juegos infantiles, como cacharritos de juguete, figuritas y silbatos, incluso para adultos, como pipas de *hašš*, cántaros, candiles, jarritas, anafres, etc. Opinamos que estos juguetes se dedicaban en mayor grado a la educación infantil de las niñas, en especial enseñándoles los artículos de cocina. En las fiestas oficiales, como la del *nayrūz* se regalaban juguetes como caballitos sin jinete, felinos, serpientes, tortugas, etc.

Por otro lado, resulta curioso, en una comunidad musulmana, cómo estos objetos de cerámica en forma de animales, sobre todo serpientes, se usaran también protegerse del mal de ojo como, incluso, para expulsar los insectos de la cocina y de las casas; es decir, un uso ciertamente mágico. Se grababan figuras y frases

²⁶⁶ Véase *Nafh*, I, p. 201-202. Para mayor información, véase Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”. pp. 418-421, 438. Y véase L.Torres Balbás. “Cerámicas domésticas de la Alhambra”. *Al-Andalus*, 2 (1934), pp. 384-388.

²⁶⁷ *Ihāta*, II, p. 159.

²⁶⁸ *Dīwān*, p. 297.

sobre las tinajas como “la mano de Fátima/*jamīsa*”, “*yumn* (felicidad)”...a fin de atraer la suerte y evitar el mal²⁶⁹.

Ibn al-Jaṭīb en su *Nufāḍa*, dirigiéndose a un novio en su noche de boda, dice: “¡Dios os haga felices, os cubra de alegrías, os haga talismán con los cinco [manos] hasta del ojo del sol!”²⁷⁰. De igual forma, conviene mencionar algunos talismanes que usaban los granadinos a fin de evitar el mal de ojo. Citamos para ello otro escrito de Ibn al-Jaṭīb en el que, al reirse de su enemigo al-Nubāhī, menciona, bromeando sobre algunos talismanes, seguramente a modo de figuras, para proteger la belleza de al-Nubāhī: “*ḥūta* (¿pez?), *raṣāṣat manḥūta* (¿herradura de plomo?), *marārat ṭawr* (¿vesícula biliar de un toro?), *ṭaraf ḍanab sannūr* (¿cabo de la cola de un gato?)”²⁷¹.

Asimismo, señalar el cuento que nos transmite al-Maqqarī de alguien sobre un talismán colgado en la Alcazaba vieja de Granada. El talismán que llevaba el nombre de “*farrūy al-rawāḥ* (El gallo del viento)” fue descolgado para hacer restauraciones. Estaba compuesto de siete metales y en él estaba escrito un poema de tres versos, que describían dicho talismán y preveían el trágico final de la dinastía nazarí²⁷².

Resulta adecuado hablar, llegados a este punto, de las fiestas granadinas celebradas en esta época. Se trataba de fiestas del *mawlid* que Muḥammad V celebraba en su palacio del mexuar²⁷³. En esta fiesta se solían recitar y cantar

²⁶⁹ Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”, pp. 443-446. Fatima es la hija del Profeta y la persona más venerada por los chífes que quizás por su presencia en el norte de Africa en tiempos pasados, ejercieran cierta influencia en los andalusíes.

²⁷⁰ *Nufada*, II, p. 151.

²⁷¹ Ibn al-Jaṭīb. *Al-katība al-kāmina fī man laqānā-hu bi-l-Andalus min šu‘arā’ al-mi’a al-ṭāmina*. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1983, p. 147. Sobre la familia de al-Nubāhī, véase M^a. Isabel Calero Secall. “Los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī, una familia de juristas malagueños (ss.X-XV). *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, Granada: Grupo de Investigación “Ciudades Andaluzas bajo el Islam”, 1999, pp.53-76; M. Bencherifa. “Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī”. *Akādimiya. Revue de l’Académie du Rouaume de Maroc*, 13 (Rabat, 1998), pp. 71-89. Cabe mencionar que al-Ḥammādī en su libro: *La poesía en el reino nazarí de Granada*. Kuwait, 2004, p.199, dice que al-Nubāhī era: “de Bona de Argelia, hoy ‘Annāba”, sin dar explicaciones ni remitir a fuentes.

²⁷² *Nafh*, IV, p.507. Véase F. Velázquez Basanta. “La relación histórica sobre la postrimerías del Reino de Granada según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII)”. En *El epílogo del Islam andalusí. La Granada del siglo XV*. Granada: Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 2002, pp. 481-554, en particular pp.484-486.

²⁷³ Hay que hacer notar que la fiesta del *mawlid* fue festejada por primera vez en Ceuta por los Banū l-‘Azafī en la primera mitad del siglo XIII, y luego se extendió aunque estudiosos piensan que fue antes de esta fecha, véase *Azhār al-riyāḍ*, (El Cairo), I, p.243; E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra, desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: publicación del

versos como los de Ibn al-Jaṭīb, que además fueron cantados en el Magreb en presencia del autor y de sultanes meriníes²⁷⁴.

Se festejaban además las fiestas de la ruptura del ayuno, la del cordero, la de ‘*āšurā*’ (el día 10 de *muḥarram*), o las de las circuncisiones de los hijos del monarca, entre otras.

Parece que para festejar la realización de una circuncisión se solía celebrar para cualquier niño, no sólo si era un hijo del monarca o un miembro de la familia real, sino que también se celebraba la circuncisión de cualquiera de los habitantes, al alcanzar la adolescencia o estar próximo a alcanzarla. Prueba de ello es el relato que nos transmite Ibn al-Jaṭīb al hablar del rey nazarí Muḥammad IV, quien a los nueve años de edad fue proclamado sultán sin que: “[...] cumpliera la edad de la sensación, ni aún supiera lo que es la circuncisión...”²⁷⁵.

A esto se añaden las de *al-ḥiḍqa* (completar la memorización del Corán para los hijos), *al-nayrūz*, *al-mahraḡān* y *al-‘ansara* (Pentecostés), que eran fiestas tomadas de la tradición oriental, y que al parecer tuvieron éxito entre los granadinos y magrebíes²⁷⁶.

En estas fiestas, tanto las mujeres como los hombres salían a celebrarlas arrojándose agua de olor y persiguiéndose con tiras de naranja, de limones dulces y de ramos de flores, además actuaban las bailarinas haciendo zambras²⁷⁷. Parece ser, que algunas de estas fiestas no musulmanas se convirtieron en fiestas religiosas entre los musulmanes de esta época, llegándose a criticar a quien negara el ayuno en ellas. Así lo podemos interpretar a través de una obra que menciona la *Iḥāṭa* del célebre alfaquí muftí, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Fajjār al-Ŷuḍamī (m. en Málaga 723/1323), cuyo título era: *al-Fayṣal al-muntaḡa` al-*

Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1988, pp.88-110; ‘Abd al-Mālik Al-Šāmi “*Dirāsa fī mawlidiyyāt Ibn al-Jaṭīb*”. *Kulliyyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 257-274, en especial pp. 258-259.

²⁷⁴ Dice en prosa encabezando esta casida “aquella noche recitó el cantante de mis versos esta casida”, *Dīwān*, pp. 549-552

²⁷⁵ *A ‘māl al-a ‘lām*, p. 301, y véase Rachel Arié. *L’Espagne musulmane*, pp.399-403.

²⁷⁶ M. Miftāh en el prólogo del *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. Ed. Muḥammad Miftāh, Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2 vols, 1989. pp. 81-82. El *nayrūz* es el comienzo del año persa que coincide con el inicio de la estación de la primavera que corresponde al 21 de marzo. En este día se festeja con intercambio de regalos y actividades múltiples. El *mahraḡān* es otra fiesta persa que se festija al comienzo de cada otoño.

²⁷⁷ Véase M^a. Viguera. “La religión y el derecho”. En *Historia de España* (Menéndez Pidal).

Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, *sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp.159-190, en especial p. 166.

mahzūz fī l-radd ‘ala` man ankara šiyām yawm al-nayrūz. Un título extraño que da carácter religioso a estas fiestas de origen persa²⁷⁸. Se deduce de un poema del visir granadino que la fiesta del *nayrūz*, se festejaba en presencia real de los sultanes nazaríes y que los poetas recitaban versos igual que las del *mawlid*²⁷⁹.

Añadamos que la fiesta del *mawlid*, por ejemplo, era una reacción contra algunas fiestas no musulmanas festejadas entre los musulmanes granadinos, como la navidad cristiana. En esta fiesta los jinetes tiraban lanzas a un blanco de madera²⁸⁰.

Lógicamente, los cristianos granadinos celebraban fiestas cristiana. Podemos inferir esto de una frase que el autor aporta en una de sus obras. En la *Rayḥāna* hablando en boca del protagonista de un cuento dice: "[...] experimenté las desgracias, recorrí por las tierras, presencié las guerras, festejé *al-fuṣḥ* y *al-Milād* (la Pascua de la resurrección y la Navidad)..."²⁸¹. Esto podría indicarnos que dichas fiestas cristianas eran bien conocidas y festejadas en tierras granadinas, aunque no disponemos de muchos textos que puedan afirmarlo.

En la celebración de la navidad cristiana, en presencia real, hacían luchas entre animales y juegos de caballería en los que participaban sultanes nazaríes, como revela la poesía de Ibn al-Jaṭīb que trataremos más adelante. En Granada había lo que Ibn al-Jaṭīb llamó *mal ‘ab*, que es el lugar donde se realizan juegos²⁸². Cuenta también cómo el rey Muḥammad IV era valiente y solía, muy joven, correr y participar en las corridas en los días festivos²⁸³. Algunos estudiosos hablan de, *Lu ‘bat al-yahūdī* (el juego del judío, que sería el juego de la sombra), llamado así por los granadinos, lo que probablemente festejaban²⁸⁴.

Al parecer, tras las expediciones granadinas a tierras castellanas, festejaban la victoria con poesía laudatoria. En su *Iḥāṭa* Ibn al-Jaṭīb nos relata cómo tras la conquista de la ciudad de Jaén en el año 767/ 1365, apareció la peste negra entre la

²⁷⁸ *Iḥāṭa*, III, p. 94.

²⁷⁹ Véase *Dīwān*, p. 650.

²⁸⁰ Véase Fernando de la Granja. "Fiestas cristianas en el Andalus". *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)*, 1999. pp. 187-273. pp. 188-191, 208. y M. Miftāḥ. Prólogo del *Dīwān*. pp. 77-81.

²⁸¹ *Rayḥāna*, II, p.282.

²⁸² *Iḥāṭa*, I, pp. 118-119.

²⁸³ *Iḥāṭa*, I, p. 533.

²⁸⁴ Iḥsān ‘Abbās. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-l-naqd al-adabī". *Al-‘Arabī de Kuwait*, 1406 (1985), pp.102-104.

gente, causa por la cual no festejaron, al regresar a Granada, como era la costumbre...”²⁸⁵. Pero no sabemos si se trataba de una fiesta de celebración de victoria, o de la fiesta del *mawlid*, ya que la salida del ejército granadino para dicha expedición fue a finales de *muḥarram* de ese mismo año, y la fiesta del *mawlid* se festejaba en el día 12 del mes siguiente (*rabīʿ* primero).

A estos aspectos se suma la existencia de otros tipos de deportes que se conocían entonces. El juego del ajedrez se extendía entre los granadinos, Muḥammad b. Aḥmad Ibn Quṭba al-Dawsī era un especialista en este juego, que Ibn al-Jaṭīb considera una de entre las virtudes²⁸⁶. Sin embargo, había quien luchaba contra la difusión de este tipo de juegos. Mencionamos en este sentido el libro del mismo jeque, citado anteriormente Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn al-Fajjār al-Ŷuḍamī, titulado *Istiwāʾ al-nahy fī taḥrīm al-laʿīb bi-l-ṣaṭran*²⁸⁷.

Otro tipo de deportes, desempeñado por los reyes en la Edad Media, fue la caza con halcón (*bāz*), un ave rapaz que se utiliza para cazar. En una *risāla* escrita por Ibn al-Jaṭīb, el sultán nazarí ofrece a su correligionario, seguramente de Fez, el envío de gente especialista en los halcones de caza. En la actualidad, el barrio granadino del Albaycín hace honor a dicha práctica, pues se cree que viene del nombre de *Bayyāzīn*: “[...] ya habíamos sabido en los días transcurridos que Vuestra Alteza mostraba interés por los aves rapaces, como es la costumbre de los grandes reyes...”²⁸⁸. En la misma, informa del envío de mensajeros a tierras cristianas para traer buenos halcones, sobreviviendo al viaje de vuelta a Granada los más fuertes y afortunados.

Entre los reyes nazaríes era corriente el amor a la caza usando animales y aves. Citaremos los escritos jatibianos sobre este particular. Al hablar del rey Bermejo nuestro visir le acusa de tener muchos perros para su caza, algo que seguramente no era admirable en vista de la opinión musulmana sobre los perros²⁸⁹.

²⁸⁵ *Iḥāta*, II, p. 84.

²⁸⁶ *Iḥāta*, II, pp. 250-253

²⁸⁷ *Iḥāta*, III, p. 94.

²⁸⁸ *Rayḥāna*, I, p. 449. El sultán Muḥammad IV según Ibn al-Jaṭīb era experto en las cualidades de los sacres y los caballos, *Iḥāta*, I, p. 532. Cabe indicar en este contexto que el uso del halcón en la caza existía en épocas anteriores a la del reino nazarí como la de los almohades, véase *Iḥāta*, III, p.215.

²⁸⁹ Véase *Iḥāta*, I, p. 523.

Las fiestas mencionadas nos hacen reflexionar sobre las influencias cristianas presentes en la vida granadina. Basta recordar que las fiestas del *mawlid*, referida anteriormente, eran celebradas en la época nazarí a semejanza de las cristianas.

Otro ejemplo nos lo transmite al-Şafadī, gran discípulo de Abū Ḥayyān al-Garnāfī. Abū Ḥayyān manifestaba que solía escribir los nombres occidentales y andalusíes según sus pronunciaciones con *imāla* (palatalización de /a/), *tarqīq* (suavizar la pronunciación de la letra *rāʾ*), y *tafjīm* (velarizar los fonemas), pues al ser vecinos de los cristianos, tenían los nombres y apodos parecidos a éstos. Sin discutirlo, esto nos puede decir que dichas formas de pronunciación, propias de los andalusíes, eran influencias de los cristianos que convivían con ellos en la Península Ibérica²⁹⁰.

En su *Iḥāta*, Ibn al-Jaṭīb al hablar de Muḥammad b. ʿAlī Ibn al-Ḥāȳy (m. en Fez 714/1314), le llama, *jidn al-rūm* (el amigo íntimo de los cristianos), y transmite que siendo visir del sultán Abū l-Ŷuyūš Naşr, ganó el odio de la gente por: “[...] su preferencia al habla de los cristianos y su amor hacia ellos y por imitarlos en la forma de comer y hablar [...] ya que se crió entre ellos, su padre era un carpintero múdejar en Sevilla-²⁹¹. Afirma al-Maqqarī que, a menudo, los reyes y soldados andalusíes se vestían igual que sus vecinos cristianos, tenían las mismas armas, e incluso las mismas banderas y sillas de montar²⁹².

Desde la llegada de Ziriyāb y su escuela, en el siglo IX, la música andalusí se desarrolló hasta el punto de que algunas ciudades se convirtieron en importantes centros musicales, como Sevilla²⁹³. Esto se nos transmite mediante el diálogo que mantuvieron Ibn Ruşd e Ibn Zuhr en presencia del sultán almohade Almanşūr Yaʿqūb, cuando Ibn Ruşd le manifiesta a Ibn Zuhr su preferencia por Córdoba: “[...] No entiendo lo que dices, pero si muere un ulema en Sevilla y se quiere vender sus libros, se trasladan a Córdoba para venderlos allí, mientras que si

²⁹⁰ *Nafh*, II, p. 541.

²⁹¹ *Iḥāta*, II, p. 140, I, p. 386. Una de las cosas que pedieron los jeques granadino al sultán Naşr era entregar a dicho visir como revela la fuente citada.

²⁹² Véase *Nafh*, I, p. 222.

²⁹³ Véase *Nafh*, III, pp. 122-133.

muere un músico en Córdoba y quieren vender sus instrumentos, se llevan a Sevilla"²⁹⁴.

La música y el baile eran comunes entre los granadinos, llegando incluso a escuchar la música en las tiendas, como en alguna ocasión nos cuenta Ibn al-Jaṭīb. En la fiesta del *'aṣīr*, como hemos comentado más arriba, era habitual salir a las afueras para bailar y disfrutar.²⁹⁵ Sin embargo no disponemos de informaciones suficientes sobre la música en esta época. Tal vez en Granada no hubiera un gran número de músicos como en etapas anteriores, o quizá, el fuerte poder de los alfaqués limitara la difusión de este arte.

Algunos datos hablan de la prohibición religiosa de algunos instrumentos musicales concretos, sin que conozcamos el porqué de la prohibición de los mismos y no de otros. Se dice que el jeque Gālib b. Ḥasan b. Sīdī Būna (m. 733/1333), miembro de la ilustre familia sufí de los Banū Sīdī Būna, publicó en Granada un libro en el que se prohibía escuchar un instrumento musical llamado *šabāba* (axabebe). Esta opinión fue totalmente asumida y seguida por los ulemas de entonces²⁹⁶.

No obstante, de esta época o un poco antes, hallamos algunos datos sobre músicos granadinos en algunas fuentes árabes. En *al-Mugrib fī ḥulā al-Magreb*, Ibn Sa'īd, nos informa sobre un músico granadino del siglo XIII llamado Muḥammad Ibn al-Ḥammāra al-Garnāṭī, discípulo del gran músico y filósofo Ibn Bāyā. Dicho Ibn al-Ḥammāra, que llegó a ser un ilustre músico de su tiempo, tenía fama de dirigirse habitualmente a la *šā rā'* (una planta) de cuya madera se hacía el instrumento *al- 'ūd* (laúd). Era tañedor del mismo, componía versos, les ponía música y los cantaba²⁹⁷.

En la *Iḥāṭa* nos habla Ibn al-Jaṭīb, a su vez de su maestro Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, sobre Muḥammad Ibn Lubb diciendo: "[...] en el terreno de la música corre de manera elegante, aunque no gozaba de buena voz, lo compensaba con su

²⁹⁴ *Nafh*, I, p. 155.

²⁹⁵ *Iḥāṭa*, I, pp. 137-138.

²⁹⁶ *Iḥāṭa*, IV, p. 240, *Iḥāṭa*, I, p.460. Sobre los instrumentos musicales en al-Andalus, véase Manuela Cortes. *Pasado y presente de la música andalusí*. Sevilla, 1996, pp.59-68.

²⁹⁷ Véase Ibn Sa'īd. *Al-Mugrib fī ḥulā al-Magreb*. Ed. Šawqī Ḍayf, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 3ª ed., 1964, 2 tomos, II, p. 120.

naturaleza musical, que se manifestaba a través de sus cuerdas [las del instrumento]...²⁹⁸.

Sabemos también que ciertas poesías de Ibn al-Jaṭīb fueron cantadas por cantores traídos de Oriente en las fiestas del *mawlid*: Las zambras (del árabe *samra*, que quiere decir velada) confirman la existencia de estas fiestas musicales.

Nos cuenta el visir granadino cómo iba a bailar en un encuentro, y al recibir críticas de la gente compuso versos defendiéndose como veremos más adelante. El mismo autor describe cómo en una fiesta de la conmemoración del Profeta, en el palacio real de la Alhambra, se dio comienzo a la misma con un recitado del Corán y al acabarla empezó: "[...] el canto y la respiración de las flautas..."²⁹⁹.

La influencia de la música granadina y musulmana de la Península llegó, tanto a los estados africanos como a los cristianos del norte, como dice M. al-'Abbādī³⁰⁰. En este sentido cabe mencionar, que los granadinos usaban, en momentos de guerra, instrumentos musicales como el tambor, que además de anunciar la guerra y dar ánimo a los combatientes, servía para anunciar la conquista y el triunfo, como revela Ibn al-Jaṭīb al hablar de la entrada de Muḥammad V en Granada, tras vencer al Bermejo: "[...] entró en la Granada capital en el sábado 20 de *šā bān* [...] un día señalado e indescribible [...] por su buena ordenación, su muchedumbre de instrumentos, la aparición de adornos, la multitud de bandera, y de tambores..."³⁰¹.

Los meriníes, influidos tal vez por los andalusíes y por los cristianos, usaban instrumentos musicales, a la hora de hacer la guerra, como tambores, trompetas, y lo que llamaban, *gūṭāt*, que tal vez fuera instrumento cristiano usado en las contiendas³⁰². Prueba de ello, Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*, al describir las tropas

²⁹⁸ *Iḥāṭa*, II, p. 433.

²⁹⁹ *Nufāḍa*, III, p. 278.

³⁰⁰ Véase M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 154-155, donde establece que la dicha influencia se extendió profundamente en la Península especialmente desde el siglo XIV. Nos transmite cómo algunos reyes cristianos hicieron venir a sus palacios ciertos músicos y juglares musulmanes de la península.

³⁰¹ *Nufāḍa*, III, p. 151.

³⁰² *Nufāḍa*, II, p. 311. Sobre la palabra *Guṭāt* dice M. al-'Abbādī, en una nota a pie de página de la misma, que quizás fuera desviación de la palabra Geitas que es un tipo de *mazāmīr* (flautas) que aún se usa en Galicia. Véase también la obra del mismo M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, p.128.

cristianas dice que usaban en la guerra: “[...] algunos sonidos musicales animadores...”³⁰³.

Cabe aludir, que fueron numerosos los instrumentos musicales durante el siglo XIV, así como en siglos precedentes o posteriores. El uso de ellos en las tertulias, encuentros amistosos y religiosos, hasta también en las guerras y conmemoraciones de tipo militar. Su influencia en la música cristiana y europea se manifiesta a través de los nombres árabes de algunos instrumentos como el laúd (*al-‘ūd*), alboques, axabeba, atabales, además de las huellas moriscas en ellos como la llamada guitarra morisca³⁰⁴.

Para responder a la necesidad de las tertulias se intensificaron las fiestas y encuentros nocturnos de música y baile. Para lograr la perfección de estos momentos elegantes era necesaria, además de la música, la existencia de una perfecta iluminación. Los andalusíes en general usaban, de forma frecuente, candiles de cerámica que proporcionaban luz mediante mechas y aceite, o grasa animal. En la época nazarí se usaban candiles de pie alto. En las casas lujosas se usaban lámparas o candelabros de cobre o bronce³⁰⁵.

Otro aspecto relevante a destacar fue la difusión del vino en el reino granadino, que fue patente debido al gusto de la gente por este tipo de bebida. Granada y Málaga fueron las ciudades más destacadas en la producción y elaboración de dicho caldo. El consumo del vino estaba extendido incluso entre la alta sociedad granadina, aunque en una *risāla* de Muḥammad V se advierte al pueblo sobre este vicio³⁰⁶.

Se añade a ello el consumo del hachich (*ḥašīš*), que se había difundido entre los granadinos, incluso entre algunos religiosos, como por ejemplo, Ibn Jamīs Muḥammad al-Ru‘aynī (m.708-1308), a través de cuyos versos se percibe su inclinación hacia esta planta. De igual manera sucede en los versos del poeta Muḥammad al-Šarīf Ibn al-Waḥīd al-Garnāṭī (m. 711/1311)³⁰⁷. Por otra parte, Ibn

³⁰³ *Iḥāṭa*, II, p. 43, y también p. 45.

³⁰⁴ Véase Pepe Rey. “La influencia islámica en la música occidental”. *Jornadas de Cultura Islámica (1ª 1987 Toledo)*, pp. 229-240, y para mayor información, véase Manuela Cortes *Pasado y presente de la música andalusí*, Sevilla, 1996, pp.59-68.

³⁰⁵ Véase Encarnación Motos Guirao. “La cultura material y la vida cotidiana”, p. 440.

³⁰⁶ Véase la *Rayḥāna*, II, p. 58.

³⁰⁷ Ibn al-Qāḍī. *Durrat al-ḥiṭāṭ fī gurrat asmā’ al-riṭāṭ*. Ed. Muḥammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Túnez/ Egipto, 1970/ 1971, 2 vols, II, pp. 28-29, 210.

al-Jaṭīb relata un diálogo entre el Bermejo y uno de sus policías, en el que el rey menciona algunas casas granadinas donde se encuentra esta planta³⁰⁸.

2.2 EL CONOCIMIENTO

2.2.1 Introducción

Lo más admirable del reino Nazarí, concretamente en el siglo XIV y el último tercio del XIII, fue la existencia de un nivel cultural que no dejó de progresar en diferentes terrenos del saber, tanto de tipo religioso y literario como científico, a pesar de las crisis políticas y de la diversidad social y doctrinal. Aquí se nos plantea una pregunta: ¿cómo es posible hallar un abanico cultural tan rico en un clima político tan inestable y frágil?

En primer lugar, y a juicio de A. Mujtār al-'Abbādī "después del impulso dado a la reconquista española por Fernando III el Santo, por Jaime I el Conquistador, y por los sucesores de ambos, gran número de sabios musulmanes se refugiaron en el reino granadino, cuya cultura se benefició de estas migraciones, originando un último renacimiento cultural islámico español"³⁰⁹.

Otro factor a destacar sería el estímulo y el acercamiento dado por los sultanes y visires del reino nazarí a los ulemas, algo que llevaba a la gente a mejorar su formación con objeto de poder destacar. Dice al-Maqqarī sobre los alfaquíes en al-Andalus en general:

"[...] memorizan de varias doctrinas lo que les ayuda a hacer competencia, en presencias de los reyes, a los destacados en las ciencias. Y el puesto de alfaquí es muy apreciable

³⁰⁸ *Nufāḍa*, II, p. 183. Para mayor información sobre esta planta, véase los trabajos de Indalecio Lozano Camara. *Solaz del espíritu en el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas: (con fragmentos de Próspero Alpino y Alex Russell)*. Introducción, traducción y notas de Indalecio Lozano, Granada: Universidad, 1998, "El uso terapéutico del "Cannabis Sativa L." en la medicina árabe". En: *Asclepio*, V, 49, n° 2 (1997), pp. 199-208, "Qutb al-Din al-Qastallani y sus dos epístolas sobre el hachís". En: *Al-Qantara*, 18 (1997), pp. 103-120, *Tres tratados árabes sobre el Cannabis Indica: textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas, s. XIII-XVI*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990.

³⁰⁹ M. al-'Abbādī *El reino de Granada*, p. 169.

hasta que los *al-mulaṭṭamīn* [los velados, los almorávides] solían llamar alfaquí al gran emir..., y de igual manera llamaban alfaquí al escritor y al gramático"³¹⁰.

Los esfuerzos por impulsar esta formación fueron notables por parte de los sultanes nazaríes. Es el caso del rey Muḥammad II, conocido por sus amplios conocimientos como *al-faqīh*, y a su vez mecenas y protector de médicos y astrólogos hasta el punto de fundar una escuela en su palacio³¹¹. Igualmente hizo su hermano Yūsuf, que fue amante de los libros de geometría y astronomía procurando ocultárselo a su padre; el cual, encontró en una ocasión a su hijo con dichos libros, preguntándole por qué estaban en su poder. Éste mintió diciendo que eran de *adab* (literatura). Entonces le dijo su padre: "[...] escucha hijo mío, nosotros la conseguimos [la soberanía] por la falta del *adab*... [es decir, por la guerra, no por las ciencias]"³¹².

Sin embargo, los soberanos nazaríes solían traer gente sabia, sobre todo cristiana, para instruir a sus hijos en la política griega y persa. Lo revela Ibn al-Jaṭīb al hablar de ‘Abbād, el preceptor de Ismā‘īl II: "[...] en cuanto al *‘il y* [el infiel] de su padre [padre de Ismā‘īl II], llamado ‘Abbād fue designado para su educación en la sabiduría de los persas y la política de los griegos y en las buenas cualidades de ambos..."³¹³.

No olvidemos cómo el rey Naṣr (m. 722/1322), era aficionado a las matemáticas y a la astronomía, destacando, sobre todo, en la ciencia *al-ta‘dīl* (ecuación, cálculo de las posiciones planetarias) y como dice Ibn al-Jaṭīb: "[...] hacía los calendarios de su propio puño y solía crear nuevos y raros aparatos con sus propias manos..."³¹⁴.

Algunos de estos sultanes componían versos y ejercían la crítica poética en presencia de poetas y literatos. Cuentan que en presencia del sultán Muḥammad IV recitaron tres versos dedicados al amor. Cada verso mostraba el ánimo y el orgullo de su autor, uno era de al-Mutanabbī, y mostraba la ira hacia las bellas mujeres por

³¹⁰ *Nafh*, I, p. 221

³¹¹ *Iḥāṭa*, I, pp. 556-566. Y véase E. Llaveró Ruiz. "Técnicas algebrísticas y traumatológicas en Al-Andalus". En: *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus texto sy estudios. edición de C. Álvarez de Morales. Escuela de estudios árabes de Granada*, 5 (2001). pp. 113-156.

³¹² Véase *Iḥāṭa*, IV, p. 354

³¹³ *Nuḥḍā*, II, p. 104.

³¹⁴ *Iḥāṭa*, III, p. 334.

el sufrimiento que dejaban, otro era de Imru' l-qays, y mostraba el orgullo de un rey amante, y el tercero era de Ibrāhīm b. Sahl al-Andalusí, que se mostraba humillado ante el amado. Los literatos discutieron la diferencia entre estos versos, a lo que entonces dijo el sultán:

"[...] entre ellos está lo que hay entre el alma de un rey árabe [es decir Imru' l-qays] y un poeta [es decir al-Mutanabbī] y el alma de un Judío bajo la *ḡimma* y que respira según su aspiración [es decir Ibrāhīm b. Sahl que era judío]..."³¹⁵.

Sobre todo, en lo que se refiere al impulso y al patrocinio de las ciencias en el siglo XIV, debemos señalar al rey Yūsuf I y su hijo Muḥammad V, como las dos figuras más destacadas y, tal vez, sus máximos exponentes durante toda la existencia del Reino, en lo que respecta al mecenazgo. La construcción de la madrasa de Granada, ordenada por Yūsuf I, si bien recomendada por su visir Riḍwān *al-Ḥāyib*, se realizó de acuerdo con ese propósito; esto es, la formación y la atención hacia las ciencias. Fue considerada única, si bien no era la primera que se constituía en este reino, ya que con antelación había sido construida una en Málaga por el jeque sufi al-Sāḥilī, aunque no era de carácter oficial como fue la granadina³¹⁶.

Desde el principio parece que la madrasa de Granada no era una escuela donde se enseñase solo el Corán y las ciencias religiosas, como era la costumbre, sino una "universidad" de diversos conocimientos. Nos recuerda Ibn al-Jaḥīb, en verso, lo que se grabó en las paredes de dicha madrasa:

Así para la ciencia se construyen las escuelas
y permanecen las moradas de la gloria arraigadas³¹⁷.

A esta escuela acudían destacados maestros de todo el reino de Granada, y del Magreb, como fue el caso de Ibn Marzūq que, además de ser predicador de la

³¹⁵ *Iḥāṭa*, I, p. 533. La *ḡimma* es un signo para llamar a los no musulmanes y que pagaban tributos.

³¹⁶ Véase el artículo de M^a. J. Rubiera Mata. "Datos sobre una madrasa en Málaga anterior a la naṣrī de Granada". *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 223-226; Darío Cabanelas. "La madrasa árabe de Granada y su suerte en época cristiana". *Cuadernos de la Alhambra*, 24 (1988), pp.29-54. Sobre la familia *al-Sāḥilī*, véase la obra editada. *Bugia al-sālik*, pp. 6-82.

³¹⁷ *Dīwān*, p. 570.

mezquita de Granada capital, ejerció la enseñanza en la madrasa sobre el año 754/1353³¹⁸. También, algunos maestros y hombres insignes que venían de fuera residían en dicha escuela. Es el caso del cadí supremo de Fez, Muḥammad b. Abī Bakr al-Maqqarī, que llegó a Granada como embajador de Abū ‘Inān en el año 757/1356. Dice Ibn al-Jaṭīb de dicho personaje: "[...] y residió en la madrasa", "[...] residió en algunos sitios de la madrasa yūsufí, alejándose de la gente"³¹⁹.

No sabemos con exactitud a qué pudo referirse al decir; sitios de la madrasa, tal vez se trataban de lugares que se encontraban en la misma madrasa, o quizá, puede ser que se refiriera al conjunto de la Alhóndiga, llamado hoy Corral del Carbón.

Algunos estudiosos consideran que la vinculación de dicha madrasa al poder político nazarí limitó la enseñanza y el pensamiento, ya que los maestros eran designados por el gobierno, cosa por lo cual, quedaron destacados maestros y campos científicos fuera del alcance de los alumnos³²⁰. En este sentido, cabe resaltar una técnica nazarí para clasificar a los ulemas que venían a Granada, con el fin de aprovecharles para el desarrollo cultural de la Capital. Nos cuenta la *Iḥāta*, sobre las entrevistas que tenía que hacer el médico Abū ‘Abd Allāh al-Riqūṭī, a los sabios llegados a la Capital en presencia del sultán, para saber en qué campo del saber destacaban³²¹.

Sin embargo, el reinado de Muḥammad V puede ser considerado como la edad de oro de la cultura granadina, el número de poetas cortesanos, y de destacados escritores en su reinado fue notable. Su amor hacia la ciencia fue tremendo, llegando a traer distintos aparatos a sus palacios, como por ejemplo el reloj *minḳāna*, que fue recibido con apasionado interés, y al cual, Ibn al-Jaṭīb dedicó muchos versos.³²² A ello hay que añadir, además, la emigración de los ulemas a Granada, lo que elevaba el nivel cultural. A esto se suma el fruto que dio

³¹⁸ Véase *Nafh*, V, pp. 392.

³¹⁹ Ibn al-Jaṭīb. *Kunāsāt al-dukkān*, pp. 155,159.

³²⁰ Véase M^a J. Viguera. "Cultura árabe y arabización". En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), sociedad, vida y cultura), Madrid, 2000, pp.325-364, en especial p.329.

³²¹ Véase *Iḥāta*, III, pp.257, 68.

³²² Véase *Nufāḍa*, III, pp.280-285. Para mayor información sobre este aparato, véase Antonio Fernández Puerta. *Clepsidras y relojes musulmanes*. Granada, 2010.

la madrasa yūsufí en este reinado, habiéndose formado en ella algunas figuras relevantes de la corte nazarí, como fue el caso, entre otros, de Ibn Zamrak.

La amplia difusión de los libros entre los granadinos contribuyó a este desarrollo científico. En esta época había numerosos libreros que comerciaban con esos artículos. Es el caso de Ibn Bībaš Muḥammad b. Muḥammad, que vivió gracias a la venta de libros, siendo un profesional de ese gremio. Merece subrayar, en este sentido, que había un almacén de libros, o biblioteca, en la casa real nazarí, con un bibliotecario³²³.

Uno de los factores más importantes del desarrollo cultural del reino nazarí en este período fue la interculturalidad y el trasvase cultural entre Granada y el mundo islámico, sobre todo el Magreb. Clara influencia de este ambiente tan floreciente fue el caso del sultán Abū Ḥammū II, formado en Granada. La *Iḥāṭa* nos habla de su libro titulado: *Wasiṭat al-sulūk fī siyāsat al-mulūk*, dedicado a la enseñanza de su hijo y que fue regalado, entre otras cosas, al sultan nazarí³²⁴.

Son dignos de mención los viajes realizados por los granadinos al Oriente musulmán, con el fin de encontrarse con los ulemas de allí, o lograr fama. Algunos de ellos volvieron a al-Andalus convertidos en maestros, mientras que otros se quedaron en aquellas latitudes definitivamente, como fue el caso de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī al-Naḥwī.

Al-Maqqarī en su obra *Nafh* dedica un inmenso apartado a hablar de los andalusíes que viajaron a Oriente³²⁵. De los nombres granadinos que menciona, hay que citar acaso a Abū Ŷa'far al-Ru'aynī al-Ilbīrī (m. 779/ 1378), que visitó Egipto y Siria, y allí tuvo la oportunidad de encontrarse con numerosos sabios³²⁶; fue el caso también de Muḥammad b. 'Abd Allāh, más conocido por el nombre de Ibn al-Ḥāyḥ al-Numayrī, que al regresar a su patria fue nombrado, con la recomendación de Ibn al-Jaṭīb, por Muḥammad V embajador en Túnez y Egipto³²⁷; otro personaje fue Ibrahīm b. al-Ḥāyḥ al-Numayrī, nacido en Granada el 713/ 1313, que a su regreso de Oriente trabajó en la corte meriní de Abū l-Ḥasan y

³²³ *Iḥāṭa*, III, pp. 25,27-28.

³²⁴ *Iḥāṭa*, III, pp.287-288.

³²⁵ *Nafh*, II, p. 502-521

³²⁶ Véase Celia del Moral. "La poesía descriptiva en Abū Ŷa'far al-Ru'aynī ". *MEAH*, 36 (1987), pp.305-316.

³²⁷ Véase *Iḥāṭa*, III, pp. 209-210.

su hijo Abū 'Inān, y luego en las afueras de Granada como cadí, donde escribió acerca de su viaje³²⁸; también Jālid al-Balawī (m.745/1344), compañero de Ibrāhīm al-Numayrī en su viaje a La Meca y otros lugares orientales, y que ocupó después de regresar a Granada el puesto de cadí en Berja, donde le sobrevino la muerte³²⁹.

Quienes no tuvieron la oportunidad de viajar a Oriente no perdieron la ocasión de obtener provecho de los regresados, de los cuales, además de conocimientos, recibieron *iḡāzāt* (certificados) expedidos por estos ulemas. Fue el caso de 'Abd Allāh, hijo de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, que no tuvo la oportunidad que tuvo su hermano 'Alī de viajar a Oriente, pero sí obtuvo algunas *iḡāzat*, escritas por sabios tanto orientales como occidentales³³⁰.

No olvidemos que con estos viajes hubo un trasvase de libros de Granada a Oriente y viceversa. Un ejemplo de esto es la obra de Ibn Abī Ḥaḡāla: "*Dīwān al-ṣabāba*", que fue regalada a Muḡammad V, quien ordenó a Ibn al-Jaṭīb que redactara una composición, y que resultó a la postre, su obra mística *Rawḡat al-ta'rif*³³¹.

Otro ejemplo de este intercambio de conocimiento, lo encontramos en la *risāla* enviada en el año 789/ 1387 por Ibn Zamrak a Ibn Jaldūn con una petición de libros, informándole sobre aquellos que ya tenía, como *al-Baḡr al-Muḡīf* de Abū Ḥayyān y *al-Muḡnī*, de Ibn Hišām al-Anṣārī³³². La dedicatoria del libro de *Iḡāṭa*, a los alumnos de Egipto por su propio autor, Ibn al-Jaṭīb, es otro ejemplo de este intercambio cultural³³³.

La irradiación cultural de Granada ejerció su influencia sobre el mundo islámico, sobre todo occidental, prueba de ello son las viajes de sabios a Granada. Como mencionamos antes, las visitas de los tunecinos y de naturales del Magreb atraídos por la fama del ambiente cultural de Granada. Ejemplos de esto fueron: el tunecino de origen cordobés, Muḡammad Ibn al-'Aššāb, contemporáneo de

³²⁸ Sobre su viaje, véase *Iḡāṭa*, I, pp. 342-362.

³²⁹ *Iḡāṭa*, I, pp. 500-502.

³³⁰ Véase *Iḡāṭa*, III, p.436.

³³¹ La obra de Ibn Abī Ḥaḡāla, *Dīwān al-ṣabāba*, ha sido editada por Muḡammad Z. Sallām, Alejandría, 1987.

³³² M. al-'Abbādī *El Reino de Granada*, p.181.

³³³ *Nafḡ*, VII, p. 108, 301.

nuestro autor, y el otro tunecino, al- Šarīf Ibn Rāyih (m. en Granada 765/ 1364). Todos ellos proceden de dinastías andalusíes huidos tras la reconquista³³⁴.

Otro de los sabios procedentes del Magreb, además de Ibn Marzūq, fue la figura de Abū l- Ḥasan al-Anṣārī, oriundo de Ceuta (m. 764 / 1363), y que trabajó como almotacén en la Granada capital e impartía clases del Corán en la Mezquita del palacio real.

Destacó también la figura del literato ‘Abd al-Qādir b. Suwār al-Muḥāribī, como maestro de literatura en Granada sobre el año 757/ 1356). Otro ejemplo fue Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Karṣūfī, oriundo de Fez, que se estableció en Granada sobre el año 725/ 1325, y murió durante el reinado de Muḥammad V. Fue, al parecer, un hombre chistoso, experto conocedor de los relatos vulgares, de la poesía y de los *maqāmāt*³³⁵.

Es digno de mención que mientras Granada gozaba de este ambiente tan culto, el de la corte de Fez era muy inferior; parece que el sistema de enseñanza era diferente entre ambos reinos. Dice Ibn Jaldūn:

"[...] En cuanto a la gente del Magreb, tiene una manera [de enseñanza] para los niños limitada sólo a enseñar el Corán... y no lo mezclan con nada hasta que [el niño] lo perfeccione o se pare antes de conseguirlo. Su parada supone, a menudo, una ruptura total con todos tipos de ciencias. [...] en cambio la manera de la gente de al-Andalus se basa en la enseñanza del Corán y el *Kitāb* [la obra gramatical de Sībawayh]..., es lo que cuidan en la enseñanza..."³³⁶.

Sin embargo, se puede destacar que en tiempos del sultán meriní Abū Yūsuf Ya‘qūb, tras su tratado de paz con Sancho el Bravo, pidió a éste que le enviara como regalo, libros en posesión de Castilla desde la reconquista de las ciudades musulmanas. Sancho el Bravo le envió trece cargas de libros de

³³⁴ Véase *Ihāṭa*, II, pp.525-526, 571-577.

³³⁵ Véase M al-‘Abbādī. *El reino de Granada*, p. 187. Para mayor información sobre los maestros que pasaron por Granada y enseñaron en su madrasa, véase José Miguel Puerta Vilchez. “La cultura y la creación artística”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*. Ed. Rafael Peinado Santaella, Granada: EUGR, I, (2000, pp. 349-413, en particular pp. 351-352.

³³⁶ *Ibar*, I, pp.740-741.

diferentes campos científicos. Abū Yūsuf hizo de estos libros *waqf* para la escuela que fundó en Fez³³⁷.

En la época de Abū l-Ḥasan y su hijo, Abū 'Inān, fueron notables los esfuerzos por reducir esta diferencia de nivel cultural entre Granada y Fez, estimulando la ciencia y ampliando los campos del conocimiento después de haberse limitado el estudio a la enseñanza del Corán y del derecho islámico. Como fruto de estos esfuerzos se cuenta que acompañaron al sultán Abū l-Ḥasan al-Marīnī, unos cuatrocientos sabios en una campaña a África. Sabemos que en tiempos de este sultán, Abū l-Ḥasan, sobre el año 748/ 1347, se fundó en Ceuta la madrasa llamada *al-ŷadīda*, o sea, dos años antes de la fundación de la madrasa yūsufí de Granada³³⁸.

Uno de los pasos más importantes para conseguir este fin fue atraer a los sabios de al-Andalus, acogerlos y emplearlos en puestos importantes, uno de estos nombres acogidos fue Ibn Ŷuzayy (721-757, 1321-1356), que trabajó en la corte real de Abū l- Ḥaŷŷāŷ, Yūsuf I, como escritor, y tras la ofensa que recibió de su sultán; se dice que le azotó injustamente ante la gente y emigró a Fez, donde llegó a ser secretario de Abū 'Inān. Fue el caso, también del malagueño Abū l-Qāsim Riḍwān, que llegó a ser jefe de la secretaría en Fez, de Abū l- Ḥasan y su hijo Abū 'Inān³³⁹.

El jeque sufí Aḥmad b. 'Umar Ibn 'Āšar (m.765/1363), que interpretó el libro del sufí oriental al-Gazālī "*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*", y que se dedicó a la oración aislándose de la gente; dicen que el sultán meriní, Abū 'Inān, en el año 757/ 1356, solicitó verlo, pero no lo consiguió por la negativa del sufí. Su discípulo, Ibn 'Abbād al-Rundī, de Ronda, que fue predicador de la Mezquita mayor del Qarawiyyīn, divulgando la cofradía *šāḡilī* y al morir en Fez el 7 de *raŷab* del año 792/ 21 junio de 1390, fue acompañado a su tumba por el emir mismo mientras la

³³⁷ *Ibar*, VII, p. 277.

³³⁸ M al-Tiṭwānī. *Ibn al-Jaṭīb*, I, p.15. Este sultán (Abū l-Ḥasan) escribió por su propio puño tres copias del Corán y las envió a las tres mezquitas nobles; la de La Meca, la de Medina y la de Jerusalén, véase *Nafḥ*, IV, pp. 390, 396, 399-400. Sobre la madrasa del sultán Abu l-Hasan, véase V. Martínez Enamorado. *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Ŷadīda de Ceuta*. Ceuta, 1998.

³³⁹ Véase *Iḥāta*, V, p. 526. De este sultán meriní, Abū 'Inān, dice Ibn al-Jaṭīb: "[...] hizo eternas sus obras que dejó, construyó las escuelas y las *zawāya*, y aportó a los ilustres...", *Iḥāta*, II, p. 21. Sobre Muḥammad Ibn Ŷuzayy, véase F. Velázquez Basanta. "Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū 'Abd Allāh". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, VI, pp.180-195.

gente iba a romper su *naʿš* (parihuela), en petición de sus *barakāt* (beneficios o bendiciones)³⁴⁰.

Añadamos a estos nombres el de Muḥammad Ibn Qāsim al-Qurašī, que llegó a ser director del hospital (*maristān*) de Fez, en *rabīʿ* primero del año 754/1353, y se quedó allí hasta su muerte (m. 757/1356)³⁴¹.

2.2.2 *El movimiento religioso*

Desde que los andalusíes abandonaron la doctrina de al-Awzāʿī (m.157/774) y se pasaron a la de Mālik Ibn Anas, en la época del emirato omeya, el malikismo se mantuvo como doctrina oficial en todo al-Andalus. En el siglo XIV, a pesar de que no era la única doctrina existente en la Granada nazarí, destacó como la más fuerte, junto a ella coexistían otras, además de unas pocas opiniones chiíes, como la *ašʿarí*, la *zāhirí*, y la *ḥanbalí*, que aparecieron siglos atrás en la Península, pero no llegaron a ser oficiales, sin olvidar que, por ejemplo la *ḥanbalí*, en este siglo que nos ocupa, estaba en su apogeo en el Oriente musulmán, en la época de Ibn Taymiya (m. 728/1328), sobre todo en lo que se refiere a la política religiosa. En la Granada nazarí el jeque Ibn Baṣala fue de los pocos *ḥanbalíes*, y cayó mártir durante el asedio de Gibraltar en el año 744/1344³⁴².

A nuestro juicio, esta persistencia y validez por parte del malikismo se debió, además de su carácter oficial, a que se adaptaba mejor al tiempo y a las circunstancias, mostrando más flexibilidad. A esto se añade la amplia autoridad de los alfaquíes, la mayoría de los cuales eran malikíes, y los valores de los súbditos en general.

³⁴⁰ Véase *Nafh*, V, p. 341 y siguientes, VI, pp. 491-494. Sobre la escuela *šāḍilī*, véase M. Asín Palacios. *Šāḍilíes y alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990.

³⁴¹ *Iḥāṭa*, II, pp. 515-516.

³⁴² Véase Bosch Vilá. *Ben al-Jaṭīb y Granada*. Madrid: Asociación Cultural Hispano-Alemana, 1980, p. 16, y M^a. J. Viguera. “La religión y el derecho”, p.177.

Pero de estas cualidades y erudición se sirvieron negativamente, utilizándolas contra sus oponentes, acosándolos y prohibiendo sus posiciones contrarias³⁴³.

El puesto de cadí fue el más importante entre todos los puestos, debido a su relación con la religión, y a que todos, hasta los soberanos, debían acudir a ellos y acatar sus juicios. Las categorías de los cadíes consistían en *qāḍī al-ŷamāʿa*, o *al-ḥaḍra*, que era el juez supremo que se colocaba en la capital, luego había otra categoría de cadí dedicada a los jueces de las grandes ciudades, mientras al cadí de las pequeñas ciudades se le llamaba *musaddid*³⁴⁴.

Había también en la época nazarí el llamado *qāḍī al-manākiḥ* (cadí de matrimonio), y funciones dependientes del cadí, como *al-nāzir*, o *ṣāḥib al-aḥbās* (administrador de bienes habices), y *ṣāḥib al-mawārīt* (supervisor de las herencias).

La mezquita fue el lugar preferido para la audiencia del juez nazarí. El cadí era el delegado del sultán para juzgar los asuntos, así que el monarca dedicaba en su palacio aproximadamente dos días a la semana para escuchar los *mazālim* (quejas), que presentaban la gente que no había quedado satisfecha con la decisión del cadí. En tiempos de Yūsuf I, fue designado el cadí, Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, para el puesto llamado, *al-naẓar fī l-aḥkām* (Inspección de administración de justicia).

Es evidente la relación entre el poder y la *ṣarīʿa*, los cadíes desempeñaban un papel imprescindible en la investidura del soberano y su proclamación, (la *bayʿa*). Entre los cargos del cadí destacaban, entre otros, mencionar el comienzo del *ramaḍān* y hacer las rogativas en época de sequía (*istisqāʿ*)³⁴⁵.

En la Granada nazarí destacaron otros cadíes. Acaso mencionar algunos nombres pertenecientes al siglo XIV, período central del estudio que nos ocupa:

En la época de Muḥammad III (701/1302-708/1309); Muḥammad b Ḥiṣām y Ahmad b. Furkūn. En la época de Abū l-Ŷuyūs Naṣr (708/1309-713/1314);

³⁴³ Véase Ángel González Palencia. *Historia de la literatura árabe-española*. Barcelona, 1945, 2ª ed, p. 221.

³⁴⁴ *Nafh*, I, pp. 217-218.

³⁴⁵ Véase para mayor información Mª Isabel Secall Calero. “La justicia, cadíes y otros magistrados”. En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*), *Política. Instituciones. Espacio y economía*, Madrid, 2000, pp.367-427.

también Aḥmad Ibn Furkūn. En la época de Ismāʿīl I (713/1314-725/1325); Yaḥyá b. Masʿūd al-Muḥāribī. En tiempos de Muḥammad IV (725/1325-733/1333); Yaḥyá b. Masʿūd al-Muḥāribī, su hijo Masʿūd b. Yaḥyá b. Masʿūd al-Muḥāribī, y Muḥammad b. Yaḥyá b. Bakr al-Ašʿarī (Ibn Bakr). En la época de Yūsuf I (733/1333-755/1354); destacaron las figuras de Yaḥyá b. Bakr al-Ašʿarī (Ibn Bakr), Muḥammad b. ʿAyyāš al-Ansārī al-Jazraʿī, Aḥmad B. Muḥammad Ibn Burtāl, Muḥamma b. Aḥmad al-Šarīf al-Garnāṭī, y Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāỵy al-Balāfīkī. En tiempos de Muḥammad V (755/1354-793/1391); Muḥammad al-Šarīf al-Garnāṭī, Abū l-Barakāt al-Balāfīkī, Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ŷuzayy, Abū l-Ḥasan al-Nubāhī, y Muḥammad b. ʿAlī b. Qāsim b. ʿAllāq. En tiempos del usurpador Ismāʿīl II (760/1359-761-1360); figuran Aḥmad b. Muḥammad Ibn Ŷuzayy, Salmūn b. ʿAlī b. Salmūn. Y por último, en tiempos del rey Bermejo (761/1360-763/1362) hemos de mencionar la figura de Abū l-Barakāt al-Balāfīkī³⁴⁶.

Durante el siglo XIV, sobre todo en la época de Ibn al-Jaṭīb, las actividades del *fiqh* dieron su fruto tanto en la parte práctica como en la teórica. A continuación mencionamos algunos nombres destacados, como alfaquíes y muftíes en este siglo. Destaca en primer lugar la figura de Muḥammad b. al-Zubayr (m. 9 de *muḥarram* del 765/ 1363), ʿAlī b. Ibrāhīm al-Anṣārī, que partió de su tierra natal, Málaga, hacia Salé, donde ocupó el puesto de maestro de gramática y jurisprudencia en su escuela, como intérprete del Corán en las afueras de la misma ciudad, luego regresó a Málaga donde fue nombrado maestro y cadí en la época de Muḥammad V³⁴⁷.

Otro alfaquí relevante fue ʿUmar b. Sirāy al-Anṣārī, quien se dedicó al hadiz, y enseñó en Damasco y El Cairo sus obras: “*Asmāʿ riṣāl al-kutub al-sittah*”, “*Ṭabaqāt al-awliyā*”. Asimismo, Abū Bakr Ibn ʿĀšim (m. 829/ 1426), cadí de Granada capital y autor de la famosa *urṣūza* “*Tuḥfat al-ḥukkām*”³⁴⁸. También Ibn Furkūn (m. 16 *dū l-qaʿda* del 729/ 1329), y Muḥammad b. Saʿad Ibn Lubb

³⁴⁶ Para mayor información, véase M^a Isabel Calero. "Cadíes supremos de la Granada naṣrī". *Actas del XII Congreso de la Unión Européenne d'Arabisants et Islamisants*, Madrid: 1986, pp. 135-159.

³⁴⁷ *Iḥāṭa*, III, pp. 156-158 y IV, pp. 116-120.

³⁴⁸ Véase A. Palencia *Historia de la literatura*, pp. 265, 276.

(nacido. 12 *ṣafar* del 722/ 1322)³⁴⁹. Una de las obras más ilustres en la práctica del *fiqh* fue el *Kitāb Qawānīm al-aḥkām al-šarʿiyya wa-masāʾil al-furūʿ al-fiqhiyya*, obra del alfaquí Abū Qāsim Muḥammad Ibn ʿUzayy (m. 741-1340 en la batalla del Salado); es un libro que discute varias doctrinas, lo que hace que pueda considerarse como un trabajo comparativo³⁵⁰.

La obra del alfaquí Abū l-Ḥasan al-Nubāhī: titulada *al-Marqaba al-ʿulya fī man yastaḥiq-qu al-qaḍāʾ wa-l-futiya*, aborda, en conjunto, el cadiazgo teóricamente, exponiendo las condiciones exigidas al cadí y mencionando ejemplos de ellos (los cadíes)³⁵¹.

Entre los libros prácticos en este terreno citar la obra de ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Huḍayl al-Garnaṭī (750/812/ 1349-1409) *Tuḥfat al-anfus wa-šīʿār sukkān al-Andalus*, uno de los escasos libros que tratan el *yihād* y sus fundamentos y elementos, como las armas, las fortalezas y los combatientes, sacados del Corán y la tradición. La misma obra fue resumida por su mismo autor y bajo otro título: *Ḥilyat al-fursān wa-šīʿār al-šuyʿān*³⁵².

Los alfaquíes granadinos se mantuvieron firmes contra las opiniones diferentes al malikismo. Su intolerancia y su odio a los oponentes se manifestó en reiteradas ocasiones. En La *Iḥāta*, al biografiar al sabio Maṣṣūr al-Zawāwī, que era maestro en la escuela yūsufí y llegó a ser muftí, Ibn al-Jaṭīb nos cuenta su tragedia. Al-Zawāwī, siendo muftí en Granada, rechazó un certificado que expidieron los alfaquíes granadinos referente a la apostasía, de la cual, fue acusado un hombre por insultar a Allāh y a los profetas. Al-Zawāwī fue asociado

³⁴⁹ Véase *Iḥāta*, I, pp. 153-157, III, pp.39-41. Para mayor información, véase M^a Calero. “los cadíes”, pp. 135-159.

³⁵⁰ Véase María Arcas Campoy. “Teoría y práctica del *fiqh* en la Granada nazarí”. En: *Estudios nazaríes*. Ed. Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997. pp. 16-27, en especial p. 17. Dicha obra de Ibn ʿUzayy fue estudiada como fuente de la zoología en el reino de Granada. Véase el artículo de M^a. Arcas Campoy. “Referencias zoológicas en los tratados de Derecho islámico”. En: *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios. edición de C. Álvarez de Morales. Escuela de Estudios árabes de Granada*, 5 (1998).pp. 11-19.

³⁵¹ Editada con traducción parcial, introducción y notas por Arsenio Cuellas Marqués (ob. 1987), edición a cargo de Celia del Moral. Granada, 2005.

³⁵² Véase M. A. El Bazi. “Ibn Huḍayl al-Fazārī Abū-l Ḥasan”, pp. 478, 479. Dicho resumen ha sido traducido por María Jesús Viguera. *Ḥilyat al-fursān wa-šīʿār al-šuyʿān. Gala de caballeros, blasón de paladines*. Madrid : Editora Nacional, D.L. 1977.

al mismo delito que pesaba sobre aquel hombre, y fue expulsado a Tremecén en *ša bān* del año 765/ 1346³⁵³.

Ante las discordancias y el enfrentamiento de opiniones entre los alfaquíes, se consideró oportuno organizar un debate entre ellos con el objeto de que se impusiera la teoría más adecuada. Se cuenta que hubo un enfrentamiento entre los alfaquíes granadinos y un alfaquí malagueño llamado, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Fajjār al-Ŷuḍamī. Los jurisconsultos granadinos criticaron las fetuas que había expedido este alfaquí. Dicho debate fue organizado por el sultán nazarí (seguramente Ismāīl I o Abū l-Ŷuyūš Naṣr). El resultado fue la victoria del malagueño sobre aquéllos³⁵⁴.

Al margen de esto, parece que los enfrentamientos religiosos se extendieron en esta época, llegando a ser entre musulmanes y cristianos, que no se ponían nunca de acuerdo desde bastante tiempo atrás. En este sentido mencionar el caso del malagueño Muḥammad b. Muḥammad b. Lubb, un alfaquí que viajó por tierras cristianas y se enfrentó con los sacerdotes, con quienes tuvo discusiones sobre las religiones resultando triunfador en muchas ocasiones³⁵⁵.

En otras, sin embargo, los alfaquíes granadinos se mostraban flexibles en cuanto a los comportamientos se refiere, incluso los de ellos mismos. Cabe citar al cadí Ibrāhīm Ibn al-Ḥāyḥ al-Numayrī, que de mayor llevaba seda y se tiñó la barba de negro, cosas que no estaban bien vistas por algunos alfaquíes y que se consideraban aún más graves si proceden de un cadí³⁵⁶.

Lo más grave de esto era que los alfaquíes en esta época utilizaban las fetuas a favor de los reyes nazaríes, o a favor de sus propios intereses, con el fin de legitimizar o deslegitimizar las acciones de los monarcas. Señalamos tres ejemplos significativos sobre este particular; uno cuando los Banū ‘Abī al-‘Ula` Idrīs b. ‘Abd Allāh (jefes meriníes de los combatientes de la fe en Granada), conspiraron contra el sultán Muḥammad IV y lo mataron. Tras enterrarle colocaron a su hermano Yūsuf I en su lugar. Dichos jefes expedieron una fetua en la que le acusaron de renegar del Islam para justificar su asesinato ante el pueblo: “[...]”

³⁵³ *Iḥāta*, III, p. 325.

³⁵⁴ *Iḥāta*, III, p. 92.

³⁵⁵ *Iḥāta*, III, p. 80.

³⁵⁶ *Iḥāta*, I, p. 345.

redactaron sobre él-Muḥammad IV- un certificado de apostasía, el cual lo atestiguaron un número notable de sus sabios...³⁵⁷.

Se lamentó Ibn al-Jaṭīb de que su maestro, Ibn al-Ŷayyāb, hubiera participado en este magnicidio, tal vez como responsable del certificado que fue también enviado a Fez, pero que finalmente no tuvo la aprobación de los meriníes³⁵⁸.

Es el caso también de Muḥammad V, que al perder su trono, los alfaquíes de Granada, empujados por el Bermejo e Ismāʿīl II, expidieron una fetua que permitía divorciarse a la esposa de Muḥammad V, y volverla a casar con Ismāʿīl II, acusando a Muḥammad V de renegado.

El tercer ejemplo que aportamos es la fetua que hicieron al propio Muḥammad V, para escudar la ayuda a Pedro I en la guerra contra su hermanastro, buscando, los alfaquíes, agrandar al monarca y esperando que continuara el caos en tierras cristianas³⁵⁹.

Otra actividad o práctica del *fiqh* y la legislación, fue el notariado, y por extensión los notarios, que lograron tener gran prestigio en su tiempo debido a la necesidad de este tipo de legislación. El notario era una persona de cualidades muy exigentes y variadas, como por ejemplo poseer un amplio conocimiento de la lengua, la gramática y el derecho islámico, un buen estilo literario, y gran capacidad como calígrafo. Un ejemplo práctico en este campo se plasma en el libro titulado: *al-ʿIqd al-manzūm*, de Ibn Qāsim b. Salmūn (m. 767/ 1366), natural de Baza. Uno de los alfaquíes regresados de Oriente y cadí supremo de Granada. Trata, dicha obra, sobre los derechos y las obligaciones personales más importantes; como eran las compraventas, los habices, los contratos matrimoniales, o las transacciones³⁶⁰. En la *risāla* de Ibn al-Jaṭīb titulada: *Muṭlaʿ al-ṭarīqa fī ḍamm al-waḥīqa*, se hallan muchas informaciones sobre esta práctica, de la que nos ocuparemos más adelante.

Abū Bakr Ibn ʿĀṣim, citado anteriormente, dejó una gran obra de ámbito notarial llamada: *Tuḥfāt al-ḥukkām fī nukat al-ʿuqūd wa-l-aḥkām*. Es una *urṣūza*

³⁵⁷ *A ʿmāl al-a ʿlām*, pp. 297-298.

³⁵⁸ *Iḥāṭa*, I, pp. 542-543.

³⁵⁹ *Iḥāṭa*, II, p. 85.

³⁶⁰ Para mayor informaciones véase María Arcas Campoy. “Teoría y practica”, p. 22.

de casi mil setecientos versos, que trata de todo aquello con lo que se puede topar un cadí; esto es, el matrimonio, el divorcio, la herencia, compraventas, testamentos, entre otras cuestiones³⁶¹.

Aunque date del siglo XV, destaca la obra de Luís Seco de Lucena: *Documentos árabe-granadinos*, donde menciona el texto árabe y su traducción española de ciento setenta y cinco documentos encontrados en la Universidad de Granada y en otros lugares. La importancia de esta obra consiste en proporcionarnos muchos ejemplos que ayudan a conocer la legislación de aquella época, además de explicar aspectos culturales y económicos de la Granada nazarí. A pesar de que fuera compuesta en el siglo XV, se la puede perfectamente inscribir en el siglo XIV³⁶².

Otra práctica religiosa en esta época era el puesto de almotacén o *muhtasib*, un carácter espiritual en los musulmanes que se convirtió en un aparato oficial e imprescindible que se estudiaba igual que el *fiqh*.

El puesto del *muhtasib* estaba destinado para la supervisión e inspección de los mercados, entre otros cometidos. Iban acompañados por auxiliares con balanzas para examinar los pesos y compararlos con el precio fijado, como por ejemplo el pan, cuyo precio se limitaba, en algún tiempo de este período, en un cuarto de *dirham* para un peso concreto. El precio de la carne estaba supeditado, según un papel del cual el carnicero no podía sobrepasar, evitando así los posibles engaños a los niños y esclavos que solían ser quienes se encargaban de hacer compra. La misión del *muhtasib* no se limitaba a observar los zocos sino se extendía a la vigilancia de las calles. También inspeccionaban la limpieza de dichas calles, además de impedir la mezcla de sexos en los lugares públicos³⁶³.

³⁶¹ Esta obra ha sido interpretada por M. Yūsuf al-Dahlawī bajo el título. *Iḥkām al-aḥkām ‘ala’ Tuḥfāt al-ḥukkām*. Ed. Maḥmūd al-Ŷinān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1994. Para mayor información sobre esta obra, véase Juan Pedro Monferrer Sala. “Una nueva copia de la *Tuḥfa* de Ibn ‘Āṣim”. En: *Estudios nazaríes*. Ed. Por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997, pp. 243-257. Se trata de una copia encontrada en la Real Academia de Córdoba que consta de 1698 versos.

³⁶² Luís Seco de Lucena. *Documentos árabe-granadinos*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos. 1961

³⁶³ *Nafḥ*, I, pp. 218-219.

Para afirmar la importancia del *al-muḥtasib* basta leer una *risāla* de Ibn al-Jaṭīb a un almotacén de Málaga³⁶⁴.

Según Ibn al-Jaṭīb no existieron en Granada movimientos religiosos desviados; esto es, no había heterodoxia: “[...] la situación de esta región [Granada] en cuanto a la religión y su limpieza dogmática es *sunní* [...] y sus sectas corresponden a la del Imām Mālik b. Anas...”³⁶⁵. Sin embargo, del mismo Ibn al-Jaṭīb, existe una *risāla* dirigida a su amigo Abū Sa‘īd, un acusado de desviación herética y que fue liberado por la inocencia. Dicha *risāla* contiene un duro reproche hacia este personaje, y una acusación por parte del pueblo granadino a un jeque por pretender saber el futuro³⁶⁶. En la *Iḥāṭa*, alude a varias cartas que redactó en contra de la herejía existente en Granada por aquel entonces³⁶⁷.

Pese a que esta época estaba, en general, marcada por cierto respeto entre las diferentes clases religiosas, había ciertos signos de discriminación a algunas confesiones. Sabemos que el sultán nazarí Ismā‘īl I (714-725/ 1314-1325), al igual que en la época almohade, ordenó que los judíos llevaran vestidos distintivos de color amarillo. Ibn al-Jaṭīb interpreta este hecho, el cual, según él, se aplicaba a todos los no musulmanes (*ahl al-ḍimma*), diciendo que era para poder tratarles de manera justa de acuerdo con el derecho islámico³⁶⁸.

Sin embargo, había algunos colectivos en la sociedad nazarí que se mostraban intolerantes hacia los judíos, quizá, dicha actitud pudo estar determinada por el papel que éstos tuvieron en algunos momentos en época zirí. En este sentido, es ilustrativo lo que Ibn al-Jaṭīb menciona sobre el visir judío en la época zirí, Yūsuf Ibn al-Nagrela: “[...] Su rango en el lujo, la gracia y la literatura es conocido y sólo hemos mencionado algo de sus noticias por culpa de su

³⁶⁴ Véase esta *risāla* en el artículo de Fernando de la Granja. “La carta de felicitación de Ibn al-Jaṭīb a un almotacén malagueño”. En: *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)*, 1999. pp. 15-20. y Para mayor información sobre la *ḥisba* en otros tiempos, véase E. García Gomez. “Unas “Ordenanzas del zoco” del siglo IX”. *Al-Andalus*, XXII, 1957.

³⁶⁵ *Iḥāṭa*. I, p. 134.

³⁶⁶ Véase la en Ibn al-Jaṭīb. *Awṣāf al-nās fī l-tawārīḥ wa-l-ṣilāt: Al-zawāyir wa-l-‘izāt*. Ed. De Muḥammad Kamal Šabbana. Rabat: Šundūq Iḥyā’ al-Turaṭ al-Islāmī, 1977, pp. 177-181, y en la *Rayḥāna*, II, pp. 447-451. Puede ser que se tratara de Ibn al-Zubayr que fue condenado a la muerte y liberado por Ibn al-Jaṭīb, lo que era luego una condena en el tragico juicio de nuestro visir en Fez. Véase para mayor información, M^a Isabel Calero. “El proceso de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Qanṭara*, 22/2 (2001), pp.421-449, en particular p.441.

³⁶⁷ *Iḥāṭa*, II, pp. 65.

³⁶⁸ *Lamḥa*, p. 84.

creencia que nos impide considerarlo entre los destacados literatos y personalidades...³⁶⁹.

Volviendo a la indumentaria que debían llevar los judíos, es interesante citar un relato de Ibn al-Jaṭīb sobre un anciano desvergonzado; el cual, al estar borracho, sus amigos le quitaron el turbante rojo que llevaba sobre la cabeza y le pusieron otro amarillo. El anciano al despertarse salió a hacer compra y al regatear en una tienda, dijo el pendiente al verle, hablando con su amigo: “¡Dios bendiga a este sultán [Ismā‘īl I] ya que yo me apresuraba a saludarle a este maldito creyendo que era musulmán!³⁷⁰, y escupió a la cara del anciano. El anciano iba a replicarle pero al darse cuenta del turbante amarillo se lo quitó sabiendo ya que era una broma por parte de sus amigos.

No obstante, el trato a la minoría judía en tiempos de Muḥammad V fue de cierto respeto, el carácter comercial en alza en este período, ayudó a un mejor entendimiento entre las distintas capas sociales en el Reino, en particular con la comunidad judía.

Los judíos granadinos se encargaron de que la economía nazarí creciera ostensiblemente, gracias sobre todo, a su gestión en el comercio de la seda, que a su vez, y gracias al tributo que cobraba la corte de Granada a los judíos y cristianos, se pudieron sufragar algunas edificaciones, entre ellas la mezquita mayor de la Alhambra y sus *ḥammāmāt*³⁷¹.

En tiempos de Muḥammad III, el intelectual judío se ganó la admiración no sólo en Granada sino en Castilla y Aragón. Ibn al-Jaṭīb compuso su obra *A ‘māl al-a ‘lām*, contando con la ayuda del judío, médico y embajador de Enrique II, Yūsuf Ibn Waqār de Toledo³⁷². En tiempos de Muḥammad V los judíos que actuaron a favor del aliado de Granada, Pedro I, durante su guerra contra su hermanastro, fueron recompensados por el sultán nazarí que, tras invadir Jaén en el 769/ 1367, acogió en Granada a las trescientas familias judías, cumpliendo el testamento de su colega Pedro I³⁷³.

³⁶⁹ *Iḥāṭa*, I, p.440.

³⁷⁰ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 388.

³⁷¹ *Lamḥa*, pp. 62-63. Y véase David Gonzalo Maeso. *Garnāṭa al-yahūd. Granada en la historia del judaísmo español*. Granada, 1990, p. 93.

³⁷² *A ‘māl al-a ‘lām*, p. 322.

³⁷³ M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 166.

En el siglo XIV, la corriente sufí tuvo un ascenso notable en Granada. La influencia de Ibn al-‘Arīf al-Ṣanhāyī (m. 535/ 1140.), ayudó a la aparición de la cofradía *šādilī*, una cofradía basada en el desinterés de todo, menos de Allāh. De igual manera, influyó también, tanto en Ibn ‘Arabī y sus opiniones, como en Ibn ‘Abbād al-Rundī (m. 792/ 1390)³⁷⁴.

De la misma forma, destacar el aporte, en este sentido, de las opiniones de, entre otros: Ibn Sab‘īn de Murcia (m. 669/ 1271), alumno de Ibn ‘Arabī y fundador de una sociedad sufí conocida como *al-Sab‘īyya*³⁷⁵; el sufí Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (m. 17 *šafar* 680/ 1281), alumno fiel y acompañante de Ibn Sab‘īn, durante su juventud en al-Andalus; al-Šuštārī, que fue seguidor de las ideas de Abū Madyan e Ibn ‘Arabī, y que durante su establecimiento en el Magreb y en Oriente siguió la escuela *šādilī*. Sus ideas se manifestaron mejor a través de sus versos de poesía *zejel* y ejerció una gran influencia sobre el mismo Ibn al-Jaṭīb en general, sobre todo en lo que se refiere a la unión entre *al-‘ilm* y *al-‘amal* (el saber y la práctica), y la cofradía *Taḥqīqiyya* con los cuales el visir de Loja se mostraba satisfecho³⁷⁶.

En la Granada del siglo XIV se difundieron las rabitas, o conventos, llamados así por E. García Gómez, como por ejemplo, en el Albaicín la rabita Ibn al-Maḥrūq, fundada por Abū l-Ḥasan ‘Alī b. al-Maḥrūq (nacido 709/ 1309), uno de los viajeros que en Granada escribió su obra sufí *nukat al-nāyī wa-išārāt al-rāyī*³⁷⁷.

Ibn al-Jaṭīb nos cuenta que estaba con su alumno, Ibn Zamrak, en una *zāwiya* de un sufí llamado Yaḥyá, y nos menciona en su *Dīwān* una casida suya, recitada en una rabita llamada *Rabīṭat al-‘Uqāb* (al pie de Sierra Elvira), a donde solía ir con gente importante como Abū ‘Abd Allāh al-Maqqarī³⁷⁸. De igual

³⁷⁴ Para mayor información sobre las ideas de Ibn al-‘Arīf, véase Antonio Flores. *La mística, presencia y ausencia: (desde una lectura de Ibn al-‘Arīf)*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1987, y para mayor información sobre el pensamiento de Ibn ‘Arabī, véase Asín Palacios. *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiparión, 2ª ed. 1981.

³⁷⁵ Sobre su figura véase *Iḥāṭa*, IV, pp. 31-38, de las cuales se infiere el desacuerdo de Ibn al-Jaṭīb con las ideas sufíes de este hombre que algunos, le acusaron de la blasfemia.

³⁷⁶ Véase *Iḥāṭa*, IV, pp. 205-216. Para mayor información sobre este punto, véase J. Miguel Puerta Vilchez. “La cultura”, pp. 385-395.

³⁷⁷ Véase *Iḥāṭa*, IV, pp. 201-204; E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, p. 37.

³⁷⁸ Véase su *Dīwān*, p. 143, 514; *Iḥāṭa*, III, p. 329.

manera, dedica una casida a la *tarīqa Taḥqīqiyya*, que era como una rama de la *šāḍilī*, y que su fin era llegar a *al-Ḥaqq* (Allāh)³⁷⁹.

El sufismo y las rabitas en esta época se reforzaron por los emigrantes ascéticos procedentes de Samarcanda, como, entre otros, de Iran; o de India, además de algunas emigraciones de familias sufíes como la de Sīdī Būna, por la cual se activó la *tariqa šāḍilī* en Granada³⁸⁰. Y también la familia jurista Banū l-Maḥrūq, que difundieron las rabitas y *zawiyas*³⁸¹.

Las rabitas de Granada del siglo XIV eran incontables y a ellas los sufíes se dirigían para practicar las alabanzas a Dios mezclando el canto con el baile³⁸².

Muchos son los nombres que divulgaron el sufismo en el reino de Granada del siglo XIV. El interés de los sabios granadinos por el sufismo era inmenso. Bastaría con citar el libro de Ibrāhīm b. al-Ḥāȳ al-Numayrī, llamado *al-Libās wal-ṣuḥba*, que según Ibn al-Jaṭīb, era una colección única sobre las cofradías sufíes.

El amor de los granadinos por el sufismo se manifestaba en mucha gente dedicada a varios intereses científicos. Prueba de ello, fue, como ejemplo, el gran médico de la época Muḥammad al-Šaqūrī (m.753/1352), que se dedicó al sufismo y estudió con maestros sufíes destacados como el jeque ‘Isa` al-Zayyāt, y luego con su hermano, el jeque de las cofradías sufíes, Abū Ŷa‘far al-Zayyāt. Al-Šaqūrī, plasmó su experiencia sufí en su libro llamado *al-Ŷihād al-akbar*³⁸³.

De entre los *šāḍilíes* granadinos hay que citar a Ibn Ŷa‘far al-Qūn̄yī, de Cónchar, en el Valle de Lecrín (Granada), aprendió con los grandes sufíes orientales. De regreso a al-Andalus, falleció durante la peste negra en 750/ 1349³⁸⁴. El jeque Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāȳ al-Balāfiqī (m. 773 o 771/ 1372 o 1370), uno de

³⁷⁹ *Dīwān*, pp. 385-386.

³⁸⁰ Sobre esta familia, vease Francisco Franco Sánchez. "Andalusies y magrebies en torno a los Sid Bono/a de Guadalete y Granada". En *Actas del II coloquio hispano-marroquí de ciencias históricas, Granada 1989*, Madrid: Institucion de Cooperacion con el Mundo Arabe, 1992, pp.217-232.

³⁸¹ Vease Ibn Baṭṭūṭa. *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāh Tuḥfat al-nuzzār fi garā’ib al-amṣār*. Ed. Ṭ. Harb. Beirut, 1987 p. 679-681. *Nuḥḍa*, III, pp. 277-278. E. S. Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983, p.33. C. Villanueva Rico. "Rábitas granadinas". *MEAH*, 3 (1954), pp. 79-86. M^a Calero. "Un dato más sobre la *zāwiya* de Ibn Al-Jaṭīb". *Al-Qantara*: 1990.- Vol. XI, fasc. 1; pp. 235-237. M. Asín Palacios. *Šadilíes y alumbrados*, p. 66

³⁸² Véase *Nuḥḍa*, III, p. 279.

³⁸³ *Iḥāṭa*, I, p. 347, y III, pp. 178-179. Al parecer con estos dos hermanos sufíes estudió también Ibn Zamrak, véase *Nafḥ*, VII, p. 167.

³⁸⁴ J. Miguel Puerta Vilchez. "Lacultura", pp. 389-390.

los maestros de Ibn al-Jaṭīb, que logró fama en su ciudad, Almería, donde fue conocido por sus *Karāmāt* y *Barakāt*; esto es, dones y milagros concedidos por Dios. Igual que su abuelo, Abū Ishāq Ibrāhīm, que gozó de la admiración de su pueblo y llegó a ser un *walī*. (Santo). Sobre las *karāmāt* de Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāyî, destacar dos obras: *Ma-ttafaqa li-Abī l-Barakāt fī ma yušbi-hu l-karāmāt* y *ma-ra'aytu wa-ma ru'ya lī min al-maqāmāt*³⁸⁵.

También citar a la familia sufí al-Sāhili al-Malaqī, una familia que emigró de Granada tras la pérdida de sus bienes. El abuelo, Aḥmad, se estableció en Málaga sobre el año 657-1358-9, su hijo, 'Abd Allāh, discípulo del gran sufí Abū l-Qāsim al-Murīd, llegó a fundar la *ṭarīqa* sufí, llamada *al-sāhiliyya*, éste tuvo un hijo destacado en el corriente sufí llamado Muḥammad (678-754/ 1279-753), que a su regreso de Oriente ocupó el cargo de imán en Málaga, donde fundó su madrasa. Fue autor de una gran obra sufí llamada *Bugiyat al-sālik fī ašraf al-masālik*, a la que hemos aludido varias veces³⁸⁶.

Sin embargo el apogeo sufí en la época de Ibn al-Jaṭīb llegara a su máximo esplendor con la figura de Ibn 'Abbād al-Rundī, teniendo en cuenta, también, que hubo ciertas contribuciones de sufíes magrebíes en difundir y aumentar el espíritu sufí en esta época. Es el caso de Ibn Marzūq que al residir en Granada huyendo de la corte meriní, ejerció su influencia sobre muchos literatos, entre ellos Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak, siendo nombrado como *jaṭīb* de la mezquita de la Alhambra.

Contamos también con el jeque Abū 'Abd Allāh al-Maqqarī, abuelo del autor del *Nafḥ al-ṭīb*, que fue nombrado embajador de Abū 'Inān en Granada y que, como mencionamos antes, solía ir con Ibn al-Jaṭīb a las zawiya.

Es interesante resaltar que el sufismo granadino del siglo XIV, se ganó la admiración y la protección palatina. Yūsuf I se atrajo para su corte a los Banū Sīdī Būna, una ilustre familia sufí procedente de Levante, y que en el barrio del Albaycín fundó su propia *ṭarīqa*, ejerciendo actividades nocturnas con alabanzas a Dios y cantos de versos del gran sufí oriental al-Ḥallāy. El mismo sultán ordenó a su visir, Ibn al-Ŷayyāb, que compusiera una casida en la que congeniara el

³⁸⁵ *Iḥāṭa*, II, p. 149. *Nafḥ*, V, pp. 471-487. Y Véase E. Simón. *El polígrafo Ib al-Jaṭīb y el sufismo*, pp. 32-33.

³⁸⁶ La edición de esta obra con un estudio en español fue una tesis doctoral llevada a cabo por Rašid Mušṭafa. Tetuán: Al-Khalīy al-'Arabī, 2004.

sultanato con el malikismo y el sufismo. De igual manera, Yūsuf I mandó a Ibn al-Jaṭīb que dedicara una casida a los sufíes de Granada y sus cofradías³⁸⁷.

Tenemos noticias sobre un relato en el que en presencia de un sultán nazarí (s. XIV), los alfaquíes mencionaban con desprecio al jeque oriental al-Gazālī, que tenía una actitud dura contra los sufíes, este sultán se encontraba obligado a mostrar el mismo menosprecio hasta que una noche vio en sueños a al-Gazālī, reprochándole su actitud³⁸⁸.

Sin embargo, el sufismo fue vigilado con rigor por parte de los alfaquíes, a pesar de que el sufismo mismo era una reacción contra el libertinaje rechazado por la clase religiosa nazarí, pues en Granada, sobre todo en tiempos de Muḥammad V, se extendieron los carmenes del vino y el comercio del *ḥašīš* entre la sociedad, hasta que fue advertido por el sultán mismo. No obstante, la exageración del sufismo y sus *šathāt* (desviaciones) eran motivos suficientes para criticarlo hasta considerarlo peligro y herejía, incluso por el propio Muḥammad V, presionado, quizá por los alfaquíes³⁸⁹, aunque en su época se extendieron en los palacios reales las fiestas del *mawlid*, que tomaban caracteres sufíes en la forma de festejarlas.

Se desprende, por tanto, de todo esto que existió un sufismo moderado y otro desviado. Y que al primero se dedicaban los versos de Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak³⁹⁰. Abū l-Barakāt b. al-Ḥāȳy al-Balāfiqī, un destacado sufí en su época, dedicó muchos versos a arremeter contra el sufismo desviado y a los sufíes exagerados. En estos versos se ríe de ciertos términos sufíes usados por estos desviados como: *šath*, *sukr*, *jamrah* y da a sus acciones el nombre *kufr* (apostasía/impiedad)³⁹¹.

En tiempos del mismo Muḥammad V, los sufíes moderados, gozaban de veneración y protección real, llegándose a sentarse, incluso, cerca del sultán. Prueba de esto fue la noche del *mawlid* del año 764/ 1363, a la que acudieron sufíes y faquires en presencia del sultán. Cada vez que el cantor recitaba el elogio

³⁸⁷ Véase *Dīwān*, pp. 198-202. M. J. Rubiera Mata. *Ibn al-Āyyāb, el otro poeta de la Alhambra*. Granada, 1982, pp. 29-30. Y J. M. Puerta Vílchez. “El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb”. En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)*, Loja, 2007, pp. 45-74, y J. M. Puerta Vílchez. “La cultura”, p. 391.

³⁸⁸ Véase M^a. J. Viguera. “La religión y el derecho”, p. 171.

³⁸⁹ Véase la *Rayḥāna*, II, p. 45.

³⁹⁰ Véase sobre esto el artículo de ‘Abd al-Mālik al-Šāmī. “Dirāsa fī mawlidiyyāt Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḥwān*, 2 (1987) pp. 257-274.

³⁹¹ Véase estos versos en la *Iḥāṭa*, II, pp. 156-158.

del Profeta, tocando partes emocionales de la poesía, los sufíes animados por sus jeques de las *ṭarīqas*, bailaban y se movían *bayna wāyīd-in wa-mutawāyīd*³⁹².

Es bien sabido que Muḥammad V confiaba en los *walíes* sufíes. Cuenta al-Maqqarī que este sultán al perder su trono en Granada y refugiarse en Fez, escribió, a través de Ibn al-Jaṭīb, al *walí* Abū l-'Abbās al-Sabtī pidiendo ayuda y augurio para regresar a su trono³⁹³.

Junto al malikismo conservador y el sufismo, había otro filosófico que no gozó de admiración, y que se veía siembre con dudas, especialmente por los alfaquíes malikíes. Nos cuenta al-Maqqarī, cómo la gente de al-Andalus se preocupaba por las ciencias en general, exceptuando la filosofía y la astrología. Los que cultivaban estos dos campos eran llamados *zanādiqa* (herejes), llegando a ser lapidados y quemadas sus obras³⁹⁴.

Para entender esta cuestión, basta con mencionar la advertencia que Ibn al-Jaṭīb dio a sus hijos sobre ocuparse de la filosofía³⁹⁵.

El mismo Ibn al-Jaṭīb fue condenado a muerte por abordar la filosofía que, para él, era solamente un camino hacia el sufismo, cuestión que no fue entendida por sus contemporáneos. Uno de sus maestros más cercanos fue el filósofo Yaḥyá Ibn Huḍayl (m. 753/1353), el cual era sospechoso de herejía y, por tanto, pudo influir en la condena del visir.

En su *Nuḫāda*, hablando de los acontecimientos sucedidos en Granada tras el destierro de Muḥammad V. Ibn al-Jaṭīb nos ofrece un relato de un jeque que practicaba una alabanza extraña, en la que repetía palabras anormales que eran recogidas de la filosofía como *al-Sirr*, *al-Dāt*, *al-Ŷamāl* (el Secreto, la Identidad, la Belleza Divina). Expresa Ibn al-Jaṭīb que este jeque se echaba como un camello, y se caía inconsciente hasta que la gente, para despertarle, le espoleaba los testículos. Este hombre negaba las obligaciones de la *ṣarī'a*, mientras su mujer

³⁹² *Nuḫāda*, III, p. 279.

³⁹³ Véase *Nafh*, VII, p. 266.

³⁹⁴ Véase *Nafh*, I, p. 221.

³⁹⁵ Véase su testamento, *Nafh*, VII, pp.391-406.

creía en la vuelta a la vida después de la muerte, algo que decían también algunos personajes de la corriente chii³⁹⁶.

Sea como fuere, la corte de Muḥammad V, tras su retorno a Granada, quiso acabar con estas “desviaciones”. En una carta que escribió Ibn al-Jaṭīb a un inspector que envió la corte nazarí a zonas concretas del Reino, una de las cuestiones referidas era perseguir y capturar a los heréticos que se escondían detrás del sufismo, y permitían el tabú y la mezcla de los sexos, en algunos de sus encuentros. La carta prometía curar esta enfermedad³⁹⁷.

Para concluir nuestro recorrido sobre el movimiento religioso en Granada del siglo XIV, aludiremos al chiísmo, que se extendió en ciertas épocas, en el mundo islámico occidental. Aunque no disponemos de muchas informaciones sobre esta doctrina en este siglo, quizá porque el poder religioso sunní, tanto malikí como sufí, impidió que se divulgara en al-Andalus.

Sin embargo, encontramos en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb muchos textos que nos hacen dudar sobre si el visir nazarí era chií. Es posible que esta doctrina no gozase de notoriedad en su tiempo, por lo que no quiso, quizá, pasar sin advertirla. O puede ser que sus relaciones, sobre todo de carácter político, con gente que profesaba dicha doctrina, le llevaran a evocarla en sus casidas panegíricas³⁹⁸.

De los posibles indicios sobre el chiísmo y otras *bid‘a* (sectas o novedades no aceptadas por los alfaquíes), y las discusiones agudas sobre estas sectas, poseemos algunas noticias transmitidas por Ibn al-Jaṭīb, al describir al sultán Ismā‘īl I:

“[...] se mostró severo con la gente de *bid‘a*, y limitó las discusiones doctrinales en lo que era necesario para la religión. Y sucedió que ante él se mencionaron los de *al-Bayt* [los descendientes del Profeta] pues se esforzó en rescatar algunos de ellos e hizo trasladar algunos otros de ellos de profesiones bajas (*ḥiraf jabīla*). Transmitieron que vio en el

³⁹⁶ Véase este relato en *Nufāda*, II, pp. 116-117. Sobre la figura de Yahyá Ibn Ḥuḍayl, véase I. Garijo Galán. “Ibn Ḥuḍayl al-Tuḡyībī, Abū Zakariyya”. En: *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp.482-483

³⁹⁷ *Rayḥāna*, II, pp. 60-61. Cabe añadir que pasó algo igual en tiempos de Ismā‘īl I, que derramó las bebidas alcohólicas y mostró intolerancia con los judíos, algo que se alivió en las épocas posteriores, véase *Iḥāṭa*, I, p. 388.

³⁹⁸ En su *Dīwān* usa-con muestra de partidario- muchas terminologías chies como *waṣī taṣayyu‘*, *Banū ḥarb*...., véase como ejemplo pp. 166, 236, 515,117,776. Al hablar del sultán Abū Ḥammū alude al cheismo dando a entender que el Estado del sultán dicho era chie, véase como ejemplo pp. 546,725.

sueño [es decir el sultán] al Mensajero de Dios-¡las alabanzas de Dios sean sobre él!- y se lo agradeció”³⁹⁹.

De la misma forma, y esta vez en la *Lamḥa*, nos ofrece noticias referentes a lo que este mismo sultán dijo en una ocasión: “Los fundamentos del *Dīn* son {Di: “Él es Dios”, Uno} y ésta, refiriéndose a su espada...”⁴⁰⁰.

Esto podría servir como testimonio de la existencia de otras doctrinas en aquella época, aunque de menos importancia.

Cerrando este apartado, podríamos añadir que a pesar de la presencia de doctrinas en este siglo, creemos que el pensamiento religioso no gozó de la libertad mental exigida para poder desarrollarse; esto es, el malikismo, a pesar de su flexibilidad y adaptación, siguió oponiéndose a ciertas opiniones. Es el caso también del sufismo, que exageró en los *walīes* y la filosofía vinculada a las teorías griegas. Esto se puede constatar al leer el libro de al-Šaṭībī (m.790/1388), llamado, *al-Iʿtiṣām*, donde su autor critica el pensamiento religioso de su tiempo⁴⁰¹.

2.2.3 El desarrollo científico

A pesar de la importancia que cobraron las ciencias de la naturaleza en la vida de los andalusíes y el amplio interés por ellas, tanto por el pueblo como por los gobernantes, no han llegado a gozar del mismo prestigio y situación logrados por la poesía, o la literatura en general.

Al-Maqqarī en su *Nafh*, lo afirma diciendo acerca de los poetas del al-Andalus: “[...] los poetas gozaron de alta categoría y buena fortuna y posición con sus reyes. [...] Si una persona en al-Andalus, llega a ser poeta o gramático, se ve a si mismo, sin duda, grande y admirable, es una característica innata nacida en ellos”⁴⁰².

³⁹⁹ *Iḥāṭa*, I, pp. 387-388.

⁴⁰⁰ *Lamḥa*, p 84, y la traducción de la aleya es de J. Cortés, *El Corán*, 112/ I.

⁴⁰¹ Para mayor información sobre este tema, véase M. al-Kittānī. “Ibn al-Jaṭīb wa-l-maḍāhib al-fikriyya fī ‘aṣri-hi”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 15-40.

⁴⁰² *Nafh*, I, p. 222.

Esto se atribuiría a que las ciencias exactas solían avanzar en tiempos estables y bajo la protección de los reyes, mientras que la poesía y la literatura triunfaban en cualquier época.

De acuerdo con esta condición, podríamos destacar este siglo XIV, especialmente en la época de Yūsuf I y su hijo Muḥammad V, en la que la dinastía nazarí gozó, quizá, de mayor estabilidad política⁴⁰³.

El interés y la afición, aludidos más arriba, por parte de los soberanos, ayudó a su desarrollo. Esto era algo común, no solamente en al-Andalus sino también al otro lado del Estrecho como fue el caso de Abū Sālim, el sultán meriní que tenía fama de aficionado y amante de la ciencia, lo que le llevó en cierta ocasión, a trasladarse de su palacio en Fez a la Alcazaba vieja por creer en los sueños y en los astros. De él dice Ibn al-Jaṭīb: “[...] se inclinaba vehementemente por la astrología, era hábil en el uso del astrolabio, y conocía la ciencia del *ta dīl* (ecuación, cálculo de las posiciones planetarias)...”⁴⁰⁴.

Nos ayudan las fuentes árabes a tener una idea sobre este tema, especialmente la *Iḥāta*, donde se mencionan biografías de científicos en varios campos, además de sus aportaciones y sus obras.

Vamos a empezar por la medicina, de la cual destacaron figuras eminentemente médicas y otras que se destacaron en otros campos científicos. Se menciona la figura del médico Aḥmad b. Muḥammad al-Karnī, que aún vivía a finales del siglo XIII, que Ibn al-Jaṭīb llama "el jefe de los médicos en su tiempo y el médico de la Casa Real"⁴⁰⁵. En la medicina y la botánica destacó la figura del granadino Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn al-Sarrāy (n. 654/1255-m. 730/ 1330). Cuentan que cuando murió subitamente el sultán Muḥammad II, el fundador de una escuela de médicos en Granada, acudió Ibn al-Sarrāy y preguntó sobre la última comida que tomó el sultán. Entonces le informaron que era una rosca llegada de su sucesor. El médico, sospechando acerca de la muerte del sultán, hizo comentarios que le causaron la prisión y luego la expulsión a Marraquech, donde

⁴⁰³ En sus casidas panegíricas dirigidas a Yūsuf I, Ibn al-Jaṭīb menciona la estabilidad como elemento logrado en esta época en comparación con las anteriores, véase como ejemplo, *Dīwān*, pp. 120-122, 300-306.

⁴⁰⁴ *Nuḥūdā*, II, p. 271.

⁴⁰⁵ *Iḥāta*, I, pp.206-207.

permaneció algún tiempo antes de regresar a su patria. Escribió varias obras sobre medicina y botánica como el *Kitāb al-Nabāt*⁴⁰⁶.

También el médico malagueño Ḥasan b. Muḥammad al-Qaysī, conocido como al-Qilnār. Aprendió la medicina con su maestro, Abū l-Ḥasan al-Arcuṣī (de Arcos cerca de Jerez), y la botánica de al-Muṣḥafī, por la cual adquirió sus conocimientos de las hierbas. Trabajó en la corte real como médico de Yūsuf I y en el año 752/1353 intentó inventar un *tiryāq* (triacá/remedio) que curase todas las enfermedades. Su fracaso le costó la vida⁴⁰⁷.

Otro médico sobresaliente en esta época es Muḥammad b. ‘Alī b. Faraḡ al-Šafra al-Qaribliyānī, de Crevillente (Alicante). Recibió la enseñanza de su padre, y de Ibn al-Sarrāy, llegando a ejercer la cirugía. Tuvo, según dicen en Guadix, una huerta botánica, donde estudiaba las plantas extrañas y salía a buscarlas a las montañas. Trabajó como médico del sultán nazarí, Abū l-Ŷuyūš Našr, que fue destronado, afincándose después en Guadix. Tras la muerte del sultán, al-Šafra emigró al Magreb donde redactó su libro médico: *al-Istiqṣā’ wa-l-ibrām fī ‘ilāy al-ŷirāḡāt wa-l-awrām*, regresó a Granada en el año 761/ 1359, y murió en el 17 de *rabī’* primero del mismo año⁴⁰⁸.

Otro médico fue Abū Mūsā` ‘Īsa` Ibn Sa`āda (m. 728/1328), oriundo de Loja. Se estableció en Granada, lugar donde realizó sus estudios. Trabajó como médico en la Corte Real. Entre sus maestros figura Abū ‘Abd Allāh al-Riqūṭī. De las producciones de Ibn Sa`āda, destaca una magnífica obra llamada: *al-Qufl wal-miftāḡ fī ‘ilāy al-sumūm wal-arwāḡ*. Murió en Granada en el año 728/1328⁴⁰⁹.

De los médicos formados en Oriente destacaron algunas figuras como la de Muḥammad b. Muḥammad al-Anṣārī, más conocido como al-Sawās, vivió a mediados del siglo XIV, era granadino oriundo de Quesada. Peregrinó a La Meca y

⁴⁰⁶ Véase *Iḡāta*, III, pp. 160-162, y E. Llaveró Ruiz. “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. Granada último enclave científico de al-Andalus”. En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 73-87.

⁴⁰⁷ Véase *Iḡāta*, I, pp. 467-468, y para mayor información, véase E. Llaveró Ruiz. “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida”, pp.84-85.

⁴⁰⁸ Véase *Iḡāta*, III, pp. 179-180. y el artículo de J. Renaud “Un chirurgien musulman du royaume de Grenada: Muḥammad aš Šafra”. *Hespéris*, 20 (1935), pp. 97-98. Cabe mencionar que algunos estudiosos sospechan la existencia del jardín o huerta dicha. Es el caso de E. Llaveró Ruiz en su artículo “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. El jardín de Guadix: ¿Realidad o ficción?”. En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 53-58.

⁴⁰⁹ *Iḡāta*, IV, pp. 235-236.

dicutió su manera de entender la medicina con los médicos orientales, regresando convertido en un gran Galeno. En Granada enseñó la medicina, para otra vez viajar hacia Oriente. Se estableció en Medina y trabajó como *amīn* de los habices de la mezquita del Profeta. Afirma Ibn al-Jaṭīb, que por motivos desconocidos al-Sawās se cortó los testículos⁴¹⁰.

Otro médico formado fuera de Granada fue Abū Tammām Gālib al-Lajmī al-Šaqūrī (m. en Ceuta el mismo año de la batalla Salado 741/ 1340). Estudió y ejerció la medicina en el maristan de El Cairo. Sirvió en la corte nazarí junto a Ibn Sa‘āda y a Muḥammad b. ‘Abd al-‘Azīz al-Qaysī (m.717/1317), otro médico granadino oriundo de Almuñecar. Se trasladó a Fez donde trabajó en la corte meriní, ocupando diversos puestos.

También señalar al médico sufí Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Alī al-Lajmī al-Šaqūrī(727-753/ 13271352), nieto del anterior, médico de Muḥammad V. Entre sus libros, mencionar la obra: *Tuḥfat al-mutawassil wa-rāḥat al-mutawakkil fī ṣan‘at al-ḥibb*, dedicada a la enfermedad del magnate granadino, al-Šārīf al-Garnāṭī⁴¹¹. Se le atribuye, igualmente una obra sobre la peste negra titulada: *Taḥqīq al-naba’ ‘an amr al-waba*, de la cual se conserva un resumen titulado *al-Naṣīḥa*. En esta obra se dan consejos sobre la perfecta alimentación para combatir a la peste negra⁴¹². En este sentido cabe decir que este médico fue enemigo del médico judío Ibrāhīm Ibn Zarzar, a quien dedicó un libro titulado: *Qam‘ al-yahūdī ‘an ta‘addī l-ḥudūdī*⁴¹³. Parece que Muḥammad al-Šaqūrī gozó de alta veneración en Granada como médico. En una carta que envía Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn, le informa de la visita de este médico a Tremecén, pidiéndole que le ayudara⁴¹⁴.

⁴¹⁰ Véase *Iḥāṭa*, III, pp.233-234.

⁴¹¹ Véase *Iḥāṭa*, IV, pp. 240-241 y III, pp. 171-172,177-179. J. Renaud “Un médecin du royaume de Grenada: Muḥammad Aš Šaqūrī”. *Hespéris*. 1º-2º trimestres (1946), pp. 31-64.

⁴¹² Véase Antonio Arjona Castro. “Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV: el médico granadino Ibn al-Jaṭīb, pionero en señalar la idea del contagio en esta enfermedad”. Separata de: *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, Vol. 56, n. 108 (1985), p. 49-58. Y para mayor información sobre la obra de Muḥammad al-Šaqūrī y otras dedicadas a la peste negra, véase E. Llaveró Ruiz. “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. Enfermedades epidémicas en la Granada nazarí: la peste y su tratamiento quirúrgico”. En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 59-71.

⁴¹³ *Iḥāṭa*, III, p. 179. Y M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 165.

⁴¹⁴ Ibn Jaldun. *Al-Ta‘rīf bi-Ibn Jaldūn*, p.135.

La figura de Muḥammad b. Qāsim al-Qurašī nacido en Málaga en el año 703/ 1303 y residió en Granada. Más tarde emigró a Fez donde llegó a ocupar la dirección del maristan en el año (754/ 1352.) Murió en Fez en el año 757/1355⁴¹⁵.

De esta época destaca la figura de una mujer médico, Umm al-Ḥasan al-Ṭanʿaliyya, oriunda de Loja y descendiente de una familia noble, su padre Abū ʿĀfar Aḥmad al-Hāšimī al-Ṭanʿalī, fue médico y cadí de Loja (m. 750/ 1349)⁴¹⁶.

Debido a la necesidad y el desarrollo de la medicina en esta época, fue fundado el maristan de Granada por orden de Muḥammad V, en el barrio de *Ajšāriš* sobre el año 768/ 1367)⁴¹⁷.

Este hospital, como nos ofrece una carta escrita por Ibn al-Jaṭīb, de parte de su sultán, dirigida a los granadinos, no se dedicaba solamente a la acogida de enfermos y locos sino también servía como alojamiento para viajeros y trasladados, causa por la cual Ibn al-Jaṭīb animó a los granadinos a sufragarlo con dinero, pues el Estado se ocupaba de los gastos del *yihād*⁴¹⁸.

Varios intelectuales del momento trataron sobre la peste negra a través de sus *rasāʾil*, algunos de ellos no se dedicaban a la medicina, sólo eran conocidos en otros campos. Es el caso de Ibn Jātima de Almería, autor de una *risāla* sobre la peste negra titulada: “*Taḥṣīl garaḍ al-qāšid fī taḥṣīl al-maraḍ al-wāfīd*”. Y de Ibn al-Jaṭīb en su *risāla*: “*muqniʿat al-sāʿl*”, en la cual habla de la infección de la enfermedad, catalogada como novedosa por su contenido hacia la enfermedad⁴¹⁹.

No se dispone, que sepamos, de claras noticias sobre la existencia de clínicas veterinarias. Sin embargo, podemos destacar que en este siglo había personas que se preocupaban por curar a los animales. Ibn al-Jaṭīb nos informa de

⁴¹⁵ Véase *Iḥāṭa*, II, pp. 515-516.

⁴¹⁶ Sobre ella véase, Fernando Velázquez Basanta. “Umm al-Ḥasan, “Rruiseñor”, pp. 35-42.

⁴¹⁷ Véase *Iḥāṭa*, II, pp. 50-51. Para mayor información sobre este maristan que se convirtió luego, en Zeca (*sicca*) o casa de la moneda, véase Francisco Sánchez. “La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes”. En *La medicina en al-Andalus*, Granada; Sevilla: El Legado andalusí, 1999, pp.135-171; L. Seco de Lucena. *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975. Para mayor información sobre este maristan, su descripción y la contribución de Ibn al.-Jaṭīb en él, véase *Iḥāṭa*, II, pp. 50-51.

⁴¹⁸ Véase la *Rayḥāna*, II, pp. 47-48.

⁴¹⁹ Véase J. Lirola Delgado y otros. “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb”, y “Ibn Jātima, Aḥmad”. *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 643-698. 698-708. Véase también sobre esta enfermedad, M^a Isabel Calero Secall “La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubāhī”. En *Homenaje al prof. Jacinto Bosch Vilá, I*, Granada, 1991, p. 57-71.

cómo el rey Bermejo era: “[...] como líder de un grupo de perros, curando sus enfermedades y usándolos para la caza...”⁴²⁰.

Podemos deducir, por tanto, que había en su tiempo, veterinarios o, por lo menos, gente que sabía tratar a los animales enfermos. Nos han llegado noticias de que Ibn Huḍayl dedicó a Muḥammad V, al edificar éste el Palacio de los Leones, un tratado de albeitería titulado: *al-Fawā'id al-musaṭṭara fī ilm al-bayṭara*⁴²¹. Asimismo entre las obras perdidas de Ibn al-Jaṭīb figuraba una titulada: *Kitāb fī l-bayṭara*⁴²².

También parece que en aquella época se usaba una técnica médica para embalsamar, como era el uso de la cera, la cual fue colocada en la cabeza del Bermejo tras su asesinato. También usaban un tipo especial de barro andalusí, llamado *al-qaymūla*, para unir la cabeza con el cuerpo, como fue el caso del sultán Abū Sālim⁴²³.

Otros campos científicos bien cultivados por los granadinos en este siglo fueron las ciencias exactas: las matemáticas, la astrología, la astronomía y la física, entre otras. En este ámbito destacaron figuras importantes como: Manṣūr b 'Alī al-Zawāwī, un sabio llegado a al-Andalus en el año 753/ 1352, ejerciendo la enseñanza de las matemáticas en la madrasa yūsufí de Granada con un salario alto. Enseñó también el *fiqh* y la interpretación del Corán, destacando igualmente como muftí⁴²⁴. Otra figura relevante fue Abū Yaḥyà Muḥammad b. Riḍwān Ibn Arqam al-Wādī Āšī (m. 757/1356), versado en varios campos científicos, como las matemáticas y la astronomía, compuso una *urṡūza* sobre astronomía titulada: *Manzūm fī 'ilm al-nuṡūm*, y una *risāla* sobre el astrolabio⁴²⁵.

A pesar de los esfuerzos precedentes sobre la *miqāt* (horario), y para determinar la dirección de la *qibla*, como el caso de Muḥammad al-Qallūsī (m. 708/ 1308), sobresalió una familia en la astronomía y en la confección de calendarios, la de los Banū Bāša, de ellos citamos a Ḥasan b. Muḥammad (m. en

⁴²⁰ *Iḥāta*, I, p. 523.

⁴²¹ José Miguel Puerta. “La cultura, p. 364.

⁴²² J. Lirola Delgado y, José Miguel Puerta Vilchez. “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb”. *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 643-698, en especial, p. 671

⁴²³ Véase *Nufāḍa*, II, pp. 275-276 y III, p. 125.

⁴²⁴ Véase *Iḥāta*, III, pp. 324-3330.

⁴²⁵ *Iḥāta*, II, pp.141-143.

Granada 716/ 1316), conocido por el sobrenombre (*al-Ṣa‘al‘al*), jefe de los *mu‘aqqitīn* (observadores de la hora de la oración) en la mezquita mayor de Granada. Destacó junto a su hijo, Aḥmad (m. 709/ 1309), e hicieron el reloj que indicaba las horas de la oración, y participaron en ajustar la dirección de la *qibla*, pues la mezquita aljama y la mezquita mayor de la Alhambra se desviaban de la dirección correcta de la *qibla*. El mencionado Aḥmad llegó a fabricar aparatos en este campo que se vendían muy caros⁴²⁶.

Al mencionado Ḥasan Ibn Bāṣa, le atribuyen un gran tratado sobre la latitud llamado: *Risālat al-ṣafīḥa al-ŷami‘a li-ŷamī‘ al-‘urūḍ*⁴²⁷. A su hijo Aḥmad, se le atribuye una nueva lámina (*šakkāzīyya*), que se usaba con una red astrolábica estándar en cualquier latitud, además de sus astrolabios y laminas astrológicas⁴²⁸. No cabe olvidar, que en la época de Muḥammad V, el reloj llamado *minkāna*, fue una idea traída de la corte de Fez. Se colocaba en la corte real de la Alhambra en las fiestas del *mawlid*. Encontramos en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb muchos poemas dedicados a este reloj que al parecer era muy apreciado⁴²⁹.

Asimismo, mencionar, que antes de este reloj, parece ser que los granadinos usaban otra tecnología para calcular el tiempo. Por ejemplo, sabemos que el sultán Muḥammad III, sufría una enfermedad en los ojos ocasionada por la vigilia y las grandes velas que tenía colocadas ante él. En estas grandes velas figuraban signos que indican el paso del tiempo a lo largo de la noche⁴³⁰.

De entre los astrólogos y agrimensores en el reino nazarí, destacó la figura de Abū Ŷa‘far Aḥmad al-Anṣārī, conocido como al-Ḥibālī. Fue quien indicó al Bermejo la ficha de su sublevación de Granada, y fue él mismo quien escribió a Muḥammad V, que estaba aislado en Fez, asegurándole regresar a su trono.

⁴²⁶ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 204, 468; E. Llaveró Ruiz. “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida”, pp. 73-87, y Juan Vernet y Julio Samsó. “El saber científico y técnico (1086-1492)” En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/ 4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp. 289-322, en especial p.297.

⁴²⁷ Edición y traducción de E. Calvo Labarta bajo el título. *Risālat al-ṣafīḥa al-ŷami‘a li-ŷamī‘ al-‘urūḍ: Tratado sobre la lámina general para todas las latitudes de Ibn Bāṣo (716h/1316 J. C.)*. Madrid: CSIC, 1993.

⁴²⁸ Véase J. M. Puerta. “La cultura”, p. 384.

⁴²⁹ Hemos contado en su *Dīwān* alrededor de veinte textos sobre este aparato, sirva como ejemplo, las pp.: 192, 203, 208, 192, 382, y véase *Nufāḍa*, III, pp.: 278-279, donde el autor nos da buenas descripciones de este tipo de reloj.

⁴³⁰ *Lamḥa*, p. 61.

Cuando dicho sultán recuperó su trono azotó y desterró a aquél a Túnez, castigándole por su colaboración con el rey Bermejo⁴³¹.

Nos cuenta Ibn Jaldūn acerca del astrólogo judío Ibn Zarzar, que fue también médico de Muḥammad V y de Pedro I. Este astrólogo hizo la profecía de la aparición del caudillo tártaro Tamerlán con casi veinte años de antelación según escribió él mismo a Ibn Jaldūn⁴³².

Otro astrólogo granadino fue Muḥammad b. Ibrāhīm Ibn al-Raqqām (m. 715/ 1315), gran científico de su tiempo, natural de Murcia y que se trasladó, como otros huidos de la Reconquista, a Túnez y luego a Granada a petición de Muḥammad II. Puso en práctica sus conocimientos como sabio del cálculo, la medicina y la geometría, enseñando incluso la medicina en Granada. Hizo una pizarra en la cual anotaba los movimientos de los astros. Era quien enseñó a Yaḥyá Ibn Huḍayl (m.753/1353) la ciencia del *ta'dīl*, e hizo también almanaques para el rey nazarí Abū l-Ŷuyūš Naṣr⁴³³.

A Ibn al-Raqqām se atribuye una obra titulada: *Risāla fi 'ilm al-zilāl*. En esta obra explica la manera de construir cuadrantes solares⁴³⁴.

Otra figura relevante fue Abū Bakr Muḥammad al-Riqūṭi (de Ricote, en Murcia), que fue el primer director de la escuela fundada por Alfonso X en Murcia (667/1269), y a la cual, acudían musulmanes, judíos y cristianos. Se trasladó a Granada donde sirvió al sultán Muḥammad II, que le hizo venir para dirigir una madrasa, en la cual ejerció la enseñanza de las matemáticas y de otros campos como la medicina hasta la fecha de su muerte en el año 744/ 1343⁴³⁵.

El interés por la ciencia de la agricultura y el riego continuó en esta época, entre las grandes figuras que destacaron en estas disciplinas citar a Ibn Luyūn, el cual compuso una destacada obra sobre los fundamentos de la agricultura llamada: *Ibdā' al-malāḥa wa-inhā' al-ra'yāḥa fī uṣūl ṣinā'at al-filāḥa*⁴³⁶.

⁴³¹ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 205-206.

⁴³² Véase Ibn Jaldūn. *Al-Ta'rif*, p.386.

⁴³³ Véase sobre él, *Iḥāṭa*, III, pp. 69-70, 334; Montse Díaz-Fajardo. "Al-Zīy al-mustawfa de Ibn al-Raqqām y los apogeos planetarios en la tradición andaluso-magrebí". *Al-Qantara* XXVI, 26/1 (2005) 19-30.

⁴³⁴ Editado por J. Carandel. *Risala fī 'ilm al-zilāl de Muḥammad Ibn al-Raqqām*. Barcelona, 1988.

⁴³⁵ *Iḥāṭa*, III, p. 67-68; A. Palencia. *Historia de la literatura*, pp. 285-286.

⁴³⁶ Véase Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura*. Edición y traducción española por Joaquín Eguaras Ibáñez. Granada, 1975, y para mayor información, véase Carmen Trillo San José. "Las actividades económicas y las estructuras sociales". En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la*

La práctica del riego y la acequia destacó en esta época, los sistemas hidráulicos y la irrigación fueron muy avanzados, dado que se trataba de una tierra ciertamente fecunda. Los *sudūd* (azudes o presas) fueron una de las formas básicas de contener agua. Las norias y los cigüeñales se usaban para elevar el agua. Los *qanawāt* son, como expresa Carmen Trillo San José, galerías que conducían los acuíferos a una salida. Para los tiempos de sequías, se creaban albercas que disponían de dispositivos de entrada y salida, se conocían como *ṣahārīy* (zafariches), y servían como almacenes para el agua, tenían formas geométricas muy minuciosas, como se extrae de un relato de Ibn al-Jaṭīb al describir un palacio de Muḥammad V. En la época nazarí el respeto de los turnos y la participación de los pueblos en la realización del regadío fueron imprescindibles⁴³⁷.

Para entender el desarrollo andalusí en este tema utilizaremos las narraciones que al respecto aporta Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*, sobre la *nā'ūra* de Fez; una obra grandiosa del ingeniero sevillano Muḥammad b 'Alī Ibn al-Ḥāȳy (m. en Fez 714/ 1314). Realizó esta *nā'ūra* en tiempos del sultán merinī Abū Yūsuf Ya'qūb. Esta *nā'ūra* destacaba por su ligero movimiento y amplio espacio, acudían los viajeros con el propósito de verla. Ibn al-Jaṭīb la describe también en su *Dīwān*⁴³⁸.

Otro aspecto de la ciencia a destacar en ésta época, es la tecnología militar usada en las guerras. Los granadinos tenían fama en el uso de las armas y maquinarias superando a los cristianos y magrebíes. Se cuenta que Pedro I dirigió una carta a Pascual Pedriñan en la que le ordenaba ir a Cartagena y llevar consigo a Muḥammad, hijo del maestro 'Alī, y a otro hermano suyo, con el fin de aderezar los ingenios, mantas y gatas y hacer otros nuevos⁴³⁹.

Los granadinos y los meriníes destacaron en el uso de esta tecnología militar contra las tropas cristianas. Una de las armas principales en estas guerras era el cañón de pólvora; junto al cañón usaban la nafta (*nafta*) que, según M^a. J. Viguera, fue utilizada con antelación por los meriníes al asediar Siyilmāsa en el

época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada). Ed. Rafael Peinado Santaella. I (2000), pp. 291-347., p. 299 y siguientes.

⁴³⁷ Para mayor información sobre este tema, véase Carmen Trillo San José. "Las actividades económicas", pp. 302-307. Y *Nufāḍa*, III, p. 276.

⁴³⁸ *Iḥāṭa*, II, p. 140. y *Dīwān*, p. 476, nota (48).

⁴³⁹ M. al'Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 73.

año 1274. Los nazaríes lo usaron por primera vez en el asedio de una fortaleza en tiempos del sultán Ismāʿīl I en el año 724/ 1324. Más tarde se utilizó en tiempos de Muḥammad IV durante la conquista de la Alcazaba de Cabra. Es evidente también la utilidad del uso de: *al-manʿānīq* (catapultas), otra arma eficaz aplicada por el sultán Ismāʿīl I en una de sus expediciones, al igual que hizo Muḥammad IV en el año 733/ 1333, en la batalla de Gibraltar, a fin de destrozar las murallas⁴⁴⁰.

Este desarrollo granadino fue aprovechado por los monarcas magrebíes. Indicativo es el dato de que los sultanes de Fez y Túnez incluyeron tropas granadinas en sus ejércitos, en virtud de su habilidad en cuanto al ataque contra fortalezas⁴⁴¹.

Nos cuenta Ibn al-Jaṭīb en una casida suya sobre la participación de la tropa granadina en el año 740/ 1339, junto con la meriní, en una batalla en Algeciras contra el ejército castellano encabezado entonces por el almirante Alfonso Tenorio. En esta batalla usaron la nafta, que al parecer fue decisiva para vencer a los cristianos, trataremos más adelante esta casida⁴⁴².

Nos informa el visir granadino sobre el uso de algunos de estos elementos como por ejemplo: *manʿānīq/ maʿānīq* (catapultas), que se comparan en algunos textos con la inclinación en el rezo, dándonos una idea de su función: “[...] y [antes de que] el *manʿānīq* haga las dos prosternaciones de la llegada...”, “[...] y los *maʿānīq*, sangrando las narices a causa de la inclinación...”⁴⁴³.

De igual manera, describe otros artilugios de tipo militar, como por ejemplo, uno que servía para abrir brechas, u otros como cortinas de maderas, betunes inflamatorios, los escudos y defensas de los guadañadores y las escalas y cuerdas, entre otros⁴⁴⁴.

⁴⁴⁰ Véase *Ihāṭa*, I, pp. 385, 390, 533, 535, y M^a. J. Viguera. “El ejército”, p. 444.

⁴⁴¹ M. al-ʿAbbaādī. *El Reino de Granada*, p. 73.

⁴⁴² Véase la parte dedicada a los aspectos políticos de su poesía en este estudio.

⁴⁴³ *Rayḥāna*, I, p. 194. Al parecer este aparato, *al-manʿānīq* (catapultas), se usaba por los musulmanes mucho antes de esta fecha, como alude Ibn al-Jaṭīb al contar los acontecimientos sucedidos en al-Andalus sobre el año 677/1278, véase *A ʿmāl al-a ʿlām*, pp. 288-289.

⁴⁴⁴ Véase como ejemplo *Nufāḍa*, III, p. 117, y *Rayḥāna*, I, pp. 148, 163, y II, p. 20.

2.2.4 Ciencias sociales: (geografía e historia)

Acerca estas ciencias comenzamos por hablar de los geógrafos y viajeros granadinos de esta época. Cabe mencionar que los viajes hacia Oriente estaban supeditados, la mayoría de ellos, al precepto religioso de realizar la peregrinación a La Meca. El deseo de formarse y encontrarse con los sabios de allí era otro motivo o, en ciertos casos, fueron dos motivos conjuntos.

De los viajeros que describieron sus viajes hay que destacar a: Abū l-Qāsim al-Tuŷībī (m. 730/1329), valenciano de origen ceutí. Redactó un libro en el que describe su viaje desde Málaga y Valencia hacia La Meca. El libro fue titulado: *Mustafād al-riḥla wa-l-igtirāb*⁴⁴⁵. Otro viajero destacado fue Ibn Ŷābir al-Wādī Āšī (m. alrededor de 747/ 1346), pasó la mayor parte de su vida en Túnez, llegó a Granada en el año 726/ 1326, y escribió sobre su viaje alrededor de cuarenta cuentos⁴⁴⁶.

También citar a Jālid al-Balawī, nacido en Cantoria (Almería). Se formó en Granada y a los veintitres años inició su viaje hacia Oriente, en el año 735/ 1335. Pasó por Tremecén y Túnez donde se quedó un tiempo, luego reanudó su viaje. En Alejandría se encontró con su amigo y viajero Ibrāhīm Ibn al-Ḥāyŷ al-Numayrī, a quien acompañó a la Meca. Dio una vuelta por Oriente y el Magreb entre 736-740/ 1335-1339, regresó a su patria y ocupó el cargo de cadí en algunas ciudades granadinas. Plasmó su viaje en un diario llamado: *Tāy al-mafriq fī taḥliyat ūlamā' al-Mašriq*.

De este personaje, Jālid al-Balawī, nos habla Ibn al-Jaṭīb, de forma crítica, por imitar a los orientales tanto en el habla como en el aspecto, además de la abundancia de sus plagios de libros literarios en su obra, como el del oriental al-ʿImād al-Aṣbahānī, titulado: *al-Barq al-Šāmī*⁴⁴⁷.

Sobre el antes mencionado Ibrāhīm Ibn al-Ḥāyŷ al-Numayrī, nacido en Granada en el año 713-785/1313-1383). Su padre ocupó el puesto de gobernante

⁴⁴⁵ M^a. J. Viguera. "Introducción". En *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492)*, Política. Instituciones. Espacio y economía), 2000, pp. 21-45, en especial p. 26.

⁴⁴⁶ *Iḥāta*, III, pp.163-165.

⁴⁴⁷ Véase *Iḥāta*, I, pp. 500-502, *Nafḥ*, II, p. 532-534.

de Ceuta, mientras su hermano, Muḥammad, trabajó como embajador de Muḥammad V en Egipto y Túnez, tras su regreso de Oriente en el año 760/ 1359. Ibrāhīm, con veinte años de edad, ocupó el puesto de *kātib* en la cancillería de Granada, y al cumplir los veinticuatro hizo la peregrinación a La Meca, pasando por el norte de África, Alejandría y Damasco. A su regreso se estableció en Bugía, gobernada por los Banū Ḥafṣ, y allí sirvió como *kātib* de Abū Zayyān. Luego emigró a Fez donde trabajó como escritor del sultán Abū Ḥasan.

En el año 747/ 1347 realizó su segunda peregrinación corriendo la misma suerte, volviendo a servir en la corte ḥafṣí, y luego en la meriní, donde trabajó como secretario especial de Abū 'Inān sucediendo a Abū l-Qāsim b. Riḍwān, y allí conoció a Muḥammad b. Ŷuzayy con quien se emparentó.

Tras la muerte de Abū 'Inān decidió regresar a Granada con cuarenta y cuatro años de edad. En la corte nazarí, ocupó varios puestos como cadí en algunas provincias, para después ser consejero especial de Muḥammad V. Fue enviado por este sultán, como embajador, a Tremecen en *rabī'* segundo del año 768/ 1366, pero su barco fue capturado por los cristianos y, tras ocho días, fue liberado, con otros, por un rescate de siete mil piezas de oro. Tras la apropiación por parte granadina de tres navíos cristianos, consiguió regresar⁴⁴⁸.

De sus obras más conocidas destaca: *Fayḍ al- 'ubāb wa-ifādat al-qidāh al-ādāb fī l-ḥaraka al-sa'īda ila` l -Qusṭanṭīna wa-l-Zāb o Riḥlat Abī 'Inan al-merinī*⁴⁴⁹.

A Ibn al-Jaṭīb podemos también incluirlo entre los geógrafos, ya que en un estilo muy literario nos ofrece descripciones sobre varias ciudades en al-Andalus y el Magreb, como veremos más adelante al hablar de sus obras geográficas.

A propósito de los historiadores del reino nazarí en esta época, no vamos a hablar de la figura más destacada, Ibn al-Jaṭīb, porque dedicaremos un espacio para tocar esta faceta suya más adelante. Sin embargo, tenemos que destacar que la obra, *al-Iḥāṭa*, no fue la primera que se dedicó a la historia de Granada, pues ya

⁴⁴⁸ Vease *Iḥāṭa.I*, pp. 342-367. Y para mayor información, véase Hopkins, J.F.P “An andalusian poet of the fourteenth century: Ibn al-Hajj”, *BSOAS*, XXIV (1961), pp. 57-64; Jorge Lirola Delgado y A. C. López y López. “Ibn al-Ḥāyṣ al-Numayrī”. En *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 341-351

⁴⁴⁹ Editada por Muḥammad Ṣaqrūn. Beirut, 1990.

hubo intentos de configurar una historia así, aunque no se llegara a completar, como por ejemplo la de Muḥammad Ibn Ūzayy, entre otros⁴⁵⁰.

Entre los historiadores debemos citar a Ibn al-Zubayr, que murió condenado sobre el año 708/1308, autor de la famosa obra *Ṣilat al-ṣila* que fue una continuación de la *Ṣila* de Ibn Baṣkuwāl⁴⁵¹.

Asimismo, mencionar a Ibn al-Ḥakīm al-Rūndī, visir que murió asesinado en el 708/ 1308, autor de una obra de historia de al-Andalus, que no nos ha llegado.

La singularidad de este tipo de obras, en lo que se refiere a cómo están configuradas, es lo que destaca en esta época, como ejemplo mencionamos la obra de Ibn Jātima de Almería llamada: *Maziyyat Alm̄riyya ‘alā gayri-ha min al-bilād al-andalusīyya*, una obra que ofrece información sobre los nombres más ilustres de Almería, de los cuales se vanagloria y desafía a los otros lugares⁴⁵². Igualmente la obra que hizo Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, sobre Almería y Pechina, llamada: *Tārīḡ Alm̄riyya*, y otra titulada: *al-Mu’taman ‘alā` anbā’ abnā’ al-zaman*, ambas desgraciadamente perdidas⁴⁵³.

Por otro lado, la historia de Málaga realizada por Ibn ‘Askar (m. 636/1238), titulada: *Maḡla ‘al-anwār wa-nuzhat al-absār fī ma iḡtawat ‘alay-hi Mālaga min al-ru’asā’ wa-l-a’lām wal-ajyār wa-taqayyada min al-manāqib wal-āṡār*⁴⁵⁴. Abū Bakr b. Jamīs sobrino de Ibn ‘Askar, continuó la obra de su tío, y le añadió otra historia sobre Algeciras⁴⁵⁵. Se habla también de un tratado sobre la descripción de Granada llamado *al-Sirr al-mudā‘ fī tafḡīl Garnāṡa ‘alā kaṡīr min*

⁴⁵⁰ *Iḡāṡa*, II, p. 257, *Nafḡ*, VII, pp. 107-108. Para mayor información, véase F. Velázquez Basanta. “Un texto de Yūsuf III sobre la génesis de la *Iḡāṡa* que nos da la clave para conocer al autor del *Dikr bilād al-Andalus*”. *MEAH*, 56 (2007), pp.225-243.

⁴⁵¹ *Iḡāṡa*, I, pp. 188-193.

⁴⁵² Para mayor información, véase Emilio Molina López. “La obra histórica de Ibn Jātima de Almería. I. Los datos geográfico-históricos”. *Al-Qantara*, 10 (1989), pp. 151-173; “La obra histórica de Ibn Jātima de Almería. II. Los datos biográficos”. *Actas del XIV congreso de la Unión Européen d’Arabisans et d’Islamisans*, Budapest, 1988.

⁴⁵³ *Iḡāṡa*, II, p. 148. Véase M. al’Abbādī. *El Reino de Granada*, p.199.

⁴⁵⁴ *Iḡāṡa*, II, p. 174. J. Vallvé Bermejo. “Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la “Historia” de Ibn ‘Askar”. *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 237-265.

⁴⁵⁵ Abū Bakr Ibn Jamīs. *Al-Ikmāl wa-l-itmām fī ṣilat al-i’lām bi-maḡāsīn al-a’lām min ahl Mālga al-kirām*. Ed. S. Ūarrār, Amman, 1998, y nueva edición de A. al-Targā, Beirut, 1999.

al-biqā', obra del médico Muḥammad Ibn al-Sarrāy (m.730/1330), algo que afirma la diversidad científica de esta época⁴⁵⁶.

Al-Nubāhī, el cadí supremo de Granada y oriundo de Málaga, dedicó una obra a su ciudad natal llamada: *Dayl 'ala tārij Māлага*. Se trata de una continuación de otra obra, de un autor anónimo, dedicada a esta ciudad⁴⁵⁷. El mismo al-Nubāhī redactó una obra sobre la historia de la familia nazarí hasta el año 781/ 1379 llamada: *Nuzhat al-baṣāir wa-l-abṣār*. Comenta A. González Palencia que en este libro al-Nubāhī, ocupó la obra de Ibn al-Farrā' al-Garnāfī (m. 696/ 1297), llamada: *Tārīj banī Naṣr/Nuazhat al-abṣār fī faḍā'il al-anṣār*⁴⁵⁸. Al-Nubāhī, en esta obra prometía dedicar otra a la historia de Muḥammad V, pero no se sabe si cumplió con su promesa⁴⁵⁹. Su obra: *al-Marqaba al- 'ulya* o *Tārīj quḍāt al-Andalus*, es una historia sobre el cadiazgo y los jueces, una bibliografía que fue como una continuación de obras bibliográficas como la de Ibn al-Zubayr *Silat al-sila*⁴⁶⁰.

Por último aludir a la figura de Abū Yaḥya' Ibn 'Āṣim (el sobrino), (m. 857/ 1453), llamado también “el segundo Ibn al-Jaṭīb”, hombre de letras, ministro y alfaquí que compuso, según opina al-Maqqarī, una continuación de la *Iḥāṭa* titulada: *Al-Rawḍ al-'arīḍ fī tarāyīm dawī l-suyūf wa-l-aqlām wa-l-qarīḍ*, sobre políticos y literatos⁴⁶¹.

2.2.5 Ciencias de la lengua (gramática, literatura y poesía)

En cuanto a los gramáticos destacados en esta época, no faltan nombres granadinos. Sobresalieron figuras importantes que extendieron su fama fuera de la Península, brillando, en algunos casos, más que en su propia patria. Es el caso de

⁴⁵⁶ Véase *Iḥāṭa*, III, pp. 160-162, y E. Llaveró Ruiz. “Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. Granada último enclave científico de al-Andalus”. En *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 73-87.

⁴⁵⁷ Véase *Iḥāṭa*, IV, p.89.

⁴⁵⁸ A. Palencia. *Historia de la literatura*, p. 253. Véase *Iḥāṭa*, IV, pp.80-82. Esta obra ha sido editada por 'Abd al-Razzāq b. Muḥammad Marzūq, Riad, 2004.

⁴⁵⁹ Véase M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 200.

⁴⁶⁰ Véase José Miguel Puerta. “La cultura”, p. 368.

⁴⁶¹ *Nafḥ*, VI, p.148, y para mayor información sobre este personaje, véase A. Morales Delgado. “Ibn 'Āṣim, Abū Yaḥyà (el sobrino)”. *Enciclopedia de al-Andalus*, I, pp.495-502.

Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (654-745/ 1256-1345), conocido por al-Naḥwī (el gramático). A los veinticuatro años de edad emigró hacia Oriente, a El Cairo, y allí pasó su vida. No regresó a Granada, sin embargo, sí llegó a alcanzar fama en todo el orbe musulmán, e influyó en los gramáticos y literatos de su tiempo, hasta después de su muerte.

Nos relata Ibn Jaldūn sobre una *risāla* dirigida a él por Ibn Zamrak, en el año 789/ 1387, con el fin de pedirle algunos libros, que le habían llegado, libros importantes, y uno de ellos era: *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, de Abū Ḥayyān⁴⁶². Abū Ḥayyān estaba versado en muchas lenguas orientales como el persa, el turco, además del etíope, en los cuales redactó algunos libros. Algo que puede indicarnos su conocimiento de gramática y los estudios lingüísticos comparativos⁴⁶³.

Mencionamos también la figura de Abū Zayd al-Macūdī, nacido en Granada el año 736/ 1336. Un destacado gramático que redactó una interpretación de la *Alfiyya* de Ibn Mālik, murió en Fez a principios del siglo XV⁴⁶⁴.

Otro personaje ilustre fue ‘Alī b. Aḥmad al-Jawlānī (m. 754/ 1353), uno de los maestros de la madrasa de Granada y de Ibn al-Jaṭīb. Conocido como el *Sībawayh* de su tiempo, fue considerado como el último gran *naḥwī*, y como gran renovador de la gramática árabe en al-Andalus⁴⁶⁵.

De los gramáticos que pasaron parte de sus vidas en Oriente está Ibn Lubb (m. sobre 725/ 1325), que estudió y enseñó la gramática en El Cairo. Fue conocido como Abū ‘Abd Allāh al-Naḥwī (el gramático)⁴⁶⁶.

A propósito de la literatura y la poesía, no será fácil abordar esta faceta cultural en el reino nazarí en este siglo, o el anterior, teniendo en cuenta la multitud de los géneros literarios en general y de la abundancia poética en particular.

La emigración de los andalusíes huidos, de sus tierras reconquistadas, permitió que Granada gozara de muchas figuras destacadas en este terreno, que ayudaron a enriquecer el ambiente poético y literario hasta el punto de ser difícil tener informaciones completas sobre ello.

⁴⁶² *Nafh*, II, pp. 535- 584. Y M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 181.

⁴⁶³ Véase J. M. Puerta Vilchez. “La cultura”, pp. 354-355.

⁴⁶⁴ Simonet. *Descripción*, p. 199.

⁴⁶⁵ J. M. Puerta Vilchez “La cultura”, pp. 349-413.

⁴⁶⁶ Véase *Iḥāta*. II, pp. 433-443. pp. 353-354.

Verdaderamente estas migraciones no se dieron tanto por el temor a una conquista cristiana propiamente dicha, como por motivos religiosos. Recordamos que algunos alfaquíes veían la permanencia en tierras cristianas como un hecho tabú, redactando libros que provocaban dicha emigración. Mencionamos como ejemplo el libro del jeque Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Fajjār al-Ŷuḍamī, titulado: *al-Ŷawāb al-mujtaṣar al-marūm fī taḥrīm sukna` al-muslimīn bi-bilād al-rūm*⁴⁶⁷.

Se debe añadir que en la educación infantil se ponía énfasis, además de ser algo fundamental en la formación de los niños, a la memorización de la poesía y de la prosa en general. Todo ello influyó para que los granadinos se inclinasen por la composición de versos en todas las clases sociales, tanto literatos como médicos, herreros, carpinteros, etc⁴⁶⁸.

Ejemplo de esto es el libro de Ibn al-Jaṭīb: *al-Katība al-Kāmina*, donde además de nombrar a los poetas de este siglo y una antología de sus versos, menciona igualmente versos de gente llana, no poetas.⁴⁶⁹ Es también el libro de Abū l-Barakāt Ibn al-Ḥāy al-Balāfiqī, llamado: *Ši`r man lā šī`r lah*⁴⁷⁰.

Los reyes nazaríes sabiendo que su reino era el último bastión del Islam en la Península, mostraron mucho interés por los escritores y poetas, teniendo en cuenta el poder de la lengua para todo tipo de asuntos de la cancillería en los conflictos, tanto a nivel externo como interno.

El poeta, y el *Kātib*, seguían siendo útiles e indispensables en la labor del monarca para con sus súbditos, sin olvidar que los reyes nazaríes se sintieron atraídos, en general, hacia la poesía y la literatura. Sabemos que el fundador del reino, Muḥammad b. al-Aḥmar, fue amante de la poesía y protector de los poetas, a los que dedicaba un día para recibir y escuchar sus poemas, de sus poetas más cercanos fue el célebre Abū l-Baqā’ Šāliḥ al-Rundī⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ *Iḥāta*, III, p. 94.

⁴⁶⁸ Dice al-Maqqarī “[...] la gente del al-Andalus tiene donaires y dulzura en sus diálogos, respuestas acertadas [...] y gracia en ellos y su literatura, de forma natural en sus jóvenes, en sus sabios y sus nobles [...]”, *Nafh*, III, p.381.

⁴⁶⁹ Véase la parte dedicada a sus obras en este trabajo, y para mayor información, véase ‘Abd Allāh al-Targī al-Murābiṭ. "Ibn al-Jaṭīb fī Kitābat al-tarḡama". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 209-233, en especial pp. 221-225

⁴⁷⁰ *Nafh*, VI, p. 88.

⁴⁷¹ Véase M. A. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 27; *Iḥāta*, II, p. 95, III, pp. 360-376.

Su hijo, el sultán Muḥammad II (*al-faqīh*), cuyo apodo ya indica su avidez por el conocimiento, era un sabio versado y padre de un hijo poeta, el sultán Muḥammad III, del cual Ibn al-Jaṭīb recogió algunos de sus versos⁴⁷².

El puesto de *kātib* gozaba de alta estima entre los andalusíes, sobre todo en las cortes reales, debido, como indicamos antes, a que era el conocedor de la lengua oficial de la corte y el intermediario entre el gobernante y su súbdito. Así que su figura gozó de prestigio y admiración, dado que fue el portador de las cuestiones del Estado y sus escritos podían hacer ascender o descender a los mismos monarcas. De acuerdo con esto, algunos de ellos llegaron a ser ministros como fue el caso de Ibn al-Jaṭīb, que emprendió su carrera como *kātib* en la corte y acabó siendo gran visir, y de su discípulo Ibn Zamrak.

Citamos un texto de al-Maqqarī donde explica la importancia del puesto de *kātib* en al-Andalus. Dice hablando de los *kuttāb* y su alta situación, dividiéndolos en dos tipos:

“[...] el puesto más alto es el de *kātib al-rasāʿil*, que es apreciado en los corazones y en los ojos de los andalusíes, su nombre insigne es *al-kātib* que citan [los escritores] al escribirle una *risāla* [...]. El otro es *kātib al-zimām*, así denominan al *kātib al-yahbaḍa* [el grandísimo alto *kātib*] que no debe ser, en toda la tierra del al-Andalus y el Magreb, judío ni cristiano...”⁴⁷³.

Los tiempos de Yūsuf I y su hijo Muḥammad V, son considerados como la edad de oro para la poesía y la literatura, sobre todo los años centrados por la figura de Ibn al-Jaṭīb, pero también debido a la abundancia de otros poetas y literatos destacados. El aparato de la Cancillería Oficial, en la corte real, se enriqueció gracias a la labor de algunos nombres sobresalientes, como fue el caso de Ibn al-Ŷayyāb. Además de la competencia entre los escritores para lograr la admiración del sultán, y obtener así el puesto de *kātib*, era muy importante juntar la habilidad de redactar *rasāʿil* con la capacidad de componer versos⁴⁷⁴.

Sobre este aparato y su ramificación nos cuenta Ismāʿīl Ibn al-Aḥmar aludiendo a la innovación de un puesto en Granada y Fez llamado: *kātib al-*

⁴⁷² Véase *Iḥata*, I, pp. 557-558.

⁴⁷³ *Nafḥ*, I, pp. 217.

⁴⁷⁴ Véase M. al-ʿAbbādī *El Reino de Granada*, p. 189.

‘alāma (secretario de validación). Parece que los nazaríes no designaron a nadie para este puesto hasta finales del siglo XIV. Antes de esta fecha los sultanes de Granada hacían esta validación de su puño y letra, Muḥammad I se encargaba de escribir, él mismo: “*al-Gālib bi-Allāh*”, y Muḥammad II hizo lo propio sobre su validación en un tratado de paz con Aragón en el año 695/1296. Pero en el siglo XIV la validación no era más que *ṣahḥa hāḍa* o “esto es auténtico”. De este alto puesto, el mismo Ibn al-Aḥmar dedica un libro llamado: *Mustawda ‘ al- ‘allāma y mustabda ‘ al- ‘alāma*⁴⁷⁵.

Cabe mencionar que los reyes nazaríes firmaban en los papeles rojos carmesíes, como así se destaca de una casida amorosa del visir Ibn al-Jaṭīb:

El color rojo de su mejilla es como si fuera la

‘alāma [sello/ validación] de nuestro señor en el papel rojo⁴⁷⁶.

Durante el reinado de Yūsuf I, el puesto de *kātib rasmī* (escritor oficial) estaba ocupado por Ibn al-Ŷayyāb, mientras que el de *kātib al-sirr* (escritor confidencial o especial) se concedió por el sultán a Ibn al-Jaṭīb. Sobre esto nos dice el polígrafo de Loja: “[...] me concedió el puesto del secretario confidencial, antes de alcanzar la madurez, forzándome por el liderazgo, las cuestiones del visirato. Me asignó como embajador a los reyes, delegando en mí en su casa real [...]”⁴⁷⁷.

Señala E. García Gómez, que se mezclaron las influencias cristianas con las africanas en el siglo XIII y XV, siendo el XIV el apogeo de la literatura granadina⁴⁷⁸. Por supuesto, no queremos discutir tal afirmación; sin embargo, sí destacar, acaso, que la poesía en el siglo XIV se presentó a través de dos tipologías; esto es, una poesía clásica presentada por los poetas de la corte real

⁴⁷⁵ Abū l-Walīd Ismā‘īl Ibn al-Aḥmar. *Mustawda ‘ al- ‘allāma wa-musbtada ‘ al- ‘alāma*. Ed. Muḥammad Tawīt y Muḥammad al-Turkī, Rabat: 1964, y véase M^a. J. Viguera. “Soberanos”, pp.347-348. Aquí debe notarse que la palabra *‘alāma* se conocía, en al-Andalus, desde tiempo atrás, como se desprende de Ibn al-Jaṭīb, que la menciona al hablar de una *risāla* de Ibn Hūd, véase *A‘māl al-a ‘lām*, p. 280.

⁴⁷⁶ *Dīwān*, p. 720.

⁴⁷⁷ *Iḥāṭa*, IV, p.443.

⁴⁷⁸ *Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra*. Granada, 1975, p. 14.

como Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak, actuando de portavoz de la dinastía, sobre todo políticamente, y junto a ésta existió una poesía vulgar debido a la necesidad lógica de la renovación. La poesía clásica ya no se adaptaba a la demanda de las tertulias y veladas donde la poesía no clásica, *muwaššahāt* y zéjel, se prestaban como los géneros más adecuados. No olvidemos que el zéjel, por ejemplo, fue cultivado con admiración incluso por los clásicos más dignos. Es el caso de Ibn al-Jaṭīb que mostraba su admiración por este tipo como veremos en la segunda parte de este trabajo.

En este siglo, a pesar de la elevada categoría de la prosa gracias al *Dīwān al-inšāʿ*, la suerte de la poesía perduró si tenemos en cuenta otras producciones literarias que fueron escasas en comparación con los *dīwānes* y las antologías poéticas.

De estos libros en prosa podemos reseñar el libro de Ibn al-Jaṭīb titulado: *Rayḥānat al-kuttāb* en el que selecciona muchas de sus *rasāʿil sulṭāniyyāt* (oficiales). Se añade a esto algunas *maqāmāt*, tanto de Ibn al-Jaṭīb como de algunos coetáneos suyos como Ibn Jātima.

Cabe mencionar la obra de Ibn al-Murābiʿ al-Azdī (m. finales de 750/1350), destacado en el arte de la poesía vulgar y satírica y amigo de Ibn al-Jaṭīb, a quien envió una casida a fin de darle el pésame por la muerte de su padre y su hermano en la batalla del Salado (741/1340). De dicho personaje Ibn al-Jaṭīb menciona una magnífica *maqāma*, cuyo contenido trata de un hombre, en la que su esposa le empuja a conseguir un cordero para la fiesta del sacrificio. Dicho hombre compra, en deuda, un macho de cabra que, se escapa destruyendo el zoco. Cuando llegó a su casa con el mencionado animal, le dijo su mujer que se dirigiera al príncipe nazarí Abū Saʿīd Faraḡ, gobernador de Málaga y padre de Ismāʿīl I. La *maqāma* está llena de alabanzas al sultán con un estilo en prosa rimada muy cómico⁴⁷⁹.

De los libros de *adab* destacados, mencionamos la obra de ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Huḍayl (812/1409), titulada: *Maqalāt al-udabāʿ wa-munāzarāt al-nuḡabāʿ*, un ejemplo prototípico de *adab* que fue dedicado a Muḥammad V.

⁴⁷⁹ *Iḥāṭa*, III, 421-432. Véase A. M. al-ʿAbbādī. “Maqāmat al-ʿīd li-Abū Muḥammad ʿAbd Allāh al-Azdī, šūra min šuwar al-ḥayāh al-šaʿbiyya fī Garnāṭa”. *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, II, (1954), pp. 159-173; Fernando de la Granja. *Maqāmas y risālas andaluzas*, pp.139-171.

Contiene noventa y nueve *maqālat* y se divide en cinco géneros: relato, chiste, recomendación, refrán y poesía⁴⁸⁰. También a dicho sultán le fue dedicado un libro de *adab* llamado: *al-Zahrāt al-manṭūra fī nukat al-ajbār al-ma'ṭūra*, de Ibn Simāk al-ʿĀmilī, una colección de relatos en cien azahares, dedicado a la enseñanza de los príncipes nazaríes⁴⁸¹.

Otro ejemplo destacable de estas escasas obras literarias en prosa es la obra de Abū Bakr Ibn ʿĀsim (829/ 1426), llamada: *Ḥadāʾiq al-azāhir fī mustaḥsan al-aʿyūb al-muḍḥikāt wa-l-amṭāl wa-l-nawādir*. Se trata de una colección de relatos y proverbios vulgares con una antología de versos⁴⁸².

También debemos citar a ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān Ibn Huḍayl, que ya habíamos citado anteriormente, con un tratado de *adab* dedicado a Muḥammad V, llamado: *Tuḥfat al-anfus wa-šīʿar sukkān al-Andalus*. El mismo autor luego resume esta obra con el título de: *Ḥilyat al-fursān wa-šīʿar al-šuyʿān*.

A continuación hablamos de los poetas más destacados de la época, los que se deben a la corte real y su cancillería, ya que no encontramos, normalmente, en esta época, poetas relevantes que se dedicasen a la poesía áulica. Sin lugar a dudas, la figura de Ibn al-ʿĀyayāb (m. 749/ 1349), poeta y escritor, descuella como uno de los mayores personajes literarios de la primera mitad del siglo XIV. Su puesto en la corte de Yūsuf I como jefe de la secretaría y de los escritores, y su apodo *al-šayj al-raʾīs* (el jeque jefe), le convirtieron en un maestro influyente en los escritores de la corte granadina y magrebí. Su discípulo y amigo, Ibn al-Jaṭīb, le recopiló algunas *rasāʾil* oficiales bajo el título de: *Tāfi-hun min ḡam wa-nuqṭat-un min yam...*⁴⁸³. Basta leer los versos dedicados a este personaje para saber hasta qué punto era apreciado e influyente. En una ocasión, le pide ayuda contra sus

⁴⁸⁰ José Miguel Puerta Vilchez. “La cultura”, p. 364. Dicho libro fue editado por ʿAbd al-Raḥmān al-Hilayyil, Beirut: Dār al-Risāla, 2001, y también por M. al-ʿĀdir, Beirut: Dār al-Bašāir, 2002.

⁴⁸¹ Véase *Nafh*, I, p. 417. En la misma página (nota a pie n.I), dice el editor del *Nafh*, Iḥsān ʿAbbās que este libro quizás fuera el mismo *Kitāb al-Zahrāt* de Ibn Saʿīd y del cual cita Ibn Huḍayl en su obra *ʿAyn al-adab wa-l-siyāsa*. Finalmente la autoría de este libro fue atribuida definitivamente a Ibn Simāk al-ʿĀmilī por M. Makkī que lo editó bajo el título *al-Zahrāt al-manṭūra fī nukat al-ajbār al-ma'ṭūra de Ibn Simāk al-ʿĀmilī*. En Madrid, 1984. Para mayor información, véase Manuel Guillén Monje. “Dos azahares sobre Granada transmitidos por Ibn Simāk al-ʿĀmilī (ss. VIII/XIV)”. En: *Estudios nazaríes*. Ed. Por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997. pp. 225-241.

⁴⁸² Véase *Nafh*, V, p. 21

⁴⁸³ Véase *Iḥāta*, IV, pp. 126,147.

enemigos⁴⁸⁴, y en otra lo llama “mi padre”, recibiendo sus consejos⁴⁸⁵. La elegía que le dedicó es una clara demostración de su relevancia, ya que plasmó en ella todas sus cualidades como escritor y hombre de letras⁴⁸⁶.

A nuestro modo de ver, Ibn al-Ġayyāb no logró el mismo nivel de reconocimiento como poeta que el que alcanzó como secretario. Fue menor poeta, por ejemplo, que Ibn al-Jaḡīb e Ibn Zamrak, a pesar de que sus versos sobre las paredes de la Alhambra fuesen pioneros. Su extendida fama estuvo basada en sus escritos oficiales, más que en sus versos.

A pesar de todo, obviando la figura de Ibn al-Jaḡīb, a quien dedicaremos un espacio en el siguiente capítulo, el poeta más brillante de la corte real nazarí fue sin duda Ibn Zamrak, Muḡammad b. Yūsuf b. Aḡmad al-Ṣarīḡī. Su padre era un modesto herrero en el Albaycín, tal vez esta sea la razón por la cual no disponemos de detalles sobre su formación, no conociendo sino su amor hacia el saber y las clases de la madrasa yūsufí donde, seguramente, se formó⁴⁸⁷.

Al parecer, Ibn Zamrak, desde muy joven, mostraba talento e inteligencia para con su maestro, Ibn Marzūq, que observó su transcendencia y lo presentó al sultán meriní, Abū Sālīm, durante su exilio en Granada. Fue nombrado *kātib* de Abū Sālīm, y luego fue incorporado por Ibn al-Jaḡīb al aparato de la secretaría de la Corte Real, mostrando afanes y lealtad a su sultán Muḡammad V, con quien huyó a Fez durante la sublevación granadina. Después del retorno de Muḡammad V, Ibn Zamrak siguió a su servicio hasta convertirse en primer ministro tras la huida de Ibn al-Jaḡīb. Dice el mismo Ibn Zamrak: “[...] le serví [es decir a Muḡammad V] treinta y siete años, tres en el Magreb y el resto en al-Andalus y le recité durante ellos sesenta y seis casidas en sesenta y seis fiestas”⁴⁸⁸.

La inmensa fama que logró Ibn al-Jaḡīb, cuya muerte apagó, de alguna forma, el brillo de sus contemporáneos y sucesores, y su amplia producción literaria, pueden justificar de alguna manera, la escasez de estudios sobre la figura

⁴⁸⁴ *Dīwān*, p. 630, 646.

⁴⁸⁵ *Dīwān*, p. 11.

⁴⁸⁶ *Dīwān*, p. 708-711. Y para mayor información sobre Ibn al-Ġayyāb y su correspondencia con Ibn al-Jaḡīb, véase Muḡsin Ismail Muḡammad “La extraordinaria relación entre Ibn al-Jaḡīb y su maestro Ibn al-Ġayyāb” En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaḡīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 23-31.

⁴⁸⁷ *Nafḡ*, VII, p. 165, e *Iḡāta*, II, pp. 300-303.

⁴⁸⁸ *Nafḡ*, VII, p.167.

de Ibn Zamrak cuya participación en el trágico final de su maestro fue incuestionable.

Fue nombrado como *Kātib al-sirr* de Muḥammad V en el año 773/1371 y, según su testimonio, fue autorizado a ratificar las paces con los sultanes magrebíes, y también con los cristianos, con los cuales estableció nueve tratados de paz⁴⁸⁹.

Su faceta poética merece estudios independientes, ya que mostró gran habilidad para componer versos en varias formas y géneros. Prueba de ello son sus versos grabados en los muros de la Alhambra, superando en número a los de Ibn al-Ŷayyāb y Ibn al-Jaṭīb⁴⁹⁰. Otra muestra de la gran estima que tuvo, la encontramos a través del sultán Yūsuf III al ocuparse de recopilar su poesía en un libro llamado: *al-Baqiyya wa-l-mudrak min šī'r Ibn Zamrak*, en cuyo prólogo dedicó un notable elogio a Ibn Zamrak diciendo que lograba la perfección en todos los campos⁴⁹¹.

En su *Dīwān*, llama la atención, además de la diversidad temática, su semejanza con los de Ibn al-Jaṭīb en cuanto al estilo y al tema, sobre todo en la poesía descriptiva y el género *ijwāniyyāt*. Esto puede confirmarnos, de alguna forma, la significativa influencia que Ibn al-Jaṭīb tuvo sobre él. Como ejemplo conviene leer su casida elegíaca dedicada a la muerte de Abū l-Qāsim al-Šarīf al-Garnāṭī (697/ 1297-760/1359), en la que se puede observar su extraña similitud con otra de Ibn al-Jaṭīb dedicada a la muerte de Ibn al-Ŷayyāb, en la rima, la extensión, incluso en el metro⁴⁹².

Esto podría llevarnos a pensar que pudo haber poemas de Ibn al-Jaṭīb inscritos en la Alhambra, que muy posiblemente fueran sustituidos por poemas de Ibn Zamrak. Recoge al-Maqqarī, una frase de Ibn Zamrak que podría reforzar esta hipótesis, dice: “[...] y todo lo que se halla en sus felices moradas [es decir las de Muḥammad V] del Alcázar, *al-Riyād*, *al-Dišār* y la *Sabīka* de poesía elegante y elogio elevado, en las *cubas*, *takas*, *ṭuraz* y otros lugares más, es mío...”⁴⁹³.

⁴⁸⁹ *Nafh*, VII, p. 167.

⁴⁹⁰ Véase M^a. J. Rubiera Mata. “Poesía epigráfica en la Alhambra y el Generalife”. *Poesía*, 12 (1981) pp. 17- 76, en especial pp. 41-76.

⁴⁹¹ Véase *Nafh*, VII, pp. 162 y siguientes.

⁴⁹² *Dīwān Ibn Zamrak*. Ed. Aḥmad Salīm al-Ḥimšī, Beirut: al-Maktaba al-‘aṣriyya, 1998, p. 74-77, y *Dīwān*, pp. 708-711.

⁴⁹³ *Nafh*, VII, p. 167.

En este sentido es importante advertir las graves declaraciones de Abū l-Ḥasan ‘Alī, hijo de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, que escribió sus comentarios sobre la biografía de Ibn Zamrak, que hizo su padre en la *Iḥāṭa*. En estos comentarios, ‘Alī b. Ibn al-Jaṭīb afirma que ciertas casidas que presentaba Ibn Zamrak como suyas habían sido compuestas por Ibn al-Jaṭīb. Y que Ibn Zamrak acostumbraba a hacer esto con las casidas recitadas en presencia del sultán. Sobre una en particular, comenta que su padre había compuesto el inicio y en otra la mayoría, acusando a Ibn Zamrak también de robar una casida del famoso poeta Ibn Jafāya. Comenta al-Maqqarī, que esto quizás fuera en los inicios de Ibn Zamrak, pues tras la muerte de Ibn al-Jaṭīb, y antes de ella, Ibn Zamrak creó magníficas poesías⁴⁹⁴.

La poesía de Ibn Zamrak viene en su *Dīwān* distribuida entre la descripción de la naturaleza y la poesía del *mawlid*, además de sus casidas panegíricas, que se hallan incluso hasta en sus moaxajas.

Su carácter como poeta clásico no le impidió tocar la poesía vulgar del zéjel, y cambiar la norma de la casida clásica, eliminando los inicios amorosos, para modificarlos por las cualidades del sultán elogiado, como por ejemplo la piedad, la virtud, la lucha por Allāh, entre otros. Se advierte también su abandono de la hipérbole en sus casidas panegíricas, sobre todo en las que se recitaban en *al-mawlid*, al parecer, por una advertencia del sultán Muḥammad V⁴⁹⁵.

Además de los poetas mencionados, reseñable también de esta época es el poeta Ibn Jātima al-Ansārī, oriundo de Almería en la que nació y murió (aprox. 700-770/ 1300-1369), pasó algunos años de su vida en Granada enseñando en la madrasa. Además de su fama como poeta, fue conocido como médico, historiador y gramático⁴⁹⁶. Recopiló, él mismo, su *dīwān* en Almería en el año 738 /1338. Su poesía se distribuye entre el género amoroso y muchos poemas descriptivos de flores y jardines, *mulaḥ* o donaires, sabiduría, y algunas *muwaššāḥāt*, no tenía casidas panegíricas exceptuando los elogios al Profeta⁴⁹⁷. Igual que Ibn Zamrak, se aprecia, en ocasiones, al leer la poesía de Ibn Jātima, cierta semejanza con la de

⁴⁹⁴ Véase *Nafḥ*, VII, pp. 161-162.

⁴⁹⁵ *Dīwān Ibn Zamrak*, p. 24.

⁴⁹⁶ Para mayor información sobre él, véase *Iḥāṭa*, I, pp. 239-259, y J. Lirola y J. M. Puerta Vélchez., “Ibn Jātima, Aḥmad”, pp. 698-708.

⁴⁹⁷ Su *Dīwān* fue editado y traducido al español por Soledad Gibert. *El Dīwān de Ibn Jātima de Almería (poesía árabe-andaluz del siglo XIV)*. Barcelona, 1975. y en Damasco por Muḥammad Riḍwān al-Dāya, 1972.

Ibn al-Jaṭīb. Un claro ejemplo de esto se puede ver en la comparación de unos versos, casi idénticos entre ambos poetas, siendo el primer hemistiquio exactamente igual, lo que nos hace sospechar de su casualidad. Dice Ibn Jātima:

Quien no se duela del mal propio, se dolería de las
esperanzas pasadas y del mal ajeno de un amado.

Dice Ibn al-Jaṭīb:

Quien no se duela del mal propio, se dolería del
mal ajeno de un amado, esto está ya escrito⁴⁹⁸.

La fuerte amistad y la estrecha relación intelectual entre ambos, hizo, quizá, que tuvieran similitudes literarias. Las *rasā'il* e *ijwaniyyāt* corroboran esta relación. Citamos a continuación una frase de Ibn Jātima en el momento en el que Ibn al-Jaṭīb quiso abandonar Granada Es una parte de una *risāla* en la cual pide su renuncia para dejar al-Andalus “[...] sois [Ibn al-Jaṭīb] en esta Península, el sol de su horizonte, la corona de su cabeza, la perla central de su collar...”⁴⁹⁹.

Un fenómeno de su poesía fue la *tawriya*, a la que dedicó un trabajo titulado *Al-Rā'q al-taḥliya fī fā'i'q al-tawriya*, que fue recopilado por su alumno Abū Ŷafar Ibn Zarqala⁵⁰⁰.

De otros poetas granadinos del siglo XIV que tuvieron correspondencia con Ibn Jātima, citar a Ibrāhīm b al-Ḥāỵy al-Numayrī.

Además de su famoso libro de viaje, destaca de sus obras literarias un *dīwān* panegírico dedicado a Muḥammad V, llamado: *Mazā'ī'n al-qaṣr wa-maḥāsīn al- 'aṣr fī madḥ amīr al-muslimīn Abī 'Abd Allāh ben Naṣr*⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ *Iḥāṭa*, I, p. 250; *Dīwān*, p. 556.

⁴⁹⁹ *Iḥāṭa*, I, pp. 253.

⁵⁰⁰ Véase el artículo de Soledad Gibert. “El *Rā'q al-taḥliya fī fā'i'q al-tawriya*” de Abū Ŷafar Ibn Jātima”. En *RIEEI*, 12 (1983-1984), pp. 127-205. Y también Celia del Moral. “*Tawriyas* en el Reino Nazarí”. *MEAH*, 34-35 (1985-1986), pp. 19-59.

⁵⁰¹ Véase J.F.P Hopkin Hopkins. “An andalusian poet of the fourteenth century: Ibn al-Hajj”. *BSOAS*, 24 (1961), pp. 57-64. Dicha obra ha sido editada y estudiada por Ibn 'Īsā Būyūzān, tesis doctoral dirigida por M. Ben Cherifa, presentada en Universidad Muḥammad V en Rabat, 1992-3.

Una obra de este autor que no se nos ha conservado: *Maṭāliḥ al-qawānīn fī l-tawriya wa-l-istijdām wa-l-taḍmīn*, revela su coincidencia con Ibn Jātima. Según Celia del Moral, la poesía de Ibrāhīm b al-Ḥāȳy al-Numayrī, junto con la de Ibn Jātima, es considerada la única obra completa dedicada al arte de la *tawriya*⁵⁰². Fue amigo de Ibn al-Jaṭīb, a quien dedicó algunas *rasāʾil* de género *ijwāniyyāt* y *fukāhāt*. Redactó también una colección de *tawriyas* de multitud de poetas⁵⁰³.

Otro poeta y literato fue Abū l-Qāsim Muḥammad al-Šarīf al-Garnāṭī. Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak recibieron sus conocimientos, fue conocido también como poeta. Recopiló él mismo su *dīwān* bajo el título: *Yuhd al-muqil*, del cual nos habla Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*. Entre las obras literarias que se han conservado de este autor destaca: *Rafʿ al-ḥuṣūb al-mastūra fī maḥāsīn al-maqṣūra*, una interpretación de la famosa casida *al-maqṣūra*, que redactó el célebre crítico Ḥāzīm al-Qarṭāyannī⁵⁰⁴.

Asimismo, recordar a Abū l-Barakāt b. al-Ḥāȳy al-Balafīqī (m. sobre 774/1372), poeta, sufí, y cadí de Almería. Uno de los maestros de Ibn al-Jaṭīb, compuso un *diwān*, ahora perdido, llamado: *al-ʿAḍb wa-l-uṣṣāȳ fī šīʾr Abī l-Barakāt Ibn al-Ḥāȳy*, que fue resumido por al-Qadī al-Šarīf, llamándolo *al-Luʾluʾ wa-l-marṣūf al-laḍāni min al-ʿAḍb wa-l-uṣṣāȳ yustajraṣṣāȳ*⁵⁰⁵.

Sobre este personaje, destaca especialmente la embajada que llevó en el año 767/1366 a Abū Ḥammū II, en disposición de pedir ayuda contra la coalición cristiana de Aragón y la Castilla de Enrique II contra Granada. La poesía de Abū l-Barakāt influyó mucho en este sultán, Abū Ḥammū II, resultando, a pesar de su tregua con Aragón, de gran ayuda, tanto militar como económica⁵⁰⁶.

Los temas que aborda en su poemario se dividen entre la nostalgia, el ascetismo, y la ironía que aparece de forma notable en su poesía, llegando a dedicar un poema al elogio de la fidelidad de su perro⁵⁰⁷, algo que al parecer era

⁵⁰² Véase Celia del Moral. “Tawriyas”, p. 40.

⁵⁰³ *Iḥāṭa*, I, pp. 346-347. Para mayor información, véase Jorge Lirola y José Puerta Vélchez. “Ibn al-Ḥāȳy al-Numayrī”, pp. 341-351.

⁵⁰⁴ *Iḥāṭa*, II, pp. 185-186. Dicha obra *Rafʿ al-ḥuṣūb* se editó en el Cairo (1344 h.)

⁵⁰⁵ Véase *Iḥāṭa*, II, p. 148, y el artículo de Soledad Gibert. “Abū l-Barakat al-Balafīqī qāḍī, historiador y poeta”. *Al-Andalus*, 28 (1963), pp. 381-424

⁵⁰⁶ Véase M. al-ʿAbbādī. *El Reino de Granada*, p. 112.

⁵⁰⁷ Véase R. Aríe. *L’Espagne musulmane*, pp.452-453, y véase como ejemplo, sus versos en presencia de Muḥammad V en *Nufāḍa*, III, pp. 126, 152.

usual en su tiempo para provocar risas, como fue el caso de ‘Abd Allāh Ibn al-Murābi’, que dedicó una buena elegía a su gallo⁵⁰⁸.

Citamos también al ilustre poeta malagueño Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Ibrāhīm Ibn Safwān (m. 763/ 1362). Además de la poesía fue aficionado a la filosofía, el sufismo y la teología. Ibn al-Jaṭīb recopiló, durante su estancia en Málaga acompañando a Yūsuf I en una expedición hacia Algeciras, el poemario de Abū Ŷa‘far y la denominó: *Al-Durar al-fājira wa-l-luḡa al-zājira*. Ibn Safwān escribió, a instancias de Ibn al-Jaṭīb, una *iḡāza* de esta recopilación⁵⁰⁹.

Otro poeta malagueño de esta época fue Abū l-Qāsim b. Riḍwān, conocido como el poeta de Málaga. Sirvió como jefe en el *Dīwān al-‘inšā* de Abū l-Ḥasan y sus hijos, Abū ‘Inān y Abū Sālim, que fueron amigos de Ibn al-Jaṭīb⁵¹⁰.

Por último, la figura de Muḥammad b. ‘Alī al-‘Abdarī, más conocido como *al-Yatīm*, un malagueño que trabajaba como maestro de las tradiciones, solía hacer *mujammasāt* (poemas de cinco hemistiquios, cuatro de ellos ajenos) para los versos de temas irónicos y de *fukāhāt*, hasta dejarlos como fuente de hilaridad para los encuentros amistosos⁵¹¹.

En realidad, existen muchos nombres de poetas en este siglo XIV, que no gozaron de tan alta consideración como los demás. Muchos de ellos emplearon la poesía en el terreno científico, como fue el caso de Ibn Luyūn. Nacido y muerto en Almería a causa de la peste negra en el año 750/ 1349. Era sufi y tenía una *ḥalaqa* (junta), en la cual se reunían pobres y ricos. Compuso varias *urḡūzas*, una de ellas dedicada a la agricultura, como es sabido⁵¹².

En el *Nafḥ*, se mencionan muchas casidas de Ibn Luyūn elegidas de sus libros de *adab*, como el llamado *Naṣā’ih al-aḥbāb wa-ṣaḥā’ih al-ādāb*, que contiene doscientas estrofas poéticas, algo que nos confirma su importancia como poeta también⁵¹³.

Rachel Arié nos dice que la poesía de Ibn Luyūn, o lo que llama E. García Gómez los proverbios rimados, influyó en Sem Tob de Carrión entre 1350-1369, y

⁵⁰⁸ Véase *Iḥāṭa*, III, 424.

⁵⁰⁹ *Iḥāṭa*, I, pp. 221-232.

⁵¹⁰ Véase *Iḥāṭa*, III, pp. 443-456.

⁵¹¹ *Iḥāṭa*, III, p. 98.

⁵¹² Fue editada y traducida por Joaquina Eguaras bajo el título: *Tratado de agricultura*. Granada, 1975.

⁵¹³ Véase *Nafḥ*, V, pp. 543-603.

en el Marqués de Santillana, que redactó sus proverbios para Enrique IV en el año 1437⁵¹⁴. No olvidemos que Ibn al-Jaṭīb en su libro: *al-Siḥr wa-l-šīʿr*, recibió gran influencia de su maestro, Ibn Luyūn, concretamente de la obra literaria *Lamḥ al-siḥr min rūḥ al-šīʿr*⁵¹⁵.

Cabe aludir en este recorrido a un poeta y viajero destacado de esta época, se trata de la figura de Abu Ishāq Ibrāhīm al-Sāḥilī, más conocido por su apodo al-Ṭuwayyīn. Salió de Granada e hizo un recorrido por el mundo islámico, murió en Timbuktu, en Mali, sobre el año 747/1346⁵¹⁶.

Hay que hacer referencia también a la figura de Muḥammad Ibn Bībaš al-ʿAbdarī, que nació en Granada en el año 680/ 1281 y emigró a Ceuta. Fue maestro y poeta y dedicó su vida a lograr el conocimiento de la lengua árabe. Vivió dependiendo de la venta de sus libros, hasta que los atacaron las termitas. Murió en Granada en el año 753/ 1352 y fue enterrado en la puerta de Elvira⁵¹⁷.

Uno de los hombres más destacados en la corte de Granada y, luego, en la de Fez fue Muḥammad b. ʿĪzayy (721-757/ 1321-1356), descendiente de una familia de literatos y juristas. Brilló en la corte de Yūsuf I como escritor y poeta, pero súbitamente abandonó esta corte y emigró a Fez. Se dice que fue azotado por el mismo rey ante el público por razones oscuras.

En la corte de Fez llegó a ser escritor del sultán Abū ʿInān, que le encargó luego la redacción de la *Riḥla* de Ibn Baṭṭūṭa. Compuso muchas obras en diferentes campos del conocimiento, como la historia, la filosofía, o el derecho; una de ellas fue una historia de Granada que, a causa de su muerte en Fez con sólo treinta y cinco años, no llegó a terminar y, sin embargo, fue aprovechada por Ibn al-Jaṭīb, como dijimos más arriba⁵¹⁸.

⁵¹⁴ E. García Gomez. "Los proverbios rimados de Ben Luyūn de Almería". En *Al-Andalus*, 37 (1972). pp. 1-75, y R. Arié. *Historia y cultura*. p. 31.

⁵¹⁵ Véase el artículo de Saʿīd. Al-Ahraš. "Maḥmūd al-siḥr wa- l-šīʿr ʿind Ibn al-Jaṭīb wa-šayji-hī Ibn Luyūn al-Tuḥṭībī". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 347-360. Y *Nafḥ*, V, p. 544

⁵¹⁶ Sobre su figura, vease Fernando Velázquez Basanta. *Un "Mutanabbi" andaluz : vida y obra del poeta, alarife y viajero granadino Abu Ishaq Ibrahim al-Sahili, alias "al-Tuwayyin" (s. XIV)*. Cádiz, 1999; *Iḥāṭa*, I, pp.329-341.

⁵¹⁷ Véase *Iḥāṭa*, III, pp. 27-31.

⁵¹⁸ Véase *Iḥāṭa*, II, pp. 256-265, *Nafḥ*, I, p. 177, VII, pp. 107-108. Para mayor información sobre su figura, véase F. N. Velázquez. "Ibn. ʿĪzayy al-Kalbī, Abū ʿAbd Allāh". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, VI, pp.180-195.

Dos nombres importantes de poetas de esta época son los de Abū Ŷa'far al-Ru'aynī al-Ilbīrī, y el ciego Ibn Ŷābir de Almería, conocidos como poetas y amigos. Ambos viajaron a Oriente. Eran, como dice Ibn al-Jaṭīb, dos almas en un solo cuerpo. Su amistad se plasmó en la interpretación realizada por al-Ru'aynī sobre la obra de Ibn Ŷābir titulada: *Badī'yyāt al- 'umyān*.

Al-Ru'aynī regresó a Granada y se dedicó a la narración del hadiz y el *adab* hasta la fecha de su muerte en el año 779/ 1378. Al-Maqqarī selecciona buenos versos de al-Ru'aynī que consisten en descripciones de los lugares de Granada, con notable presencia de la *tawriya*, mientras menciona a Ibn Ŷābir (*al-šams*) diciendo que Ibn al-Jaṭīb no le hizo justicia en su biografía⁵¹⁹.

No podemos dejar de mencionar que estos dos poetas, Ibn Ŷābir y al-Ru'aynī, en sus poesías, fueron influidos, como se advierte en sus versos, sobre todo en sus *tawriyas* y *mulaḥ*, por otro granadino emigrante en Egipto, que fue Abū Ḥayyān al-Garnāṭī al-Naḥwī de cuya importancia como gramático ya hemos hablado.

Además de gramático, fue un gran poeta, su *dīwān* destaca por la presencia mayoritaria en el mismo del género, *gazal*, los *fukāhāt* y las *mulaḥ*, hasta llegar a dedicar poemas amorosos a la gente con tachas físicas como: la figura del leproso, el ciego, etc., y a los de profesiones bajas como el carbonero, u otros calificativos⁵²⁰. Esto, tal vez, influyera en la poesía de Ibn al-Jaṭīb, como se advierte en unos versos suyos dedicados a un bizco que vamos a tratar más adelante.⁵²¹

Concluimos mencionando que se compusieron muchos versos por los alfaquíes en la participación de la fiesta del *mawlid*. De ellos aludimos a la figura de Abū l-Qāsim b. Quṭba, y al-Širīšī, preceptor del hijo de Muḥammad V y

⁵¹⁹ *Nafh*, II p. 675-690, VII, 302-377, *Iḥāṭa*, II, pp. 330-333. y Celia de Moral. "Tawriyas", pp. 19-59, y "La poesía descriptiva en Abū Ŷa'far al-Ru'aynī". *MEAH*, 36 (1987), pp. 305-316. Dicha interpretación de al-Ru'aynī *Ṭirāz al-ḥulla wa-šifā' al-gulla: Šarḥ al-Ḥulla al-siyarā' fī madḥ jayr al-wara' (badī'yyāt Ibn Ŷābir al-andalusī)*, fue editada por R. S. al-Ŷawāhirī, Alejandría, 1990.

⁵²⁰ Su *dīwān* ha sido editado por M. Maṭlūb y Jadīya al-Ḥadīṭī, Bagdad, 1969. Véase también Celia del Moral. "La poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī". En *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada, 1995, vol. I, pp. 243-259, y "De nuevo sobre la poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī: el tema erótico". *MEAH*, 47 (1998) pp. 289-302.

⁵²¹ *Dīwān*, p. 640.

discípulo de Ibn al-Jaṭīb, que fue quien compiló la *Iḥāṭa*. Este tipo de poesía merecería un estudio independiente⁵²².

Por último cabe señalar que junto a la poesía clásica, el *muwaššah*, que a partir del siglo XIII ha dejado más o menos de usar las *jarḡāt* romances, y al zéjel, había otro tipo de poesía que usaba un lenguaje dialectal. Son casidas compuestas en lo que se llamaba: *ʿarūḍ al-balad* que traduce M^a J. Viguera como: *Métrica popular*. Informa Ibn Jaldūn que este arte fue inventado en Fez por un andalusí llamado, Ibn ʿUmayr, y que luego se convirtió en arte popular⁵²³.

⁵²² De estos dos personajes están mencionados versos en presencia de Muḥammad V, en la *Nuḡdā*, III, pp. 132, 134.

⁵²³ *Ibar*, I, pp. 832-834, y Véase M^a Viguera. “Cultura árabe”, pp. 350-352.

PRIMERA PARTE:
IBN AL-JAṬĪB. INTELECTUAL Y POETA

1.1. BIOGRAFÍA

1.1.1 LINAJE Y NACIMIENTO

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. ‘Abd Allāh b. Sa‘īd b. ‘Alī b. Aḥmad al-Salmānī al-Lawšī, más conocido como Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb, nació a unos cincuenta kilómetros al oeste de Granada, en Loja el 25 de *raḡab* de 713/15 de noviembre de 1313.

Pertenecía a una familia de origen yemení, los Banū Salmān, una facción de los Banū Qaḥṭān. Recordamos que en su *Iḥāṭa*, al informar de los linajes árabes residentes en Granada, Ibn al-Jaṭīb menciona *al-Salmāniyyūn*, que eran de la misma tribu que la suya. Al parecer, fueron muchos en al-Andalus aunque, al contrario de muchas otras tribus, no disponemos de informaciones suficientes sobre ella.

En dos versos suyos, jactándose de su origen, nos da detalles sobre su linaje:

Nos basta como jactancia, gloria y gentilicio [nuestra pertenencia a]
los *tabābi ‘a* y *quyūl*, hijos de Ya‘rub.

Somos de Salmān y Salmān es de Kinda.

y Kinda es la eterna sombra bajo la cual se refugia⁵²⁴.

En este sentido, cabe mencionar que Ibn al-Jaṭīb compuso una obra titulada *al-Mabāḡir al-ṭibiyy fī l-mafāḡir al-jaṭībiyya*, para exaltar su linaje y contestar a sus rivales granadinos, que murmuraron por su originalidad, tras su huida de Granada. Para afirmar la originalidad de su linaje menciona en su obra: *al-Katība al-kāmīna*, algunos versos de gente importante. Cabe añadir también que, al-Maqqarī, en su

⁵²⁴ *Dīwān*, p. 482, *‘I bar*, VII, pp. 440. Ya‘rub es el abuelo de los árabes *qaḥṭānīes*, los *tabābi ‘a* y *quyūl* son reyes descendientes de Ya‘rub. Kinda es una tribu legendaria. Para mayor información, véase Jawād ‘Alī. *Al-Mufaṣṣal fī tārīḡ al-‘arab qabl al-islām*. Bagdad, 1993, 10 tomos.

Nafh al-tīb, menciona versos de un visir magrebí que exaltan el linaje de Ibn al-Jaṭīb⁵²⁵.

Sea como fuere, el hecho es que los antepasados de Ibn al-Jaṭīb se establecieron en Córdoba poco después de la Conquista en el siglo VIII. Pero, tras la revuelta del Arrabal en Córdoba durante el gobierno de al-Ḥakam I, a comienzos del siglo IX (818), en que el abuelo de Ibn al-Jaṭīb se vio implicado, huyeron a Toledo, donde permanecieron casi dos siglos hasta la invasión definitiva de la Ciudad del Tajo por Alfonso VI en la segunda mitad del siglo XI. Finalmente se establecieron definitivamente en Loja, lugar donde nació Ibn al-Jaṭīb.

Según él mismo, su familia fue conocida como los Banū l-Wazīr, pero se convirtieron en los Banū l-Jaṭīb en Loja, donde su tatarabuelo, Saʿīd, fue *jaṭīb* (predicador). Cuenta el autor de la *Iḥāta*, que este abuelo suyo, tras la conquista de su tierra por parte del enemigo (lógicamente Castilla), murió al haber sido afectado en su familia. Debido a su alta categoría, intervino a favor de él el rey Ibn Hūd y su hijo, mandando varias cartas a la mujer del rey de Castilla. No sabemos a qué se refiere el autor exactamente con estas palabras. Sin embargo, se puede deducir que se trata, quizá, de un cautiverio que sufrió la familia de su abuelo, algo que posiblemente no quiso exponer⁵²⁶.

La emigración de su familia a Granada fue causada por las persecuciones que padeció su abuelo Saʿīd por parte de nobles lojeños, y el enojo que tuvo con sus parientes matrimoniales, los Banū l-Ṭanẓālī. Llama la atención que no fue el abuelo de nuestro autor el único en sufrir persecuciones por parte de los nobles lojeños. En la *Iḥāta*, Ibn al-Jaṭīb nos cuenta sobre un amigo de su abuelo Saʿīd, llamado, Muḥammad Ibn Jalṣūn, que era predicador también en Loja y que tuvo que abandonarla por persecuciones. Cuenta el autor, transmitiéndolo a su vez de su padre, que los rivales de dicho jeque dijeron al sufrir una sequía: "[...] ciertamente si expulsais a Ibn Jalṣūn de entre vosotros, lloverá [...] así que salió de ella..."⁵²⁷.

En Granada, Saʿīd, el abuelo Ibn al-Jaṭīb, llegó a emparentarse con los Banū l-Aḍḥà, una familia árabe de noble origen, y al morir su esposa se casó otra

⁵²⁵ *Nafh*, V, pp.23, 181.

⁵²⁶ *Iḥāta*, IV, p.439-440, *A ʿmāl*, p.15. Y *Nafh*, V, pp.8 y siguientes. Para mayor información sobre esto, véase Jorge Lirola Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", p.643.

⁵²⁷ *Iḥāta*, III,p.257, y véase *Iḥāta*, III,p.387.

vez con la hija de otra familia ilustre, los Banū al-Ŷa‘dāla⁵²⁸. Después de haber ocupado importantes cargos durante el reinado del sultán nazarí Muḥammad II, su abuelo murió dejando un único hijo, ‘Abd Allāh⁵²⁹, quien vivió una cómoda infancia respaldada por la protección de su madre, hija de los Banū al-Ŷa‘dāla.

‘Abd Allāh era una persona ocurrente, reservada y amante de la caza y el ajedrez. Volvió a Loja con un cargo de gobernador del sultán Muḥammad III⁵³⁰. Más tarde, regresó a Granada reclamado por el nuevo sultán, Abū l-Walīd Ismā‘īl (Ismā‘īl I), y siguió sirviendo a los nazaríes hasta su muerte, junto a su hijo primogénito, en la batalla del Salado el año 741/1341 durante el gobierno del sultán Yūsuf I⁵³¹. Nos revela Ibn al-Jaṭīb en sus escritos en prosa, que su padre desempeñó un papel importante en la corte nazarí: se dirigió al Magreb como embajador del sultán, y en Granada fue designado para recibir a un noble embajador magrebí⁵³².

En realidad no disponemos de muchos datos referentes a la infancia de Ibn al-Jaṭīb y sus relaciones matrimoniales. En su autobiografía, de la *Iḥāta*, afirma que su familia tenía lazos con la familia real nazarí y con otras familias granadinas, como la de Abū Ŷa‘far b. al-Ŷa‘dāla al-Sulamī, y la de al-Ṭanṣālī. Se emparentaron también con los Banū l-Aḏḥā y casó a su hijo mayor, ‘Abd Allāh, con la hija de Abū l-Ḥasan b. Mālik, descendientes de una buena familia árabe, los Banū l-Azdī⁵³³.

En la *Nufāḍa*, disponemos de una carta enviada por Muḥammad V a su visir Ibn al-Jaṭīb, fechada en 24 de *ŷumādā* segundo del 763/ 20 abril de 1362, con el fin de informarle sobre los acontecimientos de Granada y su regreso al trono. En dicha carta, el sultán de Granada hace saber a Ibn al-Jaṭīb, que los bienes y fincas que le habían sido arrebatados por el Bermejo en Granada ya han sido recuperados y, que sus llaves habían sido entregadas a su cuñado el magnífico visir al-Ḥāy Abū

⁵²⁸ Sobre la familia Banū l-Aḏḥā, véase F. Velázquez y otros. "Ibn al-Aḏḥā". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, II, pp. 17-28, véase también *Iḥāta*, III, pp.387-388. En este contexto cabe aludir también al matrimonio del hijo de Ibn al-Jaṭīb con la otra ilustre familia granadina de Ibn Zamanayn, *Iḥāta*, III, p.162.

⁵²⁹ Sobre el padre de nuestro autor, véase Jorge Lirola Delgado. "Ibn al-Jaṭīb ,‘Abd Allāh" en *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, III, pp. 639-640.

⁵³⁰ *Iḥāta*, IV, P. 442.

⁵³¹ *Iḥāta*, IV, p.442, y III, pp.388-389.

⁵³² *Rayḥāna*, II, p.114, *Nufāḍa*, III, p.46.

⁵³³ Véase *Iḥāta*, I, p. 321, III, pp. 245, 387, IV, p. 441.

l-Ḥasan⁵³⁴. De este Abū l-Ḥasan, que fue visir según revela la carta, no disponemos de más datos sobre su parentesco con Ibn al-Jaṭīb. Tampoco las fuentes nos facilitan noticias sobre la familia de su esposa, Iqbāl. Solamente, el relato en el que Ibn al-Jaṭīb, al pedir la mano de la hija de su maestro, Ibn al-Ŷayyāb, fue rechazado y recuperó su dote y terminó por casarse con Iqbāl, de una familia desconocida. Cabe añadir también, que según nos transmite al-Maqqarī de la carta de al-Nubāhī, una hija perteneciente, seguramente, a la famosa familia de los Banū Ŷuzayy, rechazó también casarse con Ibn al-Jaṭīb o alguien de su familia, un hecho, según al-Nubāhī, muy conocido entre la gente⁵³⁵.

Apenas dos meses después de la muerte de su esposa, Iqbāl, en Salé durante su primer exilio, se dirigió a la corte del sultán meriní para pedir una esclava cristiana de su corte. Acerca de este suceso dice él mismo en verso:

Me he dirigido al señor Abū ‘Umar al-Riḍā
¡Qué la voluntad corra con lo que le satisfaga!

He ido [a él] mientras la riada de mi pena se desbordaba
para que me salve y sus dones me aparejen una nave.

Estaré yo contento con la que él elija de entre ellas [las esclavas]
aunque sea una cuyos padres adoren a Santa María⁵³⁶.

No sabemos si se tratara de una esposa o de una mera sirvienta. De hecho, podemos describir su comportamiento como una falta de fidelidad a su mujer. Sin embargo, desde que murió Iqbāl no cesó de recordarla y expresar su anhelo a su tumba y a Salé. Dice en una casida larga que compuso con posterioridad a la muerte de su esposa:

⁵³⁴ *Nufāḍa*, III, p. 150.

⁵³⁵ Véase *Nafh*, V, p. 129. y Jorge Lirola Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", p.648 y véase para mayor información, M^a. I. Calero Secall. "El proceso de Ibn al-Jaṭīb", pp. 441, 442.

⁵³⁶ *Nufāḍa*, II, p. 282.

En ella [la tumba de su esposa] en la tierra deposité mi corazón
y me puse la tristeza como ropa.

Si después de Salé mi corazón se distrajera,
se inclinaría sin duda alguna hacia la infidelidad⁵³⁷.

1.1.2 FORMACIÓN. SUS MAESTROS Y SUS DISCÍPULOS

Ibn al-Jaṭīb, cuando apenas contaba un año de edad, se trasladó con su padre a Granada, donde creció bajo el cuidado del mismo, quien le instruyó en varias materias como poesía y medicina.

Granada en esta época era considerada como el centro cultural más importante de al-Andalus y el Magreb, a ella acudían figuras destacadas (ulemas), hecho que permitió a Ibn al-Jaṭīb consolidar sus conocimientos en diversos campos con grandes maestros.

De entre sus maestros figuran Abū ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Walī, con quien aprendió el Corán, Abū ‘Abd Allāh b.al-Fajjār al-Ilbīrī, gran maestro de gramática árabe en su tiempo, Šams al-Dīn b.Ŷābir al-Wādī Āšī del hadiz, Abū ‘Abd Allāh b. Marzūq, Abū l-Barakāt b. al-Ḥāyḡ al-Balafīqī, de derecho islámico, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥakīm al-Lajmī, de literatura, así como el gran visir Ibn al-Ŷayyāb, o como Yaḥyà b.Huḍayl, de quien aprendió la medicina y la filosofía⁵³⁸.

Ibn al-Jaṭīb era considerado también un destacado maestro, pero los quehaceres de sus cargos políticos no le permitieron dedicarse a la enseñanza, no obstante, tuvo destacados discípulos, entre ellos:

Aḥmad b. Sulaymān Ibn Furkūn (m. 820/1417)⁵³⁹, granadino que destacó en la poesía y ocupó el puesto de cadí, recibió de su maestro, Ibn al-Jaṭīb, grandes elogios en la *Iḥāṭa*⁵⁴⁰. Sin embargo, más adelante le dedicaría grandes insultos

⁵³⁷ *Dīwān*, p. 660.

⁵³⁸ Véase *Nafh*, V, pp. 383-605, Emilio Molina López. *Ibn al-Jaṭīb*. Granada, p.41, *Iḥāṭa*, I, p. 193. II, p. 143 y IV, pp. 125, 390.

⁵³⁹ Véase F.N. Velázquez Basnta. "Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Furkūn (el nieto) en la *Iḥāṭa*, la *Kaṭība* y el *Nafh*". *RCEHGR*, 6 (1992), pp.151-159. E *Iḥāṭa*, I, pp. 220-221.

⁵⁴⁰ Véase *Iḥāṭa*, I, pp. 221.

dado que dicho Ibn Furkūn participó en la carta de acusación por herejía que le costaría la vida a su maestro. En su obra: *al-Katība al-kāmina* Ibn al-Jaṭīb, describe cómo se encargó de educar a dicho Ibn Furkūn siendo éste pequeño, tras haber sido abandonado por su propio padre, que según él era *aḥmaq* (tonto). Después de todo el esfuerzo que dedicó Ibn al-Jaṭīb a la educación de esta persona, cuando fue mayor se volvió contra su maestro. Lo describe Ibn al-Jaṭīb diciendo “[...] un mono a quien el signo de la vileza no corresponde sino a él, y un fresco que al mencionarle se dice: ¡Dios te proteja del mal de aquel a quien hagas favor...!”⁵⁴¹.

Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Ḥasan Ibn Qunfud (m. 809/1406)⁵⁴², recibió enseñanzas de Ibn al-Jaṭīb durante su estancia en Fez. La influencia que sobre él ejerció su maestro, se manifestó a través de sus escritos históricos y biográficos⁵⁴³.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Yūsuf b. Muḥammad b. Zamrak, el alumno más directo e infiel de Ibn al-Jaṭīb, formado en la madraza de Granada, poeta y secretario bajo la tutela de Ibn al-Jaṭīb, fue uno de los dos responsables de la trágica muerte de su maestro. Dice de su maestro, Ibn al-Jaṭīb: “el padre [de los beneficiados] de mis conocimientos...”⁵⁴⁴.

1.1.3 CARRERA POLÍTICA

Tras la famosa batalla de Tarifa, Ibn al-Jaṭīb ocupó el cargo de su padre cuando apenas contaba casi veintiocho años de edad, bajo el cuidado de su maestro Ibn al-Ŷayyāb, de quien aprendió diversas artes literarias como poesía, prosa y hasta destacó en el terreno de la política.

Cabe destacar en este sentido que Ibn al-Jaṭīb entró en la vida política mucho antes de esta fecha (la de la batalla de Tarifa). En su poemario encontramos una casida dedicada al sultán Yūsuf I cuando éste comenzó la construcción de su gran palacio en la Alhambra. Dice Ibn al-Jaṭīb en prosa encabezando este poema: “[...] esta fue la primera casida que compuse después de la *bay‘a*

⁵⁴¹ Ibn al-Jaṭīb. *Al-katība al-kāmina*. p. 305.

⁵⁴² Sobre esta figura veáse Zirīklī. *Al-A‘lām*, I, p. 115.

⁵⁴³ M. Ŷubrān. *Funūn al-naṭr al-adabī*, II, pp. 386-387.

⁵⁴⁴ *Iḥāṭa*, II, 313.

[investidura]...⁵⁴⁵. Es decir, la primera casida la compuso cuando el sultán susodicho fue nombrado rey de Granada sobre el año 733/1334, siendo Ibn al-Jaṭīb muy joven (apenas veinte años de edad). Así entró en la vida palatina y dedicó varias casidas de elogio al sultán Yūsuf I.

En dos poemas, que fueron compuestos sobre el año 737/1337 con motivo de unas fiestas públicas, alude a la lucha del sultán contra los cristianos y a las treguas que ratificaba con los mismos⁵⁴⁶. Sin embargo, y a pesar de sus palabras, Ibn al-Jaṭīb compuso, antes de estas fechas, teniendo apenas dieciocho años de edad, una larga casida en el año 731/1331-2.

Dicha poema fue dedicado al sultán Muḥammad IV con el fin de felicitarle su regreso de Fez, tras pedir socorro a los meriníes contra Castilla. Fue recitada en el palacio llamado, *Qaṣr al-Sayyid*, en Málaga. En el prólogo de la casida dice en prosa: “[...] es una de las primeras [casidas] que compuse...”⁵⁴⁷. Pero pensamos que es la primera de las casidas de tema político que compuso el visir granadino, si bien anteriormente las habría compuesto sobre otros temas.

Este apoyo por parte de Ibn al-Āyayāb no pasó inadvertido, sino que lo plasmó Ibn al-Jaṭīb en un libro recopilatorio de las epístolas de su maestro, llamado: *Tafīh-un min ḡamm wa-nuḡtat-un min yamm*, del cual hablaremos mas adelante.

A pesar de esta notable situación en la Corte Real, que se prolongó casi ocho años, no disponemos de suficientes detalles sobre sus obras en esta época. De cualquier modo, la edad de oro de Ibn al-Jaṭīb, empezó realmente tras la muerte de su maestro Ibn al-Āyayāb, en el año 749/1349, a causa de la peste negra. Le sustituyó en la jefatura de la Secretaría del *Dīwān al-Inṣāʾ* y le concedió, Yūsuf I, el título de *wazīr*, trabajando junto a Riḡwān al-Ḥāyib.

Dice el propio Ibn al-Jaṭīb: “[...] me concedió [Yūsuf I] el puesto del Secretario Confidencial, antes de alcanzar la madurez, forzándome por el liderazgo, en las cuestiones del visirato, me asignó como embajador a los reyes, delegándome en su casa real [...]”⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ *Dīwān*, p. 262.

⁵⁴⁶ Véase *Dīwān*, pp. 266-274

⁵⁴⁷ *Dīwān*, pp. 169-173.

⁵⁴⁸ *Iḥāṭa*, I, p.506, IV, p.443.

En otra ocasión menciona resumiendo sus cargos políticos en la corte nazarí:

“[...] Me renovó en la dignidad del visirato con atribuciones tales como permanecer ante él en los Consejos generales, comunicarle el papeleo, decidir las órdenes, ejecutar las sentencias, mediar ante él y la gente, ocuparme de la exposición de los documentos; comer y sentarme con el rango de los visires, con pleno sueldo, desempeñando además las prefecturas civiles y el mando militar en el distrito de Órgiva, con igual autoridad que los arraces que pertenecen a su parentela...”⁵⁴⁹.

Para imaginar hasta qué punto Ibn al-Jaṭīb fue apreciado por este sultán, bastaría citar el cuento del tesoro que albergaba la corte real. Transmite Ibn al-Jaṭīb cómo tras prometérselo reiteradamente su sultán, logró ver este tesoro, tan enorme que, el comerciante genovés no pudo tasarlo por no haber visto nada igual jamás en su vida. Dice aludiendo a este suceso: “[...] me lo enseñó todo [es decir el tesoro] el sultán sagrado Abū l-Ḥayyāy, el autor de mi elección y de mi elevación...”⁵⁵⁰.

De acuerdo con todo esto, Ibn al-Jaṭīb fue enviado por la corte nazarí al Magreb en 749 /1349 para dar el pésame al sultán meriní, Abū ‘Inān, por la muerte de su padre Abū l-Ḥasan, renovando la estrecha relación entre ambas cortes. Ibn al-Jaṭīb regresó a Granada habiendo obtenido un gran éxito como embajador⁵⁵¹.

Esta magnífica embajada se cree que fue la primera de Ibn al-Jaṭīb en el Magreb, aunque es verdad que no se sabe realmente si hubo otra antes de esta fecha. Sin embargo, se puede deducir que hubo una embajada justo después de la investidura de Yūsuf I, en 733/1333. Dice nuestro visir en una biografía de dicho sultán: “[...] luego me incluyó, siendo mi edad entonces cercana a la suya. Delegó en mí todo su asunto [...] y confió en mí tanto su secreto como lo manifiesto, y me envió como embajador al rey del Magreb en sus graves asuntos...”⁵⁵². Esto podría sugerirnos una posible embajada, muy temprana, del visir granadino, ya que estuvo al servicio del sultán mucho antes de 1349, año en el que fue enviado al Magreb.

⁵⁴⁹ *Lamḥa*, pp. 115-116

⁵⁵⁰ *Nuḥḍa*, III, p. 120.

⁵⁵¹ ‘Abd al-Qāder Zamāmah. “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī-l Magreb. ”Rabat : *Da‘wat al-Ḥaqq*, 5 (1964). p.13. Y véase M. A. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p.42.

⁵⁵² *A‘māl*, p.305.

Se cree también que la segunda embajada de Ibn al-Jaṭīb al Magreb, tuvo lugar en el año 755/1354, con el fin de solicitar ayuda contra Castilla. Pero es indudable que Ibn al-Jaṭīb encabezó otra embajada durante el reinado de Yūsuf I en el año 752/1351. Este dato se infiere de su *Iḥāṭa* al biografiar a Ibn Bībaš. Desde Ceuta envió siete versos a su señor Yūsuf I mostrando su anhelo. Dice, dirigiéndose al sultán:

Mi señor, si, un día, la voluntad estuviera en mis manos
pues a ti volaría sin ala alguna⁵⁵³.

En el año 755/1354 fue enviado por Muḥammad V al sultán Abū ‘Inān con objeto de demandar ayuda contra Castilla. Ibn al-Jaṭīb fue bien acogido por la corte meriní, donde recitó su famosa casida en *rā’* dirigida al sultán:

خليفة الله ساعد القدر علاك ملاح في الدجى قمر

¡Vicario de Dios! Ojalá el destino acreciente tu
gloria todo el tiempo que brille la luna en la oscuridad⁵⁵⁴.

Así, el sultán permitió a Ibn al-Jaṭīb seguir recitando sentado, garantizándole a éste regresar con éxito. Comenta Ibn Jaldūn: "[...] y dice nuestro jeque Abū l-Qāsim al-Šarīf, que estaba con él en la misión: jamás oí que un embajador consiguiera cumplir su misión antes de empezarla"⁵⁵⁵.

Durante su estancia en el Magreb, Ibn al-Jaṭīb asistió a una pelea entre un toro y un león en la que el león acabó muerto, lo que inspiró a Ibn al-Jaṭīb a componer unos versos dirigidos a Abū ‘Inān:

Animales domésticos de tu tierra vencen leones
¡Naturaleza que cubrió las almas y los cuerpos!⁵⁵⁶.

⁵⁵³ *Dīwān*, pp. 234-235; *Iḥāṭa*, III, pp. 27-28.

⁵⁵⁴ Ibn al-Jaṭīb *Dīwān*, p. 403; ‘Abd Allāh Ḥammādī. *La poesía en el reino nazarí de Granada*. Kuwait, 2004, p. 152.

⁵⁵⁵ Ibn Jaldūn. *Ibar*, VII, p.442.

⁵⁵⁶ *Dīwān*, p. 336, y para mayor información sobre dicha pelea, véase *Iḥāṭa*, II, pp.19-20.

Nos cuenta Rachel Arié que, el visir Ibn al-Jaṭīb, en Granada, evocó este juego al contemplar una pelea entre toros y perros⁵⁵⁷. A la vuelta de dicha embajada, nuestro visir fue recibido en Málaga por su amigo, Muḥammad b. ‘Alī b. Raḡīḥ (m.765/1364), que le dedicó una magnífica casida panegírica⁵⁵⁸.

1.1.4 EL PRIMER EXILIO, EL CAMINO HACIA SALÉ

Otra visita de Ibn al-Jaṭīb al Magreb ocurrió en el año 761 /1359, tras el golpe de Estado realizado por Ismā‘īl II, hermano por parte de padre de Muḥammad V, quien acabó refugiándose en Fez. Ibn al-Jaṭīb se vio obligado a trabajar como ministro en Granada. Pero poco después, fue declarado traidor, lo que le llevó a abandonar todos sus bienes, entre otros, su finca de Ainadamar, en las cercanías de la capital.⁵⁵⁹ El propio Ibn al-Jaṭīb describe en la *Iḥāta* su padecimiento, algo que probablemente fuese el inicio de sus desgracias, llamándolo *nakba* (desgracia)⁵⁶⁰, palabra que solía utilizar para expresar desgracias de personas y familiares.

Al parecer, Ibn al-Jaṭīb envió peticiones de auxilio desde su cárcel en Granada al sultán meriní Ibrāhīm Abū Sālim. Fue liberado y junto a su sultán, se dirigió a Fez. En su *Dīwān* agradece a Abū Sālim su intervención:

¡Oh tocayo del amigo íntimo de Allāh [alude a Abraham] me hiciste
vivir el espíritu y tu socorro se me apresuró a pesar de mi
distancia.

⁵⁵⁷ Rachel Arié. *L'Espagne musulmane*, p.407. Hay que hacer notar que Ibn al-Jaṭīb no fue el único en describir dicha pelea en la corte de Fez, Muḥammad b. Ŷuzayy hizo lo mismo en tiempos de Abū ‘Inan, véase *Nafh*, V, pp.530-531.

⁵⁵⁸ Sobre dicha casida y su autor, vease *Ihata*, II, pp.571-577.

⁵⁵⁹ Para mayor información sobre Ainadamar y los versos dedicados a sus palacios y fuentes, veáse Darío Cabanelas. "Los cármes de Ainadamar en los poetas árabes". *Estudios sobre literatura y arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz, universidad de Granada*, 1979, pp. 209- 219.

⁵⁶⁰ *Iḥāta*, IV, P. 444, y para mayor información sobre este acontecimiento, véase *Iḥāta*, II, p. 26 y siguientes, *Nafh*, V, pp. 84 y siguientes, y la parte dedicada a la política nazarí en este trabajo.

Si permaneciera vivo, satisfaría mi alma agradeciéndote, y si me muriera Dios te recompensaría⁵⁶¹.

En Fez se instaló Ibn al-Jaṭīb con su monarca bajo la protección del sultán meriní, que se esforzó en recuperar los bienes perdidos del visir granadino. El 20 de *muḥarram* del 762/ 30 noviembre de 1360 salió el embajador de Fez cargado de regalos hacia Granada. La carta que llevaba incluía la petición de los bienes del visir huido. Dice, dirigiéndose al nuevo sultán de Granada: “[...] si escatimáis en devolver sus fincas, informadnos de sus precios para que os lleguen por nuestra parte...”⁵⁶².

A pesar de la buena acogida que tuvo Ibn al-Jaṭīb en Fez, decidió marcharse a vivir en Salé, apartándose de Muḥammad V sin razón aparente. Tuvo el permiso y las facilidades de Abū Sālim para visitar Marraquech. Uno de sus objetivos era encontrarse con los intelectuales del Magreb, como se intuye en su descripción de los sabios, mencionando muchos versos de ellos⁵⁶³.

En este viaje nos llama la atención, la inmensa fama que tenía Ibn al-Jaṭīb. La destacada acogida que recibía en los lugares que visitaba, como en el monte de los Hintāta, donde fue recibido por el jeque ‘Āmir b. Muḥammad al-Hintāī⁵⁶⁴, y los nobles hintatíes, confirma el puesto de privilegio que ocupaba, tanto intelectual como político. Según M^a. J. Viguera, este viaje al monte de los Hintāta "puede considerarse formado por trece episodios de diferentes extensiones (...):

- 1 °) Propósito del viaje al territorio de los Hintāta.
- 2 °) Anuncio de la visita al jeque ‘Āmir al-Hintāī.
- 3 °) Recibimiento en Marrākquech.
- 4 °) Subida al monte de los Hintāta.
- 5 °) Recibimiento en el monte.
- 6 °) El banquete.
- 7 °) La velada y la charla sobre el difunto sultán Abū l-Ḥasan.

⁵⁶¹ *Dīwān*, p. 320.

⁵⁶² *Nufāḍa*, II, p. 119.

⁵⁶³ Véase *Nufāḍa*, II, pp.58-68.

⁵⁶⁴ Sobre este importante personaje, véase *Iḥāṭa*, IV, p. 216.

- 8 °) Visita a la casa del sultán.
- 9 °) Elogio del sultán.
- 10°) Visita a la casa del Maḥdī y su loa.
- 11°) Bajada del monte.
- 12 °) Despedida.
- 13 °) Casida para el sultán Abū l-Ḥasan... "⁵⁶⁵.

Desde allí se dirigió a Agmāt, al Este de Marraquech, visitando la tumba de al-Mu‘tamid y recitando unos versos. Después partió a Safī, donde se encontró con personajes de este lugar que le acogieron como se merecía. En Šālla (Chella), visitó la tumba del sultán Abū l-Ḥasan, padre del sultán Abū Sālim, donde compone también una *risāla*, en la cual, el padre aparece exhortando a su hijo a ayudar a Ibn al-Jaṭīb a recuperar sus bienes perdidos en Granada⁵⁶⁶.

En el mismo año 761/ alrededor de 1360, se dirigió a Salé, que era el objetivo principal de su viaje, con dos intenciones fundamentales:

La primera, vivir con tranquilidad, alejado de las cuestiones políticas, y dedicarse al sufismo en una ciudad conocida por sus jeques sufíes y sus zawiya.

La segunda intención fue probablemente económica, ya que después de su exilio y de haber perdido sus bienes en Granada, su cómoda estancia en Salé le permitió recuperar su riqueza. Dice el mismo Ibn al-Jaṭīb:

"[...] sólo considero la estancia en ella [es decir en Salé], como realmente lo vivido por mí [...]no cuento de mi edad más que la de mi permanencia en ella, la de mi residencia en ella, por el deseo de acercarme a lo que aspiro de la vida, del día del juicio final, de la absoluta salud, y del paraíso actual [...]"⁵⁶⁷.

Este amor a Salé que mostró el polígrafo granadino, se puede apreciar desde el primer día del exilio, ya que, a pesar de que recitó su casida ante el sultán

⁵⁶⁵ M^a. J. Viguera. "Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta". *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1994, vol. I, p. 647, y Sobre la figura de al-Maḥdī b. Tumart, véase Zirīklī. *Al-A‘lām*. Beirut: Dār al-‘ilm li- l-malāyīn, 5^a ed.,1980, 9 vols., VII, p. 104.

⁵⁶⁶ *Nufāḍa*, II, pp. 44, 55-82.

⁵⁶⁷ *A‘māl al- a‘lām*, pp. 313-314. Y véase Ŷa‘far Aḥmad al-Nāsīrī. *Ibn al-Jaṭīb bi-Sala*. Salé: al-Jizāna al-‘Ilmiyya al-Šubḥiyya, 1988, p. 108.

Abū Sālim en Fez, pidiendo su ayuda para el sultán Muḥammad V, la compuso encabezándola con la palabra Salé:

سلا هل لديها من مخبرة ذكر؟ ...
¿Salé, acaso tiene algo que narrar?⁵⁶⁸.

Al parecer, Ibn al-Jaṭīb, en aquel tiempo, estaba tratando de establecerse permanentemente en Salé, de ahí que no cesara de comprar fincas. Según Mujtār al-‘Abbādī, Ibn al-Jaṭīb veía próximo el final de al-Andalus. De hecho, recomendó a sus hijos que conservasen el dinero y que no se preocupasen de comprar fincas⁵⁶⁹.

Durante los dos años en Salé, Ibn al Jaṭīb escribió sus obras más importantes a lo largo de su vida intelectual, tanto en poesía como en prosa⁵⁷⁰. También le sirvió, su estancia en Salé, para redactar libros muy importantes después de su regreso a Granada, como su famosa obra de sufismo: *Rawḍat al-ta‘rīf*, que probablemente fuera el resultado de los conocimientos adquiridos junto a los jeques sufíes del Magreb.

La esposa de Ibn al-Jaṭīb, Iqbāl, murió en el año 762/1361, y fue enterrada en el lugar más querido por Ibn al-Jaṭīb, Salé. En el mismo año, un accidente acabó con la vida del sultán, Abū Sālim, y su monarquía. Ibn al-Jaṭīb se dirigió entonces a Fez para felicitar al nuevo sultán, Abū Zayyān (nieto del sultán Abū l-Ḥasan), elogiándole y criticando al sultán anterior.

En dicho elogio el autor consideró el nuevo reinado como una renovación verdadera dentro del sultanato meriní, despreciando al sultán fallecido Abū Sālim, describiéndolo en otro lugar con estas palabras: “[...] este *ṣabyy* (muchacho) era un ejemplo de torpeza, débil, siempre aislado, acostumbrado a la comodidad [...] contento del emirato con su nombre...”⁵⁷¹.

Este comportamiento de nuestro hombre muestra cierta falta de moral, pues el sultán Abū Sālim, como hemos visto, no escatimó ninguna ayuda para él, por lo

⁵⁶⁸ *Dīwān*, p. 414.

⁵⁶⁹ Aḥmad Mujtār al-‘Abbādī. "al-Naz‘āt al-iqtiṣādiyya fi ḥayāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb". *Ma‘yallat al-Ādāb bi-l-Iskandariyya*, 12 (1958), pp.145-153, en especial p. 147. Y *Nafḥ*, VII, p.404.

⁵⁷⁰ *Nu fāḍa*, II, pp. 121-122.

⁵⁷¹ *Nu fāḍa*, II, p. 215.

que debemos entender que fue el interés el que estuvo por encima de todo. Dicho interés le llevó a Ibn al-Jaṭīb, tras el asesinato de dicho sultán, Abū Sālim, a citar, en una de sus obras, la terrible matanza que hizo éste contra sus pequeños hermanos y sobrinos quienes, de alguna manera, aspiraban a gobernar⁵⁷².

Sea como fuere, Ibn al-Jaṭīb ganó la confianza del nuevo sultán y consiguió mantener sus propiedades. Abū Zayyān no logró convencer al visir granadino de permanecer a su servicio, y éste regresó a Salé.

1.1.5 EL REGRESO A GRANADA, EL ODIO, Y LA HUIDA

De igual manera, Ibn al Jaṭīb, rechazó acompañar a Muḥammad V cuando éste se dirigió a Granada con el fin de recuperar su trono, dando a entender que estaba preparando la peregrinación hacia La Meca⁵⁷³. Sin embargo, no parece que fuera esa la razón. El rechazo realmente era "porque los intereses de uno y otro estaban contrapuestos"⁵⁷⁴.

Sin embargo, ninguno de ambos motivos le ayudó a permanecer en el Magreb. El sultán meriní, Abū Zayyān, a petición de Muḥammad V, se apresuró a enviar a Granada al emir Yūsuf, hijo de Muhammad V. La carta informativa que envió al sultán granadino revela que él mismo ordenó que Ibn al-Jaṭīb acompañara a dicho emir, dice la carta fechada en el 22 de *raḡab* del 763 / 17 de mayo de 1362:

“[...] y cuando emprendimos dirigir a vuestro hijo, el afortunado emir [...] de nuestra puerta a la vuestra, juzgamos conveniente que la persona más íntima y cercana a él, y más digna de entretenerle en el camino, es vuestro íntimo el jeque alfaquí [...] Ibn al-Jaṭīb, conociendo su alto puesto y la máxima veneración que tiene entre vosotros y entre vuestros antepasados...”⁵⁷⁵.

Al parecer a Muḥammad V le preocupó mucho la disculpa de su visir de acompañarle cuando emprendió el regreso a Granada para recuperar su trono. Así,

⁵⁷² Véase *Nufāḡa*, II, pp. 267-268. M. ‘Inān. *Liṣān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 94.

⁵⁷³ *Nufāḡa*, II, p. 286.

⁵⁷⁴ Emilio Molina. *Ibn al-Jaṭīb*, p. 105.

⁵⁷⁵ *Nufāḡa*, III, p. 147.

y una vez recuperado el poder, se apresuró a mandar una carta a su visir diciendo que ya le habían devuelto los bienes que le fueron arrebatados en tiempos del Bermejo, para que los recibiera al retornar a Granada. Dicha carta, al parecer, le llegó a Ibn al-Jaṭīb en su camino hacia Granada. Dice el propio visir sobre esta carta:

“[...] el viaje [con el hijo de Muḥammad V a Granada] tuvo lugar el miércoles 20 del corriente- *raḡab* del 763 [15 mayo 1362]. [...] Al pasar dos etapas del mismo nos llegó la carta del sultán-Muḥammad V sospechando que me hubiera quedado en Salé, según era mi intención, pero ya está el siervo desposeído de la voluntad y dirigido por la mano de los acontecimientos...”.⁵⁷⁶

Llegó a Granada en *Ša‘bān* del 763 / sobre junio de 1362 y una vez llegado a la corte real, recitó su famosa casida titulada: *al-Manḥ al-garīb fī l-fatḥ al-qarīb*, dedicada a la gloria granadina:

الحق يعلو والأباطل تنسفلُ والله عن أفعاله لا يُسألُ

"La verdad asciende al lugar más elevado, las mentiras descienden a las más hondas simas: las sentencias de Dios no pueden ser discutidas"⁵⁷⁷.

Rápidamente, Ibn al-Jaṭīb recuperó su puesto y sus propiedades por orden real, pero todo esto no le hizo olvidarse de su deseo de dedicarse al sufismo. Su estancia en Salé le hizo sumergirse en la vida contemplativa y aislarse de la política, por lo cual no le fue fácil volver a encargarse de los asuntos de estado.

El desprecio que mostró hacia los placeres, en general, se aprecia a través de la vida que llevó en Granada desde entonces, sin perjudicar sus actitudes en la política nazarí tanto exterior como interior:

⁵⁷⁶ *Nuḡāda*, III, p. 147, y pp. 149-150.

⁵⁷⁷ *Dīwān*, p. 498. La traducción del verso está inspirada en José M. Contente Ferrer. "La casida en *Lām* de Ibn al-Jaṭīb titulada *al-Manḥ al-garīb fī l-fatḥ al-qarīb*". *Instituto Hispano-Árabe de Cultura. Actas de las II jornadas de cultura Árabe e Islámica 1980*, Madrid, 1985, p.73.

“[...] Pedí a Dios el Altísimo su ayuda, esperando su recompensa, sin poner el salario como esperanza ni agarrarme en el gobierno, contentándome con lo suficiente, temiendo la crítica, tomando modestas monturas [...] complaciéndome con viejos calzados, satisfecho con modestas vestiduras, temiendo la vanidad, abandonando el brillo...⁵⁷⁸”.

A pesar de esto, fue ganándose el odio de sus rivales, prestos a medrar en la corte, y a poner en duda su liderazgo. Al parecer, la absoluta autoridad de que gozó en la corte nazarí, después de volver de su exilio, hizo aumentar la envidia de sus rivales. Dice Ibn Jaldūn describiendo este suceso:

“[...] Le fue despejado el cielo a Ibn al-Jaṭīb [es decir tenía el mando absoluto] ganando la preferencia del sultán que le delegó manejar el Reino [...] Así que Ibn al-Jaṭīb se hizo dueño y señor absoluto y a él se dirigían los rostros y esperanzas y a su puerta acudían nobles y humildes, y le rodearon los acompañante del sultán, así que acordaron conspirar contra él...⁵⁷⁹”.

Explica en su autobiografía, en la *Iḥāṭa*, las consecuencias de esta situación diciendo: “[...] no me he liberado de ser objetivo del mal [...] y blanco de miradas de reojo llenas de ira”⁵⁸⁰.

En este sentido, cabe mencionar un dato muy importante. En una de sus obras, al aludir a la sublevación del año 763/1362, en contra de Muḥammad V, dice que estaba distraído de los asuntos estatales y que antes de este suceso existía un grave peligro del cual le advirtió el jeque Ibn Kumāša, diciéndole a modo de consejo: “[...] “planea astutamente para marcharte [de al-Andalus] ya que el sultán [Muḥammad V] es como un huevo sobre el fuego que pronto, se explotará, se romperá y fluirá”, sin embargo descarté sus palabras...⁵⁸¹”.

Esto refleja que en Granada no existía solamente un peligro por parte de los rivales de Ibn al-Jaṭīb, sino también un peligro por la situación agitada que vivía el Reino desde la vuelta al trono de Muḥammad V. El visir granadino, posiblemente, se habría arrepentido por no haberse fugado antes.

⁵⁷⁸ Véase *Iḥāṭa*, IV, p.445

⁵⁷⁹ *Tbar*, VII, pp. 444-445.

⁵⁸⁰ *Iḥāṭa*, IV, p. 446.

⁵⁸¹ *A ‘māl*, p.16.

En realidad y a pesar de su austeridad, los puestos políticos que desempeñó Ibn al-Jaṭīb le llevaron a tomar las máximas medidas contra sus enemigos y rivales para conseguir sus deseos. Como por ejemplo; lo que hizo contra su amigo Ibn Jaldūn después del éxito de su embajada a Castilla⁵⁸²; o su intriga contra el jeque ‘Uṭmān b. Yaḥyà⁵⁸³, que era el líder del ejército granadino, y que fue encarcelado junto a su padre, aunque el propio Ibn al-Jaṭīb atribuyera todo esto a su sultán, que estaba molesto por ellos, dando a entender que él no participó en su desgracia⁵⁸⁴.

El disgusto que debió sufrir el visir granadino por la codicia de sus rivales, fue acrecentándose a partir del año 766/1365 aproximadamente, llegando a su cumbre en el año 770/1369, cuando empezó a suplicar a su señor el permiso para peregrinar a La Meca. Pero hay que recordar que desde su vuelta a Granada con el hijo de su señor, se mostró menos interesado en servir a su sultán, y manifestó su deseo de dirigirse a los Santos Lugares, dice Ibn al-Jaṭīb:

“[...] cuando vine al sultán con su hijo [...] le ofrecí mi objetivo, y le enseñé la caja de mi secreto, y le manifesté mi conciencia de lo que tenía yo pactado con Dios. [...] Pero me explicó que apoyarle a él es lo mejor entre las tareas religiosas y me dio promesa [de dejarme marchar] a los dos años, escrita por su propio puño [...] y con el testimonio de los insignes de la Capital que estaban presentes...”⁵⁸⁵.

Parece que su deseo de abandonar al-Andalus, además de su desinterés por la vida palaciega, se extendió entre sus amigos y se entendió entre la gente de Granada, como una arrogancia y un desprecio en la responsabilidad del cumplimiento de servir al sultán. Una *risāla* de su amigo Ibn Jātima, sobre el año 770/1369, lo demuestra. Ibn Jātima intenta en su carta llevar a Ibn al-Jaṭīb a renunciar a su plan diciéndole:

“[...] sois [es decir Ibn al-Jaṭīb] en esta Península, el sol de su horizonte, la corona de su cabeza, la perla central de su collar [...] Sois también el punto central de sus cielos, el secreto de la política de sus reinos, el intérprete de sus letras, la lengua de sus beneficios, el médico de su maristán, el autor de su dirección, el pilar de su emirato, ya que a él [es

⁵⁸² *Ibar*, VII, p.555, y véase también M. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 113,114.

⁵⁸³ Para mayor información sobre dicho jeque y su padre, véase *Ibar*, VII, p. 444.

⁵⁸⁴ Véase Ibn al-Jaṭīb. *Lamḥa* p. 130; *Iḥāṭa*, IV, p.371, véase también *Ibar*, VII, P. 444.

⁵⁸⁵ *Iḥāṭa*, II, pp. 33-34.

decir a Ibn al-Jaṭīb] se atribuye la solución de los problemas, y se acude para los asuntos graves, así no es extraño que hacia vosotros [Ibn al-Jaṭīb] se dirijan las miradas y los oídos, y se circulen las mentes y los pensamientos...⁵⁸⁶.

Se deben recalcar, igualmente, algunas palabras del visir granadino en las que refleja su malestar y disgusto en Granada. En una carta que mandó a su amigo Ibn Jaldūn alude a sus molestias y enfermedades, seguramente psicológicas, y a sus malos humores. Dice hablando en plural a Ibn Jaldūn: "[...] sabed que mi molestia llegó a su colmo. El mal humor me controló [...], continuaron las enfermedades y resultó difícil encontrar remedios, puesto que continúa la causa y sigue mi incapacidad de rechazarla. [...] No he escatimado ninguna manera pero no me sirvió de nada..."⁵⁸⁷.

Su importancia en la corte nazarí hizo que Muḥammad V aplazara concederle el permiso antes prometido. Así Ibn al-Jaṭīb no tuvo más remedio que insistirle, con el riesgo de atraer la ira de su señor para que le liberara de su cargo:

"[...] insistí ante el sultán, a veces por demandar que cumpliera con su promesa [...] y a veces por intentar atraer su odio y su antipatía que podría acabar con su satisfacción y terminar mi suerte con él. Hice todo esto con palabras y hechos, llegando a lo que no debe hacer el sensato que cuida mantenerse. En cambio, [el sultán] me soportó todo esto utilizándome en reforzar sus asuntos, sabiendo mi actitud para mantener su reinado y entendiendo mi posición como padre para él y para su familia..."⁵⁸⁸.

No debemos olvidar que dicha insistencia, por parte del visir granadino, fue después de haber obtenido la promesa del sultán, ‘Abd al-‘Azīz, de facilitarle refugio seguro. Mencionamos también en el capítulo anterior que, Ibn al-Jaṭīb, a fin de conseguir la satisfacción del sultán meriní, conspiró contra el disidente, ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Yaflūsīn, y su visir, refugiados en Granada. Rechazó también contestar a la ayuda que solicitó Abū Ḥammū II en el año 771/ 1369 ante el peligro del sultán meriní ‘Abd al-‘Azīz.

Este favor por parte del visir de Granada fue bien reconocido por el sultán meriní que no dudó en hacerle promesas:

⁵⁸⁶ *Iḥāṭa*, I. pp. 253.

⁵⁸⁷ Ibn Jaldūn. *Al-Ta’rīf bi-Ibn Jaldūn*, p. 134.

⁵⁸⁸ *A ‘m āl al-a ‘lām*, p. 317.

“[...] conseguí del sultán sagrado Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz, después de haberme enterado de la virtud de su Estado y la purificación de su crianza [...], una promesa escrita por su propio puño garantizándome la residencia bajo su santuario [...] o retornar a al-Andalus cuando yo lo quisiera...”⁵⁸⁹.

Ibn al-Jaṭīb, en sus últimos años en Granada, se cuidó mucho por conocer las noticias sobre el Magreb, a donde tenía previsto escapar. Se puede apreciar esto muy bien en las cartas que envió a su amigo, Ibn Jaldūn, informándole de la situación en Granada esperando lo mismo sobre el Magreb. Para asegurarse de la llegada de sus cartas al gran autor tunecino, envió algunas a su hermano, Yaḥya b. Jaldūn, de quien obtuvo también informaciones. Incluso, llegar a preguntar en una de estas cartas a Ibn Jaldūn sobre la llegada de la anterior. Todo esto refleja sus preocupaciones personales en aquella época⁵⁹⁰.

Así que el visir granadino partió de Granada en el año 772/1370 fingiendo inspeccionar las fronteras:

"[...] la habilidad me llevó a escapar de él [Muḥammad V] y fingir la tranquilidad y la obediencia y llevé a cabo una tregua con los enemigos durante años. Organicé todo como lo hacen los padres para los hijos, y rogué a Dios buenos resultados, y me dije a mí mismo: peregrinaré a La Meca y haré mis tareas religiosas, y así la gente se entretenía por otro [...]"⁵⁹¹.

Llegó al estrecho de Gibraltar, sometido entonces al dominio meriní, donde fue bien acogido. Desde allí envió una efectiva *risāla* al sultán Muḥammad V, en la cual después de explicar el motivo del exilio y afirmar su lealtad, se elogia pomposamente a sí mismo:

"[...] y sabed también, como consejo, que Ibn al-Jaṭīb es conocido en todas las regiones, y por cada rey... Ibn al-Jaṭīb era en vuestras tierras una nube beneficiosa que bajó y se despejó, dejando a las flores exhalando su perfume, y a la naturaleza luciendo su belleza [...]"⁵⁹².

⁵⁸⁹ *A ‘m āl al-a ‘lām*, pp.317-318.

⁵⁹⁰ Vease Ibar, VII, pp. 572 y siguientes; Ibn Jaldūn. *Al-Ta ‘rīf bi-Ibn Jaldūn*, p.120.

⁵⁹¹ *A ‘māl al- a ‘lām*, p. 317.

⁵⁹² Ibn Jaldūn. *Al-Ta ‘rīf bi- Ibn Jaldūn*, p.157.

Creen algunos investigadores que la peregrinación a La Meca fue un pretexto de Ibn al-Jaṣṣīb para escapar de su sultán. A nuestro juicio, el visir granadino tuvo el deseo sincero de cumplir esta tarea. Muchos textos que ha dejado, demuestran esta sinceridad. El propio Ibn al-Jaṣṣīb nos cuenta en su, *Nufāḍa*, cómo rechazó acompañar a su sultán Muḥammad V cuando éste quiso recuperar su trono perdido en Granada. El visir granadino se comprometió a hacer llegar la familia del sultán a Granada a condición de que le dejaran salir para hacer la peregrinación a La Meca:

“[...] Le prometí [a Muhammad V] llevar, cuando consiguiera recuperar el trono, a su hijo [Yusuf II]...y rodear de protección a las mujeres que le acompañaran. Asimismo lo convencí [a Muḥammad V] de que luego pretendía abandonarle hacia la Casa de Dios, quedando libre de su servicio y sin meter la mano en trabajos ni cambiar mi figura sufí de aspecto y vestido. De modo que se mostró satisfecho y convencido y me pidió consejos, de los cuales planifiqué lo que pensaba suficiente y eficaz”⁵⁹³.

Estos textos aportan veracidad a la hipótesis de su deseo de ir a La Meca y, que el propio Muḥammad V intentó retener a su visir contrariando su promesa. También nos asegura la falsedad de las acusaciones de Ibn Zamrak y al-Nubāḥī, en cuanto a que era un pretexto la expresada intención de Ibn al-Jaṣṣīb de peregrinar a La Meca. Aunque también era cierto que quiso escapar de Granada por el potencial peligro que corría.

Otra prueba de su sinceridad son los versos que compuso al cumplir cuarenta años de edad, siendo *kātib* entonces en la corte de Yūsuf I. Esto nos indicaría que tenía el deseo de peregrinar desde hace mucho tiempo. Esto es, cuando todavía estaba alejado de los peligros, dice:

Contemplé las etapas que he dejado atrás,
alcanzarán cuarenta años, según mi cálculo.

⁵⁹³ *Nufāḍa*, II, pp. 286-287.

Para mí el único fin preocupante era que mi montura sufriera
cruzando las olas del Nilo [hacia el Oriente].,

y recibir la mañana habiendo pasado la noche en oraciones
nocturnas y el atardecer bebiendo el agua del *Rāfidayn*⁵⁹⁴.

En otra ocasión, durante el gobierno de Ismā'īl II, tras el golpe de estado en Granada, Ibn al-Jaṭīb, en una casida dirigida a dicho sultán, revela su deseo de ir a La Meca y cumplir con su peregrinación, diciendo que después de su peregrinación volverá a servir en la corte de dicho sultán, dando entender que ya había logrado el permiso para salir:

Después de [cumplir] la tarea de la peregrinación es indispensable
[la vuelta a] la corte de mi señor y su puerta⁵⁹⁵.

Ni siquiera en la última o penúltima casida que compuso, la que fue enviada a Abū Ḥammū II pidiendo auxilio, se olvida de su anhelo hacia La Meca. Dice imaginándose haciendo la peregrinación y visitando el sepulcro del Profeta:

Hago la peregrinación hacia la Casa de Dios como paso primero
y luego concluyo dirigiéndome al mensajero de Dios⁵⁹⁶.

El mismo autor nos cuenta en la *Iḥāṭa* como su amigo Ibn Marzūq decidió aislarse de la gente y dedicarse a la vida contemplativa, fracasando en ello. Al enterarse Ibn al-Jaṭīb de que su amigo abandonó su vida contemplativa y se inclinó por la vida mundana, le envió una carta en la que le reprochaba y echaba la culpa

⁵⁹⁴ *Dīwān*, pp. 155-156. El *Rāfidayn* es el nombre de los ríos del Tigris y el Eufrates.

⁵⁹⁵ *Dīwān*, p. 135.

⁵⁹⁶ *Dīwān*, p. 547.

de ésto, a sus enemigos. Quizas nuestro visir, en esta historia, nos reflejaría su propio caso indirectamente⁵⁹⁷.

El contenido de estos textos podría ser contrario a la opinión de que la peregrinación fue un pretexto para poder fugarse. En este sentido, nos llama la atención que en tiempos del emirato omeya, el ilustre filósofo, Ibn Masarra, fuese condenado como hereje por los alfaquíes de su tiempo, que expidieron un documento de acusación contra él. Al enterarse Ibn Masarra, se intentó exculpar aduciendo ir a La Meca, huyendo de este peligro⁵⁹⁸.

Este caso, quizás, influyera en los alfaquíes granadinos para llevarles a acusar a Ibn al-Jaṭīb de mentirlos y considerar su peregrinación una excusa.

Sea como fuere, el visir granadino después de pasar un tiempo en Ceuta y Tánger llegó a Tremecén en *raḡab* del 772/ sobre enero de 1371, allí fue acogido por el sultán meriní. Dice Ibn Jaldún describiendo este acontecimiento: “[...] se movilizó el Estado [del sultán ‘Abd al-‘Azīz], y el sultán mandó a sus íntimos para recibirle y le hizo instalarse en su lugar de reunión con toda la seguridad y satisfacción...”⁵⁹⁹.

A Ibn al-Jaṭīb le preocupaba la situación de su familia que estaba en Granada. Así que el sultán ‘Abd al-‘Azīz envió a su *kātib*, el alfaquí Abū Yaḥyà Ibn Abī Madyan, que logró traer a la familia del visir granadino. Dicho *kātib* fue la misma persona que acompañó a Ibn al-Jaṭīb y al hijo de Muḥammad V a su regreso de Fez a Granada en el año 763/1362⁶⁰⁰.

El sultán meriní falleció poco después, frustrando los propósitos de Ibn al-Jaṭīb de hacer la peregrinación y residir luego en Salé.

Abū Bakr Ibn al-Gāzī, el regente del niño al-Sa‘īd, el hijo del sultán fallecido, decidió partir a Fez dejando Tremecén a su destino. Nuestro hombre se vio obligado a seguir los deseos de Ibn al-Gāzī de quien no podía obtener el permiso para desplazarse a Salé. En Fez empezó a reunir bienes de nuevo⁶⁰¹, y allí

⁵⁹⁷ *Ihata*, III, pp. 118 y siguientes.

⁵⁹⁸ Para mayor información sobre Ibn Masarra, véase R. Ramó Guerrero y otro. "Ibn Masarra". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, IV, pp. 144-154.

⁵⁹⁹ *Ibar*, VII, p. 445.

⁶⁰⁰ Véase *Nufāḡa*, III, p. 154, y p. 160, nota (12).

⁶⁰¹ *Ibar*, VII, p. 445.

compuso su última obra histórica: *‘Amāl al-a‘lām*, dedicada al nuevo sultán al-Sa‘īd, de sólo cuatro años de edad, en la que justifica su situación.

Como se podrá comprobar, por la carta que envió a su sultán Muḥammad V después de su fuga, Ibn al-Jaṭīb se mostraba fiel a su señor. Sin embargo es probable que todo cambiara. Recordemos que, según Ibn Jaldūn, el visir granadino intentó convencer al sultán ‘Abd al-‘Azīz de invadir Granada e incorporarla a la corona meriní⁶⁰².

1.1.6 EL JUICIO, LA CONDENA, Y LA TRÁGICA MUERTE

En los últimos años de su vida Ibn al-Jaṭīb no conoció la paz, especialmente después de la muerte de su gran protector el sultán ‘Abd al-‘Azīz quien rechazó entregarle a la corte de Granada diciendo: "¿Porqué no le habéis castigado cuando estaba en vuestras manos?"⁶⁰³.

Prueba de sus temores, son sus intentos de simpatizar con los personajes destacados del Magreb, antes y después de su huida de Granada, por ejemplo su felicitación al alfaquí, Abū Zakariyyā Yaḥyà Ibn Jaldūn⁶⁰⁴, hermano del famoso Ibn Jaldūn, por su nombramiento como *kātib* en la corte del sultán Abū Ḥammū II⁶⁰⁵. De igual manera, lo hizo con el propio Abū Ḥammū, enemigo entonces de los aliados meriníes, a quien dirigió una carta junto a su famosa casida en *s̄m*.

Como habíamos aludido antes, en dicha casida, tras haber estado amenazado por el propio sultán nazarí, utiliza la palabra “Faraón”. A nuestro juicio está aludiendo indirectamente a Muḥammad V, mientras llama a Abū Ḥammū II: “Moisés” (Mūsa`), aprovechando la semejanza de su nombre con el del Profeta (Mūsa`). Dice hablando del tiempo injusto:

⁶⁰² *Ibar*, VII, p.452.

⁶⁰³ *Ibar*, VII, p. 445.

⁶⁰⁴ Sobre esta figura, véase Ziriklī. *Al-A‘lām*, IX, p. 211.

⁶⁰⁵ *Nafḥ*, V, p. 119. y VI, pp. 396-399. Véase la casida que compuso Ibn al-Jaṭīb dirigida a Yaḥyà Ibn Jaldūn a fin de elogiarle y felicitarle por el puesto, *Dīwān*, p. 601.

Cuando el Faraón comete una injusticia
me refugio de su perjuicio en Mūsà [Moisés]⁶⁰⁶.

Más tarde se apresuró a enviar una casida al mismo sultán cuando éste recuperó Tremecén, tras la salida de Ibn al-Gāzī hacia Fez, a pesar de la fuerte enemistad entre los Banū ‘Abd l-Wād y los meriníes. Este hecho demuestra que Ibn al-Jaṭīb quería asegurarse algún refugio para su incierto futuro⁶⁰⁷.

Los temores de Ibn al-Jaṭīb se hicieron realidad y se enfrentó a las acusaciones que tuvieron lugar en Granada. Su huida hacia el Magreb reforzó éstas y, añadiéndose la acusación de traición a la patria. Fue condenado como hereje, principalmente, por el contenido de su libro místico: *Rawḍat al-ta’rīf*, aunque, el libro mencionado fue redactado en Granada en torno al año 767/1365-6, y dedicado al sultán, Muḥammad V, no siendo criticado en su momento.

Esto nos indica que el motivo de los granadinos por intentar capturarlo fue, principalmente político, ya que, como mencionamos antes, Ibn al-Jaṭīb no había dejado de incitar al sultán ‘Abd al-‘Azīz a invadir Granada e incorporarla a la corte meriní. Cabe decir en este sentido, que el temor de los reyes nazaríes por ciertas personalidades importantes, que incitaban a los meriníes para invadir Granada, ya tenía antecedentes. Se trata de la figura del jeque, Muḥammad al-Balafīqī (m. ramadán 694/1295), padre del gran jeque sufí, Abū l-Barakāt. Dicho jeque, al enterarse el sultán nazarí, seguramente, Muḥammad II, de su incitación al rey magrebí a invadir Granada, sufrió la confiscación de todos sus bienes y se salvó milagrosamente⁶⁰⁸. Quizás, este caso reforzó la sospecha hacia nuestro visir al huir de Granada.

El protagonista de la condena de Ibn al-Jaṭīb fue, principalmente, al-Nubāhī, autor de las acusaciones de herejía por el desviacionismo herético, y de algunas otras acusaciones vertidas sobre el visir granadino, como por ejemplo: sus medios en los límites de Dios, sus intervenciones en las cuestiones jurídicas, y su traición por huir de su patria con el pretexto de viajar a La Meca, los insultos

⁶⁰⁶ *Dīwān*, p. 724.

⁶⁰⁷ *Dīwān*, p. 607.

⁶⁰⁸ Véase *Ihāta*, III, p.251.

dirigidos a algunas personalidades en sus obras, la arrogancia mostrada en su personalidad y el menosprecio a los demás, además de su relación con su sospechoso maestro y filósofo, Yaḥyá Ibn Huḍayl, que desaprobaba la ciencia de las particularidades y que no creía en la omnipotencia de Dios Todopoderoso⁶⁰⁹.

Estas acusaciones se pueden detallar del siguiente modo:

- 1- Apego a las cosas de este mundo.
- 2- Calumnias e innovaciones contenidas en sus obras históricas y biográficas.
- 3- Manipulación de la ley revelada.
- 4- Falso arrepentimiento y traición al sultán y falso pretexto de la peregrinación y establecimiento en los Santos Lugares.
- 5- Expresiones de burla y de desprecio.
- 6- Intromisión en los asuntos del cadiazgo.
- 7- Ofensa al Profeta.
- 8- Revelación de secretos.
- 9- Vanagloria de su linaje.
- 10- Vida depravada⁶¹⁰.

Creemos que estas acusaciones merecen ser estudiadas aparte, con mucha detención, debido a sus importantes alusiones que puedan arrojar luz sobre un episodio de la vida y la personalidad de nuestro autor. Aquí solamente nos hemos contentado con aludir rápidamente a algunos datos.

A pesar de la ausencia del acusado en el proceso, fue condenado a muerte en Granada, con la presencia de dignatarios religiosos e intelectuales. Y muchas de sus obras fueron quemadas a mediados del año 773/1371⁶¹¹.

Tras la caída de Ibn al-Gāzī, en Fez, y con la subida al trono del nuevo sultán, Abū l-‘Abbās Aḥmad b. Abī Sālim, y debido al esfuerzo del enemigo

⁶⁰⁹ *Nafh*, V, p. 126, y J. Lirola Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmani, Lisān al-Dīn", p. 655. Véase también Emilio de Santiago Simon.. "Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb". Madrid: *Instituto Hispano-Arabe de Cultura actas de las II jornadas de cultura Arabe E Islamica 1980*, Madrid, 1985, pp. 523-526.

⁶¹⁰ *Nafh*, V, pp. 122-131, y para mayor información, véase M^a Calero Secall. "El proceso de Ibn al-Jaṭīb", pp. 221-249.

⁶¹¹ Véase la presentación del libro de al-Nubāhī: *al-Marqaba al-'ulia*, pp. 26-27.

mortal de Ibn al-Jaṭīb, el visir Sulaymān b. Dāwūd⁶¹², el polígrafo granadino fue encarcelado.

Desde allí comenzó a enviar cartas a los amigos que podían ofrecerle ayuda, como por ejemplo la casida en "*mīm*" dirigida al sultán Abū Ḥammū, pero Ibn al-Jaṭīb antes de recibir respuestas, tuvo que comparecer ante el tribunal granadino-magrebí, donde no pudo defenderse. De nuevo y por última vez se le condujo a la cárcel donde se enfrentó a su trágico final. Resultando estrangulado, enterrado, exhumado, quemado, y enterrado de nuevo⁶¹³.

Por otra parte, indicar que no fue Ibn al-Jaṭīb el primero en morir estrangulado en su celda en Fez. Parece que era una costumbre meriní para ejecutar gente importante, cuya condena fuera por motivos políticos. En la *Iḥāta*, nos cuenta el autor sobre un famoso poeta magrebí que dedicó su poesía a los reyes meriníes y que por intrigas de sus enemigo, resultó encarcelado y luego estrangulado en su celda en Fez⁶¹⁴.

Aquí añadimos que el visir Ibn al-Gāzī al igual que su sultán, ‘Abd al-‘Azīz, había rechazado entregar a Ibn al-Jaṭīb al señor de Granada, lo que causó el enfado de éste, y le llevó a liberar al príncipe meriní disidente, ‘Abd al-Raḥmān b. Yaflūsīn, que estaba encarcelado en Granada por consejo del propio Ibn al-Jaṭīb como establece Ibn Jaldūn. Asimismo, el propio Ibn Jaldūn se ganó la ira de Muḥammad V debido a su intento de salvar la vida de Ibn al-Jaṭīb, el cual le había pedido ayuda durante su encarcelamiento en Fez⁶¹⁵.

Antes de concluir, nos parece importante citar un texto del nuevo visir granadino, Ibn Zamrak en el que se ve reflejada la cantidad de ira y odio por parte de la casa real nazarí hacia Ibn al-Jaṭīb, y la satisfacción por su ejecución. Se trata de un poema que Ibn Zamrak recitó delante de su sultán para felicitarle por la ejecución de Ibn al-Jaṭīb y la consecución de los objetivos en Fez. En dicho poema se deduce que, Muḥammad V, había permitido la residencia de Ibn al-Jaṭīb en Fez antes de ganarse éste el odio de Granada, por lo cual resultó asesinado. Esto nos causa cierta extrañeza, ya que Ibn al-Jaṭīb fue perseguido por Granada desde antes

⁶¹² Para mayor información sobre este visir, véase *Ibar*, VII, p. 454-455.

⁶¹³ *Ibar*, VII, p. 453.

⁶¹⁴ Véase *Iḥāta*, IV, p.26.

⁶¹⁵ Ibn Jaldūn. *Al-Taʾrīf bi-Ibn Jaldūn*, pp.226-235.

de la muerte del sultán ‘Abd al-‘Azīz y antes de que se estableciera en Fez. Dice Ibn Zamrak insultándole:

Decid al mono del visirato al que engañó tu justa
y concedida paciencia:

Le permitiste residir en Fez, en el paraíso del gobierno,
gozando en ella de una morada de bienestar.

Pero cuando denegó el favor y despreció los derechos,
le ingresaste en el fuego⁶¹⁶.

Por último, nos resulta interesante y, hasta simpático, cerrar este apartado, con un relato que recoge al-Maqqarī en su: *Azhār al-riyād*, sobre Ibn al-Jaṭīb: "[...] cuentan varias [personas] que [a Ibn al-Jaṭīb] se le vio después de su muerte y se le dijo: qué te hizo Dios? y contestó: me perdonó por dos versos [que compuse] y que son:

¡Oh elegido [el Profeta] antes de la creación de Adán, y cuando
aún a la existencia no se le abrieron las cerraduras!,

¿Acaso a un [ser] creado se le ocurre elogiarte después de que
el Creador [mismo] hubiera elogiado tus caracteres?⁶¹⁷.

Este relato, por su parecido, nos recuerda a otro famoso sobre Abū Nuwās.

⁶¹⁶ *Azhār al-riyād*, II, p.30. Aquí cabe indicar que, inmediatamente después de los versos mencionados, el poeta explicita el nombre del visir, Ibn al-Gāzī Ibn al-Kās, insultándole. Por lo cual, parece que no habla de Ibn al-Jaṭīb al decir: "el mono del visirato" sino de Ibn Gāzī, sin embargo pensamos que alude a ambos, ya que el estilo del contexto indica que se refiere a personas diferentes, además el editor de *Azhār*, en una nota a pie de página, dice que se trata de Ibn al-Jaṭīb.

⁶¹⁷ *Azhār al-riyād*, I, p. 319.

1.1.7 LA PERSONALIDAD DE IBN AL-JAṬĪB, CAUSA DE SU TRAGEDIA

Las calumnias se cobraron la vida de una de las grandes figuras en la historia científica y literaria del mundo musulmán. Sin duda pagó por sus errores políticos y sus malas relaciones con algunas personalidades. Simplemente fue un hombre que se dejó conducir por sus intereses⁶¹⁸.

Al-Sa'diyya Fāgia, analiza su personalidad a través de su libro: *Nufaḍat al-ŷirāb*, resultando interesante algunos puntos, como por ejemplo, su arrogancia, su desprecio por algunos cargos en el Magreb, de los ministros magrebíes, así como de sus lugares y gentes. Dice Fāgia, que su aristocracia, su puesto político y cultural, más su pertenencia a al-Andalus fueron motivos más que suficientes para sentirse soberbio⁶¹⁹.

La arrogancia de Ibn al-Jaṭīb le llevó a elogiarse a sí mismo en muchos momentos, incluso cuando abandonó Granada huyendo de su sultán diciendo:

No hay gente más ignorante que la que piensa
que mi grandeza puede ser ignorada⁶²⁰.

Para saber hasta qué punto el autor se jactaba de su persona, basta con leer su cortísima autobiografía en la *Rayḥāna*, en la que se considera, él mismo, la máxima autoridad en la dinastía nazarí⁶²¹.

Ángel González Palencia, por su parte, da una opinión más general sobre la personalidad de Ibn al-Jaṭīb. Afirma que su avaricia y su carrera en busca de la gloria fueron los motivos de su desgracia⁶²². En este sentido no podemos estar más de acuerdo, ya que el visir granadino tenía mucha ávidez de conseguir la gloria. En su *Dīwān*, se queja de que ya tiene cuarenta años de edad, y que no ha llegado a su

⁶¹⁸ Al-Ḥasan Al-Sā'ih. *Munawwa'āt Ibn al-Jaṭīb*. Marruecos: Wizārat al-awqāf wa- ššu'ūn al-islāmiyya, 1978, p.74.

⁶¹⁹ Al-Sa'diyya Fāgia. "Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb min jilāl kitabi-hi *Nufaḍat al-ŷirāb fī 'ulālat al-igtirāb*". *kulliyat al-'Adāb bi-Teḡuān*, 2 (1987) p. 131.

⁶²⁰ *Dīwān*, p. 774.

⁶²¹ *Rayḥāna*, II, p.422.

⁶²² Á. G. Palencia. *Historia de la literatura*, p. 181.

objetivo todavía, que podrían ser otras cosas, aparte de su deseo de peregrinar a La Meca:

Contemplé en las etapas que he dejado atrás.

Alcanzarán cuarenta años según mi cálculo.

De ellas, mi alma no ha conseguido ningun objetivo
ni mi mano ha logrado algo de mis peticiones⁶²³.

Este afán en alcanzar la gloria era evidente en su persona, aunque él mismo, en otra casida, afirmase su desprecio hacia ella y hacia la vida entera:

¡Oh señor mío!, el de la elevada y magnífica majestad, el
descendiente

de los compañeros solidarios y familiares del Profeta:

Escucha el discurso de quien no espera recompensas
de fincas, ni rango ni riqueza,

ni esclavos ni caballos. Y si la gente se pone ropas nuevas, él
se contenta con la modesta y vieja⁶²⁴.

Todo esto podría justificarse, quizá, por el cambio en las circunstancias y el avance de la edad, dado que esta casida fue dedicada a su sultán, Muḥammad V, como consejo y advertencia por las nuevas construcciones que hizo dicho sultán. En los versos mencionados se observa el ascetismo jatibiano y el menosprecio hacia la vida, un sentimiento que culminó en su corazón, sobre todo, después de su vuelta del exilio.

Sin embargo, Ibn al-Jaṭīb gozaba de absoluta riqueza en Granada y procuraba ampliarla en el Magreb. Sabemos que en Egipto también tenía fincas.

⁶²³ *Dīwān*, p. 155.

⁶²⁴ *Dīwān*, p. 514.

Allí tuvo un delegado que mantenía sus bienes⁶²⁵. Quizás por eso guardó su amor en una casida hacia Egipto:

A Egipto, como tierra de amor, reconozco la superioridad,
cuyas brisas lo regalan al respirar⁶²⁶.

Esto fue, tal vez, una de las principales causas de su tragedia, ya que sus enemigos se apresuraron a condenarlo empleando todos los medios para hacer realidad sus amenazas. Parece ser que Ibn al-Jaṭīb, en sus últimos años en Granada, se esforzó aún más en ampliar su riqueza. Deducimos esto de la lista de condena que le envió al-Nubāhī, en la que le criticaba el hecho de reunir riquezas y bienes en Granada⁶²⁷.

De cualquier forma, lo que tenemos claro, y como hemos mencionamos en ocasiones, es que tras su regreso a Granada, después de la vuelta de Muḥammad V al trono, el visir granadino se inclinó totalmente por el sufismo, por lo que descuidó de alguna forma la vida mundana y, por consiguiente, se procuró una zawiya dentro de la capital granadina.

No obstante, destacamos que en su poema en “*Lām*”, que envió a Muḥammad V para felicitarle por la recuperación del trono, se queja, al final de su casida, del mal estado económico en el que se encontraba su familia y sus hijos, pidiéndole a su señor verlo por caridad⁶²⁸. Ante tal petición, Muḥammad V, como mencionamos antes, le envió una carta en la que le aseguraba la devolución de sus bienes en Granada.

Parece que Ibn al-Jaṭīb, a pesar de su sincero sufismo, no pudo separarse de esta avidez que, al parecer, era también un carácter propio entre los granadinos como revela su descripción en el libro: *Mi ḡār al-ijtiyār*⁶²⁹. Su amor hacia el Magreb, sobre todo a Salé, le llevó a retener allí riquezas, cosas que, seguramente, fueron utilizadas luego en su condena para afirmar su falso deseo de peregrinar y dedicarse al sufismo tras su marcha de Granada. Recordemos, asimismo, las

⁶²⁵ M. al-‘Abbādī. “al-Naz‘āt al-iqtisādiyya”, pp. 145-153, en especial, p. 146.

⁶²⁶ *Dīwān*, p. 703.

⁶²⁷ *Nafh*, V, p. 122.

⁶²⁸ *Iḥāṭa*, III, p. 40. *Dīwān*, p. 505.

⁶²⁹ *Rayḥana*, II, p.297.

palabras de Ibn Jaldūn sobre cómo Ibn al-Jaṭīb se esforzó en procurarse fincas en Fez después de fugarse de Granada.

A continuación vamos a analizar las causas de su tragedia y los motivos por los cuales alguna gente se puso en contra de él:

1. *Sus enemistades desde que fue colocado en la corte nazarí, la hipocresía y el error en mantener una buena política con la gente:*

Basándonos en algunos de sus textos poéticos, podemos deducir que Ibn al-Jatib empezó a crearse enemistades desde su inicio en la cancillería de la corte granadina. Ante estas enemistades se refugió en su maestro y protector, Abū l-Ḥasan Ibn al-Ŷayyāb. En este poema incita a su maestro contra sus amigos, pidiéndole que le proteja de ellos:

Estoy reprochando a un tiempo que no escucha,
pidiéndole perdón, sin ser culpable,

y me quejo a quien no se apiada y por eso me quejo
a mi creador, tras la desesperanza.

¡Oh Abū Ḥasan! ¿Por qué el tiempo me persigue? Como si
no supieras de mi nostalgia, y de mi amor por ti.

¿Quién está junto a mí frente aquellas gentes que se confabularon
en mi contra? Con los cuales convivo pacíficamente
mientras incitan mi beligerancia.

Tu eres ‘Alī, y supiste ya mi partidismo, así que sé tú mi
auxiliar, alejando a la muchedumbre de estos guerreros⁶³⁰.

⁶³⁰ *Dīwān*, p. 166, y para mayor información sobre las quejas en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb, véase mi artículo. “La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. *MEAH*, sección Árabe-Islām 57 (2008), pp. 301-325.

En otro texto, dirigido al sultán Abū Sālim, durante su exilio en el Magreb, se queja de que sus enemigos se han vuelto en su contra, a pesar de que eran sus discípulos:

Mis amigos íntimos cambiaron respecto a mí y las
vicisitudes coloreadas cometieron crímenes sobre mí.

No había sabido que, antes de que cambiaron a peor,
mi mesa [de comida] era el vínculo de mis traidores⁶³¹.

Esto nos confirma que en todas las etapas por las que pasó Ibn al-Jaṭīb tuvo enemistades, incluso de entre sus antiguos amigos y alumnos, tanto antes de sus exilios como después de ellos.

En este sentido, cabe recordar que Ibn al-Jaṭīb, al ser Muḥammad V destronado, trabajó poco tiempo en la corte de Ismāʿīl II como visir hasta que fue llevado a la cárcel acusado de traición. Como se deduce de la casida que dirigió a Ismāʿīl II, Ibn al-Jaṭīb sufrió fuertes enemistades por parte de algunos visires de este sultán. En dicha casida, que analizaremos más adelante, le advierte al sultán sobre sus allegados y le da consejos sobre soberanía. Esto le costó la prisión a causa de las intrigas de estos ministros⁶³².

Pero más grave que ésto, fueron sus enemistades con los alfaquíes de Granada. Leemos en su *Dīwān* varios poemas dedicados a ellos. En uno dice aludiendo a un alfaquí:

El alfaquí tiró un pedo y dije yo: ¡qué raro [que ocurriera] de él!
Nunca experimentamos tal del mismo⁶³³.

⁶³¹ *Dīwān*, p. 593.

⁶³² *Dīwān*, pp. 134-135.

⁶³³ *Dīwān*, p. 555.

En su *Dīwān* dedica la mayoría de sus textos burlescos a su enemigo, el cadí supremo de Granada capital, al-Nubāhī, una vez llamándole *ŷa ‘sūs* (enano), a veces riéndose de la estructura de su cuerpo, y hasta en otros poemas, de su olor⁶³⁴. Llama la atención que dicha palabra, (*ŷa ‘sūs*), que Ibn al-Jaṭīb repite mucho a la hora de satirizar a al-Nubāhī, se utilizaba mucho, incluso por el propio al-Nubāhī, como por ejemplo en su carta que recoge la *Iḥāta*, y en la que, en boca de una palmita, insulta a un judío llamándole más de una vez, (*ŷa ‘sūs*)⁶³⁵. En su obra: *al-Katība al-kāmīna*, el visir granadino alude irónicamente a dicho alfaquí y su ridícula justificación del excesivo uso de esta palabra⁶³⁶.

Parece que Ibn al-Jaṭīb, aunque era considerado como un hombre piadoso, no mostraba respeto hacia la clase religiosa de su alrededor. A nuestro modo de ver, ejerció una autoridad absoluta en la corte nazarí que le llevó a intervenir en los asuntos del cadiazgo, algo que le fue criticado por los cadíes y alfaquíes como sabemos a través de sus acusaciones.

De hecho no nos extraña el odio que manifestó contra éstos, llegando a aludir de manera irónica, a las barbas, signo de identidad de los alfaquíes. Dice en verso:

¿No te enteras de que las barbas en la mejillas
son símbolo de fatiga y vestido de odio?

¿No sabes que Adán, en el paraíso, no le apareció en la cara
hasta que ganó la cólera [de Dios]⁶³⁷?

Entre las acusaciones más significativas figura la llamada *gība* (murmuración), como se puede observar en muchos de sus textos, tanto en prosa como en verso. Sabemos que no sólo despreciaba a gente de Granada sino también

⁶³⁴ Hemos preparado un estudio sobre sus textos poéticos que compuso para burlarse de sus rivales como al-Nubāhī e Ibn Kumāš, bajo el título “Lo cómico y lo burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb” (en prensa).

⁶³⁵ Véase *Iḥāta*, IV, p.96.

⁶³⁶ *katība al-kāmīna fī man laquīmā-hu bi-l-Andalus min šu‘arā’ al-mi’a al-tāmīna*. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, 1983, pp.148-149.

⁶³⁷ *Dīwān*, p. 463.

a personas ilustres y célebres de otras comarcas del reino nazarí, como fue, de entre otros, el caso de Jālid al-Balawī.

Habíamos aludido también al visir, Sulaymān b. Dawūd, que motivado por el odio a Ibn al-Jaṭīb, participó en su muerte, como principal autor de su trágico final.

Este desprecio por parte del visir granadino no se limitó sólo a insultar a personajes de su entorno, sino que llegó a extenderse a otros lugares; como por ejemplo, el insulto que dirigió a la ciudad de Archidona y a sus habitantes, a los cuales se refiere diciendo: "[...] sus jeques son machos cabrios en piel de seres humanos..."⁶³⁸.

De la misma forma, sabemos que también dedicó varios insultos a las ciudades y a las gentes del Magreb. No vamos a detenernos demasiado en este tema, acaso mencionar algunos ejemplos de su *Dīwān*. En un interesante y largo poema, nos describe a los beréberes de Salé, dando detalles sobre su analfabetismo, su crueldad, su estupidez, su desvergüenza, hasta llegar a compararles con animales a pesar de su fuerte amor hacia dicha ciudad. A continuación, mencionamos un verso contenido en el mismo poema en el que describe a la gente de Salé, diciendo de ellos que son el origen de la estupidez:

Mi estancia será corta [en Fez] y luego dirigo mi rostro
hacia Salé donde se halla el origen de los tontos⁶³⁹.

En otra ocasión, compone un poema entero dedicado a la gente de Salé, llamándoles enfermos de estupidez y tontería:

Tontos son, imagínate lo que quieras sobre una
cabeza vacía de mente.
Enfermizos de la ignorancia que nunca dispone de
médico o sanador⁶⁴⁰.

⁶³⁸ *Rayḥāna*, II, .299.

⁶³⁹ *Dīwān*, pp. 97-99, en especial, p. 98.

⁶⁴⁰ *Dīwān*, p. 755.

Se esfuerza también en dirigir, duramente, unas palabras a la ciudad de Mequinez y sus gentes diciendo:

Las murallas de Mequinez se llenan de remiendos
como si fueran las ropas de sus habitantes.

Una tierra destruida sobre un mar de porquería,
así su condición corresponde a sus moradores⁶⁴¹.

Lo que nos deja un tanto asombrados es que en su *Nufāḍa* encontramos un magnífico elogio a Mequinez tanto en prosa como en verso, en cuanto a su belleza, su saludable ambiente, sus madrazas y ulemas y su paisaje encantador⁶⁴².

Por consiguiente, parece sensato advertir que la hipocresía fue una de sus estrategias en ciertas ocasiones. En una casida dirigida a Ismāʿīl II, al estar Ibn al-Jaṭīb bajo su servicio tras la sublevación, le elogia diciendo que es el mejor de entre los reyes y que es capaz de ser el sultán de Granada:

¡Señor mío! El mejor rey entre los reyes,
el más granado de la gloria y de los gloriosos:

digno eres del mando que ejerces pues
haz las cosas de las maneras correctas⁶⁴³.

Pensamos que a Muḥammad V no le caerían bien estos versos si se hubiera enterado de ellos.

Sabemos el esfuerzo que hacía el sultán meriní Abū Sālim a su favor y como Ibn al-Jaṭīb no se lo agradeció, puesto que al morir este sultán asesinado, el visir granadino se dirigió a su sucesor felicitándole e insultando a Abū Sālim y a su gobierno. Mencionamos al respecto cómo le criticó y describió con desprecio en su obra *Nufāḍāt al-ŷirāb*.

⁶⁴¹ *Dīwān*, p. 745.

⁶⁴² *Nufāḍa*, II, pp. 371-373.

⁶⁴³ *Dīwān*, pp. 134-135, en especial p.134.

Otro ejemplo que nos llama la atención es que, Ibn al-Jaṭīb tuvo una fuerte amistad con los Hintāta, a los que visitó en su montaña y elogió en su famoso viaje por el Magreb. Sin embargo, al pasar con el sultán, ‘Abd al-‘Azīz, por dicha montaña unos años después, les insultó exaltando el triunfo que consiguió este sultán sobre ellos llamándolo: *yīhād*. Y menciona también el nombre del emir, Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, jefe de esta tribu, que fue su amigo íntimo y le acogió en su montaña e hizo, en su honor, grandes tertulias y banquetes durante varias noches⁶⁴⁴.

Lo extraño es que, tras este afán de despreciar e insultar a la gente y los lugares, haga de predicador en Granada advirtiéndolo a la gente de la *gība* (murmuración). En una *risāla* fechada en el año 767/ alrededor de 1366, dice en prosa dirigiéndose al pueblo granadino: “[...] y cuidado vuestras bocas de la *gība*, y no hagáis vuestros labios acostumbrarse a las vanas palabras”⁶⁴⁵.

Algunos investigadores le han acusado de padecer esquizofrenia (*infīṣām al-šajṣiyya*)⁶⁴⁶.

2. Aislarse de Muḥammad V al ser éste destronado en Fez:

Quizá este hecho por parte del visir granadino le fuera guardado negativamente por su sultán. Sabemos que Ibn al-Jaṭīb en aquellos momentos quería apartarse de su sultán, o bien por saber la dificultad de recuperar su trono, o bien por no querer volver a la vida política.

Nos cuenta el propio Ibn al-Jaṭīb cómo su sultán, Muḥammad V, queriendo recuperar su trono en Granada, le pidió varias veces que le acompañara:

“[...] y se había esforzado [Muḥammad V] en solicitarme que le acompañara, y continuaron sus cartas hacia mí como es su costumbre de mostrarme sus intereses y favores. Sin embargo preferí optar por la comodidad en la que estoy, escaparme de las vicisitudes del tiempo, y desinteresarme de servirle...”⁶⁴⁷.

⁶⁴⁴ *Dīwān*, pp. 325-326.

⁶⁴⁵ *Rayḥāna*, II, 45.

⁶⁴⁶ Véase, M. M. Ūubrān. *Funūn al-naṭr al-adabī*, II, p. 308.

⁶⁴⁷ *Nufāda*, II, p. 286.

Ibn al-Jaṭīb entendía que este rechazo fue un error inevitable para él, así que en su casida en “*Lām*” nos llama la atención un verso en el que pide perdon al sultán, identificando su corte como la misma ciudad de La Meca:

Me perdonas los errores de mi tiempo
incluso la vejez cuya culpa es considerable.

Ya que mis ojos ven en tu lugar La Meca y tu mano
[La Piedra Negra] donde se besa⁶⁴⁸.

3. *Inclinarse por la vida sufi y sus excesivos consejos al soberano:*

Igual que sus maestros, Ibn al-Ŷayyāb y Riḍwān al-Ḥāyib, Ibn al-Jaṭīb tuvo mucho interés por el ascetismo. Los acontecimientos sucedidos en Granada, antes y después de la sublevación contra Muḥammad V, le hicieron preocuparse más por una vida más espiritual que mundana. Su caso nos hace recordar al célebre poeta, Ibrāhīm Ibn Jafāya, quien al alcanzar una edad avanzada, había dejado de disfrutar de la vida y dedicado al sufismo por temores hacia la muerte. Solía salir hacia las montañas donde gritaba en su propio nombre diciendo: “¡Oh Ibrāhīm te vas a morir! y le contestaba el rostro de su voz hasta que se caía inconsciente...”⁶⁴⁹.

Hemos visto cómo Ibn al-Jaṭīb pidió al sultán liberarle de los cargos políticos al volver a Granada, y al no cumplir Muḥammad V con su promesa, intentó atraer su odio para que le liberara de sus cargos y le dejara salir de Granada. En su *Dīwān* encontramos versos que aluden a su deseo de no servir a dicho monarca: “y dije aludiendo a mi deseo de no servir al sultán:

Al ser manifiestado mi austeridad respecto a lo que espera
de mí el sultán, dijo mi amigo:

⁶⁴⁸ *Dīwān*, p. 503.

⁶⁴⁹ Al-Ḍabbī. *Bugyat al-multamis fī tārīḥ riḥāl ahl al- Andalus*. Madrid, 1885, pp. 202-203.

¿Por qué lo menospreciaste y dejaste? Y dije: ya el Riquísimo,
el Recompensador me hizo independiente⁶⁵⁰.

Sabemos también que Ibn al-Jaṭīb solía dar consejos a su señor, Muhammad V, y que éste los recibía con gusto y admiración. Sin embargo, y quizá en algunas ocasiones, le dirigió reproches en lugar de consejos, lo que pudo ser un error.

En su *Dīwān*, dedica un poema a su sultán criticándole por gastar los fondos del Estado en construir el palacio del nuevo Mexuar⁶⁵¹. A nuestro juicio, a Muḥammad V le debieron molestar las palabras de su visir, habida cuenta del objeto de la obra, pues se trataba del lugar para la fiesta del *mawlid*.

4. Otro rasgo, que pudo ser determinante en su tragedia, fue su cinismo (*muḥūn*):

Nos bastaría citar algunos ejemplos de este aspecto. En su *Dīwān* se hallan alrededor de veinte textos dedicados al amor homoerótico, condenado entonces por las autoridades religiosas. Dichos textos serán analizados más adelante en este trabajo.

Durante su exilio en el Magreb, nos transmite el relato de un amigo suyo que era también visir y que se enamoró de un muchacho cuyo padre solía conversar con Ibn al-Jaṭīb. En un largo poema de *ijwāniyyāt*, invita a este visir a una velada con la asistencia, también, de dicho mancebo; describe cómo este amigo esperaba cualquier oportunidad para quedarse a solas con el muchacho. Por su parte, Ibn al-Jaṭīb compuso otro largo poema en el que muestra el desinterés de su amigo por las mujeres⁶⁵².

En otra casida alude a la manera de introducir el pene en la vagina. En otra composición describe un convento en la que tuvieron conversaciones con un cristiano el cual, criticó a Ibn al-Jaṭīb y a sus compañeros por beber vino; como es

⁶⁵⁰ *Dīwān*, p. 326.

⁶⁵¹ *Dīwān*, pp. 514, 515.

⁶⁵² Véase estos dos poemas en *Dīwān*, pp. 757-759.

sabido, prohibido en el Islam. Nuestro visir le contestó diciendo que a fin de seguir las pasiones, estaba dispuesto a obedecer hasta a Satanás.

En una de sus *muwaššahāt*, considera que consumir vino era un dogma para él. Se cuenta también, que en un encuentro musical fue a bailar y, cuando se dio cuenta de que a sus amigos no les gustó su actitud, compuso en el acto unos versos justificando su comportamiento⁶⁵³. Estos textos serán igualmente retomados más adelante.

Además de esto, hay que añadir su mala conducta religiosa cuando, por ejemplo, jura por la luz y las estrellas. Este tipo de juramento es rechazado por el Islam. Dice en un poema de tema *Ijwāniyyāt*⁶⁵⁴:

يمينا بنور الفجر يوما إذا بدا وبالنجم في جو السماء إذا هوى

¡Juro por la luz del alba cuando aparece
y por las estrellas en el cielo cuando caen!

Por último, cabe decir que la azarosa vida que tuvo Ibn al-Jaṭīb debido a sus cargos políticos, influyera, quizá, en el insomnio y otros desequilibrios sufridos, además de en su conducta. Dice aludiendo a su mala condición:

La estrella en pleno cielo es mi contertulio
y la enfermedad, en el lecho, es mi compañera de cama⁶⁵⁵.

1.2. INTELECTUAL Y POETA

No cabe duda de que Ibn al-Jaṭīb es considerado como uno de los más destacados literatos de al-Andalus tanto en prosa como en verso. Su inmenso conocimiento, experiencia, y situación social le llevó a profundizar en diversos

⁶⁵³ *Dīwān*, pp. 524,721,795,782.

⁶⁵⁴ *Dīwān*, p.758.

⁶⁵⁵ *Dīwān*, p.653.

campos, influyendo de manera considerable en la cultura de su época. El príncipe nazarí Ismā‘īl Ibn al-Aḥmar describe su trascendencia como literato diciendo:

"[...] es el poeta del mundo, [...], el escritor de la tierra hasta el día de la resurrección, no se le niegan elogios en los libros y tampoco es censurado por ello. Él es el último de los destacados, [...] la maravilla de las *‘Adwatayn* [al-Andalus y el Magreb] y el jefe de los dos Estados [al-Andalus y el Magreb]. Esto se debe a su conocimiento de las ciencias lógicas, y a la complacencia que se siente al leer sus escritos, gracias al dominio que tenía de las ciencias escritas [...]"⁶⁵⁶.

Lo más notable, quizá, que podemos subrayar de la vida literaria de Ibn al-Jaṭīb, es su enorme producción. Lo que lleva a Ibn Jaldūn a decir en cierta ocasión: "[...] se llenó la alberca del sultán de su poesía y su prosa, con las mejores antologías de ambos géneros. Destacó tanto en uno como en otro hasta el punto de no poder desafiarle"⁶⁵⁷.

Su superioridad intelectual fue innegable, a pesar de que se encontraba rodeado de grandes escritores y sabios en Granada, la ciudad más visitada por los grandes maestros en distintos campos del saber. Aquí es conveniente indicar que la capacidad intelectual de nuestro visir fue reconocida muy temprano por sus maestros. Es el caso de Ibn al-Ŷayyāb, que en una casida dirigida a Ibn al-Jaṭīb, dice, tras una serie de juramentos por muchos destacados poetas y prosistas árabes antiguos:

Que el elocuente Ibn al-Jaṭīb es el primero en el terreno de
la poesía y de la prosa⁶⁵⁸.

Basta indicar que durante su primer exilio con su monarca en el Magreb, le encargó el sultan meriní Abū Sālīm redactar un contrato matrimonial de un noble

⁶⁵⁶ Ibn al-Aḥmar. *Naṭīr farā'id al-ŷumān fī nazm fuḥūl al-zamān*. Ed. M. Riḍwān al-Dāyah, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1967, p. 243.

⁶⁵⁷ *Ibar*, VII, p. 440.

⁶⁵⁸ *Iḥāta*, IV, p.142.

magrebí, a pesar de que en la corte de Fez abundaban grandes escritores, lo que confirma, de alguna manera, la maestría de Ibn al-Jaṭīb como hombre de letras⁶⁵⁹.

Su fama se extendió hasta la corte castellana, no sólo como visir y político, sino también como gran literato y polígrafo. Se conocía en Castilla como Benahatin, según F. Javier Simonet, que lo llamó "príncipe de los ingenios musulmicos de Granada"⁶⁶⁰. Sus consejos a Pedro I le dieron más prestigio en Castilla. Aparecen en algunas fuentes castellanas frases como "moro Aben Hatin, o Benahatin, (...) gran sabidor y gran filósofo de Granada"⁶⁶¹.

En su famosa obra: *Historia de literatura Árabe-Española*, A. González Palencia, afirma que: "culmina la historiografía del siglo XIV con dos grandes hombres: Ben al-Jatib, elegante historiador político y literario; Ben Jaldún, el creador de la historia filosófica"; y en otra ocasión dice: "Acaso es el último escritor de fama de la España musulmana."⁶⁶² Después de su muerte, mermó el panorama científico y humanístico de su tiempo, y nadie estuvo a la altura de su talla como escritor e intelectual.

El legado cultural de Ibn al-Jaṭīb ha sido traducido con diferente suerte, en vista del estilo del autor, lleno de metáforas y retóricas, que ha dificultado con mucho su traducción a distintos idiomas como el inglés, el español, el francés, o alemán.

La traducción de sus obras literarias se antoja como una labor compleja, por lo dificultoso del estilo y el lenguaje del autor, al punto de ser sus traducciones como una nueva creación poética y literaria, como establece J. M. Contiente Ferrer, el traductor del libro, *Kitāb al-siḥr wa-l -šī'r*⁶⁶³.

Algunos traductores traducen el texto literario, sobre todo el poético, transformándolo e interpretándolo en un estilo en prosa, sin embargo otros lo convierten a metros occidentales⁶⁶⁴.

Un ejemplo de esto, son los versos de Ibn al-Jaṭīb sobre la tumba de al-Mu'tamid, que fueron traducidos por J. Valera⁶⁶⁵; y luego repetidos, en otro estilo,

⁶⁵⁹ Veaselo en *Rayḥāna*, I, p.101.

⁶⁶⁰ F. Javier Simonet. *Descripción del reino de Granada*. Prólogo, pp. V- VI.

⁶⁶¹ Véase M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 70-71; *Ihata*, II, p.86.

⁶⁶² A. G. Palencia. *Historia de Literatura*, pp 179, 182.

⁶⁶³ Ibn al-Jaṭīb. *Kitāb al-siḥr wa-l -šī'r*. Trad. Contiente Ferrer, Madrid, 1981, p. 12.

⁶⁶⁴ Alrededor de este tema, véase Emilio García Gómez. *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*. Madrid, 1985, pp. 69-85.

por Juan Vernet⁶⁶⁶; y de igual manera, los versos sobre la Alhambra traducidos por Pascual Gayangos⁶⁶⁷; y repetidos por E. García Gómez⁶⁶⁸.

De las sesenta obras que, parece ser, compuso Ibn al-Jaṭīb, sólo nos han llegado un tercio de ellas. Sabemos que después de su huida de Granada muchos de sus libros fueron quemados, como indica al-Nubāhī en la *Marqaba al-‘ulīa*⁶⁶⁹.

Aquí hay que señalar que antes de dicha fuga y tras el golpe de estado realizado por Ismā‘īl II, a Ibn al-Jaṭīb le fueron arrebatados sus bienes y acabó en prisión. Pero no solamente sus bienes, sino también sus obras que, probablemente, fueron confiscadas en Granada por sus enemigos. Así parece deducirse de un verso en una casida que compuso en el Magreb. Dicha casida fue enviada al sultán, Abū Sālim, junto al libro de medicina, *‘Amal man ṭabba*, que regaló a dicho sultán, dice el verso:

Los enemigos arrebataron mis libros, y sin embargo
me hizo triunfar la memoria con rapidez y consciencia⁶⁷⁰.

I.2.1 OBRAS

A continuación hablaremos, brevemente, de entre sus obras aquellas que han sido básicas para la elaboración de este trabajo.

Rayḥanat al-kuttāb wa-nuṣū‘at al-murtāb

Se considera esta obra como una de las más importantes de nuestro autor, por el tesoro literario que guarda en sus *rasā‘il* y *maqāmāt*, y que abarcan distintos

⁶⁶⁵ A. F. Schack. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Trad. de D. Juan Valera, Madrid, 1988. p. 217.

⁶⁶⁶ J Vernet. *Literatura árabe*. Ed. Labor. Barcelona, (1968) pp. 148, 149.

⁶⁶⁷ P. Gayangos. *The history of the Moḥammedan Dynasties in Spain*. (Extraído de *al-Nafḥ* de al-Maqqārī). London, 1840, VI, p. 307.

⁶⁶⁸ E. García Gómez. *Poemas árabes en los muros*, pp. 103- 106, 167, 168. y véase Warāklī. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. pp. 35-37.

⁶⁶⁹ Al-Nubāhī. *Al-Marqaba al-‘ulīa fī man yastaḥiqq-u l-qaḍā’ wa-l-futūa*. Ed. Laṣnat Iḥyā’ al-turāṭ, Beirut: Dār al-Āfāq al-ġadīda, 5 ed., 1983, p.202.

⁶⁷⁰ *Dīwān*, p. 595.

temas escogidos de sus otras obras. Como revela su contenido, esta obra debió de ser compuesta entre 750/1349 y 772/1370.

El propio Ibn al-Jaṭīb explica en el prólogo de esta obra el motivo de haberla llamado, *al-Rayḥāna*: "[...] la titulé, por la variedad de sus interesantes inicios, y por sus altas y numerosas ramificaciones, *Rayḥānat al-kuttāb*..."⁶⁷¹.

Después, menciona el contenido del libro como las respuestas de cartas, el agradecimiento por regalos, cartas entre los monarcas de Granada y el Magreb, *ijwāniyyāt*, y *fukāhāt*. Según la opinión del editor de la obra, M. A. 'Inān, es considerada la obra histórica más importante después de la *Iḥāṭa*⁶⁷².

Nufāḍat al-ŷirāb fī 'ulālat al-igtirāb

Se trata de una de las obras más importantes en la producción literaria de Ibn al-Jaṭīb. Su título nos lleva a pensar que su autor no se encontraba cómodo con su condición de extranjero. Se compone de cuatro tomos, según nos comenta el propio Ibn al-Jaṭīb en su autobiografía de la *Iḥāṭa*, en la cual, elogió su obra diciendo: "*Nufāḍat al-ŷirāb fī 'ulālat al-igtirāb*, un gran tema en cuatro tomos"⁶⁷³. Sin embargo en la *Nufāḍa* dice que son tres tomos, coincidiendo con al-Maqqarī en: el *Nafḥ* y *Azhār al-riyād*, y con Ibn al-Aḥmar en su libro: *Naṭīr al-ŷumān*⁶⁷⁴.

El primer tomo del libro no se ha conservado, de modo que no nos ha llegado. El segundo empieza por la subida del autor al monte de los Hintāta⁶⁷⁵, en su camino hacia Salé pasando por Agmāt, Marraquech, Safī, Chella (Šalla), entre otras localidades, tras haber obtenido el permiso del sultán, Abū Sālim, para conocer al Magreb y encontrarse con sus sabios.

⁶⁷¹ *Rayḥāna*, I, p. 20. Para mayor información, véase J. L. Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", p.690.

⁶⁷² Para mayor información sobre esta obra, véase el prólogo de la edición de la misma por M. A. 'Inān, pp.3-11 y las páginas: 549-550, donde menciona los textos traducidos al castellano. Véase también Carmen Romero Funes. "La "Rayḥānat al-kuttāb" de Ibn al-Jaṭīb: análisis de su contenido y problemática de su composición". en *Homenaje al profesor J.M. Fórneas Besteiro, II*, Granada, 1995, pp. 841-856.

⁶⁷³ *Iḥāṭa*. IV, p. 462.

⁶⁷⁴ *Nufāḍa*, II, pp. 5,368.

⁶⁷⁵ Véase M. J. Viguera "Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta", p. 647- 659.

El contenido de esta obra es un diario de la vida de Ibn al-Jaṭīb entre 761-763 /1359-1961, combinando poesía y prosa para ofrecernos una descripción del viaje.

El estilo geográfico en este segundo tomo se aprecia en la descripción de los lugares, las ciudades, las mezquitas..., más que en otras obras suyas, también de estilo geográfico, además del estilo literario de prosa rimada, pero en menor grado que en el *Mi 'yār al-ijtiyār*, por ejemplo.

En este contexto, M. 'Inān, menciona que el tercer tomo de la *Nufāḍa*, se encuentra en: al-Jizāna al-Malakiyya de Rabat. Se compone de un párrafo extenso careciente de título, y comienza por el prólogo que compuso Ibn al-Jaṭīb para su libro: *al-Lamḥa al-badriyya*. Posteriormente, en la tercera página, empieza por lo que 'Inān cree, que es el inicio de este tercer tomo, y termina con esta frase: "[...] se terminó el tercer tomo, y con su término se acabó todo el libro"⁶⁷⁶.

Por su parte, al-Nāṣirī, afirma que se le añadieron folios que no le pertenecían, utilizando el prólogo y el nombre de la *Lamḥa*, otra obra distinta de Ibn al-Jaṭīb. Este error debió de cometerlo el copista del libro⁶⁷⁷.

El tercer tomo de la *Nufāḍa* contiene diarios de viajes. Comienza con cartas dirigidas a algunos nobles, así como sus cartas de poesía y prosa a sus amigos. Más adelante, en la conclusión de su obra, dirá: "[...] ya ha llegado el momento, en el cual acabamos este tomo hasta que podamos dirigirnos al Ḥiṣṣāz, y continuaremos otro vinculado a él en descripción de los países en los que permanezcamos, y de las noticias que recibamos"⁶⁷⁸.

La parte referente a la ascensión al monte de Hintāta, del segundo tomo de la obra, se editó por A. M. al-'Abbādī, bajo el título: *Muṣāḥadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb en al-Magreb wa-l-Andalus*. Este mismo tomo fue completamente editado por el propio al-'Abbādī. El tercer tomo de la obra fue editado por al-Sa'diyya Fāgia⁶⁷⁹.

La parte tercera de la *Nufāḍa* fue redactada entre Granada y el Magreb, en diferentes tiempos en función de los acontecimientos que aporta. En el prólogo de

⁶⁷⁶ M. 'Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 245.

⁶⁷⁷ Nāṣirī. *Ibn al-Jaṭīb*, p. 98.

⁶⁷⁸ Nāṣirī. *Ibn al-Jaṭīb*, p. 99.

⁶⁷⁹ Warāklī. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 19.

la mencionada obra, cree Fāgia que el tercer tomo fue terminado en Granada entre el 763-764/1362-1363)⁶⁸⁰.

Sin embargo, en este tomo de dicha obra, hallamos un relato de Ibn al-Jaṭīb sobre la segunda sublevación contra Muḥammad V en Granada, sucedida en el año 763/1362, es decir, después de la vuelta del sultán a su trono. Ibn al-Jaṭīb dictó una carta en boca del sultán en la que cuenta esta sublevación y cómo fue abortada. Dicha carta fue encabezada por esta frase: “[...] De lo que dicté en aquel día, un escrito que fue enviado a estas regiones magrebíes...”⁶⁸¹. Ahora bien, parece que el autor en esta fecha -no había terminado su obra aún- lo que por otra parte se deduce de su frase: “estas regiones magrebíes,” que al escribir sobre este acontecimiento estaba instalado en el Magreb, probablemente en su último exilio.

Para finalizar, cabe decir que el espíritu literario en Ibn al-Jaṭīb aparece prácticamente en todas sus obras, aunque con diferencias de grado de una a otra.

Al-Iḥāṭā fī ajbār Garnāṭa

No fue Ibn al-Jaṭīb el primero en crear una obra sobre la historia de Granada. Con antelación un hombre llamado, Abū l-Qāsim al-Gāfiqī, conocido por su apodo: al-Mallāḥī (de La Malahá cerca de Granada), hizo una historia sobre Elvira titulada: *Tārīḥ ‘ulamā’ Ilbīra*, sin embargo y, según Ibn al-Jaṭīb, no salió bien⁶⁸². Mencionamos en el capítulo anterior que nuestro autor aprovechó bien de la obra de Muḥammad Ibn Ŷuzayy sobre la historia de Granada, la cual nunca fue completada⁶⁸³. Como establece el mismo Ibn al-Jaṭīb, la *Iḥāṭa* fue una imitación de autores anteriores que dedicaron obras al elogio de sus ciudades, mencionando más de cuarenta obras de autores orientales y occidentales. Además de esto, conviene subrayar que otro posible motivo fuera un libro redactado por un alfaquí

⁶⁸⁰ Vease *Nufāḍa*, III, pp. 12-13.

⁶⁸¹ *Nufāḍa*, III, pp.170-176.

⁶⁸² Vease *Iḥāṭā*, I,p.85.

⁶⁸³ Véase F.N. Velázquez Basanta. "Ibn Ŷuzayy al-Kalbī, Abū ‘Abd Allāh". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, VI, pp.180-195; M. al-‘Abbādī. *El Reino de Granada*, p. 198.

granadino dedicándole insultos a la ciudad de Granada. Según Ibn al-Jaṭīb, dicho libro se encontró en la casa de dicho alfaquí tras su muerte, y luego desapareció⁶⁸⁴.

La *Iḥāṭa* fue redactada por el propio autor en diferentes tiempos, llegando a constar de unos doce o quince volúmenes. Muchos estudiosos piensan que fue terminada, probablemente, sobre el año 771/1369⁶⁸⁵.

Para confirmar la importancia de la *Iḥāṭa* y el esfuerzo de su autor en redactarla, cabe citar que, en una casida que compuso él mismo, encontramos un verso muy emocionante lamentándose de que los granadinos le combatan olvidándose de los elogios que les dedicó a estos y a Granada: “[...] de los versos compuestos cuando mencionamos mi gran obra sobre la historia de Granada denominada: *al- Iḥāṭa*, y lo que me afectó, ¡Dios sea alabado tanto en gracia como en desgracia!:

No tuve culpa sino en manifestar
sus elogios entre la gente,

y recopilar lo más distinguido sobre ella, por lo cual
me convertí en un extraño que recorre los desiertos”⁶⁸⁶.

Cabe señalar que, según nos informa su autor en una carta a su amigo Ibn Jaldūn, la *Iḥāṭa*, junto a *Rawḍat al-ta ‘rīf* y otras obras suyas, fue enviada a Egipto y dedicada a un lugar llamado, *Janqā Sa ‘īd al-su ‘adā*⁶⁸⁷. Tras la tragedia de su autor, la *Iḥāṭa* quedó desaprovechada hasta que fue dedicada a la madrasa yūsufī por el gran alfaquí Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim, en el año 829/1426. En la dedicatoria que hizo dicho alfaquí sobre la obra, insiste mucho en que el libro y su autor no fueron sino el fruto de la dinastía nazarí, y que sin ella, no destacarían en nada. A nuestro modo de ver, Ibn ‘Āṣim, tuvo que decir esto para convencer a su sultán de permitir la dedicación de esta obra a dicha madrasa⁶⁸⁸.

⁶⁸⁴ Vease *Iḥāṭa*, I, pp. 81-83, 165.

⁶⁸⁵ Véase J. Lirola Delgado y otros. “Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn”, p. 672-674; *Iḥāṭa*, I, pp. 5-6.

⁶⁸⁶ *Dīwān*, p. 773.

⁶⁸⁷ *Ibar*, VII, p.572.

⁶⁸⁸ Véase el texto de Ibn ‘Āṣim en al-Maqqarī. *Azḥār al-Riād*, I, pp.55-58.

Pese a la tremenda importancia que constituye la *Iḥāṭa*, echamos en falta sigue una buena edición crítica. Las ediciones que hoy día tenemos están repletas de erratas. A pesar de eso la edición que hizo M. ‘Inān sigue siendo la mejor, de la cual nos hemos apoyado para este trabajo. Por tanto, estamos a la espera de una mejor edición. En este sentido, parece que existe esa intención por parte de un grupo de expertos marroquíes.

Añadamos que la copia de la *Iḥāṭa* fue realizada por Abū Ŷa‘far al-Baqannī, un granadino que vivió en el último siglo del al-Andalus. Hizo el resumen de la *Iḥāṭa* sobre el año 895/1490; es decir, dos años antes de la caída de Granada. Comenta ‘Abd Allāh Sayyār: “En aquel entorno, al-Baqannī estaba dedicado a resumir la *Iḥāṭa*, y no por un ánimo particular o por un afán erudición [...] Era más bien una preparación para la marcha final, tras la cual no quedaría ningún otro testimonio que la historia, y no hay una historia de Granada más comprensiva, extensa y completa que la *Iḥāṭa*...”⁶⁸⁹.

En la *Iḥāṭa* nos llama la atención la multitud de nombres biografiados de gente originaria de Granada o procedente de fuera. Para la colección de informaciones sobre los personajes biografiados, Ibn al-Jaṭīb se apoyó de tres recursos fundamentales, que fueron: las obras de historia y biografía como por ejemplo: *Ṣilat al-ṣilah*, de Ibn al-Zubayr, al que Ibn al-Jaṭīb solía llamar "el maestro"; *al-Ḍayl wa-l-takmila*, de ‘Abd al-Malik al-Marrākuṣī; *Tarīḥ ‘ulamā’ Ilbīra*, de Abū l-Qāsim al-Mallāḥī, y los libros de Ibn Sa‘īd.

Otro recurso que utilizó son las narraciones que recibió de sus maestros y jeques sobre personajes o sucesos, y el tercer recurso consistió en las escritos que hizo o recibió de los personajes a los que quiso biografiar. En muchos casos Ibn al-Jaṭīb pide a sus biografiados, o a sus familiares, que le envíen su poesía y prosa. Así que leemos frases como: “[...] de ellos [sus escritos] lo que me mandó a mí tras haberle pedido lo que podía de su poesía...”, “[...] de la poesía que su hermano me apuntó diciendo ser que era suya...”⁶⁹⁰. Esto refleja su minuciosidad y metodología a la hora de recoger datos. A ello se suma su cuidado en cuanto a la

⁶⁸⁹ ‘Abd Allāh Sayyār. “*Al-Iḥāṭa fī tarīḥ Garnāṭa*, evaluación de un manuscrito”. *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp.119-130, en especial, p.129.

⁶⁹⁰ *Iḥāṭa*, I, 159, II, p.255. Para mayor información, véase Muṣṭafā Ibrāhīm Ḥusayn. *Maṣādir Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī kitābi-hi al-Iḥāṭa fī aḥbār Garnāṭa*. Riad, 1996.

fecha exacta del nacimiento o de la muerte de sus biografiados. Es el caso de la muerte de Muḥammad b. ʿUzayy, del cual dice Ibn al-Jaṭīb: "[...] nos llegó noticia sobre su muerte en Fez [...] a principios del año 758 [1357]. [Pero] luego, después de investigarlo, [supe] que esto [ocurrió] a finales de *šawwāl* del año anterior"⁶⁹¹.

A ʿmāl al-a ʿlām

En el libro de historia: "*Naqṭ al- ʿarūs*", Ibn Ḥazm de Córdoba menciona entre sus capítulos, uno titulado: "quien gobernó siendo niño entre ellos", es decir de los reyes musulmanes⁶⁹². Así podemos saber uno de los antecedentes de las obras que fueron redactadas antes de esta obra que nos ocupa, y que abordaron el mismo tema. Es bien sabido que el motivo de la obra fue justificar el hecho de poner al jovencísimo al-Saʿīd hijo del sultán fallecido ʿAbd al-ʿAzīz, como monarca.

La gran finalidad de esta obra es exponer ejemplos de sultanes y reyes que gobernaron siendo muy jóvenes sin afectar sus gobiernos. De entre estos sultanes que gobernaron, prácticamente sin dejar todavía la niñez, destaca el sultán nazarí, Muḥammad b. Ismāʿīl (Muḥammad IV), quien fue nombrado sultán a los nueve años de edad.

Ibn al-Jaṭīb, en esta obra, habla profundamente sobre su validez como sultán a pesar de su edad, y expresa la satisfacción de los alfaquies y de los súbditos granadinos. De igual forma, señalar que, según el mismo autor, dicho sultán fue, en sí mismo, uno de los motivos principales de la redacción de esta obra⁶⁹³. A nuestro modo de ver, esto parece lógico, pues el autor quiso aportar este caso para combatir, con un ejemplo de su propia dinastía, al sultán Muḥammad V y su Corte, los que se apresuraron a condenar el hecho de colocar al jovencísimo al-Saʿīd como monarca. Dice en su obra *A ʿmāl* tras mencionar los jeques granadinos que firmaron para la investidura de dicho niño Muḥammad IV: "[...]

⁶⁹¹ *Iḥāta*, II, 265.

⁶⁹² Ibn Ḥazm. *Rasāʾil Ibn Ḥazm*. Ed. Iḥsān ʿAbbās, Beirut: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya, 1987, 2 ed., 4 t., II, p.79.

⁶⁹³ *A ʿmāl al-a ʿlām*, pp. 295-304.

pues si la gente de al-Andalus abre la boca criticando la investidura de un niño pequeño [...] entonces se hacen ciegos y sordos..."⁶⁹⁴.

La obra se divide en tres partes, la primera sobre la historia del Oriente musulman, la segunda se ocupa de al-Andalus y la tercera la dedica a la historia de varios estados musulmanes del Magreb y Sicilia⁶⁹⁵. El estilo literario de *A'māl al-a'lām* no se ajusta a los cánones de prosa rimada y retórica, es un estilo literario directo con palabras sencillas, salvo en algunas ocasiones, como por ejemplo, al describir ciudades como Córdoba, u otras épocas, como la de los Almorávides, donde se nota el uso de la prosa rimada⁶⁹⁶.

Rawḍat al-ta'rīf

En *Rawḍat al-ta'rīf*, percibimos el estilo literario a través de las palabras, las frases, incluso el modo de dividir la obra. Un estilo filosófico-literario ideado como desafío al libro: *Dīwān al-ṣabāba* de Ibn Abī Ḥayāla, de hecho se compuso imitando el mismo estilo de esta obra, pero con un contenido diferente y más elevado, con retórica y prosa rimada.

Sabemos que Muḥammad V fue quien le pidió a su visir que redactara un libro siguiendo la manera de Ibn Abī Ḥayāla, en cuanto a la colección de poesía amorosa y los relatos de los amantes, con el fin de alegrarse y divertirse. Por su parte, Ibn al-Jaṭīb acató la petición de su monarca, pero cambiando de tema en vista de su edad y condición, que no le permitían inclinarse por los temas de los amantes. Dice en su libro: "[...] Le solicité [a Muḥammad V] ¡Dios le apoye! que se satisficiera con lo permitido por el tiempo [...] y que me dejara desviar el tema adaptándolo a la edad [...] y asegurándome [una protección] contra las personas y los demonios..."⁶⁹⁷.

⁶⁹⁴ *A'māl al-a'lām*, p.301.

⁶⁹⁵ Para mayor información sobre esta obra y las fuentes en las que se basaba, véase J. L. Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmāni, Lisān al-Dīn", pp.660-670.

⁶⁹⁶ Amīn al-Ṭaybī. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb Mu'arrij ṭabt fī fatrat mulūk al-ṭawā'if bi-l-Andalus". *Kullīyyat al-Ādāb bi-Tiḥwān*, 2 (1987), pp.185-208, en particular p.208.

⁶⁹⁷ Ibn al-Jaṭīb. *Rawḍat al-ta'rīf bi-l-ḥubb al-ṣarīf*. Ed. 'Abd al-Qādir A. 'Aṭā, Beirut, 1968, p. 84. Para mayor información, véase J. M. Puerta Vílchez. "El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb". En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 45-74.

Se observa que la razón por la cual el autor evitó redactar sobre el tema del amor mundano y los amantes, era, además del tema de la edad, el temor de recibir críticas de la gente. Hubiese sido mejor que hubiera redactado su obra sobre los amantes, ya que la desgracia en que cayó fue causada, entre otros, por el tema elegido.

Sea como fuere, Ibn al-Jaṭīb tuvo entonces un interés tremendo por el sufismo y la vida ascética. Para él el amor verdadero y supremo era el de Allāh. En una casida dirigida a Ibn Abī Ḥayāla, dice que es más interesante para él el amor que le hace vivir y no morir, destacando el sufismo frente al amor mundano:

No me apasiona mencionar a quien el amor le mata,
más bien a quien le hace vivir⁶⁹⁸.

El nombre *Rawḍa* (jardín) que ha elegido el autor es un término sufí. Los sufíes anteriores a Ibn al-Jaṭīb usaban este término. El jeque sufí Aḥmad b. ‘Īsā al-Ilbīrī, que vivió alrededor del s. X, compuso una casida hablando sobre su cofradía, en uno de sus versos dice:

Bebí de la esencia del amor con el vaso del mismo, un néctar
que tomé de la mano de la razón en la *rawḍa* del amor⁶⁹⁹.

Por esto Ibn al-Jaṭīb cita el concepto del árbol de la vida (*šayarat al-ḥayāt*) como concepto religioso y sufí. No olvidemos que el mismo autor en su obra: *Bustān al-duwal*, perdida tras el golpe de estado contra Muḥammad V, que trata sobre la política, divide sus temas en diez árboles según los artes de gobernar⁷⁰⁰. Este concepto se encuentra también en los escritos y títulos de sufíes andalusíes como la obra: *Šayarat al-ḥikma*, que fue redactada por un filósofo llamado, al-

⁶⁹⁸ *Dīwān*, p. 752.

⁶⁹⁹ Ibn Bassām al-Šantarīnī. *Al-Ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-ḡazīra*. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979, 8 vols, parte I, tomo II, p. 850.

⁷⁰⁰ *Ihata*, IV, p.460, y *Rayḥāna*, I, pp.21-22.

Ḥimār⁷⁰¹. En la *Rayḥāna*, Ibn al-Jaṭīb menciona algunas obras anteriores de varios autores que tocaron el mismo tema y que probablemente, nuestro autor estaba influenciado por ellos⁷⁰². En este sentido, cabe aludir a las palabras de Emilio de Santiago Simón sobre la presunta influencia de Ibn al-Jaṭīb por el filósofo Raimundo Lulio, una influencia que explica Santiago, apuntando que es posible que los escritos de Lulio hubieran caído en manos del visir granadino, pero sin confirmarlo⁷⁰³. A nuestro modo de ver, es difícil estimar dicha influencia dado que Ibn al-Jaṭīb, como hemos aludido antes, desconocía totalmente las letras no árabes y nunca hacía alusión a obras de este tipo en sus escritos.

El Dīwān de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb

Al-Ṣayyib wa-l-ŷahām wa-l-māḍī wa-l-kahām

Fue recopilado por el propio Ibn al-Jaṭīb. Consta de dos partes y no nos ha llegado completo.

Según M. ‘A. ‘Inān, en la biblioteca al-Qarawiyīn de Fez se hallan cuarenta folios de este *Dīwān* y otra parte, ordenada alfabéticamente hasta la letra "rā" en noventa y nueve páginas, se encuentra en manos del jeque al-‘Arabī al-Ḥurayšī de Fez.

La tercera parte del *Dīwān*, que se halla en posesión de Muḥammad al-Manūnī, en Rabat, consta de ciento ocho páginas y comprende desde la letra "hamza" hasta la "rā", no pertenece a este *Dīwān*, porque en él se nos indica *al-Ṣayyib wa-l-ŷahām*, por lo que se entiende que se trata de otro. Debía de tratarse de un resumen del *Dīwān*, conocido por *Ḍiā’ al-gamām min al-Ṣayyib wa-l-ŷahām*⁷⁰⁴.

El *Dīwān al-Ṣayyib wa-l-ŷahām* fue acabado por su propio autor alrededor de 748/1348 y rehecho en el 770 /1369, después de su pérdida, según el propio Ibn al-Jaṭīb en el prólogo de su *Dīwān*. No hay que olvidar que fue compuesto a

⁷⁰¹ A. González Palencia. *Historia de la literatura*, p. 227, para mayor información sobre este concepto y la obra, véase José Miguel Puerta Vilchez. "El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb", pp. 45-74.

⁷⁰² Véase *Rayḥāna*, I, pp. 43-44.

⁷⁰³ Véase E. S. Simon. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983, pp.74-77.

⁷⁰⁴ ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, pp. 269-271.

partir de tres *dīwān-es* suyos perdidos anteriormente, que son: *Abiāt al-abiāt*, *Futāt al-juān wa-laqt al-šīwān* y *al-Ḥālī wa-l-‘āḡil wa-l-mus‘if wa-l-māḡil*⁷⁰⁵.

Este *Dīwān* fue editado en Argel por Muḥammad al-Šarīf Qāhir en 1973. La edición de Qāhir se basó en cinco copias del *Dīwān*:

- 1- La de Muḥammad al-Fāsī.
- 2- La de al-‘Arabī al-Ḥurayšī.
- 3- La de Muḥammad al-Manūnī.
- 4- La de al-Qarawiyyīn de Fez.
- 5- La de Muḥammad al-Šādīlī⁷⁰⁶.

La edición de Qāhir no menciona los metros y carece de ciertos poemas que posteriormente Miftāḥ incorporará a su edición.

Dicha edición tiene numerosos errores ortográficos⁷⁰⁷, razón por la cual para este trabajo hemos preferido utilizar la edición de Muḥammad Miftāḥ, de la que hablaremos a continuación.

-La edición de Miftāḥ

Un investigador marroquí, Muḥammad Miftāḥ Belgazwānī, se sintió animado por algunos maestros suyos como Amḡad al-Ṭrābulsī, el autor de la idea, Muḥammad al-Manūnī, al-‘Ābid al-Fāsī, e Ibrāhīm al-Kattānī..., a editar la poesía de Ibn al-Jaḡīb en una edición más cuidada bajo la dirección de Muḥammad Bencherifa.

El *Dīwān*, durante casi diecisiete años, pasó por una etapa de modificación y corrección antes de ser editado. Fue presentado en 1972 y no se publicó hasta

⁷⁰⁵ Emilio Molina. *Ibn al-Jaḡīb*, p.193. *Dīwān*, p. 9

⁷⁰⁶ Ibn al-Jaḡīb *Dīwān al-Šayyib wa-l- ḡahām wa-l- māḡī wa-l- kahām*. Ed. Muḥammad al-Šarīf Qāher. Argelia, 1973, pp.199-211.

⁷⁰⁷ Véase como ejemplos, pp. 337, 347.

1989, según la fecha de su primera edición, aunque el propio Miftāḥ dice que el libro vio la luz a finales del año 1988⁷⁰⁸.

Muchos son los motivos que llevaron a Miftāḥ a editarlo:

- 1- Ibn al-Jaṭīb había sido estudiado como escritor prosista, pero no tanto como poeta.
- 2- La necesidad de coleccionar su poesía en un *Dīwān*.
- 3- Hay versos en el *Nafh* atribuidos a Ibn al-Jaṭīb que no son suyos.
- 4- En sus obras existen versos que no se sabe si pertenecen o no a él y el trabajo se encarga de desvelar esta incógnita.

Miftāḥ afirma que encontró una copia completa del *Dīwān al-Ṣayyib* en al-Qarawiyyīn de Fez. Asimismo, el editor afirma haber encontrado tres partes del mismo: una en al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat; otra en manos de Muḥammad al-Fāsī; y la tercera en manos de al-Ḥurayṣī.

Además del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb, el editor dirigió su trabajo hacia algunas otras obras suyas como La *Iḥāṭa*, el tomo segundo y tercero de la *Nufāḍa*, *al-Siḥr wa-l-Ši‘r*, la *Rayḥāna*, la primera parte de *A‘māl al-a‘lām*, *al-Katība* y *Raḡm al-ḥulal*.

Además, contamos con biografías suyas escritas por otros como en el *Nafh*, en *Azhār*, *al-Kawkab al-tāqib*, de ‘Abd al-Qādir al-Salāwī, *Durrat al-ḥiṣāl* y *Ŷaḍwat al-iqtibās* de Ibn al-Qāḍī, etc.

En su edición, Miftāḥ clasifica las fuentes en las que se ha basado en dos partes:

1. Originales, es decir, los manuscritos del *Ṣayyib* que Miftāḥ expuso de la siguiente forma:

⁷⁰⁸ Esto explicaría la fecha de la reseña de José Miguel Puerta Vilchez sobre la edición del *Dīwān* en el mismo año 1988, "Ibn al-Jaṭīb. *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī*. La edición de Muḥammad Miftāḥ". *MEAH*, 37 (1988), reseña, pp. 325-327.

- A. La descripción del original "*Mīm*": la copia de al-Jizāna al-‘Āmma, de Rabat, bajo el número 1232 "*Dāl*". Contiene poemas largos y cortos de varios géneros poéticos. Cortada por el inicio, sin prólogo, sin un poema panegírico dedicado a Yūsuf I, y sin dos versos de la descripción de un viaje en Fez.

Consta de ciento ocho folios en los que se observa gran cantidad de correcciones y notas. Comienza por una casida panegírica dedicada a Abū l-Qāsim b. Riḏwān⁷⁰⁹, seguida de la letra "*bā*" con letras cortadas.

- B. La descripción del original "*Fā*": es la copia de al-Fāsī bajo el número de microfilm 1263, con una frase escrita sobre su portada: "*al-Ṣayyib wa-l-ŷahām wa-l-māḏī wa-l-kahām murattab ‘alā ḥurūf al-mu‘ŷam li-Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī raḥima-hu Allāh allafa-hu sanat tamān wa-arba‘īn wa-sab‘imi’a (al-Ṣayyib wa-l-ŷahām wa-l-māḏī wa-l-kahām de Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī “¡Dios tenga misericordia de él!”*”, ordenado alfabéticamente. Lo redactó en el año 748/1347)

Empieza por el prólogo, después sigue con la letra "*alif*" hasta la "*dāl*". Escrita en letras magrebíes, cada página contiene un promedio de 15 versos. Es la mejor entre las originales, copiada por un experto copista.

- C. La descripción de la original "*Hā*": es la copia que pertenece a al-Ḥurayšī. En la portada aparece el nombre del *Dīwān*. Contiene noventa y nueve páginas, cada una de ellas con un promedio de diecisiete líneas. Coincide con la original "*fā*" en cuanto al contenido y al orden, pero contiene poemas en la letra "*rā*".

- D. La descripción de la original "*Qāf*", se refiere a la de al-Qarawiyīn en Fez, y está dividida en tres partes. Contiene cien folios de poesía, cortada por el inicio, carente de prólogo y sin algunos poemas de la letra "*hamza*". Cada folio contiene alrededor de veintitres líneas y con muchos errores por parte

⁷⁰⁹ Sobre este poema, veáse *Dīwān*, p. 97.

del copista. Carece de algunas letras como la "tā", la "jā", la "dāl", la "tā", la "šād" y la "wāw". Contiene poemas panegíricos, muchos de ellos dedicados a Yūsuf I.

Como no tiene prólogo no se sabe el nombre de este *dīwān*. El editor cree que es "*al-Šayyib*" por varias razones, una de ellas es que entre otras copias originales de *al-Šayyib* y ésta, hay citas en común.

2. No originales:

- A. *Mujtaṣar al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa* de al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat, bajo el número 1582 "Dāl", en el que encontramos poemas y versos de Ibn al-Jaṭīb que no son mencionados en otras copias. Su copista es un experto profesional a pesar de las letras tan pequeñas que dificultan su lectura.
- B. El tercer tomo de la *Nufāḍa*, 526 *Kāf* de al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat, contiene setenta y siete poemas, algunos repetidos y otros que no existen más que en esta obra, como señala el editor.
- C. *Kitāb al-Siḥr wa-l-šī‘r* bajo el número 121 *Dāl* de al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat, *Rayḥānat al-kuttāb* bajo el número 633 *Kāf* de al-Jizāna al-‘Āmma de Rabat, 'Amal man ṭabba li-man ḥabba en los cuales existen textos nuevos y otros repetidos. Existen también otros textos nuevos en el *Nafḥ*, y el *Azhār*.

El método de edición

La edición del *Dīwān* fue llevada a cabo a partir de tres copias originales, "*Mīm*", "*Ḥā*", "*Fā*".

Si el editor halla diferencias entre las tres originales, opta por lo que resultará más acertado y adecuado para el contexto, y si hay diferencia entre las otras fuentes y las originales, se basa en las tres copias originales, a menos que no sean las más correctas.

En la original "*Qāf*", se hallan poemas completos resumidos por el propio Ibn al-Jaṭīb, en el último *al-Ṣayyib*. Por eso, el editor menciona el poema completo según su orden, poniendo los versos añadidos entre corchetes. Los poemas de la original "*Qāf*", que no existen en las tres originales consultadas, se ponen cada uno al final de la parte correspondiente.

Con respecto a las palabras no identificadas, se pone lo que el editor considera más correcto, dejando las palabras dudosas en el pie de página sin modificarlo, pero las palabras que no pueden adivinarse, se ponen en sus lugares sin ningún cambio, con una anotación en el pie de página.

El editor interpreta las palabras que lo necesitan y menciona el metro de los poemas, identificando los personajes⁷¹⁰.

Recuento y valoración del Dīwān

Tras haberme leído completamente el *Dīwān* editado por Miftāḥ, me gustaría exponer el recuento que resultó de su lectura:

1. En más de cuatrocientos lugares de su *Dīwān* aparece el aprovechamiento de sus conocimientos acerca de varios campos científicos.
2. Más de quince textos fueron compuestos por orden de sus sultanes.
3. En más de sesenta lugares del *Dīwān* aparecen los temas poéticos de *ijwāniyyāt*, *tawriyas*, y enigmas.
4. Más de veinte textos pertenecen a la poesía homo-erótica.
5. Más de sesenta sitios, evocación del pasado árabe.
6. Más de doce textos elegiacos.
7. Más de dieciocho textos de quejas en general.
8. Más de treinta y cinco textos de sátira burlesca, dieciocho textos de ellos están dedicados a al-Nubāhī, su enemigo mortal.
9. Más de cuarenta textos de *Fukāhāt* y *Mulaḥ*.
10. Más de cien versos en los que describe monumentos, fuentes, palacios, aparatos y fenómenos.

⁷¹⁰ *Dīwān*, pp. 7-15.

En realidad, hay versos pertenecientes a Ibn al-Jaṭīb que no están en su *Dīwān*. Es el caso de un verso suyo tras su primer exilio, mencionado en su autobiografía en la *Iḥāṭa*, y no incluido en la edición de Miftāḥ, aunque el mismo autor indica que es suyo⁷¹¹. Pero hay que advertir que algunos estudiosos atribuyen a Ibn al-Jaṭīb versos que no son suyos. M. ‘Inān cita de la obra de Ibn Jaldūn una carta de Ibn al-Jaṭīb, escrita tras su exilio, dirigida al sultán, Muḥammad V, y encabezada por cuatro versos que, ‘Inān incluye en el índice de su obra bajo los versos de Ibn al-Jaṭīb, aunque en la *Iḥāṭa*, editada por el mismo ‘Inān, están mencionados en la biografía de Ibn Šibrīn, como versos suyos⁷¹².

En la misma *Iḥāṭa*, encontramos dos versos atribuidos, por el propio Ibn al-Jaṭīb a un magrebí, aunque están incluidos en su *Dīwān*, editado por Miftāḥ, que los recogió del *Nafḥ* atribuidos a Ibn al-Jaṭīb, y descartó la *Iḥāṭa*⁷¹³. Pienso que Miftāḥ debería tener cuidado a la hora de tratar este tema. Sin embargo, hay que reconocer que el mismo Ibn al-Jaṭīb se contradice a la hora de mencionar versos, ya que a veces atribuye algunos a una persona en un sitio de sus obra, para volver en otros lugares a atribuírselos a sí mismo. Es el caso de un poema corto en el que insulta a Ibn Kumāša, en la *Iḥāṭa* y en el tercer tomo de la *Nufāḍa*, lo atribuye sinceramente a otra persona, mientras que en el segundo tomo de la *Nufāḍa*, dice que es suyo. Dicho poema esta en su *Dīwān*⁷¹⁴.

Llama la atención que el mismo Miftāḥ no nos confirma la pertenencia de algunos versos a Ibn al-Jaṭīb, que están incluidos en su edición. Un claro ejemplo de esto nos lo proporciona al mencionar un poema encontrado en la *Ur̥yūzat al-siyāsa*. De este poema dice: "estos versos son mencionados en su *Maqāmat al-Siyāsa*, a lo mejor son de él"⁷¹⁵.

A todo esto se suma que la edición de Miftāḥ, que incluye las *muwaššahāt* de Ibn al-Jaṭīb, carece de sus textos, de zéjel, sin justificaciones.

⁷¹¹ *Iḥāṭa*, IV, p.444; *Azhār*, I, p. 193 (una nota a pie de página).

⁷¹² M. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 396, e *Iḥāṭa*, II, p.243.

⁷¹³ Véase *Iḥāṭa*, I, p.274, y *Dīwān*, pp.745-746.

⁷¹⁴ Véase *Iḥāṭa*, IV, p.76; *Nufāḍa*, III, p. 72; *Nufāḍa*, II, p.361; *Dīwān*, p.338.

⁷¹⁵ *Dīwān*, p. 573.

I.2.2 INGENIO POÉTICO

En este apartado no pretendemos dedicar un profundo estudio sobre el ingenio poético de Ibn al-Jaṭīb, ya que necesitaría estudios aparte, dado que su poesía y su figura poética aún no han sido bien abordadas. Acaso mostrar un breve esbozo sobre la misma.

La poesía clásica

Bien es sabido que en la Granada de Ibn al-Jaṭīb la poesía clásica dominó a los demás tipos de poesía. Para todo buen literato que quisiera servir en la Corte, era una condición, *sine qua non*, conocer la poesía clásica. Estaba representada en todos los sectores; era la portavoz de la dinastía nazarí y la materia de las colecciones literarias. Asimismo, la enseñanza de las madrazas se cuidaba de ofrecer con mimo la poesía clásica a los alumnos. No prestaban atención a otros tipos de poesía tanto oriental como occidental teniendo en cuenta que una buena enseñanza se basaba en los textos originales.

Quizás Ibn al-Jaṭīb fue el ejemplo más representativo de la poesía clásica en su tiempo. Como veremos más adelante, se evidencia el influjo que ejercieron los poetas clásicos en el polígrafo granadino, como por ejemplo las figuras de al-Mutanabbī y Abū Nuwās. El arte de *al-mu 'āraḍa* (imitación) de los poetas clásicos se presenta claramente en sus casidas indicando, en muchos casos, el nombre del poeta a quien quiere imitar.

Algunos arabistas de antaño le consideraron más versificador que poeta verdadero. Por ejemplo, la opinión de Emilio García Gómez sobre su valor como poeta, mencionando al respecto: "para los árabes, o no árabes, que creen ser la poesía el conocimiento absoluto de la lengua, el dominio perfecto de la métrica, la lectura escolar de todos los poetas anteriores y el despilfarro de un gran caudal de palabras raras (*garīb*); para esto, digo, Ibn al-Jaṭīb puede ser un gran poeta. El mismo creía serlo. Para aquellos, en cambio, cuya convicción es que la poesía consiste en algo que se llama precisamente "poesía" (y hay que nacer con ello), Ibn al-Jaṭīb no pasa de un hábil versificador, uno de los muchos eruditos que

escriben esa poesía de sabios que, según algunos retóricos árabes inteligentes, resulta siempre forzada = *mukallafa*. Esta opinión la he expresado muchas veces"⁷¹⁶.

En nuestra opinión, este juicio de E. García Gómez, quizá, podría estar condicionado al gran número de poemas que Ibn al-Jaṭīb compuso por encargo de sus sultanes, además de sus poemas de género panegírico, que carecían, en muchos casos, de la sinceridad exigida por la poesía verdadera.

Ibn al-Jaṭīb no prestaba atención a los poemas amorosos, que, a nuestro juicio, muestran, a menudo, el nivel de ingenio poético mejor que los otros géneros. Sin embargo no se puede ignorar su gran espíritu lírico, como los poemas que dedicó a su tragedia y a la angustia que padeció en su vida. Este tipo de poesía nos lleva a creer en la calidad poética de Ibn al-Jaṭīb.

Vamos a mencionar algunos comentarios y ejemplos que puedan servirnos para afirmar la excelencia poética del visir granadino, y refutar, en mayor o menor grado, las hipótesis que le clasifican entre los versificadores.

El primer comentario nos lo transmite al-Maqqarī en su obra: *Azhār al-riyāḍ*, al aludir a la poesía de nuestro poeta, menciona: "[...] dijo uno de los famosos: después de [escuchar] la poesía de Ibn al-Jaṭīb no se aspira a algo mejor ni, después de ella, los oídos se dirigen a otro poeta..."⁷¹⁷.

El mismo autor en el *Nafh*, al hablar del primer exilio de Ibn al-Jaṭīb con su sultán Muḥammad V, nos transmite que cuando el visir granadino recitó su famosa casida en “*rā*” ante el sultán meriní, y al llegar al verso que dice:

فقد أنجح المسعى وقد ربح التجر

dijeron algunos asistentes intentando molestarle: “[...] Has hecho bien ¡Oh visir! en cuanto a describir al sultán y la situación, te quedó por mencionar algo importante, que son los parientes del sultán [...] los meriníes [que trabajan en Granada] y no es conveniente ignorarles”⁷¹⁸.

⁷¹⁶ E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, p.35.

⁷¹⁷ *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ‘Iyāḍ*, edición de Muṣafa al-Saqqā’, Ibrāhīm al-Ibyārī y ‘Abd al-Ḥāfiz al-Šalībī, El Cairo, 1939-1942, 3 vols, I, p.234.

⁷¹⁸ Véase *Nafh*, V, p. 97.

Así, nuestro poeta improvisó diecinueve elegantes versos para elogiarles. Comenta al-Maqqarī que Ibn al-Jaṭīb, en este hecho, superó al célebre poeta oriental Abū Tammām, que le pasó algo parecido; le superó en el número de versos improvisados y en la situación, que era más compleja.

En más de una vez nos cuenta cómo la gente se esforzó en memorizar sus versos y se ocuparon de aprenderlos. Dice encabezando un poema suyo: “[...] y dije [en una casida] que la gente se interesó en memorizar:

¿Te habías enterado de que en el soplo del viento
existe un aliento que enciende el fuego del anhelo?”⁷¹⁹.

Al mencionar algunas casidas suyas, nos da a entender que fueron recitadas en encuentros con la presencia de mucha gente. En dichos encuentros, como cuenta el propio poeta, los asistentes pidieron al poeta que recitara más versos sobre el tema. Normalmente son poemas descriptivos, de los que la gente tenía mucho interés. Dice encabezando algunos de ellos: “[...] al pedir la gente más sobre esto [describir los valles] dije...”, “[...] y dije cuando los asistentes pidieron más sobre esto [describir la tintura de las barbas]...”⁷²⁰.

Esto confirmaría su aprecio como poeta al que la gente gusta de escuchar su poesía. A ello se suma la petición que le hizo su amigo Ibn Riḍwān de firmar en el reverso de una copia de su poesía que recopiló su hijo (el hijo de Ibn Riḍwān), lo que refleja el interés por sus poemas para la formación de los jóvenes⁷²¹.

Al parecer, a Ibn al-Jaṭīb le llenaba de orgullo su poesía. Acentuado esto, quizá, por el aprecio a su producción literaria y el apoyo de que gozó por parte de los intelectuales de su tiempo. En su *Dīwān* es un fenómeno muy constante el elogio que hace de su poesía y casidas, sobre todo en el género panegírico. Dice en una casida panegírica dedicada a Yusuf I:

⁷¹⁹ *Dīwān*, p. 241.

⁷²⁰ *Dīwān*, p. 464.

⁷²¹ Véase *Nufāḍa*, II, p. 366.

¡Señor mío! acógela [la casida] como una muchacha bella. De ella
estarán celosas las demás hermosas⁷²².

En otra casida, dirigida al mismo sultán, dice:

Acógela como unas joyas del mar de mi imaginación, que
se cuelgan en los cuellos y se componen en collares.

Al escucharla dicen los transmisores de poesía:

¿Acaso esta colina tendrá rival en el mundo?⁷²³.

En otra ocasión dice que si estuviera entre los poetas antiguos sería el primero:

Si hubiera estado en el terreno de los árabes de antaño,
no hubiera sido sino el primero⁷²⁴.

Una muestra de la confianza que tuvo en sí mismo la encontramos en una casida descriptiva dedicada al reloj llamado *minkāna*, afirma que su imaginación es novedosa y no tiene antecedentes: “[...] y dije sobre la *minkāna* de arena con un sentido poco frecuente e imaginación sin precedentes ...”⁷²⁵.

En este sentido, se vanagloria de poseer un buen conocimiento de la poesía árabe.

En su *Dīwān* encontramos casidas que podrían estar entre las más destacadas en toda la historia de la poesía árabe. Su poema en “*tā*”, que probablemente fuera el último que compuso, consideramos que se trata de una de las experiencias más elevadas de la historia humana. Su forma de componer se

⁷²² *Dīwān*, p. 122.

⁷²³ *Dīwān*, p. 300.

⁷²⁴ *Dīwān*, p. 693.

⁷²⁵ *Dīwān*, p. 345.

adapta al concepto de la muerte y expresa bien el sentido de la vida frente a aquélla⁷²⁶.

Como mencionamos antes, Ibn al-Jatīb mostró su mejor talento poético en algunos géneros y temas. Uno de ellos fue la poesía descriptiva en la que dio rienda suelta a su imaginación. Como ejemplo de ello, su poema en “*Lām*” que envió a Muḥammad V al recuperar éste su trono. En él describe la conquista y la guerra contra el Bermejo:

¡Qué maravilloso fue tu día de conquista, distinguido entre
los otros días, como el caballo de frente y pies blancos.

Los caballos [en este día] eran las letras, el terreno el cuaderno,
las lanzas ponían los puntos y las espadas las vocales⁷²⁷.

Es sabido el amor de Ibn al-Jatīb hacia los adornos decorativos y el juego de palabras como un fenómeno de su poesía. Estos juegos, que favorecen la forma del verso por cuenta del sentido, se presentan de manera elegante y afirman su talento lingüístico. Es el caso de una casida suya en la que juega con la letra *sīm*, que aparece en cada palabra a lo largo de los versos⁷²⁸.

El zaʿyāl y el muwaššāḥ

Ibn al-Jatīb no sólo destacó en el campo de la poesía clásica, sino en otros géneros líricos como en la *muwaššāḥa*, en la que es uno de los autores más destacados, aunque no encontramos en su *Dīwān*, edición de Miftāḥ, más que nueve de estos poemas. Las *muwaššāḥāt* que tenemos de él carecen de los *jarʿāt* o estribillos, que llevan palabras romances y esto nos da la sensación de que Ibn al-Jatīb no quería seguir las normas habituales de este tipo de poesía, o desapareció en su tiempo.

⁷²⁶ Véasela en *Dīwān*, p.185.

⁷²⁷ *Dīwān*, p. 501.

⁷²⁸ Véasela en *Dīwān*, p 735.

Además del tema de las *muwaššahāt*, Ibn al-Jaṭīb tocó otro campo de poesía, el *zayāl* o zéjel, dejando una huella notable a pesar del escaso número de sus poemas en este metro. Este campo poético fue tocado por nuestro autor en su madurez; esto es, después de destacar en la poesía clásica y en la *muwaššaha*. No podía ocultar su admiración por el zéjel y por el poeta más señalado en este tipo de poesía, Ibn Quzmān⁷²⁹.

A pesar de la admiración que mostró Ibn al-Jaṭīb por el zéjel y por Ibn Quzmān, no se aprecia su dominio en él. M. ‘Inān intenta explicar este enigma diciendo que la aristocracia en la que vivió Ibn al-Jaṭīb le impedía apreciarlo, porque el zéjel era un arte vulgar muy difundido⁷³⁰. Ibn Jaldūn, que permaneció en Granada algún tiempo, nos transmite que el zéjel era el arte poético más dominante en Granada⁷³¹.

I.2.3 ESTUDIOS SOBRE SU POESÍA

A pesar de la ausencia de un estudio merecido y genérico, hay que recordar que la poesía de Ibn al-Jaṭīb ha sido estudiada por varios investigadores. A continuación mencionamos algunos de estos estudios de forma resumida, sin pretender haber abarcado todo el tema. Entre estos estudios figura el de Muḥammad b. al-Bašīr, titulado: “Ši‘r Ibn al-Jaṭīb wa-muwaššahātu-hu”⁷³², que trata de forma crítica sobre las *muwaššahāt* del visir granadino. Wahhāb al-Amīn en su libro: *Ši‘r Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-jašāiṣu-hu al-fanniyya*⁷³³, trata sobre las características fundamentales de la poesía de nuestro hombre. Bennāšir al-Sirgīnī en su estudio: "Ibn al-Jaṭīb al-Zayyāl"⁷³⁴, toca de forma global el arte del zéjel en Ibn al-Jaṭīb y sus temas.

⁷²⁹ Véase *Iḥāta*, II, pp. 494-505. Para mayor información sobre esto, véase Federico Corriente. *Arabe andalusí y lenguas romances*. Madrid, 1992, pp. 33-36, 183-187.

⁷³⁰ M. ‘Inān. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 209.

⁷³¹ *Ibar*, I, p. 829.

⁷³² *Al-Bayyina*, 7 (1962) pp. 49-65.

⁷³³ Se trata de una tesina presentada en la Universidad del Cairo, 1980.

⁷³⁴ *Da‘wat al-Ḥaqq*, 10 (año 14), pp.115-121.

Muḥammad Miftāḥ en su estudio sobre la poesía de nuestro autor, en el prólogo de su edición al *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb⁷³⁵, abarca diferentes aspectos y temas en su poesía, como la política, las costumbres, las fiestas, etc. Muḥammad Bencherifa publicó un artículo titulado: "Min al-ḡadīd fī šī'r Ibn al-Jaṭīb"⁷³⁶, en el cual menciona algunos versos de Ibn al-Jaṭīb que contienen novedades o datos interesantes, como por ejemplo, los diversos refranes hallados en sus versos, o también el verso que, según Bencherifa, cambió la idea de que el nombre de la "Sala de dos hermanas" en la Alhambra sea moderno⁷³⁷.

Aḥmad al-Ṭorrīsī, en su artículo "Šā'iriyyat Ibn al-Jaṭīb"⁷³⁸, dividió la poesía de Ibn al-Jaṭīb en tres niveles: descriptivo superficial, composición basada en su herencia cultural, la creación y la invención poética. Qāsim al-Ḥusaynī escribió: "Al-šūra al-šī'riyya fī ibdā' Ibn al-Jaṭīb"⁷³⁹. En este estudio se analiza la imaginación poética en Ibn al-Jaṭīb y se deducen los elementos componentes de la misma.

Otro artículo sobre la poesía de nuestro hombre es de 'Abd al-Malik al-Šāmī "Dirāsa fī mawlidiyyāt Ibn al-Jaṭīb"⁷⁴⁰, en el que el autor analiza la estructura de la casida del *mawlid* en Ibn al-Jaṭīb, y el diccionario poético del mismo, además del estilo en general. Ÿum'a Šayja escribió: "Al-qīma al-watā'iqiyya li-nnaṣṣ al-šī'rī min jilāl šī'r al-wazīr Ibn al-Jaṭīb"⁷⁴¹, en el que nos expone los textos poéticos del visir granadino que documentan graves acontecimientos referentes al reino Nazarí del siglo XIV. Fāṭima Ṭaḥṭaḥ, en su artículo: "Al-taḡriba al-dīniyya fī šī'r Ibn al-Jaṭīb"⁷⁴², duda de la sinceridad del sufismo de Ibn al-Jaṭīb y de su vida religiosa estableciendo que era un hombre de estado, principalmente, y que sus versos compuestos en este tema eran por petición de sus sultanes.

En cuanto a los estudios no árabes sobre la poesía de Ibn al-Jaṭīb, nos limitaremos, a continuación, a mencionar brevemente algunos estudios en lengua castellana. Las traducciones de sus versos sobre la Alhambra son consideradas

⁷³⁵ *Dīwān*, pp. 17-91.

⁷³⁶ En *Maḡallat kulliyat al-Ādāb bi- Tiḡwān*, 2 (1987), p. 237- 247.

⁷³⁷ *Ibíd.*, p.239.

⁷³⁸ *Ibíd.*, pp. 249- 256.

⁷³⁹ *Ibíd.*, pp. 275-290.

⁷⁴⁰ *Ibíd.*, pp.257-274.

⁷⁴¹ *Ibíd.*, pp.291-323.

⁷⁴² En *Maḡallat kulliyat al-Aādāb bi- Tiḡwān*, 2 (1987) pp.325-330.

como los primeros estudios sobre su poesía en general⁷⁴³. Es el caso de la traducción al castellano de algunos de estos versos, llevada a cabo por Emilio Lafuente Alcántara, que se apoyó en la traducción inglesa de Pascual Gayangos de 1842, añadiendo otras en su libro: *Inscripciones árabes de Granada*⁷⁴⁴. La arabista M^a. Jesús Rubiera, en su libro: *La arquitectura en la literatura árabe*, y en su artículo: “Poesía epigráfica en la Alhambra y el generalife”, tradujo también los versos de Ibn al-Jaṭīb sobre la Alhambra⁷⁴⁵. Emilio García Gómez tradujo algunos textos poéticos de Ibn al-Jaṭīb en su obra: *Poemas árabes en los muros y fuentes de Alhambra*⁷⁴⁶.

Además, cabe aludir también a la obra de A. F. Von Schack, que fue traducida al español por Juan Valera bajo el título: *Poesía y arte de los árabes en España, y Sicilia*. Esta obra contiene los versos de Ibn al-Jaṭīb sobre la tumba de al-Mu‘tamid; además de otros como un poema recitado ante el sultán Abū ‘Inān; y su poema en “*tā*” “en el cual, se lamenta de sí mismo en la prisión de Fez⁷⁴⁷”.

Es muy importante referirse a los esfuerzos de José Manuel Continente Ferrer, quien tradujo al español la famosa obra: *al-Siḥr wa-l-š‘r*, que contiene cuarenta fragmentos de Ibn al-Jaṭīb. A ello se añade su traducción de la célebre casida en “*lām*.” “La qasida de Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb titulada: *al-Manḥ al-garīb fi l-fatḥ al-qarīb*”. Se trata de un estudio estadístico, en donde Continente divide el poema en géneros poéticos y estudia cada uno por separado, poniendo ejemplos del poema mencionando el promedio de su presencia a través del número de versos, resultando que el género panegírico es el más presente en este poema, por supuesto. El estudio acaba con una traducción al español del poema⁷⁴⁸.

⁷⁴³ Warāklī. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 33.

⁷⁴⁴ Estudio preliminar María Jesús Rubiera Mata, Granada, 2000, pp. 105-108; Warāklī. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p. 33

⁷⁴⁵ Madrid, 1981, p. 152, y *Poesía*, XII (1981) pp. 17- 76.

⁷⁴⁶ E. García Gómez. *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, pp.103- 106, 167, 168.

⁷⁴⁷ A. F. Schack. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*. Trad. de D. Juan Valera, pp. 212, 217, 219.

⁷⁴⁸ *Actas de las II jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1980), Madrid, 1985. pp. 73-117.

La Dra. Celia del Moral, en su estudio: “Aportación al estudio de la métrica árabe a través del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb y de otros poetas del reino Nazarí”⁷⁴⁹, trata sobre la métrica del *Dīwān*.

Cabe añadir nuestros dos artículos sobre su poesía: “La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”, y “Lo cómico y burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”⁷⁵⁰. Indicamos también la tesis doctoral titulada “La construcción técnica de la casida en Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb” presentada en Madrid el 2007 por Sa‘īd Mesfer al-Mālikī⁷⁵¹.

I.2.4 CUALIDADES DE SU ESTILO LITERARIO Y EJEMPLOS DE SU INFLUENCIA EN LITERATOS CLÁSICOS

Se puede resumir estas cualidades en las siguientes notas:

1. Depende mucho de frases literarias cortas, con la prosa rimada y la repetición del sentido en ocasiones. Su magnífico uso de la prosa rimada fue único, cabe citar aquí el testimonio de su sabio amigo Ibn Jaldūn que, al querer contestar una de las cartas de Ibn al-Jaṭīb, dijo: “[...] le contesté sus cartas evitando la prosa rimada por temor de no poder desafiarle, ya que en este terreno era inalcanzable...”⁷⁵².

En su poesía se nota, aunque menos que en su prosa, su aprovechamiento, en algunas de sus casidas, de otras casidas suyas también. En dos casidas panegíricas; una dedicada a Yūsuf I y otra a su hijo Muḥammad V, repite tres versos enteros:

Acógela [la casida] como joyas del mar de mi imaginación, que
se cuelgan en los cuellos y se componen en collares.

⁷⁴⁹ *MEAH*, 37 (1988) pp. 183-194.

⁷⁵⁰ *MEAH* (sección Árabe-Islām), 57 (2008), pp. 301-325, y el otro en *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Universidad de Granada (en prensa).

⁷⁵¹ Complutense de Madrid, 2007 (inédita).

⁷⁵² *Ibar*, VII, p.573.

A fin de crearla, hice correr fuerte el caballo de mi ingenio
e [hice] escuchar, a distancia, a los oídos de las alturas.

Así vino rápida [la casida] con sueño en sus palabras
e insomnio en sus párpados⁷⁵³.

2. Su riqueza léxica se nota en sus textos, ayudándole a llegar a su objetivo, como en el género panegírico, cuando dirige su texto literario al elogiado debido a su secta religiosa o su alcurnia, transmitiendo sus conocimientos por medio de palabras adecuadas. También cuando describe un aparato o monumento expresa su conocimiento según el objeto mismo. En una casida enviada al sultán Abū Ḥammū, cuando éste recuperó Tremecén de los meriníes, le felicita mencionando la palabra *šīṭī*, aludiendo a un posible partidismo de dicho sultán de la secta *šīṭī*.

Soy, a tu favor, un *šīṭī* [partidario] estés donde estés,
es una cuestión indiscutible⁷⁵⁴.

3. La crítica literaria se observa en algunas obras del autor, como en *al-Katība al-Kāmina*, en la cual acostumbra a verter comentarios sobre el biografado, dando su opinión sobre su prosa o poesía, valorando su literatura. Se observa también su espíritu de crítica en la *Iḥāṭa*, evaluando literariamente a los personajes de quienes habla. Vamos a dar un ejemplo de su crítica literaria. En la *Iḥāṭa*, nos habla sobre una casida que le fue enviada por un hombre, con el fin de corregirla y evaluarla antes de que fuera recitada ante el sultán. Ibn al-Jaṭīb al leerla disculpó no poder restaurarla:

“[...] me pidió refinar, en lo que se pudiera, sus palabras y sus sentidos [...] pero la ví [...] como un ejército en que se mezclaron caballeros y vulgares. Pretendí restaurar lo que se pudiera pero he fallado y he dejado de hacerlo. Este arte [la poesía]...si no tiene con la

⁷⁵³ *Dīwān*, pp. 300, 309-310.

⁷⁵⁴ *Dīwān*, p. 607.

perfección buenas relaciones [...] será su rechazo mejor y acertado [...] es un camino que no admite la moderación [es decir o bien o mal]...”⁷⁵⁵.

Se deduce de esto que era un crítico o árbitro de poesía, a quien se dirigían los poetas iniciados.

En *al-Siḥr wa-l-šī‘r*, su obra de recopilación, intenta distinguir entre la magia y la poesía clasificando sus textos según ésto, aunque se encontraba confundido sobre los dos conceptos como mencionamos arriba. En esta obra encontramos aspectos críticos de elevada categoría que indican los conocimientos amplios del polígrafo granadino en cuanto a la crítica literaria se refiere, y entre sus coetáneos.

En dicha obra se encuentran teorías pioneras que hoy pertenecen a la crítica literaria moderna, como ejemplo de ello se alude a lo que se llama en la crítica literaria el “poetismo”, es decir, encontrar, entre sus escritos en prosa, elementos de la poesía como la imaginación y el uso retórico que son, principalmente, propios de la poesía. Es sabido que en la actualidad, los críticos modernos hablan, por ejemplo, de lo que se denomina “la novela poética”.

En función de la finalidad de redactar su obra para la educación de su hijo primogénito, elige los ejemplos que se corresponden a su tiempo, así que no presta mucha atención a la poesía preislámica y abundan los ejemplos de los poetas más destacados de la época abbasí. Tiene en cuenta la geografía poética; es decir, no limitarse a ejemplos de poetas de zonas concretas. Así pues menciona poetas de Iraq, Siria, Egipto, el Magreb, sin olvidar poetas de su propia tierra de al-Andalus⁷⁵⁶.

Si hay algo que podemos evidenciar en la figura de Ibn al-Jatīb, es, a todas luces, su maestría artística. Esta maestría permitió al polígrafo granadino ejercer una gran influencia sobre escritores y poetas. De entre los que se beneficiaron de su obra, hay que destacar a Muḥammad Ibn Simāk al-‘Āmilī, el autor de la famosa obra: *al-Zahrāt al-manṭūra*. En dicho escrito se evidencia su aprovechamiento de la obra: *Maqāma fī l-siyāsa*, de Ibn al-Jatīb, pues ambos escritos están dedicados a

⁷⁵⁵ *Iḥāṭa*, I, p. 489.

⁷⁵⁶ Para mayor información sobre este tema, véase M. Ūubrān. *Funūn al-naṭr al-adabī*, I, pp. 383 y siguientes.

la educación de los sultanes nazaríes. Por otra parte, comenta M. Ŷubrān, que durante su búsqueda de obras de Ibn al-Jaṭīb, encontró en Rabat un manuscrito de Ibn Simāk titulado: *Rawnaq al-taḥbīr fī hukm al-siyāsa wa-l-tadbī*. Dicho manuscrito consta de cuarenta capítulos, dedicados a la didáctica del sultán en cuanto a manejar el Estado y elegir a los funcionarios. Piensa M. Ŷubrān que la influencia de su maestro Ibn al-Jaṭīb se manifiesta claramente en este manuscrito⁷⁵⁷.

Otro personaje que recibió el influjo de Ibn al-Jaṭīb es Abū Yaḥyá Ibn ‘Āṣim (m. 857/ 1453). Mencionamos en el capítulo anterior que lo llamaron “el segundo Ibn al-Jaṭīb” en función de la semejanza en el estilo con el polígrafo granadino. Compuso, según opina al-Maqqarī, una continuación de la *Iḥāṭa* titulada: *Al-Rawḍ al-arīḍ fī tarāyīm dawī l-suyūf wa-l-aqlām wa-l-qarīḍ*. En dicha obra, se aprecia la huella de su maestro en cuanto a la construcción de la obra y el estilo literario se refiere. La prolongación del prólogo de las *rasā’il*, el uso de la prosa rimada, los adornos retóricos, las citas coránicas, son caracteres de los escritos de Ibn ‘Āṣim, por los cuales al-Maqqarī no duda en afirmar la influencia de Ibn al-Jaṭīb⁷⁵⁸.

La influencia de Ibn al-Jaṭīb sobre los literatos árabes se extendió a lo largo del mundo musulmán, no sólo duró en su tiempo y el siglo posterior sino también más adelante. De los muchos ejemplos que confirman esto, aludimos a Ibn al-Qāḍī, un magrebí del siglo XVI, que compuso una continuación de la obra: *Raḡm al-ḥulal* de Ibn al-Jaṭīb. Esta continuación consta de cuatrocientos versos sobre los reyes de Oriente y Occidente, y fue llamada: *Durrat al-sulūk fī man ḥawā al-mulk min al-mulūk*⁷⁵⁹.

Mencionamos, asimismo, a al-Maqqarī, que se considera también uno de los autores más influidos por Ibn al-Jaṭīb, como se observa en sus libros, sobre todo en la obra: *Nafḥ al-ṭīb*, que, como es sabido, fue creada en honor del polígrafo granadino⁷⁶⁰. Nos llama la atención que en una casida elegíaca que dedicó al sultán

⁷⁵⁷ M. Ŷubrān *Funūn al-naṭr al-adabī*, II, pp. 378-379. Esta obra fue editada por Sulaymān al-Quraṣī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2004.

⁷⁵⁸ Véase *Nafḥ*, V, pp.19.

⁷⁵⁹ M^a. J. Viguera. “Introducción”, p. 25.

⁷⁶⁰ Para mayor información sobre la influencia de Ibn al-Jaṭīb sobre al-Maqqarī, véase M. Ŷubrān, *Funūn al-naṭr*, II, pp.387-391.

Yūsuf I, Ibn al-Jaṭīb menciona en un verso las siguientes palabras: *Nafḥ al-ṭīb* y *Azhār al-riyāḍ*. Dice al respecto de Yusuf I:

Nafḥ al-ṭīb [la fragancia del perfume] no alcanza el aroma de su
mención y *Azhar al-riyāḍ* [las flores de los jardines] se
quedan menospreciadas ante su elogio⁷⁶¹.

Posiblemente, al-Maqqarī se inspiró para los títulos de sus dos libros: *Nafḥ al-ṭīb* y *Azhār al-riyāḍ*, en este verso del visir granadino.

Por tanto, cabe señalar que su influencia y fama hicieron que se le atribuyeran versos que no serían suyos. Es el caso de una casida que hemos encontrado en al-Qarawyyīn de Fez. Contiene consejos a un sultán sobre el trato que debe seguir con su súbdito. En su inicio dice su copista: “[...] una casida bendita de *Ḥaḍrat al-irtiyāḥ al-mugniya ‘an al-rāḥ*, del imán Ibn al-Jaṭīb-¡Dios tenga misericordia de él...”. El manuscrito no está completo y tiene treinta y un versos que no hemos podido leer completamente, habida cuenta del mal estado de algunos versos⁷⁶². Cabe mencionar que dicho manuscrito está conservado completamente en la Biblioteca de la Universidad del Rey Saud, en Riad. Son alrededor de cien versos en cuatro páginas y dos folios. En dicha casida se halla entremezclado el sufismo con la política, siendo esto quizá, la razón por la que la gente le atribuía su autoría. Dice en algunos versos:

Debido es el agradecimiento por las gracias que concediste
aunque sea mal manifestarlo, nos satisface.

Cuida al súbdito en el bien y en el mal
y, si se pierden, condúceles por el camino recto.

No les cargues con fatigas y culpas, pues serán
iguales [contra ti] si cambian las circunstancias⁷⁶³.

⁷⁶¹ *Diwan*, p. 220.

⁷⁶² Manuscrito n. 1369 (microfilm 99/584) de *Qarawiyīn* de Fez

⁷⁶³ Biblioteca de la Universidad del Rey Saud en Riad, n. 5373/1 (m).

SEGUNDA PARTE:
ASPECTOS CULTURALES E IDEOLÓGICOS EN EL
***DĪWĀN* DE LĪSĀN AL-DĪN IBN AL-JAṬĪB**

II.1. POESÍA POLÍTICA Y CORTESANA

II.1. 1 LA DOCUMENTACIÓN POLÍTICA

Lo que distingue a la poesía de Ibn al-Jaṭīb de sus escritos en prosa, tocante a los acontecimientos políticos de su tiempo, es que estos últimos están escritos años después de los hechos; obras como la *Lamḥa*, la *Ṭurfat al-ʿaṣr*, incluso la *Iḥāṭa*, son ejemplos claros, mientras que los poemas son contemporáneos de los mismos. El poema se compone en el acto o muy poco después, por lo que disponemos de un noticiario en el que, el hecho histórico está descrito con más exactitud gracias a la cercanía de la memoria del autor. También, como veremos, se mencionan en los poemas detalles que no incluyen las obras en prosa que compuso el visir granadino.

En su *Dīwān* encontramos importantes alusiones a graves sucesos, sobre todo en lo que se refiere a los enfrentamientos con los cristianos de la Península. Estas alusiones nos sitúan en lo sucedido, dándonos una idea general de cómo era la posición de entonces y los altibajos por los que pasó la dinastía nazarí en ciertas épocas. Algunos textos, a diferencia de otros, carecen de importantes detalles o ciertas novedades y, sin embargo, son significativos si tenemos en cuenta el lugar y el tiempo en que fueron compuestos.

A continuación, exponemos los textos poéticos del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb, que se constituyen, en sí mismos, como documentos políticos, testigos de los difíciles momentos de la monarquía nazarí y de los importantes acontecimientos sucedidos en el Magreb⁷⁶⁴. Cabe recordar, que en la introducción de este trabajo habíamos tratado muchos de estos sucesos, por lo cual y para evitar repeticiones,

⁷⁶⁴ Ante de todo debemos indicar que el editor del *Dīwān*, Muhammad Miftah, en el estudio que hizo en el prólogo de dicha edición, aludió rápidamente a algunos de estos acontecimientos a partir de la poesía de Ibn al-Jaṭīb.

nos limitaremos en esta parte con indicar algunas fuentes y estudios sobre cada acontecimiento.

II.1.1.1 Política granadina

*Muḥammad IV pide socorro de Fez*⁷⁶⁵

En el año 732 /1332 partió el sultán Muḥammad IV hacia Fez con el fin de pedir ayuda contra Castilla y liberar la zona de Gibraltar, sometida entonces al mando de Alfonso XI. El sultán, Abū l-Ḥasan, respondió a la petición y envió a su hijo, Abū Mālik, que logró, con los nazaríes, cercar la zona y luego conquistarla en el año 733 /1333 después de haber estado bajo tutela castellana casi veinticuatro años.

Ibn al-Jaṭīb recitó su casida en el palacio malagueño llamado *al-Sayyid*, donde se encontraba recién llegado del Magreb Muhammad IV⁷⁶⁶. Dicho poema no facilita detalles sobre este viaje, por lo que podemos creer que la misión fue acompañada de cierta discreción, pues no sería, quizá, conveniente difundirla en un momento como éste. De hecho, la casida se centra en las cualidades de Muhammad IV y su distinguida juventud:

Un rey que el califato preparó muy joven
mientras el terror chispeaba bajo las lanzas.

Así lo mereció, asumió su cargo
y lo impulsó hacia lejanos fines.

⁷⁶⁵ Véase *A 'māl al-a 'lām*, p. 298; *Iḥāṭa*, I, pp. 535-536, 540-541; R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp. 98-101; Francisco Vidal Castro "Historia política: Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)", pp. 115-129, en particular p.125; M. Á. Ladero Quesada. *Granada. Historia de un país islámico*, pp.150-151; Salvador de Moxó. "Época de Alfonso XI", pp.395-397.

⁷⁶⁶ Véase la casida en *Dīwān*, pp.169-173.

¿Cómo podía sujetar las riendas con aquellas manos cuyo
hábito nunca ha sabido sujetar.

Rápidamente alude al enemigo cristiano, sin dar detalles o indicar
directamente la movilización musulmana contra él:

A los reyes cristianos llegó el terror de ti,
siendo abundantes las salivas que tragaron.

No es de extrañar que el miedo se mezcle con sus corazones,
ya que los leones dan miedo, aunque estén en sus espesuras.

Al referirse a “los reyes cristianos”, se deduce que alude a la alianza
castellano-aragonesa, a pesar de la cual, los cristianos vieron peligrosa la
intervención meriní a favor de los nazaríes. Tal vez el miedo de los cristianos, que
manifiestan los versos, pudiera deberse, quizá, a la habilidad de combatir que
tenían los meriníes, y no al número de soldados; ya que, como revelan las fuentes,
la ayuda militar de los éstos constaba de cinco mil soldados.

La alusión al viaje de Muḥammad IV y su vuelta se pueden exponer
brevemente; se agradece su buena gestión para al-Andalus, por lo cual se asemeja a
sus antepasados en contra de los enemigos cristianos:

Cuando [la Península] te pidió ayuda le respondiste
ofreciendo el alma para satisfacerla.

Imitaste la acción de tu virtuoso abuelo,
una acción que la excelencia no hace sino seguirla.

¡Feliz sea al-Andalus con tu llegada!
es la que lo protegerá contra los fuertes tiranos.

Estos versos nos indican que la posición de los musulmanes en aquellas circunstancias no se caracterizó por su debilidad, y que los granadinos nunca olvidaron el sabor del triunfo sobre las tropas castellanas en el año 719/1319, en la Vega de Granada (*marý Garnāta*), durante el gobierno de Ismā'īl I, lo que les alentaba a seguir siendo fuertes contra una Castilla ciertamente inestable⁷⁶⁷.

*La investidura de Yūsuf I (la bay 'a)*⁷⁶⁸

Después de la muerte del sultán Muḥammad IV, asesinado a manos de sus servidores, le sustituyó en el poder su hermano Yūsuf I Abū l-Ḥayyāy. En aquel momento las tropas musulmanas habían derrotado a las cristianas y recuperado Gibraltar. Ante esta superioridad temporal de los granadinos, la corte de Castilla se apresuró a ratificar la paz y envió a sus mensajeros a Granada. La casida que nos ocupa fue recitada ante Yūsuf I en el día de su investidura (*bay 'a*)⁷⁶⁹.

Según sabemos, la sucesión de dicho sultán en el poder tras el asesinato de Muḥammad IV fue por unanimidad y no hubo perturbaciones graves. Sin embargo, la casida revela que hubo ciertas dificultades, aunque Yūsuf I estabilizó la situación:

La silla del trono se estabilizó al ocuparla tú,
se habría agitado si no hubieras reforzado sus pilares.

⁷⁶⁷ Para mayor información sobre esta batalla, véase nuestro artículo "Revisiones y nuevos datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319 a través de las fuentes árabes", *MEAH*, sección Árabe-Islām, 58 (2009), pp. 353-372.

⁷⁶⁸ Véase *Ibar*, VII, pp. 344-347, 418-419; *Lamḥa*, p. 109; *Nafh*, V, pp.12-15, IV, pp. 415-420, 386-394, IV, p. 403, las correspondencias políticas entre Granada y Fez en *Rayḥāna*, t.I y II; R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp. 101-105; M. al-'Abbādī *El Reino de Granada*, p. 17; Francisco Vidal Castro "Historia política: Esplendor y apogeo (1333-1408)", pp.131-150, en particular pp.131-133. M. Á. Ladero Quesada. *Granada. Historia de un país islámico*, pp.151-153; Salvador de Moxó. "Época de Alfonso XI", pp.397-415.

⁷⁶⁹ *Dīwān*, pp. 669-672.

En este sentido, recordamos lo que había mencionado el autor, advertido ya anteriormente en este trabajo, sobre dicha investidura, la cual tardó en tener lugar más de veinte días, lo que podría corroborar, un problema de consenso en la casa real nazarí.

Se deduce de los versos que, si no se trata de una hipérbole poética, el sultán Yūsuf I, tras la victoria en Gibraltar, envió una expedición a tierras cristianas con el fin de continuar el triunfo. Si damos crédito al poeta, la expedición tuvo lugar antes de la *bay'á*, ya que el poema fue recitado en el mismo día, pero no nos informa del lugar.

A la tierra de los enemigos enviaste un escuadrón
cuya multitud iba a cubrir el sol en pleno mediodía.

Tribus a las que fatigó el viaje, mudándoles el aspecto,
pero que, al entrar en combate, se les reconoce la valentía

Contra [los enemigos] conducen excelentes caballos que podrían,
gracias a sus fuerzas, destrozar las altas colinas.

Parece que fue una gran expedición, obteniendo un tremendo éxito, y como era costumbre en las algaradas nazaríes, llevándose un botín:

Destruyeron profundamente sus tierras
y llevaron sus botines ¡y qué botines!

A causa de dicha victoria, el rey de los cristianos, Alfonso XI, se inclinó a firmar la paz, la cual fue aceptada por Yūsuf I, como así lo dicen los versos:

Así, el rey de los cristianos, al verte apoyado y glorioso,
osado y temerario:

Hizo la paz contigo y se detuvo, por temor.

Es su renuncia la que realmente le salvó.

Envió a su mensajero con cartas suplicando a tu alteza,
y buscando finamente tu perdón.

[Vino el mensajero] deseando besar las alfombras pero no lo
lograría, ya que el brillo de las espadas le arrebatarán
los ojos.

Se inclinaron a la paz, así que inclínate tú también a ella
amablemente, a causa del miedo que tienen no se mueven
sus parpados.

Así se ratificó la paz entre Granada y Castilla, augurando una etapa tranquila con algunos altibajos como veremos a continuación. Pero hay que destacar que pudo tratarse de una alusión a la misma conquista de Gibraltar, sucedida el año 733/1333, y que el poeta sólo recuerda este gran triunfo, porque en aquella fecha, cuando Yūsuf I fue reclamado como sultán, Granada tenía pactos de paz con Castilla, además resultaría prematuro para el nuevo monarca enviar expediciones a tierras cristianas. Quizá, podría también obedecer a una expedición anterior a la conquista de Gibraltar, una expedición a la ciudad de Lorca, encabezada por Yūsuf I en el 732/1331, según revela un poema de Ibn al-Ŷayyāb⁷⁷⁰. En esta fecha Yūsuf I podría ser un príncipe y caudillo en el ejército granadino.

Yūsuf I, paz y gloria

Gracias a la conquista de Gibraltar que obtuvieron los musulmanes ante la alianza cristiana, Granada se encontró en una situación más ventajosa desde el

⁷⁷⁰ M^a. J. Rubiera Mata. *Ibn al-Ŷayyāb: el otro poeta de la Alhambra*, p.167.

punto de vista político y militar. Firmó la paz con Castilla y Aragón considerándola una gran ventaja ante el poder cristiano, sobre todo si tenemos en cuenta que Granada entonces dejó de pagar los tributos anuales a Castilla, como menciona Ibn al-Jaṣṣīb en su *Lamḥa*⁷⁷¹. Tal vez la penetración que hizo Abū Mālik, hijo del sultán meriní Abū l-Ḥasan, en tierras cristianas tras vencer a sus tropas, reforzó la situación de Granada e hizo, por otro lado, imposible mantener la paz con Castilla.

Como está indicado en la parte introductoria de este estudio, la paz fue renovada más de una vez. Disponemos de muchos textos poéticos que insisten en que los cristianos la solicitaron ante Yūsuf I, provocando la jactancia de los granadinos. A modo de un noticiario político son los poemas de Ibn al-Jaṣṣīb sobre este acontecimiento y sus resultados. El poeta aprovecha las celebraciones festivas para exponer las noticias.

En una casida recitada ante el sultán Yūsuf I, en el año 735/1335 con el motivo de una fiesta, nuestro visir alude a la paz y a los mensajeros del rey de Castilla, describiendo su interés en ratificar la paz⁷⁷²:

Cuando sus almas se cansaron de [temer] la muerte,
su paciencia se ha vuelto complicada y su consuelo difícil:

Vinieron presentando los escudos como signo de ruego,
la sumisión era la muestra de su inferioridad.

A la casa del califato recurrieron refugiándose, pues llenaron
de ruegos sus plazas y sus puertas.

Los versos exageran el miedo y la deshonra que mostraron los mensajeros en la corte granadina, también describen el diálogo de la paz entre Yūsuf I y los enviados que se encontraron muy nerviosos:

⁷⁷¹ *Lamḥa*, p. 109.

⁷⁷² *Dīwān*, p. 94.

En cuadros se convirtieron sus ojos, en murmullos sus palabras,
y en signos silenciosos sus rastros de voz.

Reconocieron sus culpas ante el perdón [de Yūsuf I],
así sintieron la misericordia tras sus fallos.

Para afirmar la supremacía de los nazaríes, el poeta recuerda que Granada, a pesar de concertar la paz, es fuerte y que la paz es un descanso y ahorro de las almas musulmanas hasta reanudar el *ŷihād*, y que los musulmanes están llenos de triunfos y gloria:

No deben los cristianos considerar cobardía tu firma de paz, ya
que los fuegos, aunque se apaguen, pueden volverse
activos.

Las espadas no volvieron a sus vainas por debilidad,
sino que más bien ahorran almas y sangres.

Dichas almas durmieron, tras la paz, llenos [de triunfos],
así el sueño es un remedio del hartazgo.

El año siguiente, es decir, 736/1336, con el motivo del (*ʿīd* /fiesta del cordero), el poeta dedica un poema a felicitar al sultán Yūsuf I. De dicho poema se deduce que Granada se encontraba en buenas condiciones y que no había acontecimientos importantes desde que firmaron la paz con los cristianos dos años antes⁷⁷³:

Gracias a ti, se jacta tu tierra,
Granada parece mejor que Bagdad.

⁷⁷³ *Dīwān*, pp. 577-578.

Desde ella guiaste los excelentes caballos
de cuerpos flacos y frentes marrones.

A los mal intencionados sometiste,
hasta que mostraron obediencia.

Como afirmación de esta tranquilidad, cita un acontecimiento pasado en que las tropas musulmanas derribaron a las cristianas y a sus dos fuertes caudillos: se refiere al día de la Vega de Granada (*al-marý*), 719/1319, que tuvo lugar en tiempos de Ismā'íl I, padre de Yūsuf I:

¡Dios mío! qué grande fue el día del *marý*,
que el tiempo lo repita, dando otro igual!

Contra él, los partidos del mal [los cristianos] se estrellaron,
fueron como sierras destruidas bajo las riendas.

Después, incita al sultán a atacar las tierras del enemigo, por lo cual podemos concluir que se esperaba la ruptura del tratado de paz por parte de Castilla en cualquier momento, sobre todo si tenemos en cuenta que los meriníes no se contentaron con conquistar Gibraltar, y que Abū Mālik seguía penetrando aún en tierras cristianas:

Con tu ejército pega al fondo de sus tierras, y
con él tendrás apoyo de dos ejércitos de ángeles.

En la fiesta del *nayrūz* del mismo año (736/1336), afirma la intención castellana de traicionar la paz. Dice dirigiéndose al sultán granadino e incitándole contra los cristianos y sus tierras⁷⁷⁴:

Éste es el *nayrūz* que te vino llevando
lo que esperas y las buenas nuevas.

Gobernarás la tierra de los cristianos,
de la cual no quedó mucho.

Parece que en aquel entonces los granadinos se veían fuertes, hecho por el cual se inclinaron hacia el *yihād*, pero la paz que firmaron con el enemigo les impidió hacer realidad su intención:

Si no hubieras dado la palabra de la paz
y el pacto que ya se había firmado,

habrías hecho abandonar vacías sus casas,
roto la paz,

escaseado sus aguas y dejado
destruida su tierra.

Sobre el año 737/1337, en la fiesta del *nayrūz* también, vuelve el visir granadino a exaltar a su monarca y aludir al tratado de paz⁷⁷⁵:

En la paz buscaron refugio, y por miedo se sometieron,
después de que se acercaron a la muerte.

⁷⁷⁴ *Dīwān*, p. 689. *Nayrūz* es el nombre de una fiesta de origen persa y que se festeja al inicio de cada año solar.

⁷⁷⁵ *Dīwān*, pp. 272-273.

Por ello reconciliaste las espadas con sus fundas,
ya que pasaron tiempos de separaciones y nostalgias.

Alejaste de sus almas el filo de la espada, un favor
que lograron tras solicitártelo reiteradamente.

Gracias a la paz avanzaste el Estado para sus habitantes, y
la seguridad se extendió a lo largo del país.

El último verso sirve, a modo de colofón, para mostrarnos la seguridad del reino de Granada en este período. En buena medida fruto del empuje que imprimió el sultán Yūsuf I, fijándose en el avance de su Estado y el reforzamiento de las ciudades (las tierras de Dios) contra las amenazas cristianas. Dice al respecto en un poema que recitó en la fiesta del *nayrūz* del año 739 /1338⁷⁷⁶:

Aseguró las tierras de Dios, después
de soplar el viento del enemigo.

Hay que mencionar que el sultán Yūsuf I, a quien Ibn al-Jaṭīb dedica la mayoría de sus versos en este tema, salía en este período a la cabeza de su ejército hacia tierras cristianas, pero no sabemos cuándo sucedió con exactitud, podría haber ocurrido antes o durante la batalla de Gibraltar (733/1333), actuando como un príncipe o caudillo en el ejército nazarí. Otra hipótesis que se podría barajar sería que dicho sultán condujo expediciones a tierras enemigas, cuyas fechas desconocemos. Sin embargo, sí tenemos noticias después de la paz de la batalla de Gibraltar. En una casida recitada en la fiesta del cordero del año 737/1337, alude a este hecho⁷⁷⁷:

⁷⁷⁶ *Dīwān*, p. 652.

⁷⁷⁷ *Dīwān*, pp. 304-305.

Aunque no hubieras conducido el ejército, el miedo que
Dios infundió en ellos habría sido suficiente.

Al rey de los cristianos le sorprendieron los
excelentes caballos.

Cuando el miedo agitó su corazón y el filo
de la espada le enseñó el sentido de la virtud,

cuando su asunto se volvió en tu mano
costándole idas y venidas:

extendió la mano ofreciendo obediencia,
y envió sus cartas rogándote y pidiendo tu perdón.

En realidad los versos de Ibn al-Jaṭīb nos hacen dudar. A veces dice que Yūsuf I salió en cabeza de su ejército hacia tierras cristianas, como mencionamos arriba, y en otras ocasiones dice que el mismo sultán envió tropas allí. Pudo tratarse de varias expediciones, cuya lectura, entonces, podría sugerir que después de la conquista de Gibraltar dicho sultán atacó tierras cristianas, siendo él ya monarca, noticia que no encontramos excepto en este *Dīwān*, pero recordamos lo que decíamos arriba: todo esto podría ser una alusión a la misma batalla en la que se conquistó Gibraltar, cuya recuperación merecía este largo recuerdo. Sea como fuere, en un poema recitado en la fiesta de la ruptura del ayuno del año 738 /1338, dice que Yūsuf I envió tropas para combatir al enemigo cristiano, tras la cual se concertó la paz entre ambos⁷⁷⁸:

⁷⁷⁸ *Dīwān*, p.766.

Enviaste un fortísimo escuadrón
al cual no pudieron rechazar.

Cuando solicitaron la paz compareciendo ante ti
juzgaste siguiendo el libro de Dios.

Así, te convertiste, siendo la religión extendida por la tierra,
en una sombra de seguridad y paz que hizo seguro el país,

hasta el punto de que la oveja iba a pastar junto al lobo
y la gente dejó de temer la muerte.

Este momento de paz y seguridad dio su fruto en la corte nazarí. El sultán Yūsuf I se casó en el año 738/1338, con la hija de un pariente suyo. Nuestro poeta no pasó por alto este suceso, plasmándolo en una casida en la que mezcló la política con el tema del matrimonio, dándonos informaciones sobre las cualidades de Yūsuf I que fue designado, siendo aún niño, heredero al trono de su padre, el sultán Ismā'īl I, gracias a dichas cualidades⁷⁷⁹:

El camino recto te tendió la mano y
[tu padre] Ismā'īl te nombró como heredero.

Te vio capaz de [asumir] el califato después de él,
hecho por el cual te enseñó a dirigir el gobierno.

Y cuando partió hacia Dios y amaneció
alojado en los jardines,

y los apetitos del infiel pretendieron
vengarse:

⁷⁷⁹ *Dīwān*, pp. 477-479.

Curaste con la espada [este asunto],
tras largo tiempo sin encontrar remedio definitivo.

En estos versos no hallamos ninguna mención al sultán Muḥammad IV, hermano de Yūsuf I, y autor de la conquista de Gibraltar. Es sabido que Ismāʿīl I, murió sobre el año 724 /1325, es decir cuando Yūsuf I era todavía un niño y lógicamente no participó en los asuntos importantes en vida de su padre ni fue reclamado como heredero antes de su hermano mayor, Muḥammad IV, quizá la ocasión le llevó al poeta a exaltar a Yūsuf I e ignorar, en ese momento, a su hermano, Muḥammad IV, hasta llegar a la mención de la paz que nunca cesa de recordar:

Al estabilizarse la situación y tirar [por jactancia] el
vestido de la seguridad,

y cuando la paz hizo inmóviles las manos del enemigo
y las buenas espadas durmieron en sus vainas:

te casaste en la morada del califato que tu alteza
había construido y elevado.

La existencia judía, una minoría peligrosa

Es sabido que los judíos granadinos, en ciertas épocas, tenían que llevar en su indumentaria un distintivo de color amarillo, por lo cual eran conocidos entre el pueblo. Quizá, esta discriminación les hizo conspirar contra los musulmanes.

Tenemos unos versos de Ibn al-Jaṭīb, en los que insulta a los judíos, cuyos versos vienen precedidos, en prosa, por unas palabras en las que el autor viene a decir que los insultos estaban justificados en esos momentos. Dice⁷⁸⁰:

Con un colectivo judío del mal me encontré,
les evita el camino recto y de ellos se aleja.

Cuando se sienten seguros, con las puertas cerradas,
manifiestan sus males que antes no se atrevían a decir.

Al ver sus cabezas cuando rezan, inclinándose hacia
la tierra, con sus turbantes amarillos:

se asemejan a la manzanilla al inclinarse por el viento
habiéndose caído las blancas hojas que la rodeaban.

Probablemente Ibn al-Jaṭīb pensaba que los judíos de aquella época tenían la intención de cometer algún acto censurable. Los versos que acabamos de mencionar no manifiestan la fecha de su composición. Sin embargo, podemos creer que fue en la época de Yūsuf I, ya que dichos versos están recogidos del *Dīwān al-Ṣayyib wa-l-ŷahām*, que compuso el poeta en tiempos de dicho monarca.

Posiblemente, el poeta pudo haber compuesto esos versos, motivado por las monedas que falsificaron los judíos y que aparecieron en el Magreb a partir del año 736/1336. Dichas monedas fueron perseguidas por el sultán Abū l-Ḥasan y su hijo, Abū 'Inān, y por otros sultanes meriníes. Lo consideramos un acontecimiento importante porque en aquel entonces el elemento económico era el engranaje que se encargaba de mover toda la maquinaria política granadina, manteniéndose viva durante mucho tiempo gracias precisamente a sus recursos. Nuestro poeta alude a este acontecimiento en otra casida que compuso posteriormente en el Magreb,

⁷⁸⁰ *Dīwān*, p. 739. Véase R. Arié. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, pp. 328-338.

donde dice, elogiando al visir, Ibn Gāzī b. al-Kās, que al parecer, fue uno de los que lucharon contra estas monedas falsificadas⁷⁸¹:

Hiciste justicia al ejército de los musulmanes, pues no es difícil
sacudir las lanzas ni afilar las espadas.

A ellos devolviste sus monedas cuyas caras se asemejan con
las flores del jardín crecidas por la lluvia.

A propósito de las monedas, cabe reseñar la carta que Ibn al-Jaṭīb dirigió al pueblo granadino el año 767/1365, por orden del sultán. En dicha carta advierte al pueblo de, entre otras cosas, aceptar o intentar falsificar las monedas que se extendió en los mercados⁷⁸². Seguramente los judíos granadinos tenían algo que ver con dicho suceso.

Granada y el presentimiento del peligro

A partir del año 738/1338, las cosas empezaron a cambiar gravemente. Parece que los cristianos, quizá a causa de la continua penetración de los meriníes en sus tierras, quisieron aprovechar cualquier oportunidad para vengarse de Granada. Castilla en aquel momento se vio más fuerte que antes, creyéndose capaz de someter a los granadinos, que desde un tiempo habían dejado de pagar los tributos, y así acabar con la intervención meriní. En una casida recitada en la fiesta de la ruptura del ayuno del año 738/1338, el poeta dirigiéndose a Yūsuf I, alude a un posible ataque cristiano contra tierras granadinas⁷⁸³:

Eres quien, de verdad, aseguró las fronteras de al-Andalus
cuando el corazón de sus habitantes se agitó de miedo.

⁷⁸¹ *Dīwān*, p. 164. Sobre las monedas falsificadas, véase Ibn al-Ḥakīm *Al-Dawḥa al-muṣṭabika*. Ed. Husayn Mu'nis, Madrid, 1960, Capítulo X.

⁷⁸² *Rayḥāna*, II, p. 46.

⁷⁸³ *Dīwān*, pp. 692-693.

Si los cristianos esperan ocasiones y su infeliz
hipócrita [Alfonso XI] se desvió del camino:

ponles terrores delante de tu ejército y pégalas
duro con tu suerte antes de la afilada espada.

Ante esa posible invasión cristiana, Granada se acercó más a los meriníes y estrechó el lazo con ellos. Parece que la fuerza granadina, entonces, se vio inferior a la de Castilla, por lo que era lógico unirse al aliado magrebí. En un poema recitado en el año 739/1339, en la fiesta de la ruptura del ayuno, el visir de Granada nos habla de la buena relación de Granada con el Magreb mencionando el regalo de caballos que llegó del norte de África, diciendo que dicho regalo iba a ser empleado en derribar las fuerzas cristianas, lo que nos da la sensación de que la guerra estaba a punto de estallar, a pesar de la paz firmada⁷⁸⁴:

Con el fin de consolidar su Estado, [Yūsuf I] construyó una valla
de paz así que no habrá sitio para el miedo.

Como gacelas, te vinieron adornados,
buenos caballos, cuyas frentes y piernas son blancas.

Son de colores rojos y bermejos, con signos muy claros.
Sus cuerpos son oro y sus patas son perlas.

Me imagino que cuando acerca de ellos se enteran [los enemigos]
que se encuentran rabiosos e incómodos:

⁷⁸⁴ *Dīwān*, pp. 400-401.

Ya los estás ganando y aniquilando sus escuadrones,
son botines blancos por morenas lanzas.

Castilla rompe la tregua

Los temores granadinos se confirmaron en el mismo año de 739/1339. Dice Ibn al-Jatīb: “[...] y le recité [a Yūsuf I] en la fiesta del cordero del año 739/1339, cuando el tirano de los cristianos [Alfonso XI] decidió romper el pacto y salir hacia las tierras musulmanas [...]”.

Con estas palabras precede el poeta su casida. Es casi el final de la tranquilidad de Granada, que duró unos años, y de la alegría que causó la conquista de Gibraltar, festejada por los musulmanes de manera muy exagerada. La ayuda esperada del buen aliado meriní hizo que Granada se mostrara fuerte y temeraria⁷⁸⁵:

Decid al tirano de los cristianos [Alfonso XI] que no quiere sino
seguir su ilusión que le conducirá a la muerte:

¡Párate ya!, pues aquellos cuyos hábitos conoces,
y que te dejaron humillado:

Son los ágiles caballos, las afiladas lanzas,
las buenas espadas y el gran ejército.

Traicionó [Alfonso XI] sus pactos, le engañó su Satán, y
consideró erróneo mantener el pacto que tú mantienes.

La traición tendrá su mala consecuencia, y será
engañado quien a ella se refugia.

⁷⁸⁵ *Dīwān*, pp. 535-536.

De este poema se deduce que Castilla, al romper el pacto y pensar en declarar la guerra, se detuvo temiendo emprender este peligroso paso. Es lógico porque los musulmanes aún no se habían despertado entonces del sueño que vivían desde el triunfo de Gibraltar 733/1333, por lo que el estado de ánimo estaba a favor de los granadinos y sus fuertes aliados meriníes. El poema manifiesta la confianza musulmana en seguir conquistando tierras cristianas, dado que la paz ya había terminado:

Pensaron [atacar Granada] y por el excesivo miedo se detuvieron,
así que ¿por qué las espadas no se levantan [contra ellos]?

Eres [Yūsuf I], la esperanza para conquistar sus tierras
¡Cuántos signos lo afirman!

Conquista sus fuertes y altas fortalezas
y en sus miradores despliega las banderas.

Las tropas de Alfonso XI derrotan a Abū Mālik

Como establecimos antes, los meriníes, tras la conquista de Gibraltar, no cesaron de adentrarse en tierras cristianas. El período de paz permitió a las tropas cristianas recuperarse y hacerse fuertes. La pobre experiencia militar del caudillo meriní Abū Mālik, le hizo entrar en tierras del enemigo sin proteger la retaguardia. Las tropas cristianas le sorprendieron y le mataron antes de que montara su caballo en el año 740/1339. Este suceso abrió una etapa de enfrentamientos en un corto plazo de tiempo, como indicaremos a continuación. Ibn al-Jaṭīb plasmó este incidente en una casida que recitó en la fiesta del *nayrūz*, del año 740/1339. En

dicha casida alude brevemente a este suceso sin dar detalles importantes, se desprende de ello, que la victoria sobre las tropas musulmanas hizo reflexionar sobre lo sucedido. Dicha derrota rebajó la jactancia granadina y el orgullo por la conquista de Gibraltar, sucedida siete años antes. Dice el poeta dirigiéndose a Yūsuf I, intentando consolarle y animar a los musulmanes, sin mención alguna a Abū Mālik⁷⁸⁶:

Juro por mi edad si los enemigos excitaron tu osadía
igual que el animal de la pezuña buscando su muerte,

y si les engañó la guerra, con sus altibajos de gloria y
derrota, hasta tener la arrogancia que no da sino la muerte:

Es entonces el tiempo en que la religión se vengue de ellos.
Hasta lograr este objetivo, los parpados no tendrán sueño.

Las tropas musulmanas se vengan de las cristianas (el combate naval)

Según las fuentes, el sultán Abū l-Ḥasan, padre del asesinado Abū Mālik, se apresuró a conformar una gran escuadra naval de fuerzas meriníes y ḥafṣíes de Túnez. Parece que Fez no confió tanto en la ayuda nazarí, por lo que el esfuerzo en la guerra fue de las naves ḥafṣíes y meriníes. Sin embargo, parece ilógico pensar que las naves granadinas no participasen activamente en esta guerra, a pesar del olvido que hacen las fuentes históricas. En cambio Ibn al-Jaṭīb, en una casida dedicada a felicitar al monarca nazarí, no hace referencia a las fuerzas meriníes ni ḥafṣíes, sino que exalta pomposamente el poderío marítimo granadino. De manera que, este engrandecimiento granadino que describe el autor, pudo deberse a una reacción en su política al ser ignorada y despreciada.

En dicha casida, recitada tras el triunfo que tuvo lugar en el 6 de *šawwāl* del año 740/1340, se observa la alegría granadina por conseguir esta victoria. Se

⁷⁸⁶ *Dīwān*, pp. 672-677.

desprende de ello que debió de existir un temor entre los granadinos, pues esta batalla sucedió justo después de romper el pacto por Alfonso XI y también tras la derrota del ejército de Abū Mālik. El poema hace referencia a que el triunfo pertenece por completo a la figura de Yūsuf I⁷⁸⁷:

Tus augurios [Yūsuf I] abrieron todas puertas cerradas
y tu fe hizo desaparecer toda la crisis tenebrosa.

Eres la seguridad de la frontera que rodearon
los enemigos, igual que la pulsera en la muñeca.

Tus espadas anularon todos los juicios firmes
y tus augurios juzgaron antes que los astrólogos.

El verso siguiente alude a antiguos triunfos de Yūsuf I sobre los cristianos, por lo cual, podríamos reforzar la opinión de que Yūsuf I dirigió varios escuadrones contra los cristianos entre 733-740/1333-1340, a pesar de la paz firmada, y sin perjudicar la estabilidad general del sultanato:

¡Cuántas derrotas famosas tienes sobre los enemigos!
las últimas se jactan frente a las antiguas.

La batalla a la cual nos referimos tuvo lugar en el Estrecho; las naves tenían velas grandes y eran de color negro por pintarlas con alquitrán. Dichas velas, de color blanco, cubrieron la parte delantera de las naves y se extendieron hasta por debajo de las mismas; por lo cual, se asemejaron al cuervo, *a 'ṣam*, que tiene el

⁷⁸⁷ *Dīwān*, pp. 537-540.

pico y las patas de color blanco. No son todas las naves granadinas pero el poeta las hace así:

Son tuyas las naves que fueron surcando el mar
asemejándose a los sacres que sobrevuelan.

Eran de grandes velas, que al moverse por el mar,
se parecen a las nubes que caminan suavemente por el cielo.

Las velas cubrieron hasta debajo de las naves y así se veía la
la imagen de un cuervo *a 'şam* (manialbo).

A continuación sigue el poeta exaltando a su monarca, dándole el mando absoluto de la guerra en la que las naves llevaban hombres fuertes y dotados para el combate que son, por supuesto, granadinos:

Las dirigiste en el mar, hacia la garganta del enemigo
que es la mejor dirección.

Llevaron hombres que se parecen a los leones,
son fuertes y capaces de aguantar el fortísimo combate.

Hacia el mar del Estrecho les condujo la buena osadía,
con las buenas espadas levantadas.

Al parecer, el número de naves cristianas era superior al de las musulmanas, por lo cual la alegría por la victoria estaba justificada. Posiblemente, la experiencia musulmana en combates navales jugó un papel decisivo, si tenemos en cuenta que Castilla no tenía esa capacidad:

Cuando el augurio de [las naves granadinas] apareció, con sus
blancas caras ante aquel abundante ejército:

Clamó la elocuente lengua del triunfo diciendo:
¡Oh familia de la recta religión: manda ya!

Los versos nos informan de cómo fue el resultado de la batalla y cómo los
cristianos fueron derrotados en alta mar y sobre la costa a manos de los granadinos:

Abandonaron a los partidos de la Cruz
como si estuvieran borrachos por un buen vino.

Las aguas cubrieron sus cadáveres y aparecieron, aunque no lo
estaban, como dormidos en el mar.

Esparcidos sobre las arenas de la costa, convirtiéndose en
festines para los peces, las aves y los animales [terrestres].

Se envolvieron en largas corazas y llevaron para sí
el veneno de las serpientes

Las espadas que sacudieron no les protegieron,
así se entregaron.

De un verso, se deduce que las naves musulmanas utilizaron en esta batalla, un
instrumento que lanzaba bolas de fuego hacia las naves cristianas, lo que pudo,
quizá, ser decisivo para el desenlace de la batalla naval. Es posible que se esté
refiriendo a las catapultas de naftas que los nazaríes solían utilizar:

Sobre el agua prendiste grandes fuegos que dejaron
sobre el mar otro mar de sangre.

Asimismo, cabe aludir al poema que compuso Abū l-‘Alā’ Muḥammad b. Muḥammad b, Simāk al-‘Āmilī (m.750/1349). En dicho poema felicita al sultán nazarí por este triunfo, dando a entender que se trataba de una victoria total sobre los cristianos⁷⁸⁸:

Una conquista que Dios dictó para ti y que nunca los
tiempos trajeron igual.

¡Qué día de alegría te concedió!, cuyo gran triunfo
hizo someter a las cruces.

La conquista de Carcabūl (Carcabuey)

Esta conquista tuvo lugar en *rabīʿ* del año 740/1339, según Ibn al-Jaṭīb. Dicho acontecimiento sucedió tras la batalla naval en la que triunfaron los musulmanes, por consiguiente, parece que dicha victoria estimuló a los granadinos para penetrar más en las tierras de Alfonso XI. Carcabuey, cerca de Córdoba, era un castillo importante y, según el poema, debió de actuar como base para las acometidas cristianas hacia territorio musulmán. De manera que, la conquista de Carcabuey significó acabar con el peligro que representaba, convirtiéndose en una *guṣṣa* (nudo, objeto que se para en la garganta)⁷⁸⁹:

Era [Carcabuey] para los castillos de la Religión como una *guṣṣa*
muchos desastres y problemas.

⁷⁸⁸ *Al-Katība al-kāmina*, pp.198-199 donde biografía a dicho personaje. En la *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, t. 3, pp. 365-366, en la biografía de este personaje encontramos estos dos versos traducidos por F. Velázquez Basanta, sin embargo optamos por hacer nuestra propia versión.

⁷⁸⁹ *Dīwān*, pp. 103-105.

Y cuando salían escuadrones musulmanes
se alzaba como una amenaza y peligro.

Pero al extenderse su peligro, se convirtió en una enfermedad
incurable, y al quejarse de él los castillos, fuiste tú su
médico.

Los versos manifiestan también cómo fue la conquista. Los mismos,
desvelan la dificultad de la batalla; teniendo, los combatientes musulmanes que
asaltar el castillo y usar las flechas hasta su rendición:

Tus rojas banderas lo rodearon,
eran las líderes que atrajeron tribus con este ejército.

Los hombres valientes se colgaron sobre su muralla,
como si fueran abejas rodeando a su zángano.

Los arcos se inclinaron demasiado
acertando a muchos corazones y costillas.

Luego el caudillo [del castillo] al ver la muerte, se
inclinó hacia la paz pidiendo seguridad, la cual aceptaste.

En este sentido, cabe citar un poema que compuso Abū l-‘Alā’ Muḥammad
b. Muḥammad b. Simāk al-‘Āmilī, mencionado anteriormente. El poema está
dedicado al monarca nazarí para felicitarle por la conquista de este castillo⁷⁹⁰:

Tus espadas conquistaron Carcabuey. Es el inicio hacia
lo grande en las conquistas.

⁷⁹⁰ *Al-Katība al-kāmina*, p.199.

Al castillo más fuerte, se subieron los enemigos
pensando que era inalcanzable.

Pero tu ejército ascendió hacia lo alto, a donde
no alcanzaría ni la vista.

Así que [los enemigos] fueron bajados. Quizás los
defensores sabían que no aguantarían más.

Ismā'īl II nace tras la conquista de Carcabuey

Justo después de haber sido tomado el castillo de Carcabuey, nació Ismā'īl II, el segundo hijo de Yūsuf I. Este niño jugará un papel importante en la política granadina, a pesar de su corta estancia en el poder. Su nacimiento, unido a la hazaña conseguida en Carcabuey, causó una gran alegría entre el pueblo y en la Corte. Ibn al-Ja'īb resalta este acontecimiento considerándolo como un reforzamiento de la política nazarí, ya que Yūsuf I, en estas difíciles circunstancias, necesitaba más de un heredero al trono⁷⁹¹:

Sin tapujos algunos, son alegrías cuyos cuentos
y cálculos son interminables.

Cuando la conquista extendió su bien en las tierras
concediendo glorias y presunciones:

⁷⁹¹ *Dīwān*, p. 105.

Apareció, justo después, unas albricias cuya dulzura
supera a la de las espadas, siempre dulces.

Así el árbol de la realeza se satisface gracias a esta gran rama,
y ya en el cielo de la grandeza se añadió otra estrella.

Es una buena espada sacada de las fundas de los *Jazraý*⁷⁹²,
se le someterán [a Ismā'īl II] cuellos y cabezas.

¡Oh emir de los musulmanes! Alégrate de esta aparición,
pues él tendrá dos aficiones: la guerra y la piedad.

Con él haz fuerte la espalda de su hermano [Muhammad V]
con ellos se espera dos leones en una selva de lanzas.

El enemigo penetra hasta la Vega de Granada (el marý)

Desde la ruptura del pacto entre Granada y Castilla, ésta última se atrevió a penetrar en tierras nazaríes provocando amenazas y saqueos. Llegaron hasta La Vega de Granada, zona en la que, hacía más de veinte años, los musulmanes habían infringido una gran derrota a los cristianos. Este acontecimiento que, al parecer, no resultó muy perjudicial a los granadinos, excepto desde un punto de vista sentimental, fue plasmado en un diálogo poético entre Ibn al-Jaṭīb y su maestro Ibn al-Ŷayyāb. Se deduce de dicho diálogo que Alfonso XI fingió la paz con los granadinos y les sorprendió con esta penetración. Dice nuestro visir en prosa antecediendo a dicho diálogo poético⁷⁹³: “Al moverse el tirano [Alfonso XI] hacia la Vega de la Capital, ¡Dios le conceda seguridad! en el año 741/1341, tuvimos conversaciones [sobre el suceso] en la junta de los escritores, pues dijo el jeque [Ibn al-Ŷayyāb]:

⁷⁹² Los Banū jazraý, una tribu árabe, compañeros del Profeta y antepasados de los nazaríes.

⁷⁹³ *Dīwān*, p. 667.

El enemigo atentó y sobrepasó el límite
encendiendo el fuego de la guerra.

Así me pidió continuarlo, por lo cual dije:

Fingió la paz [Alfonso XI] y escondió
lo contrario.

Así, Dios hizo que la espada de la
victoria le venciera.

Y le rechazó [de Granada], igual que el caso de la tribu de
Tamūd, al gritar el pequeño camello⁷⁹⁴.

Se verá él como banquete para todos
los animales salvajes.

La batalla de Tarifa(El Salado) fin de la intervención meriní

Se trata de una de las batallas más decisivas que tuvieron lugar entre los musulmanes y cristianos. Se produjo en el año 741/1340, siendo muy dolorosa para el ánimo de los musulmanes, tanto meriníes como granadinos. Quizás los musulmanes esperaban ganar la batalla, teniendo en cuenta el fuerte empuje que les había provocado las últimas victorias como, entre otras, la del Estrecho y la del castillo de Carcabuey. La derrota del Salado se digirió muy mal por los granadinos, aseverándoles que las fuerzas cristianas ya eran insuperables y que las victorias que Granada consiguió eran etapas ya pasadas. El poeta, pese a este fuerte golpe, intenta, en una casida dedicada al consuelo de Yūsuf I, aliviar este dolor y mostrar el esfuerzo de su sultán en dicha batalla a la que se refiere diciendo⁷⁹⁵:

⁷⁹⁴ Aquí alude al relato de un pueblo árabe que fue torturado al matar la camella que Dios mandó. Véase *Corán*, azora *al-šams*, n. 91.

⁷⁹⁵ *Dīwān*, pp. 274-278.

Cuando en ella Dios puso los corazones a prueba,
pues los juicios del Único no son rechazables:

Te levantaste [Yūsuf I] al extenderse el terror
que hace al padre distraerse de su hijo.

Para distraer al sultán y al corazón de los musulmanes, el poeta recuerda que la guerra es *siyāl*, es decir, un día vencedores y otro vencidos, y que los granadinos serían capaces de vengarse tarde o temprano:

La guerra es *siyāl* ¡Cuántas veces da
oportunidad, hoy la recupera mañana!

A los cristianos no les engañe sus logros y hechos,
es una prórroga cuyo plazo se va a terminar.

Para la venganza dispones de leones de guerras
son tu buena gente y familia.

El deseo [de la venganza] es evidente, la ayuda de Dios
es esperada, y la conquista está por llegar.

Es la costumbre de la victoria, no te aburras esperándola,
si no viene en un sábado vendrá un domingo.

Cabe recordar aquí la honda tristeza de Ibn al Jaṭīb, causada por esta derrota, pues en ella perdió a su padre y su hermano mayor, como manifiesta en otra casida⁷⁹⁶.

Granada intenta salvar la zona de Algeciras

La gran derrota que sufrió Granada en la batalla del Salado abrió la llave a Castilla para seguir reconquistando. De hecho, hacia el año 742 /1341, se apoderaron de Algeciras. El sultán meriní, Abū l-Ḥasan, junto a su aliado de siempre, Yūsuf I, intentaron salvar la zona. Así, el rey granadino se dirigió a finales del año 742 /1342 a Málaga con el fin de preparar las naves. El visir de Granada estuvo con su sultán y allí recitó una casida en la fiesta del cordero de este año, en el palacio llamado “*Riyya*” o “*al-Sayyid*”. En dicha casida podemos encontrar referencias sobre dichos preparativos, cómo eran las naves, y nos informa, además, del ánimo musulmán y el deseo de conseguir triunfos tras la derrota del Salado. En el poema encontramos cierta jactancia y presunción; sin embargo, el miedo y el desánimo debió de trascender en aquellos momentos, algo que se atisba en la lectura de la casida. Dice describiendo las naves granadinas⁷⁹⁷:

¡Dios mío! ¡Qué dichoso el ojo que las percibe encubiertas
con agradable alquitrán!

Al soplar el viento se mueven fuertes como
el río en un jardín que tras deslizarse corre rápido.

De este poema se reseña que había un tipo de naves; esto es, las que se mueven con remos y velas. Dice el poeta llamándolas cuervos por el color negro del alquitrán que las cubría:

Y los cuervos por las olas en alta mar cuyo augurio
es bueno y camino hacia el éxito,

⁷⁹⁶ *Dīwān*, pp. 107-108.

⁷⁹⁷ *Dīwān*, pp. 483-486.

Son nubes cuyo relámpago es el brillo de las espadas, y
su lluvia son las flechas.

Son también como la espesura de leones-que son
los hombres de la guerra- cuya selva son las espadas.

Dichas naves están bien alimentadas con la buena leche de las
guerras, y bien protegidas por los amuletos del Islam.

Se apresuran a combatir al enemigo, seguras de
la gloria que Dios les concede.

Él es quien da plazo a los enemigos, pero la mano
de la piedad verdadera hará desaparecer la oscuridad.

Pese a todo esto las tropas musulmanas fueron derrotadas, y destrozadas sus naves.

Yūsuf I se salva del naufragio

Es uno de los acontecimientos más graves y desconocidos. No disponemos de muchos detalles sobre él. Sin embargo, encontramos en la *Iḥāṭa* una rápida alusión en la que el autor establece que, la salvación del sultán, sucedió tras la derrota del Salado y durante los preparativos del combate naval de Algeciras, al que hemos aludido anteriormente. Esta trampa tuvo lugar al cruzar Yūsuf I el Estrecho. Dice Ibn al-Jaṭīb, en prosa, precediendo a su poema: “[...] dije

felicitando al sultán, ¡Dios tenga misericordia de él!, cuando se salvó de la trampa marítima al cruzar el Estrecho...»⁷⁹⁸.

De la casida se desprenden importantes datos:

1. Antes o durante a este suceso, hubo fuertes acometidas entre ambos:

Abundó el desastre entre los cristianos con
muchísimos huérfanos y viudas.

En sus tierras hubo muchos lamentos, cuyos
tonos nos recuerdan lo de los instrumentos musicales.

2. Yūsuf I estuvo combatiendo a los cristianos durante casi seis meses cerca de Granada:

Aguantaste casi medio año combatiendo
a los enemigos mañana y tarde.

3. Granada estuvo asediada durante bastante tiempo, pero el esfuerzo de su emir pudo contener el asedio y liberarla :

Así que falló el objetivo de los cristianos,
y en asedio contra ellos se convirtió el suyo.

4. Yūsuf I arriesgó la vida a fin de salvar su tierra, cruzando el Estrecho donde se escapó en una nave de la trampa que le hizo Alfonso XI:

Arriesgaste la vida a favor de ella
¿acaso no gana sino el que se arriesga?

⁷⁹⁸ *Dīwān*, pp. 389-391.

Cruzaste dos mares: un mar de enemigos,
y otro de abundantes y fuertes olas.

5. Este accidente sucedió en un lunes, pero no sabemos la fecha exacta:

¡Oh la noche del lunes! ¡Cuánto te debe el Islam
y Dios te agradece!

Eres como la juventud en plena vejez
y como la fuerte lluvia en tiempos de sequía.

La nave nos mostró un sol brillante [es decir Yūsuf I],
cuyo cielo circulando es la ciencia y la conciencia.

6. Al parecer, este engaño por parte de Alfonso XI, el autor de la trampa, tuvo lugar en tiempos de tregua con el reino nazarí, y Yūsuf I, por su parte, toleró la traición castellana:

Contra ti se fueron lejos en la mala intención,
algo que nunca pasó por la cabeza.

Mantuviste el pacto y lo traicionaron, la lealtad queda
una naturaleza y no son iguales un fiel e infiel.

Es infamia que se puso Alfonso [XI] como vestido,
y una vileza que rechazan los grandes reyes.

Pero se apresuró a negar ser el autor de la traición.
¡Dios sabe lo que esconden los corazones!

Le concediste el buen perdón,
aunque es grande el daño que te hizo.

La conquista del castillo de “Banī Bašīr” (Benamejé) y la ruina de Istba (Estepa)

Son dos expediciones diferentes. En la de Estepa (al sureste de Sevilla), que sucedió en *ḡū l-qa ‘da* del año 743/1343, las tropas musulmanas perdieron ante las cristianas, según nos cuenta Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāta* al biografiar a un magrebí que cayó en dicha batalla. Dice refiriéndose a este hombre: “[...] murió en la derrota sobre los musulmanes [...] en las cercanías de Estepa en *ḡū l-qa ‘da* del año 743/1343...”.⁷⁹⁹

En el *Dīwān*, aludiendo a esta batalla, esto es, la de Estepa, usa el término: *jarraba* (destruyó), por lo cual se desprende que Granada, no triunfó en este intento; a diferencia del castillo de Banī Bašīr (Benamejé, situado al sur de la provincia de Córdoba), en el que usa el término *fatḥ* (conquista), por lo cual podemos deducir que consiguieron triunfar. El poeta recitó su casida en Estepa, y de la misma extraemos que la primera expedición se dirigió a Benamejé, y luego se movieron hacia Estepa⁸⁰⁰:

La conquista de Benamejé fue el primer paso
tras lo cual se sucedieron las albricias.

Una alegría fue para nosotros y en cambio
para los enemigos, una noticia pesada.

Tras esta alusión menciona la algarada de Estepa:

⁷⁹⁹ *Iḥāta*, II, p.528.

⁸⁰⁰ *Dīwān*, pp. 486-489.

Luego subiste a Estepa cuya zona
era alojamiento y descanso para el mal.

A ella te lanzaste, con osadía nazarí,
por la cual las elevadas colinas iban a desaparecer.

Luego describe la fuerza de dicho castillo, por lo que justifica el fracaso de su
conquista:

Era una hermosa novia elevada sobre una colina,
que se jacta con una corona de joyas.

Se alzaba desafiando a las estrellas y haciendo imposible
alcanzar sus contenidos.

Ante la imposibilidad de conquistarla, el poeta tuvo que describir el esfuerzo de los
granadinos que, al no poder tomar esta plaza tras intentos de asaltos y ataques, la
abandonaron, no sin antes incendiarla como solían hacer:

Acertaste su garganta con una flecha de valentía,
que abandona humillado al valiente caballero.

Por sus caudillos circuló un vino de muerte
cuyas copas estaban llenas.

Luego te retiraste con rotas lanzas y espadas, que excesivamente
hiciste funcionar.

En su horizonte dejaste nubes de polvo levantado
y ríos [de sangre] corriendo gracias a las espadas.

Las tropas musulmanas chocaron con la defensa de Estepa y abandonaron la zona sin conquistarla. Lo confirma la amenaza que el poeta lanza a los cristianos de vencerlos en próximas expediciones. Esto, pese a la superación en número que tenían las tropas castellanas en general, en comparación con las granadinas, que ya no podrían contar con el aliado meriní como antes:

El destino no engañe a los cristianos,
ya que los días de guerras son un círculo.

Aunque llenen la tierra de soldados
son pocos, dado que mucho mal es poco.

Pues quien apartándose de Dios se refugia en
la Cruz, está engañándose.

El ejército granadino derrota al cristiano en Šawdar (Jodar)

Se trata de una expedición granadina en tierras cristianas. No disponemos de información sobre el año en que tuvo lugar. Sin embargo, debió de suceder a finales del año 743/1343, en el mismo año de la expedición de Estepa que citamos anteriormente, ya que fueron expediciones organizadas como venganza al varapalo sufrido en la batalla del Salado, acaecida dos años antes. Se puede decir, también, que quizá pudo haber ocurrido después de la algarada contra la fortaleza de Benamejí y Estepa, ya que en una casida de Ibn al-Jaṭīb en la fiesta de la ruptura del ayuno del mismo año de 743/1343⁸⁰¹; es decir, un mes antes de dichas algaradas, no encontramos alusiones a triunfos o expediciones, por lo cual, podemos pensar que esta batalla; la de Jodar, cerca de Jaén, sucedió después.

Es cierto que hubo batallas antes de la derrota del Salado 741/1340, como fue el caso de Carcabuey, que tuvo lugar en el año 740 /1339. Pero, la de Jodar

⁸⁰¹ *Dīwān*, pp. 469-471.

pensamos que ocurrió después del Salado, porque encontramos en la poesía de Ibn al-Jaṭīb una frase que afirma que las expediciones a Jodar, igual que las de Benamejí y Estepa, tuvieron lugar después del Salado, frase que, por otro lado, repite el poeta en sus poemas: “A los cristianos no les engañe el destino/la suerte”. No cabe duda, parece, de que esta frase alude al triunfo cristiano en el Salado.

Según parece, la expedición nazarí tuvo éxito en las cercanías de Jodar, pero sin conseguir conquistar la zona o invadir su fortaleza. Siendo el gran problema en las acometidas granadinas. Dice el poeta precediendo su poema: “y le recité al sultán [Yūsuf I] tras una gran victoria que consiguió su ejército sobre los cristianos en las afueras de Jodar de sus tierras, ¡Dios las destruya!...”.

Este ruego a Dios para destruir la zona nos confirma el fracaso musulmán para conquistarla. Los granadinos se conformaron con cercar la zona, derrotar su guardia, hacer una matanza y llevarse el botín. Pese a todo, se considera un claro triunfo si tenemos en cuenta la cantidad de pérdidas sufridas por los cristianos, como revela la casida⁸⁰²:

Es la victoria cuya mañana es clara para los ojos
¿cómo, entonces, se disculpa un corazón que no se alegra?

Condujiste el ejército, de conocida
fama y preparadas lanzas.

Así sometiste todo lo que contenía sus tierras,
y te llevaste el botín de que disponían.

Como revela la casida, la expedición tuvo lugar en las primeras horas de la mañana, causa por la cual, aumentaron las bajas sufridas por los cristianos, a los que cogieron desprevenidos:

⁸⁰² *Dīwān*, pp. 219-221

Madrugando sorprendiste a los infieles en plenas casas.
Así falló su esfuerzo y se volvió mal su mañana.

Se vieron entre derribados por el suelo y
presos cuya salvación es inesperada.

Granada llama para el yihād

Después de la derrota del Salado y el fracaso de la venganza, el sultán Abū l-Ḥasan casi dejó de ocuparse del problema andalusí y se dirigió a conquistar zonas en el Magreb y someter otras fuerzas rebeldes. Así que Granada se encontró sola ante el fuerte poderío cristiano. Por su parte, Alfonso XI aprovechó la oportunidad para proseguir sus triunfos e imprimir más empuje sobre las tierras granadinas. Como consecuencia de todo esto Granada, representada por su gran visir Ibn al-Jaṭīb, llamó a los musulmanes para declarar la guerra, ya que la situación en al-Andalus era muy grave. Envió una casida, en la cual, incita a todos los creyentes del otro lado musulmán. No sabemos con exactitud en que fecha fue enviada; presumiblemente pudo ser sobre el año 748-9/1347-48, dado que en esta fecha, Granada, motivada por el cerco cristiano sobre sus tierras y el intento de Alfonso XI de conquistar Gibraltar, se apresuró a enviar a Fez peticiones de ayuda, tanto militar como económica, como se ha mencionado en la primera introductoria de este trabajo. Es un poema largo en que el poeta aporta importantes datos sobre la situación política de Granada en aquel entonces⁸⁰³:

1. En primer lugar Granada anuncia su ruina militar y política ante una Castilla muy superior; dice llamando a los musulmanes africanos:

¡Oh hermanos! no os olvidéis de la virtud y la caridad, ya que
la luz de Dios iba a apagarse a manos de los infieles.

⁸⁰³ *Dīwān*, pp. 677-679.

Los enemigos dominaron a la gente de al-Andalus
¡Lástima por el Islam entre ellos y lástima!

2. Se infiere que, en aquella etapa Granada sufrió varias derrotas ante los cristianos, y que ya no era posible conseguir victorias como antes. La soberbia cristiana produjo fuertes expediciones, matanzas y saqueos. Algo que confirma la angustiosa política nazarí:

Las aguas [de al-Andalus] se mezclaron con la sangre,
y si tenía sed, la muerte sería su riego.

En ella arrasaron todas las fuerzas y ganados
las tropas del enemigo.

3. Se deduce que los granadinos perdieron la esperanza de recuperarse y hacerse fuertes. También que disminuyó el territorio granadino, por lo cual, podemos imaginar hasta qué punto fue fuerte la personalidad de Alfonso XI, como afirman muchas cartas que compuso Ibn al-Jaṭīb; algunas de ellas advertidas anteriormente en este trabajo. Dice recriminando a los musulmanes del Magreb:

¿Cómo podéis dormir y tener sueño mientras
en ella [al-Andalus] ningún párpado puede cerrarse?

Nos rodean los enemigos por todas partes,
de ellos no encontramos refugios ni cuevas.

Las fronteras, que eran como bocas sonrientes,
ahora están agotadas, como muchachas violadas.

4. Granada, ante la superioridad militar de Castilla, confió en la ayuda magrebí que iba a equilibrar el poder en la Península, y que su intervención iba a ser decisiva:

¿Cómo van a destrozarnos los infieles si disponemos de
vuestras innumerables tribus?

Son generosos como la lluvia cuando se los pide un favor,
y leones de la guerra al lanzarse al combate.

Mantened así el resto de la verdad [el Islam], ya que está
a punto de borrarse en nosotros,

y apresuraos a socorrer la Religión, que está
a punto [de perderse].

Alfonso XI muere en el cerco de Gibraltar

Sin lugar a dudas, el dominio sobre la zona del estrecho de Gibraltar desde el punto de vista geoestratégico, era especialmente significativo, tanto para los musulmanes como para los cristianos. A Castilla le preocupaba mucho la continua intervención de los meriníes en la Península, y la ayuda militar que enviaba a Granada. A esto se añade el factor económico, que hacía doblemente importante ejercer su control.

Por esta razón, el mando sobre la zona se turnaba entre musulmanes y cristianos, ya que en el año 709/1309, los cristianos se apoderaron de ella, siendo recuperada por los musulmanes en el año 733/1333. Desde entonces, Alfonso XI tenía los ojos puestos sobre ella. La derrota de los meriníes en la batalla del Salado, que limitó la intervención de Fez a favor de Granada, animó a Castilla a apoderarse de Gibraltar y cerrar la puerta al paso de los africanos.

Como mencionamos en la parte introductoria de este estudio, las tropas cristianas estuvieron a un paso de reconquistar Gibraltar, cuando la peste negra acabó con la vida del rey Alfonso XI en la noche de 'āšūrā' del año 751/1350, así se extendió la alegría entre los pueblos musulmanes.

Ibn al-Jaṭīb fue testigo de este gran acontecimiento, al cual dedicó un largo poema en el que documenta el suceso. Fue recitado ante el sultán Yūsuf I, y se desprende de él, que los nazaríes tenían un pacto con los castellanos de no agresión. Pacto que, parece ser, Alfonso XI violó⁸⁰⁴:

Tu buen augurio [Yūsuf I] envolvió a Alfonso en una infamia
que nunca se olvidará a lo largo de los tiempos.

Mientras te mantuviste fiel al pacto, él lo traicionó, pero
no logró nada y las esperanzas en que confió le fallaron.

Pretendió combatir el orden de Dios-¡sea grande su Alteza!-
No sabía que es el Vencedor de los vencedores.

Él dispone de ejércitos escondidos en el universo,
que no son visibles a los demás ejércitos.

Parece que, al morir Alfonso XI, se produjo un caos en su campamento, con pillajes y saqueos:

[Los ejércitos de Dios] le cortaron el camino en la casa de
Ṭāriq [Gibraltar] donde el ejército no cesó de saquearlo.

Así se marchó hacia la morada de la humillación [el infierno], pero
la infamia de la traición que dejó atrás nunca será olvidada.

⁸⁰⁴ *Dīwān*, pp. 112-114.

No le derribaron las [tradicionales] armas, más bien ha sido
una flecha de tu ruego a Dios.

Yūsuf I asesinado

Tuvo lugar en la casa nazarí un acontecimiento muy grave. Un hombre perturbado consiguió apuñalar al monarca en la mezquita, en la madrugada de la fiesta de la ruptura del ayuno del año 755 /1354. Ibn al-Jaṭīb describe este desafortunado incidente y nos relata el fuerte dolor que envolvió a Granada en aquel momento. Dice en un poema sobre este suceso⁸⁰⁵:

Cayó mártir prosternando, con sincera piedad y con
lengua fresca por tanta alabanza a Dios.

Madrugó en la fiesta de fin del ramadán siendo absoluta la
estabilidad mas no hubo ruptura [del ayuno] sino el martirio.

Pese a toda su grandeza y valor, un canalla
consiguió [asesinarle].

El delito de un ser vil nunca rebajará [el valor] de los grandes.
Las razones de la Sapiencia Divina son innumerables.

⁸⁰⁵ *Diwān*. p. 398-399.

*La investidura (bay 'a) de Muḥammad V*⁸⁰⁶

Según revela una carta del visir granadino, la investidura de Muḥammad V tuvo lugar veintidós días después del asesinato de Yūsuf I. No se puede saber con exactitud si hubo disidencia en la casa nazarí sobre el trono o no; sin embargo, nuestro poeta, en una casida recitada en el día de la *bay 'a*, alude a una posible disidencia entre Muḥammad V y su hermano Ismā'īl II tras la muerte de su padre, ya que sus dos madres no se llevaban bien. Dice el poeta⁸⁰⁷:

Felicitaciones al reinado cuyos augurios y glorias
se iniciaron en ti y durarán a lo largo de los días,

una soberanía cuyo protector es Dios y cuya auténtica suerte
es indudable.

En dicha soberanía juntaste las opiniones tras las disidencias,
cuando el desencuentro iba a estar muy extendido.

¡Señor mío!, este asunto es muy grave, así que lo controla
quien trate con diligencia los problemas serios.

El golpe de estado contra Muḥammad V

Entre las casidas más largas que tiene el *Dīwān*, figura la *lāmiyya* que compuso Ibn al-Jatīb en el Magreb al regresar el sultán, Muḥammad V en busca de su perdido trono. En dicha casida encontramos noticias acerca del golpe de estado contra el monarca que realizó Ismā'īl II junto a su cuñado, el Bermejo. Primero,

⁸⁰⁶ Véase *Nufāḍa*, II, pp. 15-16,,20,104,113-119, 179-180, 217, 279, 285-286, 301, y III, pp. 62-75, 115-122,161-166,168-175,178-180; A. M. al-'Abbādī. *El Reino de Granada*, pp. 21-53; *Iḥāta*; I,pp.524-532, II, pp. 26-33, 73-76; *Nafḥ*, V, pp. 84 y siguientes; *A 'māl al-a 'lām*, p. 307-309; R. Arié. *L'Espagne musulmane*, pp. 106-112; Francisco Vidal Castro "Historia política: Esplendor y apogeo (1333-1408)", pp.133-137.

⁸⁰⁷ *Diwān*. pp. 306-310.

cuenta cómo entraron en la Alhambra y mataron al chambelán Riḏwān, mientras Muḥammad V pudo escapar⁸⁰⁸:

Molestaron al león [Muḥammad V] en su pleno cubil,
siendo la luna llena como una corona llena de estrellas.

Si no te hubiera salvado la defensa de Dios y la protección
en que amaneciste envuelto,

no habría arreglos para el desastre que provocaron, ni
adornos para la fea situación que crearon.

Te mostraste con el corazón osado ante una catástrofe en que
se ausentaron los partidarios y traicionaron los allegados.

Luego alude al salvaje asesinato de Riḏwān, a quien el poeta llama (*šayj al-awliyāʿ*):

El jeque de los *awliyāʿ* no te escatimó la propia vida,
sabiendo que el alma es lo máspreciado que se concede.

¿Qué les habría perjudicado, tras alcanzarle con sus perros, si
lo hubieran dejado sin desfigurar el cadáver?

Es de naturaleza en el ser vil, al tomar el poder, hacer
lo más feo a lo que no se puede añadir más.

Muḥammad V se marchó hacia Guadix, en donde tuvo que esperar la llamada del sultán Abū Sālim, a quien se dirigió tras una despedida emotiva del pueblo granadino:

⁸⁰⁸ *Dīwān*, pp. 495-505.

Te salvaste saliendo como la luna llena tras su desaparición, así
volaste [escapando] como el buen ave en el cielo.

Te alojaste en Guadix, en donde está el buen refugio
y el buen alojamiento.

Hasta que te llamó *al-Musta'īm* [Abū Sālim], que es la máxima
confianza y el mejor garante [de tu vuelta] al trono perdido.

Así que te marchaste, dejando agitados los corazones y
derramadas las lágrimas.

Fue un día sin precedente, nunca he visto nada igual, cuando
las gentes extremaron el llanto y los gritos.

Así partió Muḥammad V dejando Granada a su destino. En Fez tuvo buena
acogida y fino trato por parte del sultán Abū Sālim:

Incluso el mar mostró su solidaridad, soplando el viento
de vez en cuando.

Hasta que llegaste a la esencia de las soberanías, donde
se cuida al refugiado y se arreglan los problemas.

Es la morada de los Banū Ya'qūb, nietos del camino recto,
y nubes cuya buena lluvia es apetecida.

Te basta Ibrāhīm [Abū Sālim] como luna llena del califato,
a cuya frente se rinden las bellas lunas llenas.

Basta él como león de guerra, al que se someten
los fuertes leones.

Nos daba, cuidaba, protegía del mal, y apoyaba.
Es el dadivoso y el generosísimo.

Abū Sālim intermedia para liberar a Ibn al-Jaṭīb en Granada

Es sabido que al producirse el golpe de Estado contra Muḥammad V, Ibn al-Jaṭīb tuvo que trabajar en la Corte del usurpador durante un tiempo, antes de ser capturado y llevado a prisión. Como consecuencia de intrigas, igualmente le fueron confiscados sus bienes. Abū Sālim se apresuró a intervenir, pidiendo a Ismāʿīl II la liberación del visir. La mediación del sultán de Fez dio su fruto, e Ibn al-Jaṭīb quedó libre de su cautiverio, así como sus bienes. El poeta compuso dos versos en los que agradece al sultán de Fez su intermediación, y promete recompensar con buenos hechos esta salvación. Dice el poeta⁸⁰⁹:

¡Oh tocayo del amigo íntimo de Dios [Abraham] me resucitaste
el alma y me fue rápido tu rescate, a pesar de la lejanía.

Si vivo más tiempo te recompensaré en lo que pueda mi ánimo,
y si no, entonces Dios te los recompense.

Muḥammad V e Ibn al-Jaṭīb llegan a Fez

En Fez el sultán Muḥammad V fue bien acogido por parte de Abū Sālim. Ibn al-Jaṭīb recitó ante el sultán meriní una casida en la que le transmitió la

⁸⁰⁹ *Dīwān*, p. 320.

pesadumbre de su sultán y del pueblo granadino. De dicha casida se deduce que el sultán Muḥammad V se encontró desesperado, pues en Granada había dejado todo su poder, con la salvedad de algunos partidarios y servidores. Parece que, en aquel momento, Abū Sālim era la única esperanza para el monarca nazarí y que, según parece, los granadinos no confiaban tanto en la ayuda que pudiera ofrecer Pedro I⁸¹⁰.

A ti ¡Oh el mejor de los reyes! nos dirigimos, para que
nos hagas justicia del delito de tu siervo, el tiempo.

Nos refugiamos en aquella alteza, pues se acaba el mal, y nos
dirigimos a aquella osadía, así que se vence el miedo.

Después, el poeta incita, de manera sutil, al sultán de Fez para que se encargue de restituir a Muḥammad V en su trono, y para no inclinarse hacia Ismā'īl II. Le recuerda la *bay'ā*, o la promesa que tiene el emir granadino con su gente y el reconocimiento de su sultanato por parte de los meriníes:

Éste es Ibn Naṣr, que te vino con las alas rotas,
solicitando apoyos de tu alteza.

Es un extraño que de ti espera lo que tú eres capaz de emprender,
es una oportunidad de sumarse gloria, si la buscas.

Gánate, ¡Oh emir de los creyentes! [el honor de proteger] la
fuerte *bay'ā* [de Muḥammad V] que traicionaron.

⁸¹⁰ *Dīwān*, pp. 414-418.

En el verso siguiente, el poeta manifiesta cómo los granadinos no confiaban en recibir ayuda de los cristianos, y sí de Abū Sālim:

Eres el más capaz, ¡Oh defensor de la verdad! pues ayudas
ya que nada se espera de Fulano ni Mengano.

Ismail II y Qays asesinados

Desde que se produjo el destronamiento de Muḥammad V, fue necesario que asumiera el gobierno un hombre capaz de enfrentarse con los problemas. Ese fue el caso del Bermejo, que era el verdadero jefe de la casa nazarí, y no Ismāʿīl II. Así que la inteligencia política del Bermejo le llevó a desplazar del camino a Ismāʿīl II, y a su joven hermano Qays. Ibn al-Jaṭīb describe este acontecimiento aludiendo a la traición de Ismāʿīl II, pasando por alto el buen trato que le dispensó su hermano, Muḥammad V⁸¹¹:

No se acordaba Ismāʿīl de tu generosidad, que le rodeaba,
eso porque no era de los que tenían mente.

Tenía “comida y vestimentas”, estaba cuidado por tu protección,
alimentado, despreocupado de los cargos pesados.

Le engañó el Satán de la ilusión [el Bermejo] para conseguir
un objetivo cuyo alcance cansa a las buenas monturas

Los dos hermanos no vivieron para ejercer la soberanía, dado que fueron asesinados a manos del Bermejo:

⁸¹¹ *Dīwān*, p. 497.

Rápidamente le hizo [a Ismā'īl II] caer en desgracia
y amanecer en un mal alojamiento [el cementerio],

y después de él, hizo beber del vaso de la muerte a Qays.

Terminó ya el plazo que Dios había dado a los tiranos.

Parece ser que este asesinato satisfizo mucho a nuestro poeta. Quizá fuera por el sufrimiento que padeció en la Corte de Ismā'īl II, y la confiscación de sus bienes en Granada. En otra casida dice, aludiendo a los dos hermanos asesinados⁸¹²:

Por Ismā'īl y su hermano Qays la oscuridad
de mi pena empezó a tener salidas.

La sangre de los dos hermanos me sirvió de remedio para la
herida del corazón. Me curó ¡qué tratamiento!

Al-Aṣḥā' al-Gawīy al-'Aqrab al-Radī ahogados

El Bermejo, después del desastre que sufrieron Ismā'īl II y su hermano Qays, presintiendo la traición, se apresuró a acabar con los dos visires del sultán Ismā'īl II, que eran Ibrāhīm b. Abī l-Fatḥ (*Al-Aṣḥā' al-Gawīy*), y su primo paterno, Muḥammad b. Ibrāhīm (*al-'Aqrab al-Radī*). Estos dos personajes se enemistaron mucho con Ibn al-Jaḥīb, al servir éste en la Corte de Ismā'īl II. En una casida recitada ante este último, la cual será analizada más adelante, el poeta advierte al sultán de ellos indirectamente. Dice en prosa precediendo dicha casida: “Dije dirigiéndome al usurpador [Ismā'īl II] incitándole contra algunos de mis amigos que me están acusando sin razón alguna salvo la envidia y la arrogancia, pero ¡alabado sea Dios! que les adelantó la perdición...”⁸¹³.

En la casida que ofrecemos a continuación nos encontramos con un tipo fuerte de sátira a estos dos personajes asesinados, por lo cual, se da entender que el

⁸¹² *Dīwān*, p. 213.

⁸¹³ *Dīwān*, p. 134.

poeta había padecido mucho a causa de ellos. En su *Nufāda*, nos cuenta detalladamente acerca de su perdición cuando el Bermejo les envió, rodeados de soldados, en una galera (*ŷafn*) adelantada por una *qargūra* (barco). Se dirigieron a Alejandría y a la mitad del camino fueron arrojados al mar de manera muy cruel⁸¹⁴. En su casida, nuestro poeta alude a este hecho mostrando su propia reacción sobre él mismo. La mayor parte de la sátira se dirige al primero (Ibn Abī l-Fatḥ) que, al parecer, mostró una gran enemistad hacia nuestro visir. Es una larga casida, de la cual vamos a extraer aquellas noticias que nos hablan del personaje y el acontecimiento. El poema fue compuesto al enterarse el poeta del ahogamiento⁸¹⁵:

Di al torpe visir que en tu terreno está hoy el devenir
del tiempo [las desgracias].

¡Oh Ibn Abī l-Fatḥ!, tu apodo da lo contrario de su sentido,
ya que no es *fath* [conquista] ni gloria.

Estás lleno de ignorancia y estupidez y no
mereces sino estar entre las vacas.

Eres el del permanente odio y antipatía, que no
distingue entre el reo y el inocente.

Eres el de poca devoción, rectitud, y mente,
y el que suelta la lengua en los temas banales.

Eres el hijo de lesbianas sin tapujos, y el hijo
de un maricón.

⁸¹⁴ Véase *Nufāda*, II, pp. 108-110.

⁸¹⁵ *Dīwān*, pp. 428-429.

Eres un mulo de molino sobre el que das vueltas
con mucho esfuerzo y con los ojos tapados.

Fueron diez meses los que tardaste en moler [el visirato]
así que circula ¡Oh molino de mano de nefasto y perdición!

Después de una exposición de ironías, se refiere al acontecimiento que ordenó el Bermejo, el cual es llamado por el poeta como el vengador y el poderoso:

Fuiste un regalo para el mar por la mano de un vengador, y por la
mano de un poderoso fuiste arrojado a los peces.

¡Qué orfandad tendrán tus pequeños hijos y qué perplejidad
afrontarán al ser mayores!

¡Qué desconsuelo padecerá la madre! [de los hijos] aquella sorda,
pues a un muerto ya no se espera.

¡Juro por Dios que no ha logrado, de su tontería,
esperanza ni objetivo!

Y ¡juro por Dios que tus piernas ¡Oh vil!, no se desplazarán
sino al infierno!

Muhammad V echa de menos a Granada

A pesar de la magnífica acogida que tuvo Muhammad V en Fez, no se encontraba cómodo al estar lejos de su patria. La esperanza de volverse y el miedo de no conseguir ayuda le causaron desequilibrios y preocupaciones. Ibn al-Jaṭīb documenta estos momentos tan difíciles y los plasma en una casida que compuso

por boca de su sultán, que se la pidió tras sentirse ansioso por regresar a Granada⁸¹⁶:

Los días de tu cercanía no se valoran con precio,
pero el tiempo me impidió tu compañía.

Después de tí, ¡Oh mi gente, y mi sitio! puse mi cargo.
Ya no hay gente, ni patria.

Desde que he espoleado a la montura, abandonándote con
el corazón preso en ti en el día de la separación:

¡Juro por Dios que mi alma nunca se consoló con nadie,
ni me entretuvo los ojos ningún paisaje bonito!

¡Cuánta alegría y entretenimiento disfrutaba en tu tierra!
como si no fuera sino un sueño.

Cuando el mando era mío, toda la vida estaba sometida,
juntando todos los medios de alegría.

Después de exponer el anhelo del monarca y su incomodidad en el exilio, nos expresa el dolor causado por el destronamiento y la esperanza de recuperar el trono perdido:

Hasta que el tiempo se despertó de su sueño, ya que el tiempo
es cambiante, poniendo a los buenos hombres a prueba.

⁸¹⁶ *Dīwān*, pp. 621-622.

Esperamos que el que ordenó que nos separáramos [Dios]
nos haga el favor de levantar la separación.

Solicitamos perdón de Dios, ya que ¡cuántas son sus dichas!
en que nos refugiamos al apoderarse de nosotros la crisis.

Y rogamos a Dios que nos de un fin satisfactorio,
Él sabe lo silencioso y lo manifiesto.

La llegada del hijo de Muḥammad V y el caudillo de los combatientes de la fe desde Granada

La mediación del sultán, Abū Sālim, consiguió el permiso de los golpistas para enviar a Fez al hijo del sultán destronado. Ibn al-Jaṭīb nos documenta este suceso dedicando unos versos para consolar a su señor, diciéndole que hay que aceptar la realidad. Algo que nos da la sensación de que Ibn al-Jaṭīb no confiaba tanto en que Muhammad V recuperase el poder⁸¹⁷:

El tiempo es muy estrecho para ser pasado con
mucha tristeza y congoja,

y si pierdes sus días en angustias, gastas en falsas ilusiones
lo que ya no volverá.

Así que ten satisfacción por lo que tu tiempo te haya dado
y aprovecha sus alegrías y deja ya lo que no tiene remedio.

⁸¹⁷ *Dīwān*, pp. 656-657, y véase *Nufāḍa*, II, 147.

Igual que otras personalidades, el jefe supremo de los combatientes de la fe en Granada, ‘Alī b. Raḥḥū, partió de la capital nazarí y rehusó servir al usurpador, un hecho que fue documentado por nuestro polígrafo, considerando la fidelidad de este caudillo. Dice elogiándole⁸¹⁸:

¡Oh toda virtud y fidelidad!,
no tienen tapujos tus altezas.

En mí hay un pacto de amor hacia ti.
Es un pacto acertado.

Nunca daría lo que merece tu excelencia, aunque
te elogie con toda fuerza.

Así que acepta mis disculpas y no dudes
de mi limpia intención.

Muḥammad V inicia el camino hacia Granada

Se trata del momento más esperado por parte del sultán destronado. Las esperanzas cobran vida y el sueño de volver a gobernar se despeja para Muḥammad V, que partió de Fez dirigiéndose hacia al-Andalus, tras una magnífica despedida y después del apoyo prestado por parte del sultán meriní. Este momento histórico fue plasmado por el visir granadino, que, en dos versos, acompaña el suceso usando la *tawriya*, con el fin de entretener y animar al monarca en este propósito un tanto incierto⁸¹⁹:

Cuando apretaste el paso y Dios dio gloria a tu reinado,
tanto en esta vida como en la otra:

⁸¹⁸ *Dīwān*, p. 101, y véase la carta que envió con sus versos en *Nuḥḍa*, II, pp. 148-150.

⁸¹⁹ *Dīwān*, p. 408.

Tu caballo se asemejó con el del ajedrez, dado que no se ve sino
trasladado de una blanca (*al-Bayḍā'*) a otra roja (*al-
Ḥamrā'*).

Aquí el significado de la *tawriya* está entre *al-bayḍā'* (la blanca, que es el nombre antiguo de Fez) y *al-Ḥamrā'* (la roja, que alude a la Alhambra), mientras que el sentido figurado son las casillas del ajedrez que, al parecer, eran de color rojo y blanco.

Muḥammad V en las naves meriníes

Al pasar Muḥammad V hacia al Andalus, le estaban esperando naves meriníes y otras tantas castellanas. El monarca optó por viajar en las meriníes, mientras algunos de sus gentes se subían en las castellanas dando a entender que no se contaba con la ayuda de una parte sin la otra. El poeta describe este paso y alude tanto a los musulmanes (tíos paternos), como a los cristianos (tíos maternos de Muḥammad V dado que su madre era *yāriya*), que se pusieron de acuerdo para retornar al sultán destronado⁸²⁰:

En ti se juntaron los dos corazones y manos de las *'adwatayn*
y se confiaron en el fervor.

Así que se movió hacia la guerra tanto el caballero osado
como el asceta en su *miḥrāb*.

Y los cristianos se levantaron a favor de tu derecho. Éste
es el triunfo que tiene tíos paternos y otros maternos.

Te recibieron las grandes naves cuyo camino es para
responder tus deseos y esperanzas.

⁸²⁰ *Dīwān*, pp. 499-500.

Se mostraron severas las laterales [de las naves], aunque sus
partes delanteras inspiran en tu cara la alegría del triunfo.

Ibn Kumāša fracasa e Ibn al-Jaṭīb triunfa

Durante su estancia en Ronda, antes de recuperar su trono y tras la muerte del sultán Abū Sālim, Muḥammad V quiso traer a su familia de Fez. Para este fin envió a su visir Ibn Kumāša, que por su torpeza diplomática falló en la misión. El mismo visir, pasado un tiempo después, se dirigió a Pedro I, por lo cual los granadinos se preocuparon. El poeta documentó este acontecimiento dándonos importantes alusiones a errores cometidos por este visir en misiones delicadas. Dice describiendo a este personaje⁸²¹:

Manifiesto es su mal agüero en todos los lugares.

Esta es una noticia que no necesita experimentos.

Es el mensajero de los nefastos cuyo augurio causa
preocupación en los rostros y miedo de la perdición.

Si ascendiera hacia las lunas llenas,
se ocultarían inmediatamente.

O si se acudiera a un mar para aportar agua,
se secarían los mares al llegar él.

No te asombren las ropas que lleva, pues son
vilezas e infamias lo que las ropas esconden.

A continuación, alude a misiones en las que falló este personaje y que dieron malos resultados; como, entre otras, en la batalla del Salado, donde Abū l-

⁸²¹ *Dīwān*, pp. 437-438

Ḥasan al-Maríní, fue derrotado junto a los granadinos. Consideramos ciertamente novedosa esta noticia, sobre la nefasta embajada de Ibn Kumāša:

Si se va en una embajada, todo el mensaje y el viaje
serán acompañados del mal agüero.

Es como en el día del Salado cuando llegó al emir [Abū l-Ḥasan]
que resultó la invasión al recinto por los infieles.

Luego en Qairawān⁸²², desde la cual volvió
huyendo y acompañado del mal presagio,

y en Ronda, cuando el señor [Muḥammad V] fue agobiado por
las angustias y por la desesperación:

Nada más marcharse [Ibn Kumāša] tuvo lugar la conquista
y se extendieron las buenas noticias.

¡Juro por Dios! si hubiera estado presente en ella [Ronda],
no se habría alegrado ninguna familia.

Cabe mencionar en este sentido, que Ibn al-Jaṭīb consiguió traer a la familia de Muhammad V, tras el fracaso de Ibn Kumāša, como mencionaremos más adelante.

El Bermejo huido y asesinado

Las tropas de Muḥammad V consiguieron derrotar a las del Bermejo, que huyó a Castilla, donde fue asesinado junto a muchos de sus compañeros. Ibn al-Jaṭīb se refiere a este suceso⁸²³:

⁸²² Quizás aluda a la derrota de Abū l-Ḥasan en la ciudad de Qairwān (Túnez) a manos de las tribus rebeldes en el año 749/1348, véase *Ibar*, VII, pp. 361-366, es otra noticia nueva sobre la participación de este visir en dicha batalla.

Tus espadas tiñeron las frentes [de los enemigos] con
alheña de sangre, cuya tinta no se borra.

En el día del combate acudiste, mientras ellos escaparon, y en la
noche de polvo te atreviste, mientras ellos se asustaron.

Luego alude a la huida del Bermejo y su trágico final junto a sus compañeros, a los
que el poeta llama (el partido del mal):

Sorprendiste al partido del mal y así confundieron el
camino de la salvación con el de la perdición.

Dios no ha dejado a nadie de tus enemigos. El filo de
la espada antecede todas las palabras.

¡Mal rayo los parta! No habían mantenido la fidelidad
ni conseguido lo que aspiraban.

El enemigo de Dios [el Bermejo] vio el fin de su traición. Tuvo la
infamia ya y la tendrá también [en el día de la resurrección].

Es una persona indigna de ser considerada importante
ni mencionada por las lenguas.

⁸²³ *Dīwān*, p. 500-501.

Al recibir los cadáveres del Bermejo y de sus compañeros, el poeta compuso dos versos en que dirige la palabra a la cabeza cortada del mismo⁸²⁴:

¡Dios te desproteja, oh cabeza! Con la que Satán
dio gira en todos los valles [del mal].

No has dejado en las bocas y corazones de
las personas buena mención ni caridad.

Paz y tranquilidad en Granada en el segundo reinado de Muḥammad V

Después de acabar con los problemas internos y ratificar la paz con Castilla, Muḥammad V tuvo que manifestar su dominio sobre las tierras granadinas y borrar las huellas que habían dejado sus familiares sublevados: Ismāʿīl II, el Bermejo y la sublevación de al-Dalīl al-Barkī y ʿAlī b. Naṣīr⁸²⁵. La construcción de su palacio *al-Mašwar al-ʿadīd* (Mexuar), y las fiestas del *mawlid*, fueron las señales de la nueva etapa de Muḥammad V. Ibn al-Jaṭīb participó en estas fiestas y plasmó en sus versos la estabilidad granadina tras los problemas, y aludió a la paz pactada con los cristianos. En una casida recitada en el año 764/1362 con motivo del *mawlid*, alude, además de dicho pacto con los cristianos, al destronamiento del sultán y su vuelta al trono de nuevo, ofreciendo tranquilidad y alegría a Granada⁸²⁶:

En ti [Muḥammad V] puso Dios a prueba la esencia de la
soberanía y el manantial de la justicia y de la reforma.

Esto fue por causa de un ignorante [Ismāʿīl II], un desvergonzado,
un insolente y reo.

⁸²⁴ *Dīwān*, p. 328.

⁸²⁵ Sobre la sublevación fracasada de al-Dalīl al-Barkī, véase *Nuḥḍa*, III, pp. 168-180.

⁸²⁶ *Dīwān*, pp. 256-257.

Pero [Dios] te devolvió buenamente el asunto,
tras tiempo de lejanía y exilio.

Y después alude a la paz entre Granada y los cristianos:

Es el Mexuar de la sugerencia, la reunión de la fiesta y
la morada de todos los insignes y señores osados.

Es el alojamiento de la paz durante el periodo de la tregua,
y en cambio es el bosque de los leones en tiempos de guerra.

En otra casida que compuso el poeta con motivo de la circuncisión de un familiar del sultán, como parece advertir, alude a los problemas que afrontó Muḥammad V hasta acabar con los sublevados. Dice hablando de dichos sublevados⁸²⁷:

Le malquisieron y fracasaron, le desafiaron y fallaron. Se elevaron
hacia la cumbre de su majestad, pero cayeron.

Un equipo de traición cuyo pilar destruyó Dios.
Les convocó a la perdición y acudieron rápido.

Estaban bajo la sombra de los jardines
y nunca sufrieron cambios ni molestias.

⁸²⁷ *Dīwān*, pp. 458-459

Fueron entre derribado sobre el desierto y preso
que le fatigan las esposas.

Luego alude a la paz:

Hiciste dormir, en la cuna de la seguridad, los ojos [de Granada],
así, por el profundo sueño, se escucha su ronquido.

Ajustaste bien el pacto de la paz al que te mantienes fiel,
razón por la que el pacto es fuerte y válido.

*II.1.2 Política magrebi*⁸²⁸

*Abū l-Ḥasan al-Merīmī*⁸²⁹

A pesar del importante papel que jugó el sultán Abū l-Ḥasan en la vida política del Magreb y al-Andalus, no disponemos de muchos versos dedicados a su figura por parte de Ibn al-Jaṭīb. Acaso, alguna que otra alusión referente a algún acontecimiento decisivo en los últimos momentos de su vida. La razón a esta pobreza informativa se pudo deber, además de su lejanía de la política magrebí, a

⁸²⁸ En esta parte cabe aludir al breve estudio preliminar que hizo el editor del *Dīwān*, Muḥammad Miftāḥ

⁸²⁹ Véase *Ibar*, VII, pp.361-366,368,380, Ibn al-Aḥmar *Rawḍat al-nisrān fī dawlat Banī Marīm*, introducción y traducción anotada de Miguel Angel Manzano, Madrid : Instituto de Filología, 1989, pp.47-52, y para mayor información sobre este monarca y sus obras, véase Ibn Marzūq, *al-Musnada al-ṣaḥīḥ al-ḥasan fī ma'ātir mawlāna Abī l-Ḥasan*, *El Musnad : hechos memorables de Abu l-Hasan, Sultán de los benimerines*, estudio y traducción de María Jesús Viguera, Madrid : Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977

que el visir granadino en tiempos de Yūsuf I se preocupaba de redactar *rasāʿil*, que se movían entre las dos Cortes, como revelan sus cartas recogidas en la *Rayḥāna*. Sabemos también que el visir de Granada, al describir glorias o triunfos musulmanes sobre los cristianos, exalta al papel que el ejército granadino desempeñó, descartando la ayuda meriní, que en muchos casos fue un factor decisivo.

Después de la derrota de Abū l-Ḥasan en la batalla del Salado, volvió a fijarse en el Magreb, dejando de lado al-Andalus. Allí, concretamente en Qairawān, sobre el año 749/1348, sufrió otra derrota a mano de las tribus rebeldes como antes habíamos aludido. Ibn al-Jaṭīb, al satirizar a Ibn Kumāša, alude a esta derrota sin ofrecer más detalles⁸³⁰:

Luego en Qairawān⁸³¹ desde la cual volvió
huido y acompañado del mal presagio.

Tras esta derrota, dicho sultán tuvo que enfrentarse con su propio hijo, Abū ʿInān, que le declaró la guerra a su padre. Las cosas ocurrieron a favor de Abū ʿInān, que consiguió vencer a su padre el cual, se refugió en el monte de los Hintāta hasta su muerte. El poeta hace alusiones a este acontecimiento exaltando al papel que jugaron ʿĀmir al-Hintātī y su hermano, ʿAbd al-ʿAzīz, en acoger al sultán Abū l-Ḥasan⁸³²:

¡Qué tribu es [Hintāta]!, a la cual sus semejantes
reconocen la excelencia en los momentos de hazaña.

Ayudaron al emir de los musulmanes [Abū l- Ḥasan] cuando
le fueron infieles sus aliados.

⁸³⁰ *Dīwān*, p. 437.

⁸³¹ Quizás aluda a la derrota de Abū l-Ḥasan en la ciudad de Qairwān (Túnez) a manos de las tribus rebeldes en el año 749/1348, como mencionamos anteriormente, es otra noticia nueva sobre la participación de este visir en dicha batalla.

⁸³² *Dīwān*, p. 419.

Dieron refugio a ‘Alī [Abū l-Ḥasan] cuando el mal
y el terror arrebataron los oídos y los ojos,

También cuando fue desamparado su ejército, cuyos caballeros
amanecieron entre huidos y rendidos.

Se quedó entre ellos sin temer a la muerte cuyos
signos aparecían claros.

Son como los Anṣār, que consolaron
al Profeta al llegar emigrado.

*Abū ‘Inān*⁸³³

Después de la muerte de su padre, se apresuró, Abū ‘Inān, a combatir a sus enemigos y acabar con el peligro de los Banū Zayyān. Este esfuerzo dio su fruto con la recuperación de Tremecén, al cual alude nuestro poeta en una casida. Dice dirigiéndose al sultán meriní⁸³⁴:

A los cristianos golpea con una estrella penetrante,
hasta dejar llamas de fuego en sus tierras.

[Golpéales] con las buenas lanzas que abandonaron a
los Banū Zayyān, entre derribados y presos.

Sabemos que uno de los primeros hechos de Abū ‘Inān fue acabar con su hermano Abū Sālim que fue desterrado a Granada. Por ello, y gracias a las cualidades y actitudes de este sultán, Fez gozó de seguridad y tranquilidad. La

⁸³³ Vease *Ībar*, VII, pp.381-389, 396-397, *Rawḍat al-nisrām*, pp.52-58, y para mayor información sobre este monarca y sus obras, véase Ibn al-Ḥāy al-Numayrī *Fayḍ al-‘ubāb wa ifāḍat qidāh al-ādāb fī l-ḥaraka al-sāda ilá Qusṭanṭīna wa-l-Zāb*. Ed. M. Ibn Šagrūn, Beirutār al-Garb al-Islāmī, 1990

⁸³⁴ *Dīwān*, p. 131.

justicia y el desarrollo científico fueron de los beneficios más importantes del reinado de Abū 'Inān. Dice nuestro poeta describiendo la situación⁸³⁵:

Es el Estado de la justicia que cubrió a la tierra,
hasta que la oveja dejó de temer al lobo.

Si Cosroes de Persia llegara a tiempos de Fāris [Abū 'Inān]
le entregaría su corona.

Dicha seguridad y tranquilidad no duró demasiado, ya que el sultán Abū 'Inān fue asesinado a manos del visir, al-Ḥasan b. 'Umar al-Fawdūdī, que proclamó sultán al jovencísimo Abū Bakr al-Sa'īd, el hijo de Abū 'Inān, después de acabar con su hermano mayor⁸³⁶. En su *Dīwān*, el visir granadino no hace, que sepamos, ninguna alusión a estos hechos, dado que en aquel tiempo estaba en Granada. Sin embargo, sí dedicó dos versos elogiando al hijo de Abū 'Inān, cuando se encontraba en Fez como embajador de Granada. Dice bromeando⁸³⁷:

¡Juro por el que crea y hace morir a la gente
y el que acerca las lejanas esperanzas,

y por el que hizo llegar bien su mensaje [el Profeta],
que al-Sa'īd es feliz entre la gente!

Y en otra dice⁸³⁸:

Un principillo como si la luna llena le cubriera
las mejillas con la luz.

⁸³⁵ *Dīwān*, p. 130

⁸³⁶ Para mayor información, véase *Nufāḍa*, II, p. 215 y siguientes.

⁸³⁷ *Dīwān*, p. 337.

⁸³⁸ *Dīwān*, p. 748.

Mi corazón se llenó de su amor al verle
con mis propios ojos.

¡Que el tiempo no extienda la mano del mal
para aquel cuerpecillo ni para aquel rostrillo!

Al parecer el poeta se admiró mucho de la personalidad de este joven muchacho, y sus cualidades como sultán. Dice en su *Nufāḍa* describiéndole:

“[...] Este niño era merecedor de la candidatura por su nobleza, su atención, ya que había ajustado la caligrafía, memorizado el Corán, recitado algo de las ciencias árabes a pesar de su clara juventud y su pequeño cuerpo, que le hizo ocultarse -escucho su voz y no veo a nadie- [...], en el sofá, se queda brillando igual que la mecha de antorcha [...] preguntando demasiado sobre los insignes invitados, ordenando la recepción de las demandas de los oprimidos...”⁸³⁹.

*El destronamiento del niño al-Saʿīd e investidura de Abū Sālim*⁸⁴⁰

El gobierno del joven al-Saʿīd, bajo la tutela de su visir, no convenció a los meriníes, y se volvieron a activar las rebeliones hasta que finalmente se perdió Tremecén. De manera que los meriníes reclamaron la vuelta de Abū Sālim, que por entonces estaba exiliado en Granada. Las esperanzas de éste se cumplieron y el visir, al-Fawdūdī, se vio obligado a destronar a al-Saʿīd, y proclamar sultán a Abū Sālim en *šā bʿān* del año 760/1359. La investidura de este sultán fue descrita por nuestro poeta de la siguiente forma⁸⁴¹:

Te llamaron los corazones de los creyentes siendo puros y sinceros
con Dios, tanto en el silencio como en la manifestación.

Hacia Dios levantaron las manos con todas las súplicas,
así que Dios les dijo: ya está hecho.

⁸³⁹ *Nufāḍa*, II, pp. 218-219

⁸⁴⁰ Vease *Ibar*, VII, pp.396-397,402-405,410-416, *Nufāḍa*, II, p. 267 y siguientes. *Rawḍat al-nisrān*, pp.60-64.

⁸⁴¹ *Dīwān*, pp. 415-416.

Les cubrió de dichas con tu investidura, en que se juntan,
el buen augurio y el puro gentilicio.

¡Nuestro señor! tu padre [Abū l-Ḥasan], siempre decía
que entre sus hijos eras el más bueno.

Te merecías inmediatamente el emirato después de él,
pero cada cosa tiene su destino.

Dios te devolvió el derecho cuando juzgó que
se extendiera el bienestar y cubriera la tranquilidad.

El visir al-Ḥasan al-Fawdūdī asesinado

Al tener el mando Abū Sālim, vio necesario alejar al visir al-Fawdūdī de su puerta. Le concedió el gobierno de Marrakech, pero tras un tiempo, éste se sublevó y se retiró en *ṣafar* del 761/1360. Abū Sālim consiguió vencer al Fawdūdī, que fue trasladado y esposado a Fez donde lo mataron. Ibn al-Jaṭīb reflejó este suceso recitando una casida ante el sultán⁸⁴²:

¿Acaso triunfa quien contigo se enemista, siendo vencido ante
Dios? y ¿acaso se salva quien te combate mientras la espada
le persigue?

⁸⁴² *Dīwān*, p. 136.

La suerte de tus enemigos les hizo caer cuando buscaron tu ira,
pues el caballo del mal derriba a su jinete.

¡Oh rey excelente! ¡Qué humillados son tus enemigos! Frustrados
están sus esperanzas y malos son sus consecuencias.

Abū Sālim recupera Tremecén

El deseo de recuperar Tremecén por parte de los Banū Zayyān, en el año 760 /1359, no tardaría mucho en ejecutarse. El sultán meriní, Abū Sālim, se esforzó para anexionársela de nuevo. En *šā bān* del año 761/1360, el sultán de Fez consiguió devolverla a su dinastía, por lo que la alegría se extendió en Fez. Ante tal entusiasmo el visir granadino tuvo que expresar sus felicitaciones a través de una casida⁸⁴³:

En tu elogio se pusieron de acuerdo mi lengua y mi buena acción,
cuando mi espíritu se alegró de la conquista de Tremecén.

Hacia los enemigos condujiste hombres leones
en galeras negras.

En ella [Tremecén] Dios te financió con ángeles,
así que tu ejército en realidad eran dos.

Abū Sālim se distrae del gobierno

Al igual que otros soberanos, Abū Sālim se preocupó de las ciencias de la astronomía, confiando el mando del gobierno en su chambelán Ibn Marzūq que, pese a su rectitud y capacidad, comenzó a ganarse enemistades y celos. De hecho, en *du l-qa da* del año 762/ 1361, ‘Umar b. ‘Abd Allāh al-Yābānī, visir y cuñado de Abū Sālim, se sublevó contra el sultán y su chambelán.

⁸⁴³ *Dīwān*, pp. 588-591.

Ibn al-Jaṭīb en unos versos nos describe hasta qué punto Ibn Marzūq tuvo un papel importante en la Corte de Fez. Dice dirigiéndose a Ibn Marzūq, con el fin de expresar una queja por un funcionario de Abū Sālim, que le prohibió cobrar el salario que le había sido concedido por el mismo sultán⁸⁴⁴:

Nunca he esperado tener un salario cuya recepción
me hace acatar el juicio de un tirano.

La distinción de Ibn Marzūq es un tesoro para mí,
así, para los momentos difíciles, se ahorran los tesoros.

Si supiera lo que me pasó, seguro que se molestaría,
y negaría el resultado que se produjo.

*Al-Muwaswis sube al trono*⁸⁴⁵

Una vez finalizada la vida de Abū Sālim, al-Yābānī se apresuró a proclamar a Abū ‘Umar b. Abū al-Ḥasan *al-Muwaswis* (el poseído), como sultán de Fez bajo la tutela de dicho visir. En este tiempo, la situación en Fez era relativamente estable, gracias a la habilidad política de este visir. A él se refiere nuestro poeta en estos versos⁸⁴⁶:

Contigo amanece el visirato jactándose, gracias a tus suaves
cualidades y a tu hermosa figura.

Eres la espada del reino, y ¡Qué espada!, que abortó
los problemas sin derramar sangre.

⁸⁴⁴ *Dīwān*, pp. 420-421.

⁸⁴⁵ Vease ‘*Ibar*, VII, p.416; *Rawḍat al-nisrān*, pp.65-66.

⁸⁴⁶ *Dīwān*, pp. 706-708.

*‘Abd al-Ḥalīm, interviene y fracasa*⁸⁴⁷

La ayuda que prestó la Corte de Fez al sultán granadino destronado, Muḥammad V, irritó mucho al Bermejo. Con el fin de provocar desorden y caos, el Bermejo se apresuró a enviar al príncipe ‘Abd al-Ḥalīm que pasó hacia el Magreb donde tuvo la ayuda de Abū Ḥammū. ‘Abd al-Ḥalīm, consiguió tener partidarios y formar un gobierno de visires como fue el caso de al-Subay’ e Ibn Rušayd. Sin embargo, el propósito de este príncipe fracasó y fue derrotado ante el ejército de Fez. Ibn al-Jaṭīb, que por entonces se encontraba en el Magreb, observó este acontecimiento y dedicó elogios a este príncipe y a sus visires antes de ser derrotados. Dice elogiando a ‘Abd al-Ḥalīm⁸⁴⁸:

¡Oh imán del camino recto! ¡Y qué imán! Hiciste reaparecer
la verdad tras la ocultación de su camino.

Eres ‘Abd al-Ḥalīm [el siervo del Paciente] y tu paciencia
esperamos, ya que el nombrado tendría algo de su nombre.

Dice dirigiéndose a su visir al-Subay’⁸⁴⁹:

¡Oh león único del terreno!, cuando, bajo el polvo de guerra,
brillan las espadas:

¿Te felicito o al visirato? Ya que tu aptitud y
protección suponen mucho para él.

⁸⁴⁷ Vease *‘Ibar*, VII, pp.418-420, *Nufāḍa*, II, pp.299-303 y siguientes.

⁸⁴⁸ *Dīwān*, p. 571.

⁸⁴⁹ *Dīwān*, p. 516.

En realidad, el gobierno de Fez con el sultán *al-Muwaswis* a la cabeza, preocupó a los meriníes, que se apresuraron a llamar al príncipe Muḥammad Abū Zayyān, nieto del ilustre sultán fallecido Abū l-Ḥasan. Dicho príncipe tuvo la ayuda de Pedro I de Castilla, que le financió a condición de que cortase sus relaciones con el Bermejo y ayudase a Muḥammad V, en el propósito de recuperar el trono de Granada.

Abū Zayyān consiguió su propósito y fue colocado en el trono por el mismo ‘Umar al-Yābānī. Nuestro visir, al enterarse de este acontecimiento se aceleró a felicitar al nuevo sultán, aludiendo al consenso de los nobles meriníes, ensalzando el papel que jugó el visir ‘Umar al-Yābānī en la *bay‘a*⁸⁵¹:

Es una *bay‘a* acordada cuyo pacto fue ratificado por la alegría,
tras un absoluto consenso.

En ella ‘Umar dio a Muḥammad [Abū Zayyān] su derecho
registrando su fuerte lealtad hacia el pacto.

¿Es un sueño lo que ven mis ojos o verdad? ¿Quién me
da afirmaciones y me resuelve esta duda?

De esta casida se deduce que la situación en Fez era delicada antes de la llegada de este príncipe, habiendo empeorado las condiciones de la gente, lo que llama el poeta *fitna* (catástrofe):

Este sueño iba a desaparecer cuando estaba extendida
la ciega *fitna* en el país.

Se agravó la sequía, la tierra tembló y la religión y todo
el mundo se quedaron callados.

⁸⁵⁰ Vease ‘*Ibar*, VII, pp.420-421, *Nufāḍa*, II, p. 319 y siguientes, *Rawḍat al-nisrān*, pp.66-67.

⁸⁵¹ *Dīwān*, pp. 697-699.

Cada partido del mal tenía bandera diferente y cada camino
tenía bandoleros.

Después alude a las naves que trasladaron a dicho sultán desde al-Andalus
hacia el Magreb:

Una afortunada nave que zarpa suavemente,
con la orden de Dios, se mueve y se para.

Te llevó mostrando el mar obediente a ti y siendo
su superficie de color azul agradable.

En otra dice⁸⁵²:

¡Oh hijo de los califas y tocayo del Profeta! tu alteza es
imposible de describir.

¡Enhorabuena! Eres el innovador de la soberanía que, sin ti,
iba a amanecer destrozada.

La mano del califato delegó en ti su asunto,
porque eres su tutor solidario.

En dicho poema alude al favor que prestó 'Āmir b. Muḥammad al-Ḥintātī,
al nuevo sultán, algo que nos explica hasta qué punto este personaje y su familia
desempeñaron un papel relevante en la política meriní, desde la acogida y
protección del sultán Abū l-Ḥasan, antes mencionada:

⁸⁵² *Dīwān*, pp. 381-382.

Por ti me esforcé en lo que pude, igual que lo que hizo para
tu soberanía ‘Āmir, la espada de tu gobierno.

Es tu partidario que, por ti, se expuso al peligro,
y fatigó su osadía, siendo una afilada espada.

Fue también partidario de tu abuelo [Abū l-Ḥasan], cuando
fue abandonado en su angustia por gentes y tribus.

Así que fíate de sus consejos y ten en cuenta que
para cualquier problema es un médico experto.

Cabe añadir en este sentido, que ‘Āmir al-Ḥintafī, al llegar a Fez en el año 763/1362 para felicitar al sultán Abū Zayyān, se casó con la hija del sultán de Túnez, volviendo a Marraquech. Este matrimonio nos puede explicar la importancia que tuvo este personaje, y su alto rango entre los soberanos, hasta su posterior asesinato a manos del sultán meriní, ‘Abd al-‘Azīz. El polígrafo granadino se precipitó en felicitarle en su casa de Marraquech, con una larga casida en la que reseña su importancia política⁸⁵³:

Por él se controlan los agitados territorios, y
a él se acercan las lejanas esperanzas.

Con ojos de un sensato, inteligente e inspirado, que contempla
el asunto desde principio hasta el final.

Y dice aludiendo a la fuerte ayuda que prestó al sultán Abū Zayyān, igual que lo que hizo con su abuelo Abū l-Ḥasan:

⁸⁵³ *Dīwān*, pp. 310-317.

Al moverse los pilares del gobierno consolidaste su
construcción sobre su misma gran base.

Lo socorriste cuando, desde lejos, te lo pidió, con repetidos
llamamientos.

Renovaste tu ayuda al abuelo en el hijo de su hijo [Abū Zayyān]
con el que mantuviste el seguro pacto.

Y alude a su matrimonio con la hija del sultán de Túnez:

El feliz matrimonio te concedió una alegría
y te dio una dicha del manantial más puro.

Con tu parentesco con la soberanía reforzaste tu gloria
que heredaste de único en único.

Conseguiste a la hija de los reyes, un logro difícil de alcanzar
para los grandes gloriosos.

*El sultán 'Abd al- 'Azīz, acaba con los rivales y recupera Algeciras y Tremecén*⁸⁵⁴

Hay que señalar que la máxima autoridad que tenía el visir al-Yābānī sobre los sultanes meriníes que asumieron el poder en Fez, hizo que éstos no se pusieran de acuerdo con el visir. Su experiencia en dirigir el Estado y su capacidad de decidir las cosas importantes fueron evidentes, pues los sultanes, que estaban presos en Granada, no tuvieron las ventajas o las calidades que dicho visir tuvo. De

⁸⁵⁴ Vease *Ibar*, VII, pp.428-438; *Rawḍat al-nisrān*, pp.67-70.

hecho se extendió el desacuerdo entre ambas partes, por lo cual el visir se vio obligado, en ocasiones, a acabar con ellos. Es el caso de Abū Zayyān, que al intuir las ansias de poder, por parte de su visir, intentó acabar con él, pero la inteligencia de éste le llevó a asesinar a aquél, poniendo como excusa que el sultán se había caído ebrio de su caballo en *muḥarram* del año 768 /1366.

El visir al-Yābānī tuvo que proclamar como sultán a otro príncipe meriní. Esta vez le tocó a ‘Abd al-‘Azīz que, al ser nombrado sultán, empezó a acabar con aquellos personajes susceptibles de conspirar contra él y su soberanía. Acabó, entre otros, con su visir al-Yābānī, con el príncipe Abū l-Faḍl b. Abū Sālim, y hasta con el ilustre ‘Āmir al-Hintātī. Estos graves acontecimientos, si bien no figuran en el *Dīwān* de Ibn al-Jaḥīb, que en esos momentos estaba en Granada, lejos de Fez, sí podemos encontrar alusiones a algunos sucesos. Nos dice como ejemplo, que al pasar él y el sultán ‘Abd al-‘Azīz por el monte de los Hintāta, compuso unos versos en que recuerda al sultán su triunfo sobre ‘Āmir al-Hintātī. Es un dato que desvela la escasa consideración por parte del poeta hacia este ilustre personaje, que le acogió maravillosamente durante su primer exilio. Dice en sus versos⁸⁵⁵:

¡Oh mi señor! aumenta tus glorias alabando a Dios que había
prometido donar más a los agradecidos.

Al decidirte hacer el *yihād*, te dirigiste al que te combatía
[‘Āmir al-Hintātī] y le invadiste la propiedad sagrada.

Era una propiedad difícil de invadir pero al-‘Azīz [Dios] le
hizo triunfar a su siervo [‘Abd al-‘Azīz].

Uno de los logros más importantes de este sultán fue la recuperación de Algeciras en el año 770 /1369. Dicha recuperación se produjo después de la ayuda militar y económica que envió a los granadinos, como revela una casida del

⁸⁵⁵ *Dīwān*, p. 326.

nuestro visir. La ayuda consistió en el envío de, sobre todo, caballos, dátiles, trigo, armas y escudos e incluso incienso. Dice refiriéndose a dicho sultán⁸⁵⁶:

Los caballos indican su buena raíz, el dátil, su
su dulce carácter y el incienso sus buenas loas,

el trigo⁸⁵⁷ la noche de devoción, y la carta la madrugada
y la mañana.

Las armas son afiladas como la buena osadía, y los escudos
son protectores amplios igual que su amplia rectitud.

Con tu ayuda renovaste la promesa de tu padre,
de quien tomaste luz de su candil.

En *muḥarram* del año 772/1370, el sultán ‘Abd al-‘Azīz consiguió recuperar Tremecén a los zayyānīes. Sin embargo, no encontramos menciones directas de este acontecimiento en la poesía del visir granadino, a pesar de que cuando huyó de Granada se dirigió a Tremecén, en donde estaba el sultán ‘Abd al-‘Azīz tras conquistarla. Por otro lado, al dedicar elogios al visir Ibn Gāzī b. al-Kās, nuestro poeta alude indirectamente a esta conquista, diciendo que habían llegado los merinīes cerca del Zāb, zona situada cerca de Tremecén⁸⁵⁸:

Alisaste [el camino] para la soberanía que, contigo, sus espadas
sobrepasaron las fronteras del Zāb.

⁸⁵⁶ *Dīwān*, pp. 249-250.

⁸⁵⁷ El editor del *Dīwān* lee esta palabras así (*raqīq*) que quiere decir esclavos, pero en el contexto no tiene mucho sentido por lo cual hemos leído la misma como (*daqīq*) que significa trigo, ya que pensamos que es adecuada con el contexto que habla de ayuda de alimentos y armas no de soldados, es un trigo moreno (*burr*) porque el poeta lo compara con la noche por la similitud en el color negro.

⁸⁵⁸ *Dīwān*, p. 165.

Quien te tenga como espada llevará la victoria delante de él,
convirtiéndose en fuertes ejércitos.

*La muerte del sultán 'Abd al-'Azīz y la subida al trono de su hijo niño al-Sa'īd*⁸⁵⁹

En Tremecén enfermó el sultán 'Abd al-'Azīz, y murió dejando a un niño que fue proclamado por el visir Ibn Gāzī b. al-Kās, como heredero al trono. Dicha muerte dejó huella en nuestro polígrafo, pues el sultán fallecido era el protector más fiable para él, y su muerte le dio muchas preocupaciones de cara a su futuro. Así que le dedicó una emocionante elegía en la que expresa su tristeza y su confianza en el visir preceptor del joven muchacho esperando que lo proteja del mal de Muḥammad V. Dice en su larga casida⁸⁶⁰:

¡La bendita paz de Dios sea para la tumba del imán
['Abd al-'Azīz] , hijo del Imán!

¡Oh 'Abd al-'Azīz! en mí es difícil tener paciencia,
de ti, ya que es algo difícil de lograr.

Pero me alivia algo de mi tristeza y aflicción, lo duradera
que es tu gloria.

Por otro lado dedica buenos elogios a Ibn Gāzī b. al-Kās, su nuevo protector, y al joven sultán al-Sa'īd. Dice en otra casida dedicada a Ibn Gāzī b. al-Kās⁸⁶¹:

La espada de al-Sa'īd y el tutor del asunto, que perfectamente
representó a su señor.

⁸⁵⁹ Vease *Ibar*, VII, pp.446. *Rawḍat al-nisrān*, pp.70-71.

⁸⁶⁰ *Dīwān*, pp. 564-565.

⁸⁶¹ *Dīwān*, pp. 163-164.

Fuiste un buen delegado del señor [‘Abd al-‘Azīz], una
delegación que satisface tanto a los amigos como enemigos.

Le cuidaste hasta después de su muerte, como si estuviera
vivo, vigilándote detrás de una cortina.

*Abū Ḥammū, conquista Tremecén y ayuda a al-Andalus*⁸⁶²

Sabemos que la conquista de esta zona tan estratégica fue realizada entre meriníes y zayyānīes. En un poema, Ibn al-Jaṭīb felicita al sultán, Abū Ḥammū, por la recuperación de esta ciudad tras haber estado un tiempo en manos de los meriníes⁸⁶³:

Se pelearon las lanzas en el terreno de tu gloria, en que
fuiste el señor de los caballeros.

Eres el sol que sale único en su salida ¿Acaso se ha visto
en la vida dos soles?

Tu vuelta [al poder] ha devuelto la confianza a todas las buenas
almas y todas las lenguas recitaron alabanzas a Dios.

De Dios pide más dándole gracias y confía en que te duplicará
los dones y las gracias.

⁸⁶² Vease *Ibar*, VII, pp.446-447.

⁸⁶³ *Dīwān*, p. 607.

Al igual que los sultanes meriníes, los granadinos recibieron ayuda de los zayyānīes en la lucha contra los cristianos. En una casida de nuestro poeta, se alude a este hecho, recalcando que fue, principalmente, de tipo económico, además de alguna ayuda de carácter militar⁸⁶⁴:

Eres el que salvó a las naves y a sus ocupantes cuando
los caminos de su salvación se convirtieron difíciles.

Eres el que ayudó a la tierra de Dios [al-Andalus] con las limosnas
que son capaces de hacer perdiciones a Satán.

Ayudaste a al-Andalus con barras de oro marcadas, cuya
autenticidad no conoce falsedad,

y enviaste cargos de trigo esperando la satisfacción y
la clemencia [De Dios].

Llenaste la mano de ella [al-Andalus] tras estar
a punto de ser quebrada.

II.1.2 ACTIVIDADES POLÍTICAS DE IBN AL-JAṬĪB

II.1.2.1 Embajadas y participaciones militares

La carrera política de Ibn al-Jaṭīb empezó desde muy temprano, cuando fue colocado en la cancillería de Yūsuf I bajo la dirección de su maestro, Ibn al-Ŷayyāb. Como hemos mencionado en su biografía, el polígrafo granadino se ganó la confianza del monarca y llegó a ser secretario confidencial en la casa real. La

⁸⁶⁴ *Dīwān*, p. 726.

confianza depositada por su sultán enseguida dio sus frutos, y fue enviado como embajador a las Cortes vecinas, saliendo incluso, en algunas ocasiones, con el ejército nazarí.

Ibn al-Jaṣṣīb envía una carta a su sultán desde Ceuta en una misión granadina

Hemos indicado en el segundo capítulo de este estudio, que nuestro visir encabezó una embajada, o misión militar, durante el reinado de Yūsuf I, en el año 752/1351. Este dato, lo podemos encontrar en la *Iḥāṭa* a través de la biografía de Ibn Bībiš; desde Ceuta envió siete versos a su señor, Yūsuf I, expresando su anhelo. Dice en prosa, precediendo a los versos, que él estaba en una de las “*ḥarakāt*”, es decir, movimientos o misiones, pero no podemos afirmar que se tratara necesariamente de una expedición o una embajada, aunque el significado de la palabra indique más un hecho militar. Sin embargo, en la *Iḥāṭa*, aclara que se encontraba, en esta fecha, en Ceuta, en una embajada para el sultán del Magreb. Pudiera ser entonces que su estancia en Ceuta fuera un mero descanso. Asimismo se puede interpretar a través de uno de los versos que la misión fue dirigida a una zona más lejana que Ceuta, probablemente a Fez. Dice dirigiéndose al sultán desde Ceuta⁸⁶⁵:

Me quedé [sin ti] como un cuerpo sin alma. ¡No
preguntes sobre la condición de los cuerpos sin almas!

Estoy -desde que desapareció tu rostro- como el que camina
en la oscuridad sin linterna.

Ahora al estar cerca de ti con alma satisfecha y
nuevas alegrías:

¡Mi señor!, si, un día, la voluntad estuviera en mis manos,
volaría hacia ti sin alas.

⁸⁶⁵ *Dīwān*, pp. 234-235, e *Iḥāṭa*, III, pp. 27-28

Ibn al-Jaṣṣīb en la Corte de Abū 'Inān

Sería, en todo caso, la tercera embajada o misión del visir granadino, que sepamos, a la Corte meriní y tuvo lugar sobre el año 755/1355, en tiempos de Abū 'Inān. El mensaje era pedir ayuda contra Castilla, ya que la situación en al-Andalus era muy grave. La habilidad diplomática de nuestro polígrafo le llevó a recitar una casida ante el sultán meriní, precediendo a la entrega del despacho que llevaba de su monarca. Esto le ayudó a conmover los sentimientos de Abū 'Inān, de quien obtuvo la promesa de conceder la petición antes de saberla. Dice en su poema⁸⁶⁶:

¡Oh califa de Dios! ¡Que el destino aumente tu gloria!,
siempre que brille en la oscuridad una luna llena.

¡Y que la mano de su poder te defienda contra
todo lo que la gente no pueda defender!

No disponemos de refugio esperado sino en ti,
ya que tú eres el apoyo y el refugio.

Sin ti, toda la gente en la tierra de al-Andalus
no se hubiera establecido ni desarrollado.

El resumen del asunto es que es una nación
que no necesita sino tu alteza.

Su gente, desde que les extendiste las manos,
nunca ha negado u ocultado tus dichas.

⁸⁶⁶ *Dīwān*, pp. 403-404.

Se preocuparon de sí mismos y a ti me dirigieron
esperando [la respuesta].

Se puede apreciar en estos versos el comportamiento leal del visir de Granada a favor de su patria. El acompañamiento de poemas en embajadas, como en este caso, para lograr una respuesta positiva del sultán de Fez a las peticiones granadinas, parece que fue algo recurrente, pues, según las circunstancias, la poesía jugaba un importante papel en estas situaciones. La embajada tuvo éxito y el visir regresó cargado de felicidad y con el reforzamiento en las relaciones. Dice, él mismo, en prosa sobre su embajada: “[...] y tuvo lugar la partida con lo mejor que lleva de regreso un embajador [...] y la llegada tuvo lugar en la mitad de *muḥarram* del año 756 /1355 habiendo triunfado la misión, dado frutos los esfuerzos y hecho realidad la imaginación...”⁸⁶⁷.

No obstante, cabe recalcar el importante papel que desempeñó Ibn Marzūq, visir de Abū ‘Inān y amigo de Ibn al-Jaṭīb, a favor de la embajada. Este visir, como se desprende de las cartas que intercambió con el visir granadino, ayudó mucho en facilitar la misión y dar buenas noticias a Ibn al-Jaṭīb al llegar a Fez, sobre la buena intención de Abū ‘Inān en cuanto a al-Andalus. Ibn Marzūq se apresuró a enviar una carta acompañada de unos versos, con el fin de calmar al visir granadino y darle las buenas noticias. Dice en el inicio de los mismos⁸⁶⁸:

¡Oh huésped [Ibn al-Jaṭīb] que consigo trae todo el éxito!,
alégrate por lo que vas a encontrar.

Ibn al-Jaṭīb respondió a esta felicitación diciendo⁸⁶⁹:

Vino [la casida] recordándome el buen vino
y la cercanía me está provocando alas para volar.

⁸⁶⁷ *Iḥāṭa*, II, p.20.

⁸⁶⁸ *Dīwān*, p. 232

⁸⁶⁹ *Dīwān*, pp. 232-233

LLeGó por la noche llevando signos de aprobación,
igual que la brisa que indica la aparición del alba.

Pasó [la casida] toda la noche incitándome a refugiarme en
el que, por sus augurios, corren los cálamos en las tablas:

el vicario de Dios, el apoyado Fāris, la luna llena de
la grandeza, el brillante y el hermoso.

En la misma carta dice en prosa aludiendo al mensaje de Ibn Marzūq que le dio tranquilidad y alegría:

“[...] pero me dio la buena noticia cuyo portador no se puede recompensar sino con conceder el alma por preciosa que sea y me mostró un rostro de alegría al que el sol envidia por la información que me facilitó la buena opinión de nuestro señor, el emir de los creyentes [Abū ‘Inān] ¡Dios le apoye!...”⁸⁷⁰.

Ibn al-Jaḥīb parte de Fez con éxito y Abū ‘Inān le despide

Como hemos indicado anteriormente, el visir de Granada supo actuar a favor de su monarca, y consiguió la promesa del sultán de Fez para prestar ayuda a Granada contra el peligro cristiano peninsular. Este logro por parte del visir granadino vino tras una frialdad en las relaciones entre Fez y Granada, durante el sultanato de Yūsuf I, por lo que, dadas las circunstancias, la misión era difícil. Sin embargo, la embajada fue un éxito. La magnífica acogida que tuvieron los enviados granadinos en Fez se rubricó con otra estupenda despedida por parte del sultán meriní. La poesía de Ibn al-Jaḥīb plasmó esta despedida y nos da la información sobre el buen resultado de la embajada. Dice en prosa precediendo su poema: “[...] y me dirigí a él [a Abū ‘Inān] al marcharme de su corte, tras la

⁸⁷⁰ *Iḥāta*, III, pp.109-110.

misión, llevando generosidad y satisfacción máximas...»⁸⁷¹ En su casida, el poeta recuerda al sultán la necesidad de su ayuda a Granada contra el acoso cristiano. Así, el visir de Granada concluye la misión con la misma petición de su inicio; esto es, comenzando y terminando respecto a la grave situación en que se encontraba al-Andalus, política y económicamente. Dice, dirigiéndose a Abū 'Inān al despedirse de él⁸⁷²:

¡Oh ayudante de la tierra extranjera [Granada] cuando su gente
se agota por hambre y se derriba por desastres!

Haz realidad las esperanzas que en ti deposita su gente, ya que
están consolándose con tu esperada promesa.

En ellos se han vuelto estrechos los caminos del triunfo.
Así que se agarran a tu fuerte alteza.

En su horizonte dominó la oscuridad de los infieles.
¿No estaría cercana de ellos tu mañana?

Mira con ojos de victoria esta tierra que, temiendo a los enemigos,
amaneció mirando con ojos de duda.

Al-Andalus te llamó y tu gloria es la buena garantía
para que su solicitud no fracase.

Los enemigos violaron su tierra pero tu afilada espada
recuperará lo arrebatado.

Al llegar a Ceuta el visir granadino escribió al sultán Abū 'Inān. En unos versos que compuso para este fin, manifiesta su plena satisfacción por el resultado de la misión y el buen tratamiento que tuvo junto a sus compañeros. En dichos

⁸⁷¹ *D̄n̄wān*, p. 128.

⁸⁷² *D̄n̄wān*, pp. 130-131.

versos alude al sultán granadino afirmando que el objetivo de la embajada está ya conseguido:

¡Que las nubes itinerantes irrigen la corte de Fez con lluvias
abundantes que pongan buen vestido a sus árboles.

Y ¡que conduzca mis saludos hacia la puerta de
Fāris, brisas portando copa de néctar.

Me entretuve con la llegada de su generosidad y en su plaza
se satisfizo mi alma y se alegró mi gente

Y nos encaminamos hacia lo bueno mi remitente [Muḥammad V]
y yo, mi flecha acertó y fue correcto mi cálculo.

Ibn al-Jaḥīb sube a la galera tras la embajada

En su *Dīwān* encontramos dos versos precedidos por esta frase en prosa “[...] y dirigí la palabra al caudillo del mar, Abū l-‘Abbās, cuando me hizo pasar en su galera a la vuelta de la embajada”.

De esta frase “a la vuelta de la embajada/misión”, se alude únicamente a esta embajada; esto es, porque dicha frase fue repetida antes de sus versos, que hablan de esta misión en concreto. Por ello, pensamos que estos dos versos se refieren a este tema, no a otras embajadas o misiones. Dice el poeta⁸⁷³:

¡Oh caballero de los generosos! que está entre galeras,
que afligen a los enemigos, y púlpitos.

⁸⁷³ *Dīwān*, pp. 412-413.

Entre tú y yo hay un parentesco de predicación, así que,
si se olvidan [...] ⁸⁷⁴ acuérdate tú de ello.

Con el monarca en una expedición

No disponemos de muchos datos sobre la participación de Ibn al-Jaṭīb en las incursiones nazaríes a tierras cristianas como soldado o caudillo. Parece que no era hombre de guerra, sino más bien un político cortesano. De estos pocos datos encontramos en la *Rayḥāna* una alusión a una participación en estas expediciones. Dice hablando de un insigne magrebí: "[...] me encontré con él en un viaje de una expedición a los infieles"⁸⁷⁵. En la *Iḥāṭa* nos informa de la recopilación que hizo del *dīwān* de Ibn Ṣafwān (m.763/1361) y dice: "[...] recopilé su colección de poesía durante mi estancia en Málaga cuando me dirigí con la caravana del Sultán para socorrer a Algeciras en el año 744/1343"⁸⁷⁶.

Pero en su *Dīwān* encontramos más alusiones a posibles participaciones tuyas en expediciones contra los cristianos. A continuación, ofrecemos un texto de dos versos precedidos por esta frase en prosa: “[...] y dije de una violeta que me ofreció el sultán en una expedición...”. Deducimos de esta frase que el visir granadino salió con su monarca en una algarada sin darnos más detalles. Dicen los versos⁸⁷⁷:

Me vino la violeta. ¡Qué buen huésped! Me la descubrió
su buena e inmensa fragancia.

Le pregunté: ¿Qué pasa? Y me contestó diciendo una
verdad que no necesita testigos:

He venido buscando, de la mano de Muḥammad
una donación y la conseguí.

⁸⁷⁴ En el *Dīwān* falta esta palabra. El poeta alude en este verso al apodo de este caudillo que es *al-Jaṭīb* (predicador) por lo cual se asemeja con Ibn al-Jaṭīb.

⁸⁷⁵ *Rayḥāna*, II, 406.

⁸⁷⁶ *Iḥāṭa*, I, pp.227-228.

⁸⁷⁷ *Dīwān*, p. 321.

Hay que aludir también a una casida de nuestro poeta en la que nos informa de que el monarca se admiró en una ocasión de su osadía en una guerra por lo cual se puede deducir su participación en algunas expediciones. Dice⁸⁷⁸:

El emir se admiró de mi osadía en la guerra y le contesté,
aportando un testigo de su amor:

¿Cómo no va a convertirse en un león quien te tiene
dibujado en su corazón?

Ibn al-Jaṣṣīb participa en la conquista de la fortaleza de “Benamejí” y la ruina de Estepa

Hemos aludido a esta expedición anteriormente, en la parte dedicada a la documentación de los sucesos granadinos. En el prólogo de la casida, el poeta informa que estaba presente en esta batalla: “[...] y dije dirigiéndome al sultán Yūsuf en la incursión en la que destrozó la fortaleza de Estepa y conquistó la de Benamejí en el año 743 /1343 y la compuse [la casida] en los alrededores de Estepa”⁸⁷⁹:

La conquista de Benamejí fue el primer paso
tras lo cual se sucedieron las albricias.

Una alegría fue para nosotros y en cambio
para los enemigos, una noticia pesada.

Tras esta alusión menciona la algarada de Estepa:

⁸⁷⁸ *Dīwān*, p. 150.

⁸⁷⁹ *Dīwān*, pp. 486-489.

Luego subiste a Estepa cuya zona
era alojamiento y descanso para el mal.

A ella te lanzaste, con osadía nazarí,
por la cual las elevadas colinas iban a desaparecer.

Con Ibn al-Īayyāb en una embajada a la tierra cristiana

En el prólogo de la casida, el poeta nos da la información de que estaba con su maestro, Ibn al-Īayyāb, en una embajada en tierra del enemigo cristiano. El autor escribe sus versos para bromear con su maestro pidiendo, de manera graciosa, una chuleta de carne. En los versos no disponemos de detalles sobre la fecha de la embajada ni el motivo de la misión, sin embargo, podemos decir que sólo a través de estos versos tenemos información de que hubo una embajada a este destino en la que figuraba, muy joven, Ibn al-Jaṭīb como diplomático. Dicha casida, dado que era una chanza, está llena de retórica, sobre todo la *tawriya*, por lo cual resulta dificultosa la traducción. A continuación, ofrecemos una versión de algunos versos para documentar el suceso. Dice dirigiendo la palabra a su maestro pidiendo que le envíe su parte de la carne⁸⁸⁰:

¡Oh único y grande! [Ibn al-Īayyāb] sin tapujos.
Mándame una parte (*sahm*) de Abū l-‘Abbās⁸⁸¹.

Mándala a escondidas con toda discreción
igual que el espectro en una múltiple oscuridad.

⁸⁸⁰ *Dīwān*, p. 721.

⁸⁸¹ Abū l-‘Abbās es un gramático famoso de la época ‘abbāsī, su apodo era (*al-mubarrad*) o el enfriado, y fue citado graciosamente aquí por la similitud de su apodo con el nombre de la carne.

Es una maravilla que yo, a pesar de mi acertado cálculo
a la hora de medir algo:

contradiga, con mi hecho, lo habitual en los arqueros, ya que
mandé la flecha (*sahm*) hacia la carta.

Ibn al-Jaṭīb inspecciona las fronteras

Una de las tareas más importantes dentro de la gestión de la casa real granadina, era asegurarse el control de las fronteras. Dado que la monarquía nazarí estaba acechada por el constante peligro cristiano, el sumo cuidado de las mismas era vital. Es sabido que en tiempos de Yūsuf I, por ejemplo, fueron construidas varias fortalezas para el reforzamiento de las fronteras. Ibn al-Jaṭīb desempeñó, en varias ocasiones, este cometido que al parecer era de sus cargos más prioritarios. En su *Dīwān* encontramos pocas alusiones a esta función sin disponer de detalles que explican cómo eran o a qué zonas se dirigían a menudo.

Como se puede deducir de las frases que preceden sus versos, el visir granadino tenía que responder a su emir con una carta, sobre el estado de las fronteras que visitaba. En dicha carta incluía versos que hablaban de anhelo mezclado con bromas. Dichos versos, aunque carecen de información política, se consideran como documentos sobre estos hechos. Dice, contestando a su monarca, el cual, le había pedido información sobre el viaje⁸⁸²:

Son varios los anhelos mientras que es una condición. Todos
son amantes y deseosos de la perfección,

pues el anhelo de la tierra hacia la lluvia es por necesidad,
mientras que el de la lluvia hacia la tierra es por caridad.

⁸⁸² *Dīwān*, p. 716.

En otro texto, nos informa de cómo estaba en una inspección de las fronteras y a la vuelta compuso dos versos. Dice precediendo sus versos: “[...] y dije también al regresar de un viaje en que inspeccioné las fronteras de al-Andalus (...)”⁸⁸³:

Con la ayuda de Dios hemos vuelto, tras una gira
en que nos divertimos al máximo.

Es como el compás al volverse a su punto [de partida],
en la superficie por la que inició su círculo.

II.1.2.2 Representaciones y consejos

Como es sabido, Ibn al-Jaṣṣīb salía en ocasiones con su monarca para inspeccionar los territorios granadinos. Una de estas salidas, entre otras, fue el caso del viaje que plasmó en su *risāla* titulada: “*Jaṣṣīrat al-ṭayf*”. Por otro lado, la confianza de que gozaba por parte de la casa real nazarí le hizo llegar a ser representante del monarca, cuando éste no se encontraba en Granada. De este modo, asumía el mando político absoluto, dándole más poder para abordar asuntos de Estado. Es importante decir que esta situación la había vivido nuestro visir desde una edad muy temprana; esto es, desde el sultanato de Yūsuf I, algo que ilustra, de alguna forma, su elevado talante político y su madurez a pesar de su poca experiencia. En un texto poético nos informa, al ser representante de Yūsuf I, cómo unió la escritura con la espada; es decir, cómo llegó a ser hombre de letras y hombre de Estado al mismo tiempo. En la prosa que precede a su casida dice⁸⁸⁴: “[...] y dije cuando mi señor, el sultán Abū l-Ḥaṣṣīb me puso como sucesor suyo en su casa real...”:

Nunca he considerado la espada una de mis herramientas,
me contento siempre con mi mano y mi tintero.

⁸⁸³ *Dīwān*, p. 377.

⁸⁸⁴ *Dīwān*, p. 181.

Pero hoy se juntaron en mi mano la espada y el cálamo,
de la escritura y se encontraron tras lejanías.

¡Dios recompense la buena fortuna que me vistió claramente,
de joyas de generosidad y satisfacción!

Soy un siervo al que su señor le dio entidad,
pues no me merecía nada por mí mismo.

Así es el caso de las criaturas cuyo origen es la tierra, pero
Dios insufló en ellos el espíritu de la vida.

En otro texto nos informa, en dos versos, de la visita que hizo el sultán Yūsuf I a Málaga. En el poema el autor nos habla de cómo Granada echa de menos a su sultán, reprochándole a la ciudad de Málaga que sea la razón de su ausencia. Dice en prosa antes de sus versos⁸⁸⁵: “[...] y dije dirigiéndome al sultán cuando se ausentó, en Málaga, de su casa real y me delegó en la capital de su reino:

Granada dice a Málaga, en un día, en que ésta se llenó de
satisfacción por la promesa esperada que hiciste realidad:

me detuviste a Yūsuf I injustamente, así pues
¿Qué tengo hoy sino la tristeza de Ya‘qūb?⁸⁸⁶.

En otro corto poema, nos habla de su molestia con la gente que le hacen madrugar en la casa real, cuando ejerce como delegado del monarca: “[...] y dije, molestándome con los que acudieron de madrugada a la puerta del sultán, al ser yo delegado de él:

⁸⁸⁵ *Dīwān*, pp.144-145.

⁸⁸⁶ Aquí el poeta emplea una *tawriya* jugando con el nombre del monarca que es Yūsuf y el de Yūsuf (José) cuyo padre era Ya‘qūb (Jacob), triste por haber perdido a su hijo.

Dijo quien se preocupaba de mi asunto:

¡Ojala Dios te hubiera hecho descansar!

en una tierra en la que sólo escuchas:

¡Muy buenos días!

Trataremos ahora un fenómeno que observamos en el poeta y que es fruto, pensamos, de su experiencia política. En su *Dīwān* leemos muchos consejos que inserta en sus elogios a los sultanes, por lo cual podemos hacernos una idea sobre hasta qué punto llegó su relación con ellos, el papel que llegó a asumir y cómo fueron aceptados sus consejos, sobre todo, en la Corte nazarí.

Como hemos mencionado antes, su distinción en este campo se extendió hasta la Corte de Castilla, cuando Pedro I le pidió consejo en unos momentos ciertamente difíciles para el monarca castellano. Igualmente están los amigos y conocidos que fueron aconsejados por Ibn al-Jaṭīb. Sin embargo por su cargo de visir, la mayoría de los consejos que encontramos en su *Dīwān* se dirigen a los sultanes, sobre todo a Muḥammad V. Sus recomendaciones se centran, principalmente, en elementos concretos que pueden ser fundamentos de la política, como la justicia y la sinceridad. Son elementos inspirados probablemente en la filosofía política griega, india y persa:

Consejos a Muḥammad V en el día de su investidura

El fallecimiento de Yūsuf I dejó un profundo pesar en el alma de los granadinos, así que al subir al trono su hijo Muḥammad V tenía por delante una difícil tarea, habida cuenta de la buena salud de que había gozado el sultanato en tiempos de su predecesor. Ibn al-Jaṭīb quiso advertir al nuevo monarca de ciertas cosas para tenerlas en cuenta, temas, en su mayoría, relacionados con el pueblo. Dichos elementos que vamos a exponer a continuación pueden reflejar, más o menos, las ideas políticas de Ibn al-Jaṭīb en cuanto a la forma de dirigir un Estado.

Comienza destacando la importancia de la seriedad en abordar los asuntos de Estado, ya que es la mejor manera para establecer su gobierno, sobre todo para un monarca nuevo⁸⁸⁷:

¡Señor mío!, este asunto es muy grave, así que lo controla
quien trate con diligencia los problemas serios.

Tómalo como un consejo sincero de un fiel [servidor]
que manifiesta hacia ti un verdadero amor.

El segundo consejo que el poeta dedica a su monarca es difundir la justicia en sus súbditos, este elemento es el más importante en cualquier reino, por lo cual viene en primer lugar en el texto, y en otros que vamos a analizar más adelante. El visir granadino tenía la idea de que la justicia era la garantía de la seguridad y de la salvación de los gobiernos, y tenía en su mente la sentencia que dice: “La justicia es la base del gobierno”:

Extendiendo en el súbdito la justicia ganarás su amor,
haz gobernar la verdad en ellos en todos los asuntos.

Otro elemento que el visir granadino pone en el conocimiento de su monarca es la tolerancia con su gente; perdonarles, escuchar sus quejas, o estar cerca de ellos, entre otros:

No existe ningún poder sin que el de Dios esté por encima de él, así
que la tolerancia con el servidor es una virtud de su señor,

así pues, sé tú un ojo para ellos en todos los acontecimientos
y una oreja que escuche sus quejas.

⁸⁸⁷ *Dīwān*, pp. 308-309.

Hay también otro elemento de la política “perfecta” en nuestro visir, como es atraer al pueblo a través del dinero, no solamente dar a los que pidan, como establece el verso siguiente, sino también nos quiere decir que es importante la donación para ganar el amor y la lealtad de la gente:

Eres el delegado de Dios, así que difunde sus dones cuando
el necesitado te extiende la mano rogando.

El poeta no se olvida de advertir al nuevo sultán de un importante tema que tiene que tomar en serio: honrar a los buenos funcionarios del Estado, que deben recibir un especial trato por sus buenas actuaciones en favor del reino. Es posible que el poeta aluda, entre otros, a los caudillos del Reino y a los combatientes de la fe en especial, que desempeñaron un papel relevante en la estabilidad de la corte nazarí. El ejército, desde el punto de vista jatibiano, es muy importante para la estabilidad del país, de hecho aconseja al monarca que no se olvide también de los pequeños soldados. Aquí se debe advertir que el poeta, a la hora de pedir mantener el derecho de los buenos funcionarios, está aludiendo especialmente a sí mismo. Esto último se convierte en una costumbre en Ibn al-Jaṭīb, como indicaremos más adelante:

Guarda bien los favores que presentan los buenos funcionarios
y no impidas a tus soldados gozar de tus generosos
beneficios.

Ellos son el filo [de la espada] en la garganta del enemigo
¿Acaso se defiende quien combate al enemigo sin filo?

El último consejo que el visir granadino da a su sultán es la *ṣūrā* (la consulta); es decir, pedir consejos de los visires y gente de Estado que puedan ser útiles para el sultán antes de decidir algo. También es necesario consultar el Libro de Dios (el Corán), como era la costumbre del Profeta, que dependiendo de él, no descartaba consultar a sus compañeros:

Consulta a los sabios al surgir un problema,
ya que no pierde el camino quien aplique la *šūrā*.

Ten la costumbre de poner el Libro de Dios como guía,
es la verdad y la luz clara que muestra el camino recto.

Consejos a Muḥammad V tras su vuelta del exilio

En su casida en *lām* titulada: “*Al-manḥ al-garīb fī l-fatḥ al-qarīb*”, el visir de Granada, que estaba exiliado también en el Magreb, nos facilita una serie de consejos para el monarca destronado que partió hacia al-Andalus, en busca de su trono perdido. El poeta, en una parte de dicha casida, dedica muchos consejos políticos a Muḥammad V para su nueva etapa de sultán en Granada. Son recomendaciones que tienen en cuenta la nueva situación prevista del monarca, y las medidas necesarias que debe aplicar para su segundo reinado. Entre estos consejos encontramos elementos que el poeta va repitiendo en sus casidas. Pero también encontramos otros nuevos que son adecuados para la nueva Granada, y nos reflejan también el punto de vista político de nuestro visir.

Primero habla de la seriedad y la firmeza que Muḥammad V debe mostrar en su segundo reinado, y como se deduce de los versos, el poeta critica la negligencia de Muḥammad V en su primer reinado, ya que no acabó con el peligro que representaban sus hermanos. Al parecer, el monarca no dio importancia a pequeños aspectos que le rodeaban, hasta que éstos crecieron y desencadenaron el golpe de Estado⁸⁸⁸:

Te regalo, del arte de la política, aquello de lo que los reyes
se jactan y superan a los demás reyes.

⁸⁸⁸ *Dīwān*, pp. 503-504. Véase el estudio de Aḥmad Damaj sobre este texto, entre otros, bajo el título “Concepto de estado en Ibn al-Jaṣīb: ¿un reformador?”, en *Actas del 1^a coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṣīb*, Loja (2005), pp.75-99. En nuestro presente estudio hemos preferido hacer nuestras propias versiones y análisis de los poemas.

No te distraigas de la firmeza con la que se controlan
los asuntos y administraciones del emirato.

Considera como lección el silencio que mostraste antes
y para el futuro, ten en cuenta su resultado.

A veces se descarta un pequeño peligro, pero crece
como crecen y se inflan los cuerpos bien alimentados.

Ten cuidado con los pequeños asuntos y preocúpate de
ellos, si te distraes, se extienden,

ya que el fuego se inicia con una chispa y con unas gotas
comienza la fuerte lluvia.

Vuelve el visir advirtiéndote de la importancia que forma la *šūrā*, pero la consulta, advierte, tiene que ser con los expertos, no con cualquiera, ya que un nuevo reinado tiene que contar con las opiniones de los buenos consejeros para que no vuelva otra vez el caos:

Consulta, cuando sea necesario, a los sabios, pues no será
oportuno dirigirse a los inexpertos.

La importancia de la justicia vuelve de nuevo, esta vez consiste en recompensar bien a los buenos, y mal a los malos, sin mostrar debilidad en este tema, ya que la estabilidad de la nueva Granada exige castigar a los intrigantes, junto con los autores del golpe de Estado y gratificar a los fieles:

Castiga de forma idéntica, a los culpables
y de igual manera recompensa a los fieles.

Y cuando hagas justicia no dejes que la debilidad ni la
pasión tengan lugar en ti.

Por otra parte, hay un elemento muy importante según la visión del poeta. Se trata de la sustitución de los funcionarios que recibieron, una vez, castigo por parte del monarca, ya que no iban a serle fiel tras la ofensiva. La razón estriba en que tras la vuelta del sultán a su trono, después de la insurrección llevada a cabo por el Bermejo, se apresuró a reformar su gobierno teniendo en cuenta a aquellos que colaboraron con el usurpador. Además, nuestro experto visir sabe que un funcionario castigado nunca será fiel a su monarca. El nuevo funcionario tiene que ser capaz y necesario para el Estado y no debe tener lugar la simpatía en este caso:

Sustituye por otro a quién hayas impuesto
un castigo alguna vez,

y si colocas [a un funcionario] será por necesidad, no por
simpatía, pues para cada puesto hay medidas necesarias.

A continuación, Ibn al-Jaṭīb enseña a su monarca algunas habilidades políticas; como no cortar la sensibilidad de los nobles, ya que puede ser peligroso para el sultán, dado que ofender a los orgullosos puede generar desencuentros:

¡Guarda tu lengua de las palabras ofensivas, ya que a veces
la lengua puede hacer lo que no puede una espada,

pues si cortas el corazón de un noble, no conseguirás nunca
curarlo ¿Con qué se cura?

Nos advierte sobre el hecho de que quien gobierna ha de reaccionar de forma inteligente ante ciertas conductas de la gente. Desde el punto de vista de Ibn al-Jaṭīb, que nos reflexiona su propia política para con el pueblo, es necesario fingir y aceptar el consejo que la gente ofrece, y no rechazarlo de forma tajante,

aunque el monarca sepa que la persona mienta, y así evitar ganarse el odio de la gente. Por otro lado, el gobernante no debe creer, sin investigar, las palabras que lleguen a sus oídos, ya que puede originar el castigo de gente inocente. Asimismo, el buen monarca debe tolerar las faltas de la gente ignorante:

Acepta el consejo de la gente que viene a dártelo
y agrádecécelo, aunque sea gente hipócrita y falsa.

Sobre las noticias que llegan a ti hay que investigar,
ya que no sería fácil renunciar luego a las decisiones.

Y si alguien, cuya ignorancia es evidente, comete un error,
ten paciencia con él, ya que ¿quién no se equivoca?

Otra vez el poeta alude a la importancia de devolver los favores que hacen algunas personas para su monarca, dado que esto aumenta en ellos la fidelidad:

Ten en cuenta los favores, no te lo olvides, ya que son
deudas cuya demora es criticada.

Desplegar rumores y espías en el país es algo significativo en Ibn al-Jaṭīb para la seguridad del Estado; y por otro lado, es importante mostrarse fuerte y estricto en los momentos difíciles, pues si el monarca se muestra débil no tendrá respeto en el interior de su pueblo:

Cuando alguien se aleja de tu vecindad entonces mira con tu
mente qué es lo que puede transmitir de ti.

Para los rumores que difundes [entre el pueblo] asigna
espías que te hagan llegar todo lo que se diga.

No muestres debilidades en las estrecheces, ya que
cuanto más de ellas muestras, más desprecio recibes.

El factor económico es importante para Ibn al-Jaṭīb. Por ello, aconseja a su monarca que cuide de los recursos, tanto sus fuentes como sus gastos. Recuerda que cobrar del pueblo los impuestos es imprescindible para la política del Estado, pero matiza que éstos deben ser justos y sin fatigar al pueblo:

Cobra el dinero justamente, pues que sepas que los fondos
son medios para alcanzar a los lejanos fines.

Haz con él equilibrados los gastos y ahorra una parte,
haz comparaciones entre lo ingresado y lo gastado.

Procura una armonía entre la donación y la retención, ya que
tanto la tacañería como la prodigalidad son malas.

La devoción, preocuparse de las cosas buenas, mostrarse como un buen modelo para el pueblo, la tolerancia, y no revelar los secretos del Estado, son algunas de las recomendaciones finales que el polígrafo granadino dirige a su monarca:

Dedícate a la devoción y a las buenas obras
que eduquen y alejen las almas del mal.

Aparta el alma de los placeres y entreténla con lo
que el alma del sabio se entretiene y disfruta,

ya que los hijos siguen el camino de su padre, de modo que
son fuertes si es fuerte, y humillados si es humillado.

Trátalos con tolerancia pero no les reveles ningún secreto,
ya que no te beneficia en nada.

Consejos a Muḥammad V en boca del reloj “minkāna”

Otra forma de hacer llegar los consejos, por parte del visir granadino a sus sultanes, es a través del reloj, *minkāna*, el cual fue colocado en la casa real en el segundo reinado de Muḥammad V. Al parecer, Ibn al-Jaṭīb no estaba de acuerdo con el monarca en algunas cuestiones; como por ejemplo, la construcción del lujoso nuevo palacio del mexuar, que fue construido en el segundo reinado de Muḥammad V⁸⁸⁹.

A continuación, mencionamos dos versos de una casida a propósito de este tema. En estos versos, el poeta centra su consejo en no engañarse por el bienestar de la vida y por el lujo en que está viviendo, pues el peligro acecha constantemente a Granada, y debe estar preparada militar y económicamente ante cualquier amenaza. Dice aludiendo a esto indirectamente en boca del reloj⁸⁹⁰:

No te engañes nunca por una ilusión engañosa,
ya que la existencia de la luz es un falso sueño.

Inclínate hacia la luz de la verdad, ya que las demás luces
son cortinas de oscuridad e ilusión.

Aconseja al monarca en la fiesta del mawlid

En el año 764/1362, se celebró la fiesta del *mawlid* en el nuevo palacio de Muḥammad V. Para esta ocasión nuestro poeta compuso un largo poema en el que ensalza su elogio al Profeta, y al final de su casida se dirige al sultán, recordándole el golpe de Estado que sufrió hace pocos años y cómo fue recuperado el trono gracias a Dios. Al parecer, Ibn al-Jaṭīb quiso que su sultán aprendiera de este

⁸⁸⁹ Sobre este reloj, véase los trabajos de Antonio Fernández Puertas. "Clepsidras y horologios musulmanes". *MEAH*, 55 (2006), 135-185; *Clepsidras y relojes musulmanes*. Granada, 2010.

⁸⁹⁰ *Dīwān*, p. 560.

suceso. Por ello le aconsejó ganar el amor del pueblo a través de donativos y no escatimarlos para su propio placer, como hizo construyendo su palacio, dice⁸⁹¹:

[Dios] te devolvió generosamente el asunto
tras la lejanía y el destierro.

Así que haz correr en la gente tu generosidad y de Él espera
el tesoro de la riqueza y la morada de la victoria [el paraíso].

Compra el elogio por los donativos y considéralos entre
las ventajas,

ya que las bendiciones del cielo se dirigen hacia la tierra
cuando en ésta se depositan las semillas generosamente.

Consejos a Muḥammad V en una zawiya

Como hemos establecido antes, Ibn al-Jaṭīb no estaba de acuerdo con su Señor, concretamente en el segundo reinado de éste, en cuanto a ciertas cosas. El destronamiento de Muḥammad V y la capacidad militar que mostró el aliado cristiano al ayudar al rey exiliado, provocaron temor en nuestro polígrafo por el futuro de una Granada dependiente e incapaz de defenderse por sí sola, especialmente, con la preocupación del sultán Muḥammad V por construir palacios para mostrar su gloria. La gente de Granada, que fueron testigos de los altibajos en la política granadina, miraba con recelo el comportamiento del emir en su segunda etapa, y la fragilidad que mostraba confiando en el pacto que ratificó con el aliado cristiano.

Todo esto fue plasmado por el visir granadino en una casida que recitó en una *zawiya*, en Granada. Dicha casida está destinada a Muḥammad V, y desde su inicio comienzan los consejos sin prólogo, por lo que podemos entender la gravedad de la situación.

⁸⁹¹ *Dīwān*, pp. 256-257, véase sobre esta fiesta, *Nufāḍa*, III, pp.275-285.

De los versos se deduce que el visir granadino presintió una dejadez en los asuntos de Estado por parte del sultán, y que su obligación como visir le llevaba a avisarle sin esperar ningún interés o beneficio⁸⁹²:

¡Oh señor mío! El de la magnífica y alta majestad, hijo de
los compañeros [del Profeta],

Presta oído a las palabras del que no espera como recompensas,
bienes, ni rango, ni dinero⁸⁹³,

ni servidores, ni caballos, aquel que si la gente se pone ropas
nuevas, se contenta con la más vieja y usada,

que ve tus cosas en el caos y no encontrarás
ayudantes en ellas ni aliado.

El poeta teme recibir críticas de la gente por no advertir al sultán:

Si cae un pilar [del emirato] se dirá que él no mostró seriedad
con su sultán y que no cuidó nada en advertirle.

Así, no ganaré ni esta vida ni la otra y gastaré en lo banal
tanto palabras como hechos.

Ahora nuestro visir advierte, de alguna manera, a su sultán sobre el hecho de preocuparse de construir su nuevo palacio reuniendo mucho trabajo y dinero:

Tú ¡Oh mi señor! te distrajiste de él [el emirato]
ocupándote de pesadas piedras y rocas,

⁸⁹² *Dīwān*, pp. 514-515.

⁸⁹³ Alude a si mismo.

cargos de yeso y ladrillos, unos detrás de otros, y grandes
rocas llevadas sobre ruedas.

Seguidamente, el poeta explica al sultán el por qué de su rechazo de estas construcciones. En aquel tiempo, la Península Ibérica sufría sequías y hambre; a ello hay que añadir, además, la vecindad del reino de Granada con los cristianos, los cuales, en la segunda mitad del siglo XIV estaban sufriendo cambios y tenían disensiones internas, por lo que si bien podían ser aliados, también podían ser enemigos. Por todo ello, no parecía muy razonable la construcción del lujoso palacio que se estaba procurando el monarca. En los versos siguientes, nuestro visir ejemplifica magistralmente esas circunstancias, comparando dicha construcción con aquel que desea plantar arrayanes en un lugar abandonado:

En una tierra seca y desértica, y entre enemigos
malvados, ambiciosos y con muchos altibajos,

¡Cuántos arrayanes estás plantando y dispersando
en terrenos áridos o casas abandonadas!

En el resto de su casida, avisa al sultán del grave riesgo que ocasionaría su descuido hacia el pueblo. La gente, según nuestro visir, no está desinformada de lo que ocurre, por ello de la necesidad de la intervención del monarca, comprendiendo su malestar y paliándolo con buen trato, con la donación, con la modestia, con la rectitud, con la perspicacia y con la preparación ante cualquier suceso:

No pienses que la gente está durmiendo, ya que sus ojos te
están observando, así que trátales bien.

Come de lo que coman ellos y vístete de lo que se vistan
y para cazarles [el corazón] extiende tu red astutamente.

Evita [hacer] todo que pueda ser criticado por ellos, y
así te salvas de la murmuración.

Toma algo de cada cosa, no exageres, sé despierto,
y para tu propio beneficio junta Ejército y dinero.

Sé precavido y no te distraigas de las intrigas de los que
se acercan a ti siendo su intención acabar contigo.

En este sentido cabe decir que, a pesar de los muchos consejos que dio Ibn al-Jaṭīb a Muḥammad V, éste se mostró agradecido a su visir, aunque, como hemos aludido en el anterior capítulo, las recomendaciones del visir podrían tornarse en peligrosos dardos cargados de odio dirigidos a su figura por parte del sultán.

Para entender hasta qué punto era justificado el acatamiento de Muḥammad V hacia los consejos de su visir, recordamos la sublevación del año 763/1362, en la que las intervenciones y consejos de Ibn al-Jaṭīb pudieron salvar al sultán y a su gobierno. Dice describiendo el suceso:

"[...] así que me dijo el sultán: (¿qué me aconsejan?) Y le contesté: "tener paciencia y refugiarse en Dios" y le dije que se dirigiera a su palacio y que se cerraran todas las puertas de la Alcazaba menos una que se refuerza con hombres, y le indiqué también que entrara a su casa y aportara su arma. [Luego] fueron abandonados los intrigantes [...] y se dieron a la fuga y se apagó la sublevación..."⁸⁹⁴.

Consejos al sultán meriní Abū Zayyān Muḥammad

Durante su estancia en el Magreb, Ibn al-Jaṭīb fue testigo de varios acontecimientos en la corte meriní. Uno de ellos fue el asesinato del sultán Abū Sālim, y la subida al trono de Abū Zayyān, a quien nuestro poeta se dirigió para darle las felicitaciones. En su elogio dedica una parte a dar recomendaciones a dicho sultán, estos consejos se concentran, principalmente, en la tolerancia que el

⁸⁹⁴ *A 'māl*, p.17.

sultán debe mostrar con la gente, incluso con los rivales. Es muy probable que Ibn al-Jaṭīb temiera que el nuevo emir le castigara o alejara por su fuerte relación con el anterior sultán, Abū Sālim. El poeta en sus versos recuerda al sultán que todo el mundo tiene culpa y, sin embargo, es mejor ser tolerante con ellos. Esa misma idea fue repetida por el mismo Ibn al Jaṭīb en ocasiones diferentes. Además de la tolerancia, el poeta incita al sultán a agradecer a Dios y hacer donativos generosamente a la gente; dice aconsejándole ser tolerante⁸⁹⁵:

Perdónales [a los rivales] y difunde el bien sobre ellos y comprende,
con tus buena naturaleza las culpas de los evidentes
traidores,

ya que las buenas espadas pueden romperse,
y la mente de la gente sensata puede equivocarse.

No hay entre la gente sino culpables e hijos de culpables,
sin embargo Dios les protege y les cuida.

Y sobre la generosidad de Dios y el deber de agradecerle a la gente, como un hecho político para atraerles, dice:

En todos los asuntos no esperes nada sino de Él que sus
tesoros no se disminuyen por tantas donaciones

Así que agradece el bien de Dios aumentando sus generosas
gracias cuya lluvia es abundante a lo largo del tiempo.

A los fieles, muestra fidelidad, y recompensa bien a quienes
tienen eficacia, ya que eres el generoso cuyas raíces son
puras.

⁸⁹⁵ *Dīwān*, pp. 699-700.

Advertencias para el usurpador (Ismāʿīl II)

Al ser Ibn al-Jaʿfīb visir en la Corte de Ismāʿīl II, dirigió una casida al nuevo sultán en la que le advierte, principalmente, de dos personas, Ibrāhīm b. Abī l-Faṭḥ (*al-Aṣḥāʿ al-Gawī*) y su primo, Muḥammad b. Ibrāhīm (*al-ʿAqrab al-Radī*). Como hemos aludido más arriba en este capítulo, estas dos personas se enemistaron con nuestro visir, e intrigaron contra él sin un motivo aparente, excepto la envidia, como declaró él mismo. Al parecer, sus intrigas se cumplieron y el nuevo sultán decidió confiscarle los bienes y encarcelarle, pero por otro lado, las advertencias que dirigió a su sultán dieron sus frutos después, ya que estos dos visires terminarían ahogados, como ya hemos mencionado.

La casida hace alusiones indirectas a estos visires, aunque no menciona sus nombres o rangos. En la *Nufaḍa*, Ibn al-Jaʿfīb dedicó fuertes insultos a estos dos personajes, especialmente al primero, que al enterarse el poeta de que Ismāʿīl II le restableció en su puesto, se dirigió al sultán advirtiéndole con esta casida⁸⁹⁶.

El poema se concentra, principalmente, en advertir al monarca del peligro de esa gente en concreto. Primero, advierte al sultán de los que están alrededor de él, los que tienen dinero, y se ven a sí mismos soberbios y merecedores de ser sultanes, esto nos hace sospechar que el Bermejo era también uno de ellos⁸⁹⁷:

No acerques a tu puerta a quien se crea el más merecedor
de asumirlo [el gobierno],

al que tenga dinero y detrás de él haya manos agarrándose
en su persona.

Sobre todo al que preste oído a los elogiadores y tenga
las orejas infladas por el aplauso.

⁸⁹⁶ Para mayor información sobre esto, véase *Nufaḍa*, II, pp. 103-112.

⁸⁹⁷ *Dīwān*, pp. 134-135.

En los versos siguientes informa al sultán de que estas personas peligrosas estaban siendo vigiladas por precaución por el sultán anterior, que tenía la intención de acabar con ellos. El poeta quiere aludir a una persona en concreto, que tenía la promesa, por parte de los astrólogos, de gobernar, y que nunca cesaba de verse como monarca, algo que le llevó a cambiar siempre de funcionarios y soldados:

Al que hubiera preocupado al sultán anterior que
había tenido la intención de acabar con él,

le perturbó la mente los augurios que
le ofrecieron sus adivinos.

Entre sus aliados y partidarios mira en un espejo, en el que
ve en su propio rostro,

a un novio [sultán] de un trono [difícil de conseguir] que
costó la vida a muchos de sus aspirantes.

Así que se preocupa mucho de sustituir a sus caídas
y escoger a sus secretarios.

Ahora el poeta intenta incitar al nuevo sultán contra esta persona, cuya intención es ganar como partidario al ejército. Los versos también revelan algo importante: esta persona intentó hacer algo mal y el monarca Ismā'īl II se dio cuenta de su peligro:

Al estar con sus familiares y compañeros
murmura de ti.

Para sí mismo atrae a los soldados con sus palabras
dulces y tramposas.

Lo conseguiría si no hubieras mostrado firmeza. Es como una
embajada que [para actuar] necesita el permiso del
chambelán.

Ahora te teme, pero ¡cuidado con él! dado que los
miedosos son los que comienzan el ataque.

A continuación, el poeta aconseja al rey Ismā'īl II a que tome la seriedad y la firmeza para con el pueblo, ya que el mantenimiento de una soberanía requiere mostrar fuerza y rigor. También le advierte de ser débil y distraído ante un peligro cercano que veía el poeta; una previsión que tuvo lugar después, cuando dicho sultán resultó asesinado a manos del Bermejo:

La soberanía no es exclusiva de una casta sino que
es derecho del que la tome con fuerza.

Si pierdes la firmeza no te liberarás de las garras
y colmillos de la perdición.

Una de las cosas más graves que el poeta observó en su sultán era su fragilidad y modestia con la gente. Se deduce de los versos que Ismā'īl II, por su poca experiencia, no sabía infundir respeto y miedo en su gente. Al parecer, se mezclaba con ellos y descuidaba de preservar su categoría, como soberano, de la gente humilde, o usaba términos no debidos a la hora de llamar a la gente mayor, o a algunos familiares más expertos que él. Probablemente, el Bermejo fuera de esta tipología, ya que como es sabido, era él el autor del golpe de Estado, y el gobernador real de la dinastía nazarí:

No me critiques, ya que estoy lleno de las sabidurías
y etiquetas de la soberanía.

A todos los que habías exagerado el respeto, enseña
la etiqueta y los sobrenombres del sultanato.

Nunca se ha visto un reino en el pasado que
se estableciera siendo la gente igual en ella.

A quien llamas una vez: “tío” seguro que se verá
soberbio y se jactará,

o a quien llamas “mi señor” considerará esta palabra
un derecho suyo que tú le has otorgado.

Al final de su casida destaca la importancia sobre administrar justicia y del mantenimiento de la paz, y aconseja al monarca que cuide su sultanato preservándolo para sus herederos:

Entre la gente extiende la justicia suficiente para
envolverse.

Para ellos ajusta la paz, ratificándola como monarca joven
pero glorioso y perspicaz.

Prepara el sultanato como hace una persona cuya intención
es preservarlo para los descendientes.

Importante consejo para al-Šarīf Muḥammad b. ‘Alī b. Rāyih

Ibn al-Jaṭīb no se conformó con advertir y aconsejar a los sultanes, sino que también lo hizo con la clase noble y destacada; como fue el caso de, al-Šarīf Muḥammad b. ‘Alī b. Rāyih (m.765/1364). En una estrofa, el poeta advierte a su

amigo de no soltar indebidamente la lengua, y le pide que controle sus palabras. Nos cuentan los versos que el visir granadino había aconsejado a su amigo con antelación y, sin embargo, éste no le hizo caso, así que vuelve a advertirle de nuevo. No disponemos de detalles concretos sobre el caso en cuestión, pero sí lo significativo del mensaje. Dice de su casida enseñando a su amigo⁸⁹⁸:

Te ofrezco mi consejo aunque te lo había ofrecido antes,
pero no hiciste caso.

Si la lengua del hombre sobrepasó su límite, los objetivos
esperados darán lo contrario.

Así, su seriedad se convierte en chanzas y sus chanzas
se vuelven seriedades.

En lo que puedas, controla la rienda [de la lengua], ya que
es el carácter más adecuado para la excelencia y la gloria.

II.1.2.3 Decisión y ejecución

Durante mucho tiempo, Ibn al-Jaṭīb estuvo al frente de la política granadina, ejerciendo su control, y siendo autor de varias de las decisiones importantes de la casa real nazarí. Sus estancias en Granada como delegado del sultán, al salir éste de la capital, nos confirman hasta qué punto se situó en lo más alto de la pirámide gubernamental nazarí.

A continuación, ofrecemos textos poéticos del visir granadino en los que encontramos ejemplos que afirman su control de la política granadina.

⁸⁹⁸ *Dīwān*, p. 333.

La inspección del ejército y su presencia en los desfiles militares

Inspeccionar el ejército era una de las responsabilidades que tenía Ibn al-Jaṭīb como hombre de Estado. Su presencia era considerada como representación de la casa real nazarí, y como una preparación militar. No se debe olvidar que el polígrafo granadino tenía también el mando militar y debía investigar el estado de la tropa, así como vigilar los gastos en este sector. Es por esto, por lo que dice en su libro: *A 'māl al-a 'lām*, reprochándose a sí mismo: “[...] e indignaste al ejército investigándolo, exigiéndolo tantos desfiles, e impidiendo los pagos no merecidos...”⁸⁹⁹.

Parece ser que, en una ocasión, estaba Ibn al-Jaṭīb con el sultán presenciando un desfile desde un emplazamiento situado en alto, mientras que otros funcionarios de menos categoría se quedaban abajo, como fue el caso del jefe de los *kuttāb*, a quien el poeta dedica dos versos que vamos a ofrecer a continuación. De su lectura se deduce que el motivo del desfile no fue por alguna alerta o situación de peligro real, sino que obedecía a un desfile convencional, a juzgar por el sentido gracioso de los versos, ya que el poeta estaba bromeando con este jefe, dice⁹⁰⁰:

Acerca de los soldados de infantería pregunté al jefe de
los *kuttāb* ¡qué perspicaz es!

Así que me dijo, al estar ellos ordenados en filas en el día del
desfile:son peones [de ajedrez] en el tablero del sultanato.

La presencia de nuestro visir en los desfiles militares era algo muy importante, al punto de tener que anular importantes citas con gente insigne y destacada. En un poema disculpa a un *šārīf* (descendiente del Profeta), por no haberle podido ver por culpa de su ocupación con dicho desfile⁹⁰¹:

⁸⁹⁹ *A 'māl al- a 'lām*, p. 315.

⁹⁰⁰ *Dīwān*, p. 614.

⁹⁰¹ *Dīwān*, p. 341.

Me distraje, en el día del desfile, del que su abuelo [Muḥammad]
será mi mediador ante Dios en el día del juicio final.

Si yo no le hubiera dado lo merecido, ¡Juro por Dios que
nunca habría dejado de ser fiel a su pacto!

El éxito de liberar al hijo de Muḥammad V

Hemos señalado anteriormente, que el visir Ibn al-Jaṭīb, tras el fallo de Ibn Kumāša de traer al hijo de Muḥammad V de Fez, consiguió convencer a la Corte meriní del peligro de retener al hijo del sultán nazarí. La habilidad política y la capacidad diplomática del visir granadino consiguieron que Yūsuf II regresara a al-Andalus. Fue en un día señalado, y en el que toda Granada se levantó para recibir al visir, y al heredero del trono nazarí. En su ilustre casida en *lām*: “*al-Manḥ al-garīb fīl-fatḥ al-qarīb*”, menciona la llegada del emir liberado a Granada⁹⁰²

A ti vino tu hijo rodeado por los buenos augurios,
y besada su mano por la gente.

Acabar con los problemas intestinos

En el segundo reinado de Muḥammad V, Ibn al-Jaṭīb llegó a ser el máximo exponente de la política granadina. Se le concedió el apodo de: *Dūl-wizāratayn* (el de los dos visiratos), y asumió bien su puesto, encargándose de acabar con los problemas acaecidos en la capital, como fue la sublevación de al-Dalīl al-Barkī, a la cual habíamos aludido antes. La existencia de partidos y la formación de extrañas ideologías fueron consideradas por nuestro visir, como un peligro contra el Estado y por ello actuó firmemente en contra. Un ejemplo de esto, hallado en su *Dīwān*, es el que habla de un grupo de gente granadina que proclamaron la aparición del *Jāṭam* o *al-Mahdī* (el último, o el bien encaminado), que es la persona cuya aparición prometió el Profeta y que será el salvador de la tierra.

⁹⁰² *Dīwān*, p. 503.

Ibn al-Jaṭīb consideró esta proclamación como una mentira y un peligro contra la estabilidad de la monarquía. En realidad, no disponemos de más información sobre este suceso ni de la fecha en que surgió, tampoco podemos saber la medida que tomó nuestro visir contra esta gente. Probablemente, la contestación debió de ser enérgica, ya que, como dijimos, lo trató como un hecho político, pues en la presentación de sus versos describe en prosa el suceso diciendo: "[...] y dije, cuando alguna gente agitó la situación (*ar-yāfa*)..."

Esta palabra, *ar-yāfa*, solía usarse al hablar de una sublevación, o a problemas que provocasen los insurgentes. El poeta en sus versos, que ofrecemos a continuación, trata el suceso de manera informal, es decir, se ríe de este grupo usando el arte de la *tawriya*, en el que aprovecha la similitud de pronunciación entre la palabra *jātam* (último), con *jātam* (anillo), o entre *Jātam* (último), y *Jātam al-awliyā'* y *Fuṣūṣ al-ḥikam'*, dos libros del gran sufí Ibn 'Arabī⁹⁰³:

Dijeron: tenemos ya a un último (*jātam*) cuyas hermosas
cualidades están reunidas en una sola persona.

Así que les dije: si es verdad lo que habéis mencionado
será necesaria la existencia de un engarce (*faṣṣ*) en él.

Rasā'il para el yihād

A pesar de que el sultán nazarí era la máxima autoridad en Granada, muchos de los sultanes y reyes dirigían sus cartas y embajadores al visir Ibn al-Jaṭīb, que era el cerebro del Reino, es el caso del médico judío Ibn Zarzar, embajador de Pedro I, que se dirigió a la casa de Ibn al-Jaṭīb para tratar con él el caso de un príncipe meriní⁹⁰⁴.

Como se puede leer en la *Rayḥāna*, la redacción de cartas enviadas a los sultanes era una de las tareas del visir granadino. Sus temas eran de carácter político, y escritos en prosa normalmente. En algunas ocasiones, el polígrafo granadino usa la poesía como reclamo en sus cartas, para influir sobre los sultanes

⁹⁰³ *Dīwān*, p. 635.

⁹⁰⁴ Véase *A'māl al-a'lām*, pp. 333-334.

y demás gentes en favor de su Granada. Es el caso del sultán tremecení, Abū Ḥammū, que respondió a la ayuda de Algeciras de forma notable, dice el poeta⁹⁰⁵:

A Algeciras vino, de ti, un mar de ayuda
cuyo flujo no conoce reflujos.

Tu acción la recuerda el tiempo de tu tocayo, Mūsa [Moisés],
así está en su recuerdo.

Reconstruiste sus paredes y sacaste sus tesoros
sin que pidieras recompensas⁹⁰⁶.

El visir granadino tuvo que actuar diligentemente en los momentos difíciles que Granada tuvo que afrontar. Las relaciones entre Granada y Fez pasaron por momentos graves, por lo cual, la Corte de Fez redujo sus correspondencias a Granada. Este hecho preocupó mucho a la casa real nazarí, que solía recibir bastantes cartas con muchos detalles, ya que era importante transmitir todas las noticias e informes entre ambos Estados. Ibn al-Jaṭīb, ante esta actitud, prefirió enviar versos al secretario meriní Ibn Riḍwān en los que, de manera irónica, reprocha sus cortas *rasāʾil*. Los versos no nos dan justificaciones de este hecho en sí, por parte de la corte meriní, pero sí nos ofrece una idea sobre la competencia de nuestro visir y su experiencia para tratar este problema. Dice en prosa precediendo su poema: “[...] y escribí al jefe de los escritores en el Magreb cuando sus cartas reales que nos remitían empezaron a llegar resumidas⁹⁰⁷”:

Eres más grande que los reproches, y mis amores hacia
ti no caben dudas.

⁹⁰⁵ *Dīwān*, p. 405.

⁹⁰⁶ En estos dos versos el poeta cita la historia de Moisés que, según dichos, se encontró con al-Jiḍr en estas zonas. El poeta cita esta historia mencionada en el Corán que dice que Moisés criticó el hecho de al-Jiḍr cuando éste reconstruyó, sin recompensa, una pared que se estaba cayendo en un pueblo, en la cual estaba enterrado un tesoro de algunos huérfanos, véase *El Corán*. Trad. J. Cortés, 18/391.

⁹⁰⁷ *Dīwān*, p. 138

Me quejo de tus "resúmenes" cuando
me respondes [a las cartas].

¡Caramba! Pese a los largos elogios de vuestras excelencias,
nos enviáis resumidas las cartas!

¿Cómo puede ser que el que da muchos dones sin medida
pone límites a sus palabras?

El ejemplo más significativo de este tipo de ejercicio de política, en nuestro visir, es su destacado llamamiento a los musulmanes del otro lado del Estrecho, para acudir contra el peligro cristiano, que tenía el propósito de acabar con Granada⁹⁰⁸:

¡Oh hermanos! no os olvidéis de la virtud y la caridad, ya que
la luz de Dios iba a apagarse a manos de los infieles.

Los enemigos dominaron a la gente de al-Andalus
¡Lástima por el Islam entre ellos, lástima!

Las aguas [de al-Andalus] se mezclaron con la sangre,
y si tuviera sed, la muerte sería su riego.

En ella causaron destrucciones las tropas del enemigo,
arrastrando todas las fuerzas y ganados.

¿Cómo podéis dormir y tener sueño mientras
en ella [al-Andalus] ningún párpado puede cerrarse?

⁹⁰⁸ *Dīwān*, pp. 677-679.

Nos rodean los enemigos por todas partes,
de ellos no encontramos refugios ni cuevas.

Las fronteras, que eran como bocas sonrientes,
ahora están agotadas, como muchachas violadas.

¿Cómo van a destrozarnos los infieles si disponemos de
vuestras innumerables tribus?

Son generosos como la lluvia cuando se los pide un favor,
y leones de la guerra al lanzarse al combate.

Mantened así el resto de la verdad [el Islam], ya que está
a punto de borrarse entre nosotros,

y apresuraos a socorrer la Religión, que está
a punto [de perderse].

Intervenciones y actuaciones

El concepto de diversidad que se aprecia en la producción científica de Ibn al-Jaṭīb se extiende también a su personalidad, y a su forma de gobernar y entender la política; es decir, la política en él no era solamente dirigir el Estado y preparar el ejército, sino también usar su fineza diplomática para influir en estos asuntos.

En un ejemplo, el visir granadino envió dos versos con una carta a un cadí para consolarle y disculpar una equivocación de los servidores. No tenemos detalles de este acontecimiento, pero se deduce de la carta, que éste fue molestado y afectado por la equivocación de los servidores del sultán que, al parecer, le capturaron confundiendo su nombre con otro. El sultán de Granada tuvo que disculparle y mencionar su rango. De la carta que encontramos en la *Nuḫfāda*, se

entiende que la intervención de Ibn al-Jaṭīb jugó un papel importante para la liberación de este cadí. Dice en sus versos consolando al cadí y aludiendo a la recompensa del sultán que llama "lo bueno"⁹⁰⁹:

Me enteré de un suceso que me molestó y luego me dio gusto, así
son los días, que en sus agradables momentos hay molestias.

A tí llegó lo bueno después de lo malo que, por equivocación,
te afectó ¡Dios te proteja!

De los ejemplos más significativos que encontramos en su *Dīwān*, destaca, entre otros, la actitud que tomó en una ocasión, cuando su sultán, Yūsuf I, encontró una flecha que apareció clavada en una torre que acababa de construir. Según nuestro visir, dicha flecha preocupó mucho al sultán, pensando que era de mal augurio. Nuestro visir actuó conforme a su cargo ante este suceso, y compuso dos versos en los que intentó aliviar este temor y despremiar lo sucedido⁹¹⁰:

No te haga sospechar una flecha que, sin costumbre,
visitó la morada de la alegría [la Torre].

¿No eres, sin duda, el sol en cuya torre se aloja
la flecha de la alegría?⁹¹¹.

Disponemos también de otro ejemplo cuyo tema es, ciertamente, muy extraño, y explica hasta qué punto el visir granadino aplicaba su propia política, incluso en asuntos que parecen menos preocupantes. Al recibir el sultán de Granada una buena yegua del visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh, de Fez, se dio cuenta que tenía una inflamación en el tobillo. Así que Ibn al-Jaṭīb se apresuró a avisar al donante de este defecto para que no se interpretara mal por parte del sultán

⁹⁰⁹ *Dīwān*, p. 642, y véase la carta de Ibn al-Jaṭīb y la réplica de dicho cadí, en *Nufāḍa*, II, pp.143-145.

⁹¹⁰ *Dīwān*, p. 319.

⁹¹¹ Aquí el poeta usa la *tawriya*, ya que *sahm al-sa ‘āda* tiene dos sentidos: próximo que es (un astro) y lejano que es (la flecha de la alegría).

granadino, algo que podía perjudicar la buena relación entre ambas Cortes. Dice el poeta en sus versos que compuso en boca de la yegua⁹¹²:

A los señores de los hijos de Ya'qūb [los meriníes] dirijo mi queja,
confiándome en el buen resultado.

Los vellos de mi tobillo crecieron gracias a vuestra cebada,
pero una inflamación acabó con ellos.

El último ejemplo que ofrecemos en este apartado nos impresiona, tanto el tema como la manera de tratar las cosas. Se trata de la petición de una bella esclava (*yāriya*) en la corte meriní llamada, *Zaytūna* (Aceituna). El sultán Yūsuf I quiso apropiarse de ella pero, como parece, no sabía cómo pedirla a su amigo el sultán Abū l-Ḥasan. En esta ocasión actúa el visir polifacético -esto es, Ibn al-Jaṭīb- pidiéndola de manera graciosa e indirecta, usando el arte de la *tawriya*⁹¹³:

¡Oh perla conservada para la gloria [Abū l-Ḥasan]!
Mi petición será aceptada seguro por ti.

El que dispone de pan, tendría el derecho de
comerlo con *Zaytūna*⁹¹⁴.

II.1.3 LA POLÍTICA EN SU PROPIO BENEFICIO

II.1.3.1 Búsqueda de beneficios y ayudas

No es una novedad advertir que Ibn al-Jaṭīb era un hombre preocupado por sus propios intereses. Es el resultado que sacan los estudiosos que profundizan en

⁹¹² *Dīwān*, pp. 142-143.

⁹¹³ *Dīwān*, p. 614.

⁹¹⁴ La palabra *Zaytūna* aquí tiene dos sentidos: próximo que es la aceituna y lejano que es el nombre de la *yāriya*.

su bibliografía y obra. Su amor hacia sí mismo, además del poder que le concedieron los sultanes nazaríes, le dispusieron a velar por sus intereses. Lo que sí se podría considerar como una novedad es que tenía esta avidez, de distinguirse y ascender en el campo de la política, desde que era un pequeño *kātib* bajo la dirección de Ibn al-Ŷayyāb. En las ocasiones en que debía recitar poemas, delante del sultán Yūsuf I, lanzaba sus peticiones que radicaban, principalmente, en demandar un ascenso en el puesto⁹¹⁵.

A continuación ofrecemos estos poemas, los cuales, hemos distribuidos en función de los sultanes con los que estuvo nuestro autor, con el objeto de facilitar su comprensión:

De Yūsuf I

El sultán granadino Yūsuf I demostró gran cariño hacia Ibn al-Jaṭīb, siendo éste todavía un joven secretario en la casa real. Dicha compasión animó a nuestro visir a procurarse una situación más ventajosa para sí mismo. En un poema que compuso a petición del sultán, al comenzar la construcción de su gran palacio en la Alhambra, alude en la última parte del mismo a sus cualidades y a su distinción como un gran secretario, capaz de asumir importantes puestos. Dicha casida es la segunda que dedica a este sultán después de la *bayʿa*, como establece él mismo en el encabezamiento de su poema. Dice, tras la descripción que hace de la construcción del palacio⁹¹⁶:

A lo largo del tiempo ¡Oh señor mío! Tu servidor [Ibn al-Jaṭīb],
nunca se desviará de tu puerta.

Te vino [la casida] que pese a su improvisación
sigue un camino recto.

⁹¹⁵ Véase A. M. Al-ʿAbbādī.- “Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Andalus*, 20 (1955), 214-221.

⁹¹⁶ *Dīwān*, p. 266.

Si el tiempo me hubiera permitido perfeccionarla
superaría, en cualidades, a las de ‘Abd al-Ḥamīd⁹¹⁷,

ya que no soy estúpido, perezoso, lento
ni torpe.

En el año 735/1335, con motivo de felicitar al rey en una fiesta, recuerda la ratificación de la paz con los cristianos y la estabilidad de Granada y, al final de su casida, se refiere a sí mismo recordando a su sultán el buen servicio que hizo para la monarquía pidiendo, de forma sutil, un cargo mejor o un aumento de sueldo.

En esta casida menciona la palabra *wasāʾil* (favores), una palabra que encontramos repetidas veces en varias casidas:⁹¹⁸

Al ser calculadas las sombras, eres [Yūsuf I]
la sombra de Dios entre sus siervos y tierras.

¡Oh esperanza del Islam! Mis favores (*wasāʾil*) son como los soles,
no tienen tapujos

Porque sean muchos los amores,
no profeso sino el amor hacia tu reinado.

En su *Dīwān*, nos cuenta en prosa el motivo de una casida que compuso para este sultán diciendo: “[...] le recité -¡Dios le apoye!- en la fiesta del cordero, felicitándole y recordándole algunas de nuestras *wasāʾil* (favores). Era de las primeras casidas, y fue en el año 736/1336...”⁹¹⁹.

Así, el poeta insiste en lograr sus objetivos, siendo todavía un funcionario muy joven, de casi veintitrés años. Esto nos explica sus aspiraciones y nos recuerda, igualmente, el mismo afán que tuvo el gran poeta al-Mutanabbī cuyas

⁹¹⁷ ‘Abd al-Ḥamīd al-Kātib, un famoso secretario del último califa omeya Marwān b. Muḥammad, murió en el año 132 /749.

⁹¹⁸ *Dīwān*, p. 96.

⁹¹⁹ *Dīwān*, p. 575.

ambiciones le costaron la vida. Dice nuestro visir aludiendo a estos favores (*wasā'il*)⁹²⁰.

¡Oh señor mío! No te olvides de los favores (*wasā'il*) de la gente
de buenos antecedentes para la Monarquía.

Pregunta por nuestras esperas ante tu puerta cuando no
eran convocados sino los verdaderos fieles.

Tu feliz padre [Ismā'il I] solía tenerlos en cuenta⁹²¹
alabándolas de vez en cuando.

Es interesante señalar cómo el poeta no manifiesta abiertamente sus intenciones. No escatima ningún esfuerzo para lograr sus propósitos usando la poesía como algo determinante para conseguir convencer al sultán. En su *Dīwān* dice en prosa⁹²²: “[...] y le mandé [...] esta estrofa y este escrito, y me prometió pensar [en el asunto]:

Haz realidad tu buena promesa y sé que las palabras
del buen hombre van acompañadas de sus hechos.

Si me haces -generosamente- un favor, será como destacar mi
rango, ya que una persona como yo es digna de estar
cerca de ti.

Me cuidaste con tu generosidad anteriormente y ahora,
y me vestiste con una magnífica gloria.

⁹²⁰ *Dīwān*, p. 578.

⁹²¹ Al leer este verso se entiende que Ibn al-Jaṭīb servía en la corte del sultán Ismā'il I, sin embargo creemos que el pronombre hallado en (tenerlos) pertenece a los favores en general no a los de Ibn al-Jaṭīb, ya que en tiempos de Ismā'il I nuestro poeta era todavía un niño.

⁹²² *Dīwān*, p. 516-517.

Me apoyaste, al ser el tiempo uno de mis enemigos,
así que ¡Dios el Clemente y el Majestuoso te apoye!

El poeta aprovecha otra ocasión para aplicar su política beneficiaria, es el nacimiento de Muḥammad V, que tuvo lugar el 22 de *ŷumādā* II del año 739 /1338. Como establece el poeta, la casida fue recitada en el mismo día de dicho alumbramiento⁹²³. Esta feliz ocasión le animó a dirigir una petición al monarca, Yūsuf I, en dos versos que concluyen la casida⁹²⁴:

¡Oh señor mío! En la corte tengo prestados favores antiguos
y eres el mejor en cuanto al respeto hacia ellos.

Mi lengua no es capaz de agradecerte los dones, pues
son gracias que no tienen equivalentes.

Al parecer, esta petición de Ibn al-Jaṭīb fue aceptada por el monarca. En la fiesta del fin del *ramaḍān* del año 739/1339, es decir, tres meses después del requerimiento, le felicita al sultán y le agradece la concesión de algo. Dice en prosa encabezando su poema “[...] y le recité en la fiesta de la ruptura del ayuno del año 739 h., felicitándole y agradeciéndole un favor que me había devuelto...”⁹²⁵.

No sabemos qué tipo de concesión recibió, si pudo ser un cargo u otros presentes. De los versos se desprende que dicha gracia o favor eran concedidos a Ibn al-Jaṭīb en tiempos de los anteriores sultanes, así se entiende que nuestro visir entró en la vida política siendo muy joven, y que la confianza de los sultanes nazaríes en él comenzó desde muy temprano. Además, podemos imaginar los esfuerzos que hacía para alcanzar cargos o recuperar puestos usando, en ocasiones oportunas, la poesía, permitiéndole intercalar sus peticiones con otros temas, evitando así mostrarse de forma directa. Dice en esta casida⁹²⁶:

⁹²³ *Dīwān*, p. 532.

⁹²⁴ *Dīwān*, p. 534.

⁹²⁵ *Dīwān*, p. 374.

⁹²⁶ *Dīwān*, p. 377.

¡Oh señor mío! si la mañana hubiera sido papel,
la noche tinta,

y mis extremidades hubieran sido lenguas, tampoco sería yo
capaz de exaltar y compensar tu alteza.

Me devolviste bonitas cosas de los tiempos de tus antepasados,
pues ¡Qué dulce es la unión tras la separación!

Me renovaste el don que perdí durante largo período, y
así me reapareció la blancura del tiempo.

De Muḥammad V

Ibn al-Jaṭīb ya se formó como visir en la casa real nazarí. Asumió muchos cargos importantes y fue, varias veces, delegado del rey en Granada, como hemos señalado en otros momentos de este estudio. Así que podemos decir que en cuanto a los puestos que alcanzó, debieron de producirse cambios, de acuerdo con sus intereses en política. La petición de más riquezas y beneficios económicos, solicitudes de dimisiones y dispensas de cargos son, en general, las nuevas demandas de nuestro visir a lo largo de su andadura política en este tiempo. Como se desprende de sus poemas, dichas peticiones comenzaron a ser redundantes en el segundo reinado de Muḥammad V. Al parecer, el golpe de Estado que se produjo en el sultanato, y el sufrimiento de nuestro visir entre el exilio y la confiscación de sus bienes, le convirtieron en un persona más prudente y desinteresada en cuanto a política se refiere, llevándole a inclinarse por completo al sufismo y a retirarse de la vida pública de la cual no pudo librarse finalmente.

En un poema, rechaza servir al sultán prefiriendo quedarse en Salé, esperando su permiso para dispensarle de los cargos⁹²⁷:

⁹²⁷ *Dīwān*, p. 746.

Me dijeron: Muḥammad te llamó para estar a su servicio, sin embargo odiaste [el servicio] y mostraste desprecio hacia el puesto.

Así que les contesté: ¡Juro por el Todopoderoso que, aunque odio servir a mi señor, le quiero mucho!

No obstante, nuestro visir tuvo que desplazarse con el hijo del sultán a Granada, donde fueron bien recibidos. En su famosa casida en *lām*, que recitó al llegar a Granada, manifiesta algunas de sus peticiones antes de reanudar el ejercicio del visirato. Son principalmente económicas, aunque también alude a su deseo de descansar de sus responsabilidades políticas. Dice, lamentándose del destierro y de la situación económica de su familia, utilizando otra vez el término *wasīla* (favor)⁹²⁸:

Ya me perdonas los errores de mi tiempo,
incluso la vejez, cuya culpa es considerable.

¡Oh señor mío! el tiempo me acosó y me hizo injusticia,
pero eres tú el imán más justo.

Nos arrojó [el tiempo] hacia el océano y si se hubiera enterado
de un lugar más lejos, a él nos habría desterrado.

Fuimos asesinados por manos de la lejanía, pues son semejantes:
el desterrado y el asesinado.

⁹²⁸ *Dīwān*, p. 503-505.

Amanecí entre pequeños, como crías de palomas, cuya vida
depende del agua y el trigo.

Si pretendo responder a sus caprichos me encuentro incapaz,
y si les disculpo, no me perdonan.

Yo soy quien no dispone de *wasīla* que pueda ser presentada
ante tu alteza, como medio de ruego.

Tú eres mi *wasīla*, hacia ti mismo, así que no me falles la
esperanza, ya que eres el de los dichos y hechos.

Además de su inclinación hacia el sufismo, pensamos que su temor a los altibajos políticos fueron otros motivos de su deseo de retirarse del servicio del sultán. Esto puede deducirse de un poema del cual no sabemos en qué fecha fue compuesto, ni menciona el nombre del sultán. Sin embargo, pensamos que se alude a Muhammad V, dado que juega con el significado de su apodo, *al-Ganī bi-llāh*⁹²⁹: “[...] y dije aludiendo a mi deseo de no servir al sultán:

Al ser revelado mi ascetismo, en cuanto a lo que espera
el sultán de mí, dijo mi amigo:

¿Por qué lo menospreciaste y dejaste? Dije: ya *al-Ganī al-Ḥamīd*
[El Riquísimo, el Alabado] me hizo independiente.

Hay que recordar que, como hemos mencionados en capítulos anteriores, la habilidad política del polígrafo granadino le hizo conseguir promesas del sultán respecto al abandono de cargos políticos. En la famosa casida que compuso para la fiesta del *mawlid* del año 764/1362, insiste en retirarse de la política y dedicarse a la vida mística. En la *Nufāḍa*, menciona que en esta ocasión había acordado con su

⁹²⁹ *Dīwān*, p. 326.

sultán su dimisión. Dice: “[...] he aquí una casida que compuse para tapar mis incapacidades, habiendo puesto como condición con el sultán liberarme de su servicio [...]”⁹³⁰.

Al final del poema indica este deseo de dejar de servir en la Casa Real, dando a entender, que es por querer dedicarse al sufismo. Dice refiriéndose a sí mismo⁹³¹:

Un anciano no debe hacer sino volverse a Dios
y contar con los devotos y rectos,

y agarrarse a su puerta que me sacó de los apuros
y continuar la súplica insistentemente.

De Abū Sālim

Sabemos que este sultán era de los que más beneficiaron a nuestro visir. Le apoyó en momentos difíciles y le acogió tras el destronamiento de Muhammad V. Asimismo, su mediación ante el usurpador, Ismā‘īl II, supuso la liberación de Ibn al-Jaṭīb, sacándole de prisión tras la ayuda solicitada por éste. Esta mediación fue agradecida por nuestro visir en una casida, en la que incita al sultán a intervenir de nuevo para liberar sus bienes arrebatados en Granada. Dice en dicho poema⁹³²:

¡Oh mi señor! Mi ruego hacia tu alteza es el amor y, tu continuada
caridad me incita al agradecimiento.

De tus favores no me olvido a lo largo del tiempo ¡En Dios
me refugio del mal del olvido!

⁹³⁰ *Nufāḩa*, III, p. 291.

⁹³¹ *Dīwān*, p. 258

⁹³² *Dīwān*, pp. 592-593.

Si insisto en reclamar mis derechos perdidos,
es porque eres mi verdadero señor y sultán,

Eres el pilar que, al estar yo exiliado, me respondió
como ayuda dándome refugio.

Me concedió la gracia que merece ser de las tuyas,
y me dotó excesivamente.

Sin ti, después de la virtud de Dios, ¡Oh señor de la alteza!
No habría hallado a quién me salvara de la perdición.

Salvaste generosamente con tu mediación al inocente.
que amaneció como de un reo.

En otra casida que envió desde la ciudadela de Chellah, donde están enterrados los sultanes meriníes, incita al mismo sultán a que interceda para el mismo fin; esto es, recuperar sus bienes en Granada. Dice usando como ruego al padre del sultán⁹³³:

¡Señor mío! Ya estoy en la vecindad de tu padre,
así que concede, de tu generosidad lo que se espera de ti.

Consuela su corazón consolándome y así lograrás las
esperanzas y verás próximas las seguras conquistas.

⁹³³ *Dīwān*, pp.474-475. Y vease *Nufāda*, II, pp.81-90.

Manda a tus mensajeros avisando y advirtiendo, así regresarán
con todo que estés esperando.

Si me satisfaces las necesidades y me haces realidad las esperanzas
Dios te hará alcanzar todo lo apetecido.

Ya me lo habías prometido repetidamente, es una promesa
que tu generosidad impide ser falsa.

De este modo, vemos cómo el visir granadino incitó al sultán para recuperar sus bienes confiscados en Granada. En la *Nufāḍa*, nos informa de la carta que le envió dicho sultán como contestación a su solicitud. En la misma, le informa a nuestro polígrafo que había enviado dos mensajeros a Granada para negociar el asunto que demanda, siendo sus nombres: Abū l-Baqā' b. Tascūrt y Abū Zakariyya b. Firqāyā⁹³⁴. Pero, según otro poema, Ibn al-Jaṭīb se queja del fracaso de la embajada que regresó de Granada sin conseguir su objetivo. El poeta culpa del fracaso al mensajero, cuyo nombre (Mūsà b. Ibrāhīm), nos indica que no sería uno de los dos mencionados arriba, y que por tanto, obedecería a otra embajada distinta. Dice al respecto en su libro, *Nufāḍa*: “[...] y escribí cuando regresó del al-Andalus el mensajero Mūsà b. Ibrāhīm sin conseguir acabar con mi asunto...”⁹³⁵.

En el poema pide enviar a otro mensajero más adecuado y muestra, así mismo, su desesperanza⁹³⁶:

⁹³⁴ *Nufāḍa*, II, pp. 86-88.

⁹³⁵ *Nufāḍa*, II, p. 194.

⁹³⁶ *Dīwān*, p. 387.

¡Oh hijos de los generosos señores! [Hago] un llamamiento
para salvar al oprimido y al triste.

Me refugio tanto en los vivos como en los muertos,
¿Acaso encuentro refugio en alguno de ellos?

Este Musà no es el del Faraón ni hay en su
vara ningún efecto,

así que apoyadme asignando a otro mensajero, que
sea de lengua afilada y mente despierta.

Si no, descansadme el corazón con una desesperación
ya que estoy perplejo de tantas fatigas.

Con el fin de influir sobre el emir, cita los nombres de los sultanes meriníes fallecidos. Es el caso del sultán, Abū Ḥasan, a quien el poeta utiliza para mediar ante su hijo, Abū Sālim. El retiro en Salé y Chellah, para dedicarse al sufismo y estar cerca de los mausoleos de los sultanes meriníes, es recordado por nuestro visir. Dice hablando de este servicio que está haciendo a la tumba de Abū Ḥasan⁹³⁷:

¡Oh señor mío! Ten en cuenta, desde lejos, este servicio a tu
feliz padre que su servidor le está ejerciendo.

En su morada me quedé rogando a su majestad ayuda
y me prometí a mí mismo no alejarme de él.

⁹³⁷ *Dīwān*, p. 552.

Sobre su pura tumba puse mis esperanzas, así que será
tu enemigo el que intente acosarme.

De otros sultanes y gobernantes

En este apartado ofreceremos ejemplos de peticiones que dirigió Ibn al-Jaṭīb a personajes importantes durante su exilio en el Magreb, donde tuvo que actuar en función de los vaivenes políticos de los que fue testigo. Con el fin de hacer realidad sus intenciones, tuvo que tomar partido por situaciones dispares en función de las circunstancias.

Vamos a empezar con el sultán Abū Zayyān, a quien nuestro visir se dirigió para felicitarle la subida al trono, tras el asesinato de Abū Sālim. Es un largo poema en el que dedica grandes elogios a este sultán y a su influyente visir ‘Umar b. ‘Abd Allāh. Al final de esta casida manifiesta sus peticiones, de las cuales podemos extraer detalles como sus apuros económicos, su insatisfacción en cuanto a sus bienes en Granada que, al parecer, no podía liberar⁹³⁸. Dice en su casida⁹³⁹:

¡Oh mi señor! El tiempo me asustó, me molestó,
y dejó horrorizados mis parpados y mi corazón.

Para mis apuros no dispongo hoy más que de ti,
pues mis manos no se agarran sino a tu alteza.

Me aburría de esperar a un califa, que pudiera salvarme
de los males.

Eres la espada de Dios y Dios es el Ayudante
en Dios eres fiable y Dios es el Proveedor.

⁹³⁸ Ya ha sido mencionado en este trabajo que cuando el sultán Muḥammad V recuperó su trono, escribió a Ibn al-Jaṭīb diciéndole que habían entregado sus bienes a un pariente suyo, por lo cual entendemos que quedaban partes confiscadas de sus bienes desde los tiempos de Ismā‘īl II y el Bermejo, sin haber sido devueltas.

⁹³⁹ *Dīwān*, pp. 700-701

Al ocurrir accidentes graves o al acercarse el hambre,
eres la seguridad en la que se refugia del mal.

Si no hay un esfuerzo grande, lo mínimo que se espera de ti es
una buena mediación (*šafā'a*).

El visir 'Umar b. 'Abd Allāh, que había conseguido desplazar al sultán Abū Sālim del trono, se apresuró a acabar con los intrigantes, y a simpatizar con el Bermejo, retirando las tropas meriníes que salían con Muḥammad V en su lucha para recuperar el trono, como ya se dijo en la parte introductoria de este trabajo. Dicho visir se dirigió a Salé donde se encontró con Ibn al-Jaṭīb, al que pidió consejos. En una casida que recitó nuestro poeta, pide de este visir que le permita salir para La Meca, mostrando su desinterés por la vida política, tanto de Fez como de Granada. Escribe en prosa antes de su casida: “[...] y me pidió aconsejarle en mucho de sus asuntos y le recité una casida sobre mi deseo de una marcha rápida...”⁹⁴⁰. En dicha casida dice⁹⁴¹:

De tu alteza había pedido, antes de hoy, la mano de tu amistad,
entregando mi lealtad como dote.

¡Discúlpame! aunque queden pocas ante mi enorme flojedad,
son evidentes mis justificaciones,

me quejaba a ti del destierro y ahora
me quejo de la lejanía.

Así que, sin tardanza alguna, aprueba mi caso, concediéndome
la alegría, respeto y permiso de marcha.

⁹⁴⁰ *Nuḥfāḍa*, II, p. 280, y véase también p.277-282.

⁹⁴¹ *Dīwān*, p. 708.

Por el amor del Profeta que, en su viaje nocturno, montó
al *Burāq*⁹⁴² ¡Dios te haga dominar y someter al tiempo!

En otra que dirigió al mismo visir, con el fin de felicitarle por la estabilidad del asunto, con la entronización del sultán Abū Zayyān, le pide guardar bien sus buenas obras y otorgarle más prestigio⁹⁴³:

Soy aquel de quién conoces su fidelidad y sus alabanzas [a ti].
Son evidentes y no tienen antecedentes.

Desde que te conocí, nunca he dudado de que la esperanza de mis
manos irá creciendo y mi rango aumentando.

La aspiración de Ibn al-Jaṭīb de marcharse hacia los Santos Lugares, unido a las peticiones de tipo económico, fueron las principales cuestiones que preocuparon a nuestro visir en el Magreb, a pesar de que fueran dos cosas contrapuestas. Una de sus casidas más directas en las que solicita dinero, es la que dirigió a un visir llamado, al-Subay‘. En dicha casida, se queja de depender de las ayudas de los nobles (*aḥrār*), y le pide encargarse de su asunto⁹⁴⁴:

¡Oh león de guerra! Éste es un ruego del que, de tus manos,
espera buena victoria sobre el tiempo.

Me convertí en un dependiente de los ilustres, así que encárgate
de mi asunto porque eres único, glorioso y noble.

En cada terreno brillaste en osadía y generosidad,
a pesar de tu juventud.

⁹⁴² Es el nombre del animal alado que llevó al Profeta hacia el cielo en su viaje nocturno (*Isrā*). Aquí el poeta cita al Profeta dando a entender que el permiso de la marcha que pide de este visir es para La Meca y Medina donde está la tumba del Profeta.

⁹⁴³ *Dīwān*, p. 747.

⁹⁴⁴ *Dīwān*, p. 430.

Eres digno de cuidarme, pues a mí me cuidan, agradecen
y elogian las altezas.

Uno de los personajes más prestigiosos de su tiempo fue ‘Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, al cual hemos aludido en varias ocasiones. En un largo poema que compuso el visir granadino con motivo del enlace matrimonial de este jefe con la hija del sultán de Túnez, Abū Bakr Yaḥyà b Ḥafṣ, explica cómo se fatigó y se esforzó para llegar al sitio donde estaba dicho personaje, con el fin de felicitarle por su matrimonio y pedirle no olvidarse de dicho esfuerzo. Se refleja aquí, claramente, el interés político que muestra con ciertos personajes de los cuales, espera favores o, a los que reserva para el caso de apuro. Dice al final de su casida, dirigiéndose a este jefe:⁹⁴⁵

Para llegar a ti fatigué a los buenos caballos, recorriendo
tierras tras tierras.

Eres, entre la gente, mi suerte, a la que aspira mi alma,
mi naturaleza y mi sangre.

[Dicha suerte] movió mi deseo para visitarte, estando tú sentado
sobre la alfombra de la buena y renovada gloria.

Así que no te olvides de este esfuerzo, que es
el mayor que he hecho.

⁹⁴⁵ *Dīwān*, pp. 316-317

Es sabido que el sultán Abū Sālim concedió a Ibn al-Jaṭīb un salario fijo (*yirāya*), pero su funcionario, Ibn al-Rabīb, impidió dárselo, así que nuestro visir se dirigió muy indignado a Ibn Marzūq con el fin de quejarse de esta injusticia⁹⁴⁶:

¡Juro por el que prueba los secretos!, que no aceptaría esta
humillación si no lo hubieran impedido los perjuicios.

Me convertí en presa del abuso de Ibn al-Rabīb,
¿Nadie de mis gentes se mueve a apoyarme?

Cuando extendiendo la mano solicitando mi *yirāya*,
me trata como si fuera yo un delincuente.

Nunca he esperado tener un salario cuya recepción
me haga acatar el juicio de un tirano.

La distinción de Ibn Marzūq es un tesoro para mí,
así, para los momentos difíciles, se ahorran los tesoros.

Si está enterado de lo que me pasó, seguro que se molestará
y negará el resultado que se produjo.

En otra casida se dirige a Ibn Marzūq con el fin de incitarle para que le ayude con el problema de sus bienes en Granada. En la casida nos hace entender que los mensajeros que fueron a Granada, en aquel tiempo, no consiguieron nada, por lo cual nuestro visir se preocupó tanto. Dice⁹⁴⁷:

⁹⁴⁶ *Dīwān*, pp. 420-421, y para mayor información sobre este suceso, véase *Nufāḍa*, II, p.129, y al'Maqqarī, *Azhār*, I, pp274-275.

⁹⁴⁷ *Dīwān*, pp. 519-520.

Ante Dios manifiesto mi carencia de poderes y medios,
si me abandona un señor, Él es mi mejor señor.

Amanecí sin esperar cariño sino de Él, en todos
mis asuntos.

Al contemplar el resultado que traían los sucesivos mensajeros,
es sólo dichos sin hechos.

No espero un amanecer para mi noche, como
si la pena me fuera extendiendo su oscuridad.

Si yo hubiera depositado mis esperanzas en Ibn Marzūq,
siendo él máxima autoridad en el mejor Estado:

mi angustia habría encontrado una solución y mi pena se
habría convertido en una alegría.

No estoy negando los favores que yo había recibido, pero es
la naturaleza del alma que siempre busca esperanzas.

Ni estoy desesperando de las promesas que se me dieron,
pero es así el hombre, siempre anda con prisas.

Concluimos este apartado con la célebre casida que envió Ibn al-Jaṭīb en el año 776/1374 a Abū Ḥammū, en petición de ayuda, poco tiempo antes de su asesinato. Es un poema extenso, cuya mayor parte trata de elogios a este sultán, y al final del mismo pide que le ayude manifestando su deseo de vivir para llevar a

cabo su proyecto de peregrinar a La Meca. Dice explicando su desgracia y pidiendo ayuda⁹⁴⁸:

Eres el objetivo de mi petición y la esperanza de resolver
lo que me preocupa más que nunca.

Partí de una tierra en la que se ausentó la tranquilidad [Granada]
a donde encuentro paz y salud [Fez].

Nunca temía a la injusticia en la vecindad de gente a los que yo
había dado refugio, ¿Era esto lo que consideraron delito?

Les traje la mañana [la verdad] pero se hicieron
sordos y ciegos.

Eres la esperanza para mis problemas, cuya solución está
aplazada, en contra de mi voluntad, por las vicisitudes.

¿Cómo falla en conseguir su deseo el que te solicita, si
nadie había fracasado en lograr, de ti, su petición?

II.1.3.2 Creación de amistades

No vamos a repetir que una de las prioridades de la política en Ibn al-Jaṭīb era trabar amistad con gente insigne, sobre todo con personas poderosas. El temor que invadía su vida política, especialmente después de su destierro al Magreb, tras el golpe de Estado producido en Granada, aumentó el presentimiento de peligro llevándole a simpatizar con gobernantes y gente de poder para asegurar de este

⁹⁴⁸ *Dīwān*, p. 547-548.

modo su situación ante cualquier amenaza futura. Esto es lo que encontramos en sus textos poéticos que ofrecemos a continuación, y que fueron dedicados a nobles y gobernantes magrebíes para ganarse su favor:

Con el sultán ‘Abd al-Ḥalīm

Durante su estancia en el Magreb, nuestro visir fue testigo de varios acontecimientos, accidentes y cambios en la política de Fez, por lo cual tenía que actuar diligentemente según cada situación. Durante su destierro, no se sentía seguro en el Magreb debido a la falta de poder, y de un protector permanente entre los sultanes y gobernantes que iban cambiando, así que se apresuró a elogiar al nuevo sultán y presentarle su obediencia. Esto es lo que sucedió con el sultán Abū Zayyān, tras el asesinato de Abū Sālim, que hemos tratado anteriormente.

Antes de este acontecimiento, sucedió que el Bermejo, con el fin de provocar el caos en la corte de Fez, apoyó al príncipe ‘Abd al-Ḥalīm, como sultán de Fez. Dicho príncipe pudo crear un gobierno temporal de visires y escritores como al-Subay‘, Abū Sa‘īd Ibn Rušayd, pero luego fue derrotado por las tropas meriníes. Ibn al-Jaṭīb, motivado por el temor y deseando ganar la amistad de este nuevo gobierno, al que llama “*al-dawla al-naŷima*” (el estado surgido o temporal)⁹⁴⁹, se apresuró a loar a ‘Abd al-Ḥalīm y sus hombres destacados. Dice celebrando a este príncipe⁹⁵⁰:

¡Oh imán del camino recto! ¡Y qué imán! Hiciste reaparecer
la verdad tras la ocultación de su camino.

Eres ‘Abd al-Ḥalīm [el siervo del Paciente] y tu paciencia
esperamos, ya que el nombrado tendría algo de su nombre.

⁹⁴⁹ Véase *Nufāḍa*, II, pp. 304 y siguientes.

⁹⁵⁰ *Dīwān*, p. 571.

Dice dirigiéndose a su visir al-Subay⁹⁵¹:

¡Oh león único del terreno!, cuando, bajo el polvo de guerra,
brillan las espadas:

¿Te felicito o al visirato? Ya que tu aptitud y
protección supone mucho para él.

Y simpatizando con el *Kātib* Abū Sa‘īd Ibn Rušayd, dice pidiendo algo para sí mismo, que pudiera ser, probablemente y a juzgar por los versos, seguridad:⁹⁵²

De ti, ¡Oh Abū Sā‘īd!, es el árbol que estoy agitando. Está lleno,
todo bonito, de frutas y sombras.

Así que coincide con mi buena opinión y constrúyeme
una morada de protección.

Eres, sin duda, el caballero de los caballeros y yo soy
el que, doblemente, se mostró fiel.

Con ‘Umar b. ‘Abd Allāh

Cuando el gobierno de Fez llegó a ser controlado por mano de este visir, Ibn al-Jaṭīb tenía que expresar su obediencia y alianza con él. En una de sus casidas le cubre de magníficos elogios y exaltaciones esperando su apoyo y protección⁹⁵³:

⁹⁵¹ *Dīwān*, p. 516.

⁹⁵² *Dīwān*, p. 614.

⁹⁵³ *Dīwān*, p. 707.

Corriendo anhelantes en desafío, mis monturas se dirigieron
a ‘Umar b. ‘Abd Allāh,

al experto de la política, a quien los rivales no pueden
retar ni alcanzar,

a la luna del visirato, cubierta por la alegría
con luces y perfecciones.

En ti amanece el visirato, jactándose gracias a tus
bonitas cualidades.

En otro poema, elogia a este visir felicitándole por la estabilidad que alcanzó Fez, gracias a él, tras elevar al sultán Abū Zayyān. En dicho poema alaba la situación de este visir y sus actitudes en favor de la dinastía meriní, dice⁹⁵⁴:

¡Oh señor de los visires, cuya mención es dulce,
igual, o más, que la miel en la boca.

Controlaste los asuntos graves de la Casa Real,
cuando la gente se volvió perpleja.

Sometiste a los insurgentes y extendiste la justicia
en todas tus órdenes.

⁹⁵⁴ *Dīwān*, p. 747.

Vengo con la misión de felicitarte, llevando en
mi interior alegrías por este don divino.

Al parecer, consolidar una amistad con este autoritario visir era algo importante en Ibn al-Jatīb. Nos transmite nuestro autor el relato, por el cual, este visir fue lesionado en el ojo al jugar en su presencia con el “*nārinŷ*” (naranja agria). Al enterarse, se apresuró a enviarle una carta acompañada de unos versos. Dice⁹⁵⁵:

¡Felicidades! por la atención de Dios que te protegió el ojo,
así se salvó, del mal, el rostro de la Religión.

¿No eres, acaso, la soberanía, la religión y la vida? Así no
se confunde la auténtica verdad con las mentiras.

La lesión de tu ojo es una lesión en toda la esencia
del Islam.

Con sufíes, kuttāb y nobles en el Magreb

El Magreb era el lugar donde Ibn al-Jatīb se encontraba menos protegido y en el que menos poder atesoraba. A ello, quizá, se debe la multitud de textos poéticos que compuso y envió junto a diversas cartas a los diferentes gobernantes, intentando asegurar allí su situación ante los altibajos políticos. En relación con la figura del sufí de Mequinez, ‘Abd Allāh b. Muḥammad, dice en una casida que dedicó en su elogio⁹⁵⁶:

Si no hubiera hallado cualidades en toda la tierra de Occidente
salvo tu existencia ¡Oh pilar de alteza!, [sería suficiente].

⁹⁵⁵ *Dīwān*, p. 602, véase la carta que envió junto a este poema en *Nufāḍa*, III, pp.96-97.

⁹⁵⁶ *Dīwān*, p. 749

Tus derechos que, aunque reconozco siempre, no puedo
satisfactoriamente alabarlos en mi lengua.

¡Que sigas alegrándote, envuelto en las dichas de Dios, tanto en
aquellas que son evidentes como en las ocultas!

Eres bueno en cuanto a raíz y gloria, y tu prestigio es extendido.
¡Dios te conceda más ascendencia y dones!

En otra casida dirige sus alabanzas a Mas‘ūd b. Yūsuf de Marraquech⁹⁵⁷:

¡Oh Mas‘ūd b. Yūsuf! El pájaro de mi corazón siempre
se paraliza sobre los árboles de los generosos.

En tu alteza tengo un tesoro de esperanza digno
de ser conservado entre las costillas.

Si el alma del hombre se encapricha de un sentido,
será de tu perfección mi único capricho.

En otra se dirige a un sufí magrebí, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Muḥammad. Los versos fueron acompañados de una carta, que llevó un mensajero sobre un asunto que no podemos desvelar de forma exacta, aunque creemos que guarda relación con el hijo de Ibn al-Jaṭīb, o en todo caso de un personaje importante⁹⁵⁸. Dice en su casida, agradeciendo a este gobernante y consolidando su relación con él⁹⁵⁹:

¡Oh señor de los gobernantes y único del tiempo cuya cualidad
es motivo de gloria y desafío en los reyes!

⁹⁵⁷ *Dīwān*, p. 663.

⁹⁵⁸ Véase la carta en *Nufāḍa*, II, pp. 210-211.

⁹⁵⁹ *Dīwān*, pp. 387-388.

Hiciste de Ḥātīm al-Ṭā'ī⁹⁶⁰ una burla en la boca de los
burladores:

si él es una lluvia ligera, tú eres una lluvia fuerte de generosidad,
y si él es un río, tú eres un mar océano.

Si el tiempo pasado se jacta de sus hombres, nuestro tiempo
lo supera, jactándose de ti.

La figura de 'Āmir b. Muḥammad al-Ḥintāī, fue de las más importantes del Magreb en la época de nuestro autor. Fue un personaje imprescindible para la estabilidad del Magreb occidental en tiempos del sultán meriní, Abū l-Ḥasan, y su hijo Abū 'Inān, y jugó después un papel relevante en la política meriní. En su destierro africano, Ibn al-Jaṣīb se cuidó de contar con la proximidad de figuras influyentes, de hecho su visita al monte de los Ḥintāta fue una de sus primeras visitas durante dicho exilio⁹⁶¹. Dice en una casida que compuso al respecto, elogiando a este emir⁹⁶²:

Si subes el monte de la fe, en la casa de 'Āmir
monta tu *jaima* tranquilamente .

En la morada de 'Āmir b. Muḥammad encontrarás
bocas de alegrías y albricias.

¡Dios mío! ¡Qué alegrías y buenos augurios encontrarás
y experimentarás allí!

⁹⁶⁰ Poeta preislámico, símbolo de generosidad en la literatura árabe.

⁹⁶¹ Véase sobre esta figura, *Nufāḍa*, II, p. 44, n. 1

⁹⁶² *Dīwān*, p. 427.

Contar con la amistad de familias destacadas en el Magreb fue también una de las prioridades de Ibn al-Jaṭīb. Fue el caso de la ilustre familia de los Banū Ḥassūn, que jugaba un papel importante en la dinastía meriní acaparando grandes cargos como el de visir, u otros igualmente relevantes. En su *Dīwān* hallamos alrededor de tres casidas dedicadas a esta familia: en una les agradece la buena acogida que tuvo en su famoso viaje por el Magreb; y en la otra elogia, de modo especial, a uno de ellos⁹⁶³. Para saber hasta qué punto fue importante su relación con esta familia, nos dice en su *Nufāḍa*, y en prosa, sobre un miembro de la misma familia llamado, Abū ‘Abd Allāh: “[...] juro [...] si se encontrara en su lugar el poder de antes, me recompensaría al contado de mis bienes arrebatados con fuerza en al-Andalus [...]”⁹⁶⁴.

A continuación, escogemos algunos versos de las dos casidas que dedicó a esta familia. En una de ellas menciona⁹⁶⁵:

Vuestra generosidad ¡Oh hijos de Yaḥyà b. Ḥassūn! Supera
a todos los versos y prosas.

De vosotros me llegaban buenas noticias,
pero ahora veo la diferencia entre lo visto y lo oído.

En la otra dice elogiando al mencionado Abū ‘Abd Allāh⁹⁶⁶:

Mi tiempo, para disculpar sus faltas, me dio la ventaja de
conocerte, así que nunca lo maldigo.

Tras verte no me afligirá perder un objetivo, por
difícil que sea, ni lloraré ninguna patria.

⁹⁶³ Véase *Nufāḍa*, II, pp. 60-61, 78-79.

⁹⁶⁴ *Nufāḍa*, II, p. 60.

⁹⁶⁵ *Dīwān*, pp. 615-616.

⁹⁶⁶ *Dīwān*, p. 617.

Contigo ratifiqué una transacción de amor muy ventajosa, que nunca será fracasada, pese a los cambios de las circunstancias.

II.1.3.3 Venganzas contra los enemigos y rivales

Es sabido que el poder que acaparó Ibn al-Jaṭīb en Granada le permitió aplicar su autoridad contra sus opositores. Pero en los casos en que sus rivales eran personas de carácter especial, como por ejemplo los alfaquíses, tenía que buscar otros modos y otras vías para poder ir contra ellos.

Contra Ibn Kumāšā

Anteriormente hemos aludido a esta figura en relación a su mala actitud e intervenciones en asuntos graves en tiempos de Muḥammad V, por la cual fue, posteriormente, expulsado de al-Andalus. Al parecer, había una fuerte enemistad entre Ibn al-Jaṭīb y este visir, por lo que hallamos varios textos poéticos en el *Dīwān* de nuestro poeta dedicándole algún que otro insulto. Son, por lo general, versos de sentido cómico, cuyo propósito era conseguir, a modo de venganza, el desprecio de los demás y arrancar la risa de la gente sobre dicha figura.

En su *Nuḫfāda* nos menciona sus versos satíricos y burlas dedicados a este personaje, y dice que dichos versos fueron compuestos al mencionarle, en ocasiones, las bromas y donaires (*tamalluḥ*)⁹⁶⁷. En una de estas casidas, citada ya en otro momento, nos indica el peligro de este hombre en un estilo cómico⁹⁶⁸:

Manifiesto es su mal agüero en todos los lugares.

Esta es una noticia que no necesita experimentos.

⁹⁶⁷ *Nuḫfāda*, II, pp. 361-362.

⁹⁶⁸ *Dīwān*, pp. 437-438. Algunos de estos poemas satíricos han sido incluidos en mi trabajo “Lo cómico y burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”. En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Universidad de Granada (en prensa).

Es el mensajero de los nefastos cuyo augurio causa
preocupación en los rostros y da miedo de la perdición.

Si ascendiera hacia las lunas llenas,
se ocultarían inmediatamente.

O si se acudiera a un mar para aportar agua,
secarían los mares al venirse él.

No te asombren las ropas que lleva, pues son
vilezas e infamias lo que las ropas esconden.

En otra, dice burlándose de su mal aliento y utilizando la historia de la lucha entre Omeyas y ‘Abbāsíes, además de la historia de la pérdida de algunas personas mencionadas en el Corán⁹⁶⁹:

Pasaron las moscas por la boca de Ibn Kumāša
y se dispersó el ejército, rompiéndose sus alas,

como si fueran derribadas por un huracán
violento en la madrugada.

Guerreros descendientes de guerreros,
a los que ya se les enfrentó un sanguinario armado.

¡Oh ‘Alī [Ibn Kumāša]! ¡Cuántos guerreros perdidos
cuando respiraste por la mañana!

⁹⁶⁹ *Dīwān*, p. 24.6

En otra burla se ríe de nuevo, esta vez sobre su mal aliento:⁹⁷⁰

Me dijeron que murió una mariposa a causa del
mal aliento de Ibn Kumāša,

pues ganará [la mariposa] la recompensa de un mártir
caído con fuertes puñaladas.

¡Dios tenga misericordia y satisfacción de
esta pobre mariposa!

Contra al-Nubāhī

Sin lugar a dudas la figura que sufrió más sátiras y burlas de Ibn al-Jatīb, tanto en prosa como en verso, fue la de Abū l-Ḥasan ‘Alī al-Nubāhī, el enemigo más mortal de nuestro visir. El cargo de éste como cadí supremo de Granada, no le permitió a Ibn al-Jatīb desplazarle o tomar medidas políticas contra él, así que la única política que le quedaba por aplicar era a través de la literatura lanzando escritos y versos burlescos. En su *Dīwān* se encuentran alrededor de doce poemas que dedicó, a modo de mofa, a este alfaquí. Los temas de sus chanzas radican en el físico ridículo de al-Nubāhī, el color raro y la ridícula imagen de su turbante. Dice en uno de ellos, burlándose de su cuerpo al desnudarse y de su baja estatura, utilizando la palabra *ŷa ‘sūs*, que significa enano y gordo⁹⁷¹:

Cuando *ŷa ‘sūs* se quita las ropas te viene a la imaginación,
aunque jamás hayas visto algo similar,

un nefasto y modesto alminar de latón
cuya cumbre es lamida por un gato.

⁹⁷⁰ *Dīwān*. p. 741.

⁹⁷¹ *Dīwān*. p. 465.

Al parecer, el turbante de al-Nubāhī era muy famoso, debido tal vez, a su forma tan llamativa. De hecho el poeta, en otro texto, se ríe de este turbante por el mal olor que desprende al ser su dueño al-Nubāhī el cual es presentado, a juzgar por los versos, como alguien salido de una cloaca. Dice Ibn al Jaṭīb⁹⁷²:

El turbante de al-Bunnī⁹⁷³ es famoso por
su belleza y ¡Qué aparición cuando se presenta!

Es un turbante que surgió de la porquería
igual que la burbuja que sale de la basura.

En el siguiente poema, el poeta se ríe de la imagen de al-Nubāhī en el momento en el que éste se disponía a entrar en la mezquita, donde al parecer era el encargado de dirigir la oración. En esta ocasión critica la fisonomía del personaje comparándola con la forma de una cruz⁹⁷⁴:

Cuando Ŷa'sūs viene a la oración
y aparece con su nefasta imagen,

nos muestra sus manos y su nuca
como una cruz alzada entrando en una iglesia.

El deseo de vengarse de este juez llevó a Ibn al-Jaṭīb a citar su profesión. En un texto se burla de su forma de ejercer el cargo de cadí, y de las condenas que imponía a la gente. En éste como en otros, se puede comprobar hasta qué punto llegaba el odio del polígrafo granadino hacia esta figura. Dice comparándole con un insecto cuyas alas al volar se asemejan a las colas de su turbante⁹⁷⁵:

⁹⁷² *Dīwān*, p. 528.

⁹⁷³ Juega con el nombre de al-Bunnāhī diciendo: al-Bunnī, que significa "el marrón".

⁹⁷⁴ *Dīwān*, p. 737.

⁹⁷⁵ *Dīwān*, pp. 445-446.

Ýa 'sūs ajustó el cadiazgo cuya perfección está
atestiguada por la castidad y la bondad.

Entre los rivales juzgó y se fue, dejándolos y extendiendo
sus alas.

Es como un escarabajo que empuja la bola de abono
y después se va volando.

Contra los críticos y antagonistas

El padecimiento de Ibn al-Jaṭīb causado por las críticas y las rivalidades comenzó desde muy temprano, cuando aún era un joven secretario en la cancillería. Parece que en aquellos momentos fueron muchos los que, en su mayoría llevados por la envidia, observaron el fulgurante ascenso de nuestro personaje en la Casa Real y cómo iba ganándose, paulatinamente, la confianza del mismo sultán. Como prueba de esto, citaremos algunos versos de la elegía que compuso tras la derrota granadina sufrida en la batalla del Salado, en la que perdió a su padre y a su hermano mayor. En dicho poema, muestra su desaprobación para con sus rivales y enemigos. Es importante recordar que en aquellos momentos nuestro poeta no había alcanzado aún el visirato, siendo tan sólo un mero *kātib* o secretario en la Corte nazarí, dice⁹⁷⁶:

[El tiempo] arremetió contra mí estando yo con escasos partidarios,
¿Acaso es suficiente una mano sin brazo?

Y los hijos de mi tiempo siguieron el mismo camino, pues
el buen hijo se parece a su padre.

Les guardé para los malos momentos, pero se volvieron en
mi contra siendo numerosísimos.

⁹⁷⁶ *Dīwān*, p.276.

Más tarde, al ir creciendo en importancia su figura, unido a su mayor experiencia en el gobierno nazarí, tuvo que enfrentarse, no sólo con los rivales, sino también con el pueblo que, al parecer, no estaba lo suficientemente satisfecho con Ibn al-Jatīb. En su *Dīwān* encontramos varios textos que expresan su malestar hacia la muchedumbre que se pone en su contra causa por la cual solicita la ayuda de sus allegados y solidarios.

El primer texto que ofrecemos a continuación está dirigido a su maestro y mentor, ‘Alī Ibn al-Īyāb, al cual pide ayuda contra sus enemigos. Se deduce de los versos su profundo pesar en ese contexto y la situación agónica en la que se encontraba. Tanto fue así que, según se desprende de las palabras que preceden al poema, fue relegado de sus servicios en la Casa Real durante un tiempo. Dice⁹⁷⁷:

Estoy reprochando a un tiempo que no escucha,
pidiéndole perdón, sin ser culpable,

y me quejo a quien no se apiada y por eso
me quejo a mi creador, tras la desesperanza.

¡Oh Abū Ḥasan! ¿Por qué el tiempo me persigue?
como si no supieras de mi nostalgia, y de mi amor por ti.

¿Quién me salva de estas gentes que se confabularon en mi contra?
con los cuales convivo pacíficamente y buscan mi
beligerancia.

Tu eres ‘Alī , y supiste mi lealtad, así que sé tú mi
auxiliar, alejando a la muchedumbre de estos guerreros.

En otra casida se queja de los rivales en Granada. Dice al respecto en prosa antes de comenzar el poema: "Dije en un largo poema, en el cual expliqué mi caso

⁹⁷⁷ *Dīwān*. pp. 165-166.

acerca de al-Andalus y lo que padecía a causa de los sordos y mudos que no entienden [...]”⁹⁷⁸.

Este prólogo resume o refleja, de alguna manera, sus problemas con las gentes de Granada. De cualquier manera, y lejos de resolverse su situación, fue aumentando el odio hacia su persona. No obstante, causa cierta extrañeza que no se mencione ninguna propuesta o ningún ejemplo de conciliación entre él y el pueblo granadino⁹⁷⁹:

Si lo tolerara, la realeza sería terreno
para la insolencia de los libertinos.

O si expulsara a los pobres, temería a Dios
cuando me preguntara por las faltas.

O si mostrara negligencia, la situación sería anárquica
y entonces jugaría la oveja con el matarife.

O si me abordara y me emprendiera,
recibiría la crítica al hacer y deshacer.

Continúa el reproche en todos los casos,
igual que el caso del anciano y su hijo con el burro.

Les conduje al *yihād*, se quejaron de la extenuación
y se alborotaron por tantos viajes.

Me incliné hacia la paz y la consideraron mala, contrariando
la palabras del Omnipotente, del Todopoderoso.

⁹⁷⁸ *Dīwān*, p. 431.

⁹⁷⁹ *Dīwān*, p. 432. Este poema ha sido, entre otros, objeto de un artículo nuestro titulado: “La queja y la alegría, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb”, *MEAH* (sección Árabe-Islām), 57 (2008), pp. 301-325

Les goberné, esperando cumplir el derecho de Dios
y de la vecindad,

y me recompensaron igual que a quien servía al sultán
antaño.

No encontré ni un musulmán entre ellos que me apreciara,
mirándome con ojos de contemplación.

Ni alguien cercano que diera lo merecido a mi gobierno,
observando su excelencia entre otros estados.

En otra estrofa, nos alude a una persona llamada Yūsuf, que llevó a nuestro visir ante el sultán de Granada, quejándose de su oposición en el cumplimiento de alguna cuestión. Se trata, a todas luces, de un acontecimiento verdaderamente grave, que una persona hiciera acudir al primer ministro ante el rey como acusado. Ibn al-Jaṭīb apeló a su madurez política para tratar este caso, mostrando su desprecio hacia este incidente empleando la chanza y citando el cuento coránico de Yūsuf (José) con la mujer del rey de Egipto. De cualquier modo, el poeta en esta ocasión usa la *tawriya*, por lo cual el sentido no queda claro⁹⁸⁰:

Me condujo Yūsuf hacia el emir, quejándose de mi oposición,
trayendo testigos que son sus allegados.

Me dijo [el emir]: ¿Qué tienes que decir? Y dije, respondiendo
sin tener miedo al castigo ni a la prisión:

¡Oh señor! la verdad ya brilló, así que déjame, soy
el que se lo solicitó a Yūsuf.

⁹⁸⁰ *Dīwān*, p. 729; *El Corán*, (Cortés) 12/51.

Contra funcionarios y gente de mal carácter

Es sabido que Ibn al-Jatīb, al ser un empleado estimable en la Casa Real granadina, empezó a ejercer el poder sobre otros funcionarios, especialmente cuando representaba al mismo monarca, como hemos mencionado anteriormente. Su inteligencia política y su personalidad suspicaz le llevaron a intervenir en muchos asuntos, por lo cual comenzó a ganarse rivalidades y enemistades. Entre sus versos encontramos ejemplos que nos confirman la existencia de dicha rivalidad, y de las medidas que aplicó para menospreciar a algunos de sus contrarios, así como plasmar su oposición, de forma sincera, hacia la gente no recta que se encuentra al servicio del sultán. Además, disponemos de ejemplos de ofensas y otros desprecios que el visir granadino dirige a aquellos que viven bajo la soberbia, la astucia, o la corrupción.

Sobre un hombre que juró que era honesto y pidió al sultán concederle un puesto, dice intentando alejarle del Palacio y despreciarle⁹⁸¹:

Juraste ante ellos que eres un hombre rico, fiable
y sincero en cumplir su juramento.

Lo hiciste para que te delegaran en el erario, y así
pudieras comer [robar] con las manos, derecha e izquierda.

En otros dos versos se ríe de un alto funcionario del palacio nazarí (*mušrif al-Dār*), que quiere decir el administrador de la casa real. Como podemos deducir de estos versos, dicho empleado se quedó con una cantidad de dinero que fue recogida en forma de impuestos o tributos. El poeta se apresuró a atacarle de forma cómica⁹⁸²:

¿Qué le pasó al administrador de la Casa Real? Tiene
el vientre hinchado y se queja de la fiebre,

⁹⁸¹ *Dīwān*, p. 605.

⁹⁸² *Dīwān*, p. 643.

así que me informaron que no está enfermo sino que
había tragado el dinero del impuesto.

Durante su estancia en Salé mostró antipatía con el célebre jeque y notario, Ibn al-Qabbāb, sobre el cual redactó su famosa *risāla: Muṭlā al-ṭarīqā fī ḍamm al-waṭīqa*. Ibn al-Jaṭīb había invitado a este personaje enviándole a su sirviente, que regresó con el rechazo de la invitación por parte de este jeque. Este hecho indignó mucho a nuestro poeta, ya que fue como un desprecio hacia su persona, a pesar de su categoría y rango entre la gente del Magreb. Este episodio fue plasmado, además de la mencionada *risāla*, en otros escritos y versos satíricos. Dice en una casida al respecto de este notario dedicándole fuertes reproches⁹⁸³:

Con mi sirviente te envié una carta pero no aceptaste
al mensajero ni a su señor.

Además, cometiste otro error cuando echaste al mensajero
sin dejarle ni tragar saliva.

Esto ocurrió pese a que eres un imán supremo, un piadoso,
una referencia y un memorizador de ciencias.

¡Que se convierta [el mal hecho] en una enfermedad
incurable a lo largo de tus días hasta acabar contigo!

El que descarta los derechos, está acatando un alma
totalmente hundida en un mar de ignorancia.

⁹⁸³ *Dīwān*, pp. 702-703, para mayor información sobre esta risala y sobre Ibn al-Qabbāb, véase Ibn al-Jaṭīb *Muṭlā al-Ṭarīqā fī ḍamm al-waṭīqa*, ed., ‘Abd al-Mayīb al-Turqī, Argel, 1983.

Había momentos en los que el visir de Granada presintió las intrigas que algunos de sus rivales le estaban tejiendo durante noches, gente astuta e hipócrita que no podemos identificar. Ibn al-Jaṭīb alude indirectamente a esta gente, dando a entender que conoce el peligro que representan⁹⁸⁴:

Un astuto cuya astucia es difícil de descubrir
y sus intrigas de la noche son extendidas.

Roba a los cachorros de león, estando el león despierto,
y arrebatata el colmillo del perro, mientras que el perro ladra.

En otra ocasión dedica dos versos burlescos para reírse, de forma crítica, de un gorrón. Según el texto, dirige sus palabras a un hombre que está identificado; quien, al parecer, era un rival suyo o, por lo menos, un indeseable que solía acudir a los banquetes coincidiendo con Ibn al-Jaṭīb. El tema principal del mismo es mofarse de aquellos que muestran un mal comportamiento y una actitud vergonzosa a la hora de ir a la mesa, tachándoles de comer con un ansia, más propio de animales que de personas⁹⁸⁵:

Insulta a los gorriones ocurra lo que ocurra,
y si generalizas, concrétao.

Aunque anda sobre dos pies es, realmente,
de los que reptan sobre su vientre.

Entre sus poemas encontramos uno que fue dirigido a un personaje en cuestión, del cual dice en prosa precediendo a sus versos: “[...] y dije, dirigiendo la palabra a un vil que exageró su arrogancia y se jactó de las cosas mundanas. Esto tiene una historia ¡Dios con su virtud y generosidad perdone!”⁹⁸⁶.

⁹⁸⁴ *Dīwān*, p. 246.

⁹⁸⁵ *Dīwān*, p. 604.

⁹⁸⁶ *Dīwān*, p.136.

Es un extenso poema destinado por completo a satirizar a dicho personaje. La terminología que usa el poeta es muy dura y refleja su malestar hacia este hombre. Este poema es un ejemplo claro del desprecio que el visir granadino sentía hacia la gente a la que odiaba o con la que tenía problemas, utilizando la poesía a la hora de llevar a cabo su venganza para con sus rivales, por no poder aplicar medidas propiamente políticas⁹⁸⁷:

¡Oh apariencia de mal augurio! que al surgir hace
a los aspirantes al éxito desesperarse de él.

¡Oh lejanía de la patria, por la cual el alma, en el día de la
despedida, no espera vuelta.

¡Oh quien su tiempo se queja de su infamia y su vida
se aburre de su vicio!

¡Oh aquel de quien el tiempo se arrepiente, mordiendo
la mano y golpeando el colmillo,

avergonzándose del mal que cometió [este soberbio]
cierra los párpados.

¡Oh quien se jacta de hacer el tabú! Sólo se aprecia
al hombre según lo que esconde bajo su ropa.

Contra pueblos enteros

Entre los errores más graves que cometió Ibn al-Jaṭīb en toda su vida fue enfrentarse con la muchedumbre. Esto hizo que aumentara el odio hacia él, sobre

⁹⁸⁷ *Dīwān*, p.137.

todo en su lugar de exilio en el Magreb. A continuación, vamos a ofrecer dos poemas que compuso allí: uno está dedicado a Mequinez y su gente y el otro a la gente de su querida ciudad, Salé. En los dos el poeta ataca al pueblo, por lo cual entendemos que pudo haber tenido problemas con ellos. Dice en prosa, precediendo sus dos versos sobre Mequinez: “[...] y dije al ver las frágiles murallas de Mequinez y la porquería de sus caminos, y ambas cosas están encima de todo malo”⁹⁸⁸.

Los versos no hablan solamente de la ciudad, sino que la mitad de ellos conforman un insulto en sí mismo a sus habitantes⁹⁸⁹:

Las murallas de Mequinez se llenan de remiendos
como si fueran las ropas de sus habitantes.

Una tierra destruida sobre un mar de porquería,
así su condición corresponde a sus moradores.

Es muy extraño que encontremos entre sus poesías un poema de ocho versos dedicados a insultar a la gente de Salé; la ciudad a la que guardaba un amor tremendo, encabezando además con su nombre la casida que compuso en petición de ayuda al llegar a Fez con su monarca destronado, como aludimos antes. Este cambio de postura hacia esta querida ciudad por parte de Ibn al Jaṭīb debió de ocurrir posteriormente esto es, fruto del desacuerdo con algunos de sus habitantes y personajes. En su casida, cuyos párrafos ofrecemos a continuación, podemos sentir su pesar y el desprecio hacia ellos, esperando alejarse de la ciudad⁹⁹⁰:

Quien espera simpatía de un *salāwī* [oriundo de Salé]
¡Dios le conceda todo lo malo!

¡Y se pierdan su madre y su padre,
caídos al infierno.

⁹⁸⁸ *Dīwān*, p. 745.

⁹⁸⁹ *Dīwān*, p. 745.

⁹⁹⁰ *Dīwān*, p. 755.

Tontos son, imagínate lo que quieras, sobre una
cabeza vacía de mente.

Enfermizos de la ignorancia, que nunca dispone de
médico o sanador.

En la enemistad no tienen homólogo, equivalente
ni semejante.

¡Dios afee sus rostros y haga fallar
todas sus alegaciones!

¡Ojala, en vez de estar entre ellos, hubiera sido
un *qanāwī* [esclavo] en Wālātin!⁹⁹¹.

⁹⁹¹ *Qināwa* es una zona situada al sur del Magreb extremo, de donde solían traer esclavos, y *Wālātin* es una tribu beréber que describía Ibn Baṭṭūṭa en su famoso viaje.

II.2. SUFISMO Y FILOSOFÍA EN LA POESÍA DE IBN AL-JAṬĪB

II.2.1 INTRODUCCIÓN

En la parte introductoria de este trabajo hemos recordado, brevemente, el tema del sufismo y la filosofía en Granada, y en Ibn al-Jatīb. Como ya dijimos, el polígrafo granadino afirmó que, en su tiempo, no había herejía, al tiempo que nos transmitía el relato de un jeque heterodoxo que realizaba alabanzas ambiguas. En otra ocasión, nos contaba cómo un amigo suyo fue acusado de herejía para luego quedar en libertad.

No es nuestra intención aquí repetir otra vez lo ya mencionado. Por el contrario, queremos resaltar, al leer los escritos del autor sobre el sufismo, la gran complejidad a la hora de entender su idea del sufismo y su filosofía. Opinan algunos estudiosos de sus obras, acerca de este tema, sobre todo en su libro *Rawḍat al-taʿrīf*, que la noción que tiene Ibn al-Jatīb del sufismo es, cuando menos, complicada, por lo que no podemos quedarnos con una opinión concreta y reducida, dado que su sufismo era especial, tanto a la hora de entenderlo como al analizarlo, y en él se mezclan la sabiduría y la filosofía con el misticismo⁹⁹².

En el capítulo que nos ocupa intentaremos, a través de su poesía, saber si nuestro hombre era un sufí ortodoxo o si, por el contrario, se hallan en sus versos indicios que nos confirmen su posible desviación herética. Indicios que podrían justificar, de alguna manera, su asesinato, pues este tipo de alusiones, debido al temor de la opinión pública, no era apropiado expresarlas en prosa, siguiendo así el secretismo en el que los filósofos menos moderados envolvían sus ideas polémicas.

Antes de entrar a fondo en su poesía mística, sería conveniente aludir rápidamente a las figuras sufíes de las que recibió influencia y conocimiento, cuyos nombres y opiniones encontramos mencionados dentro de su gran obra: *Rawḍat al-taʿrīf*.

⁹⁹² Se puede leer estas opiniones en ‘Abd al-‘Azīz b. ‘Abd Allah. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq ‘ind Ibn al-Jatīb*, p. 24; al-Ḥasan b. Ḥamad al-Sā’ih. *Munawwa‘āt Ibn al-Jatīb*, p. 61; E. Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatīb y el sufismo*, p. 92.

Al igual que su contemporáneo Ibn Jaldūn, nuestro visir estuvo muy influenciado por el destacado jeque *ašʿarī* al-Gazālī, de modo que se muestra de acuerdo con esta secta (la *ašʿarī*), que tomó como dogma⁹⁹³. Asimismo recibió influencias de otros grandes místicos, algunos de ellos considerados en sus tiempo como renegados, tal fue el caso de al-Biṣṭāmī, Ibn al-Fāriḍ, al-Ḥallāy, Ibn Sabʿīn, y el gran sufí murciano Ibn ʿArabī, al que, entre otros, cita Ibn al-Jaṭīb en su *Dīwān*⁹⁹⁴. En su *Rawḍat al-taʿrīf*, exalta la erudición de Ibn Sīnā, al que clasifica entre los *mutabaḥirīn* (los versados), y opina que poseía un don divino en cuanto al saber se refiere. La influencia de Ibn al-ʿArīf al-Ṣanhāyī (m.536/1142), y la aparición de la cofradía Šādīlī, tuvieron una gran repercusión en nuestro autor. Uno de los sufíes que fueron considerados polémicos fue Abū l-Ḥasan al-Šuštārī (m.668/1269), que siguió en algún momento de su vida la cofradía šādīlī. Su cofradía (la *taḥqīqiyya*), y sus ideas plasmadas en los zéjeles, influyeron sobremanera en Ibn al-Jaṭīb, como establece Ibn Jaldūn. Sin embargo, en su *Rawḍat al-tarīf*, Ibn al-Jaṭīb clasifica a al-Šuštārī, entre los sufíes heréticos, como trataremos más adelante⁹⁹⁵.

En este sentido, cabe indicar la fuerte influencia que ejerció Yaḥyá Ibn Huḍayl sobre nuestro autor, puesto que fue uno de sus más cercanos maestros, de quien recibió enseñanzas en varios ámbitos del saber, sobre todo en el terreno filosófico. De igual manera, Ibn al-Jaṭīb recibió la influencia de su maestro Abū l-Barakāt al-Balāfiqī, en cuanto a mística se refiere.

Cabe indicar, también, que el propio Ibn al-Jaṭīb, en la presentación de *Rawḍat al-taʿrīf*, menciona algunos libros y epístolas que había visto y, con los cuales, no mostró satisfacción⁹⁹⁶. A través de sus escritos se puede deducir, de alguna manera, qué textos en concreto influyeron, en mayor o menor grado, en su formación sufí, ya que contienen todos los detalles místicos que Ibn al-Jaṭīb

⁹⁹³ Véase *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 178.

⁹⁹⁴ Para mayor información, véase *al-Falsafa wa-l-ajlāq*, pp. 18-24; *Dīwān*, pp. 554, 727, y véase *Iḥāṭa*, IV, pp.31-35 donde defiende la rectitud del sufismo de Ibn Sabʿīn diciendo que eran sus rivales quienes intentaban difamarlo.

⁹⁹⁵ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 175,602-610,619-620; Ibn Jaldūn *Ibar*, (*al-Aʿlamī*), I, p.526. Véase también Miguel Asín palacios. *Šādīlīes y alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990; J. M. Puerta Vílchez. “El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb”, pp. 45-74; Muḥammad al-Idrīsī al-ʿAdlūnī. *Al-Taṣṣawwuf al-andalusī, ususu-hu al-nazariyya wa-aham madārisih*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2005, p. 282 y siguientes; también véase la parte introductoria de este trabajo.

⁹⁹⁶ *Rawḍat al-taʿrīf*. pp. 12,31, 86-87.

expone y repite en este tipo de textos. Como ejemplo, aludimos a la poesía de al-Šuštārī, que influyó mucho en nuestro autor. Basta con leer un poema que recoge la *Iḥāta*, en el que se observa una gran semejanza, en cuanto a ideas sufíes, con la de Ibn al-Jaṭīb. En la misma fuente, recoge una serie de largos poemas sobre el sufismo, son de al-Maqqarī (el abuelo), y se asemejan a los versos de nuestro autor en el sufismo. También tenemos la figura de Ibn Jalṣūn, un sufí y amigo del abuelo de nuestro autor. En un escrito suyo, que menciona la *Iḥāta*, juzga, de forma experta, a las figuras sufíes aportando detalles importantes. En su poesía se nota una similitud tremenda con la de Ibn al-Jaṭīb. De entre sus obras, figura una titulada: *al-Maḥabba*, que quiere decir "el amor", y que se asemeja a la obra de nuestro autor: *Rawḍat al-taʿrif*, que se denomina también *al-Maḥabba*⁹⁹⁷.

Es preciso destacar que la inclinación de nuestro autor hacia la vida espiritual comenzó desde muy temprano, debido a su formación mística con destacados maestros granadinos y otros venidos del Magreb. Sin embargo, su deseo de dedicarse a esos menesteres y retirarse de la vida pública se manifestó después de su vuelta del exilio, puesto que los avatares políticos que entonces sufrió, y la insegura situación en la que se encontró, le harían desinteresarse de todo y mostrar su completa inclinación hacia la vida mística.

Algunos investigadores que trataron el sufismo en Ibn al-Jaṭīb dudan de su sinceridad religiosa y creen falsas sus experiencias en este terreno. Es el caso, entre otros, de Faṭīma Ṭaḥṭaḥ, que al abordar sus textos poéticos destinados a las fiestas del *mawlid*, llega a la conclusión de que su experiencia no era sincera⁹⁹⁸. A nuestro juicio, disponemos de muchos textos poéticos que pueden afirmar su clara tendencia a la vida religiosa. Desde una edad muy temprana, mostró un gran anhelo de ir a La Meca y cumplir sus tareas religiosas⁹⁹⁹. Su formación filósofo-mística le marcó con una espiritualidad que le acompañó hasta su muerte, aunque su insistencia de retirarse y dedicarse al sufismo fue aumentando después de su vuelta del exilio, como ya ha sido recordado.

⁹⁹⁷ *Iḥāta*, II, 204-212, III, pp.256-267, IV,p.208.

⁹⁹⁸ "Al-Taḥruba al-dīniyya fī šīʿr Ibn al-Jaṭīb". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 325-330, en especial, p. 327.

⁹⁹⁹ Para mayor información sobre este punto, véanse las primeras páginas del segundo capítulo de este trabajo.

Como es sabido, la composición de su libro *Rawḍat al-ta'rif*, fue una respuesta a la obra de Ibn Abī Ḥaŷala, titulada: *Dīwān al-ṣabāba*, que es un tratado sobre el amor mundano. El monarca granadino, Muḥammad V, le pidió a su visir contestar, con un tema igual, a dicha obra, pero éste se disculpó e hizo su libro sobre el sufismo por el cual se inclinó sinceramente. Es por esto que dice, en uno de sus versos, dirigiéndose al autor del *Dīwān al-ṣabāba*, que le atrae más hablar sobre aquellos a los que el amor hace vivir (los sufíes), que sobre los que hace morir (los amantes)¹⁰⁰⁰:

¡Oh quien, entre nosotros, hizo circular copas de amor!, cuya
buena fragancia es de almizcle,

viniste con arrayanes de palabras que, cada vez que dan gusto
a un amante, éste te saluda.

Pero a mí no me apetece hablar de los que el amor hace morir
sino de los que el mismo hace vivir.

Y dice en prosa en su libro, *Rawḍat al-ta'rif*:

“[...] y me pareció mejor ir, con este amor, hacia un sentido que conduzca a la eternidad, que haga llegar al auge de la felicidad en las sendas de la elevación, [un amor] cuyo objetivo es la dicha infinita y perpetua...es el amor de Dios que lleva a su cercanía y provoca su satisfacción...”¹⁰⁰¹.

Esto, por ejemplo nos puede dar una ligera idea de su sincero deseo de dedicarse a la vida mística y desinteresarse de todos los beneficios mundanos. Es cierto que, a pesar de todo ello, no pudo cumplir con sus deseos, puesto que no consiguió liberarse de los cargos políticos, ni de su avidez de poseer bienes y acumular riquezas.

¹⁰⁰⁰ *Dīwān*, p. 752, y *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 82-86.

¹⁰⁰¹ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 86.

Volviendo al tema que nos ocupa, muchos estudiosos establecen que su sufismo era puro y limpio, y que su asesinato fue por motivos políticos. Él mismo en su obra, *Rawḍa*, arremete contra las ideas griegas, heréticas, que definiremos más adelante, como *qidam al-‘ālam* (la antigüedad del mundo), y *waḥdat al-wuḥūd* (la unidad del ser), así como *‘adam ‘ilm Allāh bi-l-ḡuz ‘iyyāt* (la desinformación de Dios sobre las particularidades/detalles). En dicha obra, las llama *al-ḡuḍūr al-jabīta* (las raíces malas), y dice que es preciso extraerlas del árbol de la fe que imaginó para plasmar su concepto sobre el sufismo¹⁰⁰². En su *Dīwān* nos cuenta la discusión que tuvo con uno de los *mutakallimīn* o *mu‘tazila*¹⁰⁰³, y cómo nuestro autor se reía de él y de su tacha física, ya que era un hombre con defecto en la pronunciación¹⁰⁰⁴. No solamente ataca las teorías heréticas, sino que se muestra firme contra opiniones sufíes no rectas, desde el punto de vista de un *sunní*, como su ataque contra los sufíes que decían que escuchar música y canto puede aportarle al sufí más devoción que recitar el Corán¹⁰⁰⁵. Esto nos da, igualmente, una idea de sus divergencias con las opiniones no rectas, y que su sufismo no se salía de la ortodoxia musulmana.

De igual forma, se nos antoja importante advertir, que de su obra mística: *Rawḍat al-ta‘rīf*, donde refleja su conocimiento sobre el terreno de la filosofía y su noción acerca de diferentes dictámenes sufíes se deduce, a través de sus opiniones, que no era sino un sufí *sunní*, tal y como se le conoció a lo largo de su vida, pues no tenemos indicios ni constancia de acusaciones por desviaciones heréticas; entendiéndose, por supuesto, antes de la acusación de que fue objeto lanzada por al-Nubāhī, como ya es sabido.

Sin embargo, en la misma obra, además de aludir a muchas ideas filosóficas consideradas heréticas, se le escaparon también graves comentarios que podrían ser susceptibles de herejía. Sus justificaciones en base a ideas desviadas de filósofos heterodoxos, y su continua adopción en su poesía de teorías heréticas, de las que, por otra parte, en el *Rawḍat al-ta‘rīf* había refutado, dejan una enigmática

¹⁰⁰² *Rawḍat al-ta‘rīf*, pp. 198 y siguientes, pp. 178, 180-181.

¹⁰⁰³ Sobre esta secta religiosa, véase D. Gimaret. “Al-Mu‘tazila”, y L. Gardet. “‘Ilm al-kalām”. *EF*, VII, 1993, pp. 783-793, III, 1979, pp. 1141-1150.

¹⁰⁰⁴ *Dīwān*, p. 603.

¹⁰⁰⁵ *Rawḍat al-ta‘rīf*, pp. 271-272.

sospecha respecto a su rectitud dogmática. Trataremos en este trabajo de analizar todo esto más adelante

Asimismo, no debemos descartar que Ibn al-Jaṭīb, motivado por el amor hacia el sufismo, intentara, quizá, en sus justificaciones, explicar positivamente el sentido filosófico heterodoxo adaptándolo a la ortodoxia musulmana y al recto sufismo. Sin embargo, es preciso igualmente destacar, que dichas justificaciones coinciden con una teoría ilícita que algunos filósofos musulmanes heréticos aplicaron para justificar su heterodoxia, y ocultar así sus dogmas. Se trata de la teoría del *ta'wīl* (interpretación), que Ibn 'Arabī solía aplicar para justificar aquellas desviaciones que pudieran ser tildadas de heterodoxia, dando nuevas interpretaciones de muchas aleyas coránicas.

En este sentido, cabe decir que esta teoría tuvo su origen entre algunos sabios judíos que, debido a tantas acusaciones de falsedad que recibía la Biblia, recurrieron a la interpretación de los textos, de manera que interpretaron a Abraham como la Luz, y a su esposa, Sara, como la Virtud¹⁰⁰⁶.

En la obra: *Rawḍat al-ta'wīf*, Ibn al-Jaṭīb nos transmite interpretaciones filosóficas que algunos sufíes hicieron sobre aleyas coránicas, en las que abunda la exageración, y con las cuales, el autor, parece ser, está de acuerdo¹⁰⁰⁷. No obstante, en otro lugar de la misma obra, arremete contra los *bāṭiniyya* (esotéricos), una secta que usaba extrañas interpretaciones para explicar aleyas coránicas¹⁰⁰⁸. Dice, después de exponer sus ideas y poner ejemplos:

“[...] así interpretan las aleyas del Corán de una manera tonta, y además de negar lo establecido en la Religión de la Comunidad Islámica, [...] añaden calumnias a Dios -el Altísimo- y hacen al Corán salir de su normativa de la lengua árabe en que fue revelado [...]”¹⁰⁰⁹.

En realidad, no se puede estudiar la filosofía de Ibn al-Jaṭīb sin el sufismo, ya que son dos conceptos que iban, de alguna manera, entrelazados en el mundo

¹⁰⁰⁶ Para mayor información, véase M. al-'Abda y Ṭāriq al-'Abd al-Ḥalīm. *Al-Ṣūfiyya, naṣ'atu-ha wa-ta'awwuru-ha*. Kuwait: Dār al-Arqam, 2ª, 1997, pp. 40-45.

¹⁰⁰⁷ Véase *Rawḍat al-ta'wīf*, pp. 113-114, 435-436.

¹⁰⁰⁸ Sobre esta escuela, véase M.G.S. Hodgson. “Bāṭiniyya”, *El*, I, 1979, pp.1098-1100.

¹⁰⁰⁹ *Rawḍat al-ta'wīf*, p. 208.

islámico, en particular en al-Andalus, gracias, sobre todo, a los filósofos sufíes del siglo XIII.

Para facilitar este estudio, hemos considerado oportuno abordar este tema en la poesía de Ibn al-Jaṭīb, a partir de dos conceptos opuestos: uno moderado y otro desviado de la ortodoxia islámica. En cada concepto estudiaremos tres elementos: dos filosóficos (mezclado con el sufismo), y uno sobre el sufismo (mezclado con la filosofía). De esta manera intentaremos, en la medida de lo posible, ver cuál es la noción de nuestro autor sobre esta temática, teniendo en cuenta que dicha noción se encuentra diseminada en varios géneros literarios. Por todo ello, y para poder aproximarnos de la forma más rigurosa posible, creemos necesario extraer testimonios de su prosa, sobre todo de su obra: *Rawḍat al-ta'rif*, en la que depositó casi todo su conocimiento filosófico-sufí.

II.2.2 CONCEPTOS MODERADOS

II.2.2.1 La polémica dualista (el espíritu y el cuerpo, la forma y la esencia/ lo evidente y lo oculto)

El espíritu y el cuerpo

Igual que otros filósofos y sufíes, Ibn al-Jaṭīb se muestra satisfecho con la opinión de Platón, el cual establece que el espíritu es una cosa sutil que bajó desde el cielo para alojarse en el cuerpo, así que siempre siente nostalgia hacia su origen o su primer mundo, al que quiere llegar a través de adquirir buenas acciones para conseguir la perfección. En el espíritu, igual que el mundo superior, están depositadas todas las buenas cualidades divinas y purificaciones.¹⁰¹⁰ Esta idea está citada en el *Dīwān* de nuestro poeta, donde dice en una descripción del vino¹⁰¹¹:

¹⁰¹⁰ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 111-112, 403, 404, 407, 456 y siguientes, 462-462,557, y véase b. 'Abd Allāh *al-Falsafa wa-l-ajlāq*, pp. 39-40 y al-'Adlūnī, *Muḥammad Al-Taṣṣawwuf al-andalusī*, p.362.

¹⁰¹¹ *Dīwān*, p. 639.

Un vino que al llamar tú a su espíritu en la copa,
verás la unión del espíritu con el mundo inferior.

La idea de que el vino es el alma mientras que la copa es el cuerpo, está citada en una obra del autor en la que elogia la labor de un líder granadino que combatió contra el vino, dice: "[...] separó el alma del vino del cuerpo de la copa"¹⁰¹².

En una de sus casidas *nabawiyyāt*, es decir, dedicadas a la alabanza del Profeta, se queja de que los cuerpos alberguen a los espíritus. Aquí confirma la misma idea que dice que el mal está en los cuerpos, mientras que los espíritus son puros, pero no están en el lugar merecido que es el mundo supremo¹⁰¹³:

¡Dios nuestro! ¡Qué infortunados son los espíritus!, por la
oscuridad de los cuerpos que habitan, están casi en
sepulcros.

Se olvidaron de sus supremos mundos, así que sus luces
caen en manos de la pasión.

Por su eterno vínculo a este mundo superior, los espíritus no quieren sustituirlo por otro inferior, que aquí están representados por los cuerpos. El poeta plasma esta idea en una casida en la que reprocha a los amantes que dirigen su amor al cuerpo o a la figura, sin darse cuenta de que el cuerpo se acaba y que estos amantes sólo están molestando a sus espíritus, que nunca se atraen, excepto por el amor supremo¹⁰¹⁴:

¡Oh amantes del no Uno, Único ni Eterno,
vuestras locuras son incurables,

¹⁰¹² *Rayḥāna*, II, p.397.

¹⁰¹³ *Dīwān*, p. 351.

¹⁰¹⁴ *Dīwān*, p. 703.

os enloquecéis por lo que termina que, al desaparecer
queda en vosotros la pena de la lejanía.

En los cuerpos atáis al espíritu cuya existencia consiste
en sustituir los cuerpos por *al-Āwḥar al-rāqī*
[la Esencia Suprema/Dios]¹⁰¹⁵.

En su libro: *Rawḍat al-ta'rif*, llama a estos amantes equivocados como
“*uṣṣāq al-ṣūra*” (amantes de las figuras)¹⁰¹⁶, y en otro lugar de la misma obra
respecto al alma, establece:

“[...] [si] se hunde en el fango de las sensibilidades y se encapricha de los deseos
corporales, por no ser capaz de lograr deseos supremos, y va acompañada de los malos
deseos y nulos saberes, se quedará ciega después de partir del cuerpo, y no conocerá sino
lo que había amado...”¹⁰¹⁷.

Asimismo, y en otro lugar del *Rawḍat al-ta'rif*, transmite un relato
extraño sobre el alma y su vinculación al mundo inferior:

“[...] por esto se relata que cuando Dios creó el alma le dijo: ¿Quién Soy? Y le contestó
igual: ¿Quién soy? Así que le encarceló en el mar del hambre hasta que dijo: “Eres Dios y
no existe más dios que Tú”. Y por esto debe continuamente practicar la *riāḍa* [el
esfuerzo/la ejercitación piadosa]¹⁰¹⁸ para su rectificación. Dijeron: “y así [el alma] amó

¹⁰¹⁵ Para la traducción de los términos sufíes, hemos consultado las siguientes obras: Luce López – Baralt. *San Juan de la Cruz y el Islam*. Madrid: Hiperión, 1990, 2ª ed., (primera española), pp.227-283; Emilio de Santiago Simón. *El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada, Diputación Provincial, 1983 (glosario al final del libro); Ibn ‘Arabī. *Las contemplaciones de los misterios*. Introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito, 3ª ed., Murcia: 2003; Pablo Beneito. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. Murcia: 2005; Pierre Lory. *Alquimia y mística en el Islam*. Madrid: Mandala, 2005; F. Corriente. *Diccionario árabe-español*. Barcelona, 1991, 3ª ed. Sin embargo, cabe señalar que, en ocasiones, hemos disentido de la traducción empleada en algunas de dichas obras, por lo que hemos optado en cuanto a ciertos términos por nuestra propia versión.

¹⁰¹⁶ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 91, 292.

¹⁰¹⁷ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 458-459.

¹⁰¹⁸ Sobre el término sufí, *riāḍa*, véase ‘Alī b. Muḥammad al-Āwḥarī. *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Maktabat Libnān, 1985, pp.119, 290. Para definir la mayoría de los diferentes términos que se encuentran en este trabajo, hemos utilizado, entre otras fuentes: (*Al-Ta'rifāt*); así como la Enciclopedia de Muḥammad ‘Alī al-Tahānawī. *Kaṣṣaf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*. Ed. ‘Alī Dahrūy, trad. del persa al árabe por ‘Abd Allāh al-Jālidī, Beirut: Maktabat Libnān, 1996, 2 tomos.

este mundo, tuvo una gran satisfacción por él y le gustó más quedarse en él en cualquier condición, incluso en tiempos de dolor y enfermedades crónicas...»¹⁰¹⁹.

El concepto filosófico de que el espíritu es algo sutil, puro y transparente, se presenta en otra ocasión en el que el poeta pide ayuda en su última casida. Dice describiendo la perfección de Abū Ḥammū¹⁰²⁰:

Como un ser apareces pero tu realidad no es visible,
como si fueras un espíritu sin cuerpo.

Esta dualidad está citada en otro género literario, esta vez en una casida de tema *ijwāniyyāt*, en que compara el vino en la copa con el espíritu dentro del cuerpo. El estilo del verso es un poco complicado¹⁰²¹:

Con él [el vino] di la bienvenida a las copas, así son, juntos, como
los cuerpos que transparentan los espíritus en el inicio
de la creación.

A pesar de la diferencia que la filosofía establece entre la esencia del espíritu y el cuerpo, ambos forman una unión fuerte y consistente. En un elogio que el poeta dedica a un noble meriní dice¹⁰²²:

Su amor se mezcló con mis extremidades, tal y como
se mezclan los cuerpos y los espíritus.

Sin embargo, esta fusión no perjudica la definitiva idea de que el valor siempre existe en el espíritu, dado que el cuerpo tiene como destino la desaparición, mientras que el espíritu se perpetúa y vuelve a su primer mundo, como concluye la filosofía sufí. Son muchos los textos de nuestro autor que insisten en esta idea. En su última casida, que compuso para que le socorrieran,

¹⁰¹⁹ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 531-532.

¹⁰²⁰ *Dīwān*, p. 544.

¹⁰²¹ *Dīwān*, p. 694.

¹⁰²² *Dīwān*, p. 234.

llama a esta idea al hablar de la escasa importancia de los *aṭlāl* (los restos del campamento abandonado), pues es como un cuerpo sin espíritu. Se cree que el poeta alude a sí mismo, presintiendo ya su muerte¹⁰²³:

Si yo supiera que los *aṭlāl* me pudieran contestar, pese a
que no queda de ellas sino el nombre:

alargaría mi parada en ellos, derramaría lágrimas y
confesaría tanto amor que allí había escondido.

Pero ya son como un cuerpo cuyo espíritu se marchó, así que
al estar ausente el espíritu, no se espera nada del cuerpo.

La misma idea está repetida en otra elegía que dedica a la ciudad de Marraquech. Las ruinas de dicha ciudad son recordadas y los antepasados destacados que en ella vivían. Para él no tienen importancia sus edificios y estructuras, ya que no están los habitantes, y para expresar este sentido evoca sus ideas filosóficas¹⁰²⁴:

El espíritu de una morada son sus habitantes, pues ¿Cómo
va a existir un cuerpo tras la partida del espíritu?

La importancia del espíritu frente al cuerpo produce otra dualidad que consiste en dos mundos; *al-fānī* (lo mortal/el que se acaba), y *al-bāqī* (el eterno/perdurable)¹⁰²⁵.

Es la idea que Ibn al-Jaṭīb tuvo siempre en mente, generándole una dicotomía, pues era un hombre dividido entre una vida material, de gran

¹⁰²³ *Dīwān*, p. 542.

¹⁰²⁴ *Dīwān*, p. 236.

¹⁰²⁵ Sobre estos dos términos, véase Al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, pp.176, 288; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, II, pp.1291-1292.

importancia para él, y otra vida futura y de sincera realidad, a la cual aspiraba. No vamos a discutir esta cuestión, sin embargo, hay que aludir a su entendimiento en cuanto a los dos conceptos que son muy significativos en la filosofía de nuestro poeta. La polémica entre el mundo *fānī* (mortal), y el mundo *bāqī* (eterno), que se presentan en varias ocasiones en el *Dīwān*. De manera que son símbolos de la realidad y la falsedad, y se presentan en el poeta de manera fija; es decir, sin cambiar de términos, ya que se repiten de la misma forma, por lo cual se entiende que son como dos representaciones de una sola idea filosófica en nuestro autor. En una casida dirigida a Abū Sālim, cita a su padre, el difunto sultán Abū l-Ḥasan, que se muestra satisfecho por su hijo¹⁰²⁶:

Ya has conseguido la satisfacción del señor, tu padre
mostrando tu fidelidad en un tiempo traidor.

¡Cuántas oraciones hizo por ti al trasladarse
del mundo mortal al mundo eterno!.

En la elegía que dedicó a sus tres amigos, que fallecieron en fechas parecidas, vuelve a citar su idea en la misma forma de siempre¹⁰²⁷:

Se marcharon para estar en la vecindad de Dios y se alojaron
bienvenidos en las moradas de la muerte, que les solicitaron.

Envidiarlos es un hecho justificado, ya que
abandonaron el mundo mortal por el mundo eterno.

El concepto de estar vivo y existente se da, para Ibn al-Jaṭīb, cuando el hombre dedica su esfuerzo en favor del mundo eterno; es decir, prepararse y preocuparse de la otra vida, la verdadera y, por tanto, desinteresándose de aquella que se considera falsa; es decir, la vida mundana. Es el espíritu el que merece ser cuidado por parte del hombre a través de la purificación, y no ensuciarlo fijándose

¹⁰²⁶ *Dīwān*, pp. 591-592.

¹⁰²⁷ *Dīwān*, p. 626.

en el cuerpo. Se deduce de los dos versos, que ofrecemos a continuación, en los que el poeta intenta ofrecer esa idea a un discípulo o compañero suyo. Puede ser a un destinatario cualquiera; sin embargo, y por la dificultad de la filosofía, no alcanza a comprenderla, por lo que el autor la resumió en un solo hemistiquio¹⁰²⁸:

¡Perdona! Si no comprendes un dicho, y si un
día dudas de él, cógelo tal y como es¹⁰²⁹.

El resumen de lo que llevamos tiempo diciendo es:
si cuidas del eterno aún estás vivo.

Dice advirtiendo de lo mortal (el cuerpo), que termina al perder su espíritu que es el eterno¹⁰³⁰:

No te apropiés de lo que termina, así vives satisfecho,
ya que el destino deniega que se perpetúe lo mortal.

En realidad no hay más amigo del hombre que su espíritu,
¡Cuánta diferencia entre espíritu y cuerpo!

Esta idea filosófica es evocada por Ibn al-Jaṭīb en otros contextos, como por ejemplo en los elogios y las alabanzas que dedicó a figuras insignes y líderes y políticos, entre otros. Para él, el reino no tiene sentido sin su líder, que es como el espíritu para los cuerpos. Dice alabando a un magnate magrebí:¹⁰³¹

El orgullo es propio de un gobierno que tú diriges.
Sé en él como el espíritu para el cuerpo.

¹⁰²⁸ *Dīwān*, p. 780

¹⁰²⁹ Aquí hay que hacer notar que este verso está mencionado en *Rawḍat al-ta'arūf*, p. 500, cuando el autor alude a la idea de la unidad del ser. Allí dice que si no se entiende esta idea entonces basta creer en la unicidad de Dios que es su moraleja. Así el concepto queda moderado, sin embargo en la p. 511 está mencionado este verso y el siguiente en un contexto en que el poeta habla de la peligrosidad de caer en la idea del *ḥulūl* (fusión/panteísmo), por lo cual aconseja a los pequeños sufíes no profundizar en la idea y que se contenten con el sentido claro y moderado.

¹⁰³⁰ *Dīwān*, p. 624.

¹⁰³¹ *Dīwān*, p. 617.

Este aprovechamiento de la filosofía hizo al poeta considerar la religión musulmana como un cuerpo, que no es nada sin el monarca, el cual es el espíritu. Es una comparación inoportuna en un ambiente religioso como el de Granada. La hipérbole poética le llevaría a exagerar sus elogios¹⁰³²:

Los hechos de nuestro señor, Muḥammad, son como
los astros que en el cielo brillan

Si la religión de Dios-¡sea grande Su majestad!-fuera
cuerpo, su monarquía sería el espíritu.

El mismo error fue repetido en otro lugar, cuando el poeta dirigió sus felicitaciones al sultán meriní Abū Sālim, al conquistar éste la ciudad de Tremecén¹⁰³³:

La religión de la rectitud es un cuerpo y tu entidad es
su espíritu, ¡Cuánta diferencia hay entre espíritu y cuerpo!

En otro momento, y con el fin de expresar la polémica en torno a la vida y la muerte, emplea una expresión sacada de su teoría filosófica. Se trata de *al-tarkīb wa-l-taḥlīl* o (*al-kawn wal-fasād*), que quiere decir composición y descomposición, o existir y extinguirse¹⁰³⁴. En la filosofía de nuestro autor, sin confundirla con su sufismo, *al-fanā'* (desaparición/desvanecimiento) consiste en la caducidad del cuerpo mientras que el espíritu es eterno, así que la composición es la unión de cuerpo con el espíritu y la descomposición o la desaparición es cuando el cuerpo carece del espíritu. En su libro, *Rawḍa*, al darse cuenta de lo engañosa que es la belleza del cuerpo, lamenta, en un lenguaje filosófico muy complicado, que todo acabe:

¹⁰³² *Dīwān*, p. 235.

¹⁰³³ *Dīwān*, p. 589.

¹⁰³⁴ Véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, p.173, 197-198.

“¿Acaso [...] no se estropea la figura bella [...] ¿Acaso el étnico no vuelve a su origen? ¿Acaso el género no se separa de su especie? No existen más que alientos que se paralizan [...], adornos de belleza que pactan y traicionan y composiciones que van hacia la descomposición...”¹⁰³⁵.

Afirmándose en esta idea dice en una elegía¹⁰³⁶:

¿No es la descomposición el destino de cada composición,
una teoría que nunca ha sido discutible?

Cabe indicar que el autor en sus escritos prosísticos cita frecuentemente estas dualidades en contextos no sufíes, como en los elogios y en las cartas políticas¹⁰³⁷.

La forma y la esencia/ lo evidente y lo oculto

Esta es otra dualidad que Ibn al-Jaṭīb despliega en su poesía para distinguir dos conceptos contrarios, tal y como lo son también el espíritu y el cuerpo. Según establece, las cosas o materias que vemos en nuestro entorno no son sino sombras y reflexiones de sus realidades, que son invisibles. Es la diferencia entre *al-šakl wa-l-ŷawhar/al-miṭāl*, o la forma y la esencia, ya que la realidad está en la esencia que los filósofos denominan como, *‘ālam al-muṭul* (mundos ideales), o como expresa Ibn al-Jaṭīb: *‘ālam al-amar* (el mundo de la orden/imperativo divino), frente a *‘ālam al-jalq* (el mundo de la creación)¹⁰³⁸. Es la realidad, mientras que los demás son falsos y no merecen ser atendidos. Ibn al-Jaṭīb denomina el mundo ideal como el *‘ālam al-‘aqlī al-awwal* (el mundo del intelecto primero), y ve que este mundo es su sombra, y que el hombre es *‘ālam al-miṭāl* (el mundo ideal), y una copia del mundo supremo¹⁰³⁹.

¹⁰³⁵ *Rawḍat al-ta ‘rīf*, pp. 92-93.

¹⁰³⁶ *Dīwān*, p. 624.

¹⁰³⁷ Véase *Rayḥāna*, I, p.488, II, pp.168,337,

¹⁰³⁸ Véase *Rawḍat al-ta ‘rīf*, p. 241; al-Ŷurŷānī. *Al-Ta ‘rīfāt*, pp. 134,296; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- ‘ulūm wa-l-funūn*, II, pp.1157-1160.

¹⁰³⁹ *Rawḍat al-ta ‘rīf*, pp. 133, 284.574.

Esto nos conduce a otra dualidad que tomaban filósofos y sufíes, con diferencia: lo oculto y lo evidente. La importancia consiste aquí en lo oculto y no en lo expuesto en materia, pues el espíritu, la esencia y lo oculto son los conceptos buscados por los filósofos y sufíes y, a pesar de sus diferencias en términos, quieren decir lo mismo.

En su *Dīwān*, nuestro poeta insiste en esta gran idea que ofrece maneras diferentes. En un poema que compuso al ser nombrado delegado de la Casa real por el sultán Yūsuf I, le agradece esa confianza depositada diciendo que él mismo, Ibn al-Jaṭīb, no es sino una forma, y dicha confianza es su verdadera esencia, igual que el espíritu en el cuerpo¹⁰⁴⁰:

Soy un siervo cuya forma es creada por su señor,
ya que no merezco nada por mi simple esencia.

Son así las criaturas de Dios, creadas de barro, pero
el espíritu que Dios sopló en ellas las hizo vivas.

En unos versos amorosos que compuso en un viaje cerca de Gibraltar, aprovecha esa dualidad dando los términos *al-šakl wa-l-miṭāl*, que quieren decir: forma visible y esencia guardada en el mundo ideal que no se ve. Dice dirigiéndose a su amada, que le embrujó con sus miradas¹⁰⁴¹:

¡Oh la de ojos penetrantes cuyas flechas, aprovechando
un descuido, se clavaron en mis costillas!

La gente obedece mis leyes y poder, mientras yo estoy en
la obligación de acatar tus órdenes.

Si te ausentas de mi vista, está presente tu persona
con su forma y su esencia dominando mi mente.

¹⁰⁴⁰ *Dīwān*, p.181.

¹⁰⁴¹ *Dīwān*, p. 494.

En otra ocasión aplica otros términos para expresar dicha noción. Ya que existen dos conceptos: uno evidente o visible, y otro que queda oculto e ideal. Entonces, deben estar en dos mundos diferentes: el primero es nuestro mundo; y el segundo otro que no se puede ver. En una casida en que refiere a la fuerza de Abū Sālim y sus grandes ciudades, describe lo grandes y maravillosos que son los lugares, que al contemplarlos la mente se paraliza al ver increíbles cosas reales que no son sino del segundo, u otro mundo. Es lo que extraemos de este verso, que no es fácil de comprender¹⁰⁴²:

Maravillas de ciudades, refugio de perseguidos,
corazón de horizontes y lugar de encuentro de viajeros.

Cuando mueves los ojos por sus rincones tu mente se paraliza,
poniéndose en el segundo mundo.

En dos versos que Ibn al-Jaṭīb cita en su gran obra: *Rawḍat al-ta'rif*, resume la entidad y la realidad del hombre y alude a dicha dualidad filosófica. Para él el hombre no es sino un mundo pequeño y una copia del ser original, que está en el otro mundo. Dichas copias son espectros representados por el cuerpo, a diferencia del espíritu, que es la realidad cuyo descubrimiento exige fijarse en lo oculto, no en lo evidente¹⁰⁴³:

Soy una buena copia de los universos. El secreto de la
realidad está oculto dentro de mis hojas.

Mi noche y mis oscuridades proceden del mundo de los espectros,
mientras que mi luz y alumbramiento provienen del mundo
de los espíritus.

¹⁰⁴² *Dīwān*, p.590.

¹⁰⁴³ *Dīwān*, p. 716.

Esto nos lleva a otra polémica dualista, como es, *al-zāhir wa-l-bāṭin* o *al-sirr/ al-ma'na wa-l-yahr*, que son lo mismo que lo oculto y lo evidente. En su libro: *Rawḍa*, al establecer que el hombre es una copia del mundo, dice que todos los mundos, desde el inicio de la vida humana hasta la tumba consisten en dos cosas: *zāhir* y *bāṭin* (evidente y oculto)¹⁰⁴⁴. De estos términos se derivan otros conceptos, tanto moderados como desviados, de modo que lo que vamos a tratar en este apartado se limitará a conceptos aceptados por los *sunníes*; dejando para la segunda parte de este capítulo el otro tipo de conceptos.

De esta dualidad se deduce que el hombre tiene dos realidades en sí mismo; una que aparece para la gente (*al-yahr/al-zāhir/al-ḥiss*), y la otra es la que se queda oculta (*al-sirr/al-ma'na* o *al-bāṭin*). Así volvemos al denominado mundo falso, que es una reflexión del mundo ideal. En un ruego a Dios, nos transmite el poeta esa idea pidiendo al Señor que le purifique y salve la verdad y lo secreto (*sirr*). La purificación de lo secreto (*sirr*), es un logro importante y tiene sus beneficios en lo manifiesto (*al-yahr*)¹⁰⁴⁵:

Ayúdame, purifícame, sálvame la verdad, y
apóyame la luz de mi secreto y mi sentido.

En otra casida que consideramos de las más destacadas en su ámbito por verter muchos fundamentos sufíes, emplea los dos términos filosóficos contrarios: sensorial e ideal (*al-ḥiss wa-l-ma'na*). Aquí aconseja a la gente que no ocupe el espíritu con el mundo sensorial (*ḥiss*), es decir, no fijarse en las cosas sensibles y visibles, ya que son falsas como es su mundo, sino en lo ideal (*ma'na*), que significa el sentido o la esencia en el que se alberga la verdad (*al-ḥaqq/Dios*), que es uno de los nombres bellos de Dios. Es la misma idea filosófica del mundo supremo o ideal frente al mundo inferior¹⁰⁴⁶:

No soltéis su rienda en [el mundo] sensorial sino dirigidlo hacia
la Verdad [Dios] buscando la luz.

¹⁰⁴⁴ Véase, *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 135-136, y Al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, pp.123,147,289,235-236.

¹⁰⁴⁵ *Dŵān*, p. 100.

¹⁰⁴⁶ *Dŵān*, p. 704.

Poco a poco meted el sentido en él [el espíritu] y despertadlo
de su profundo sueño.

Dice en *Rawḍat al-ta 'rīf*, hablando de su árbol sufí aludiendo a los *sālikūn* (caminantes/peregrinos que siguen la Vía), que son los sufíes que se esfuerzan para llegar a Dios:

“[...] su barro consiste en espíritu, alma, corazón e intelecto [...] los amantes bajan a su recinto y los caminantes hacia Dios suben a su morada; penetra los siete cielos con su buena cabalgadura y borra las oscuridades del *ḥiss* con su luz luminosa [...]”¹⁰⁴⁷.

En la misma obra, *Rawḍat al-ta 'rīf*, está expresada esta dualidad, cuando el autor establece que el espíritu o alma, al tener que abandonar su pureza y alojarse en los cuerpos, recibió la capacidad de sentir las cosas sensibles (*ḥawās*), y así se acostumbró, incluso, a enamorarse de este mundo inferior pese a sus males¹⁰⁴⁸, y pese al anhelo continuo hacia el mundo supremo.

Pero hay que reseñar que dicho espíritu o alma, al ser parte del mundo inferior, puede lograr la perfección de los dos mundos, o sea, adquirir buenos caracteres en el mundo inferior como las que tiene en su mundo ideal, dejando al margen las cosas negativas. Para afirmarlo dice el poeta describiendo a un hombre insigne¹⁰⁴⁹:

Tu satisfecho abuelo, Abū l-Makārim, que alcanzaba
la perfección tanto oculta como evidente,

no llevaba este sobrenombre sino porque tú
estabas alojado en su espalda.

¹⁰⁴⁷ *Rawḍat al-ta 'rīf*, p. 89, y sobre el *ḥiss* y el *sālik*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta 'rīfāt*, pp.91,121,284; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, pp.662-663,969-970.

¹⁰⁴⁸ *Rawḍat al-ta 'rīf*, p. 531-532. Cabe aludir aquí que el espíritu y el alma se trataban como si fueron una misma cosa y sin embargo en esta obra pone definición a cada uno de ellos, véase p.572.

¹⁰⁴⁹ *Dīwān*, p. 434.

Hay otra dualidad derivada de esta filosofía que Ibn al-Jatīb aprovecha en sus expresiones filosófico-sufíes. Se trata de dos razones contrarias: *al-sabab al-zāhir*, que es la razón evidente por la cual entendemos el porqué de un fenómeno o accidente. Frente a él tenemos *al-sabab* o *al-luḥf al-jafī*, que quiere decir, razón oculta, y que consiste en una salvación o atención divina que no ocurre por razones lógicas.

En su famoso poema en *lān*, que compuso para felicitar a Muḥammad V por su vuelta al trono, alude a esta razón oculta que movió el destino a favor del monarca granadino y le protegió y acompañó hasta recuperar su reino¹⁰⁵⁰:

Con las pruebas difíciles, Dios hace despertarse a las almas,
tras tiempos de descuido del derecho divino.

Asimismo adapta la razón oculta para que acompañe a aquellos
que tienen la felicidad como destino.

La suerte no está en la mano de nadie, sea poco o
mucho su esfuerzo.

Al enterarse nuestro poeta, estando exiliado en el Magreb, de que un visir meriní estaba de visita en un cementerio de *awliyā'* (maestros sufíes),¹⁰⁵¹ se apresuró a felicitarle por su llegada y desearle la buena atención divina. Se desprende de la carta que escribió junto a los versos, que dicho visir estaba en apuros, y que le era difícil zafarse de esos problemas sin la atención de Dios y sus buenas razones ocultas¹⁰⁵². Dice en sus versos¹⁰⁵³:

¡Feliz vuelta de la visita! ¡Que te acompañen
las felicidades y las albricias.

¹⁰⁵⁰ *Dīwān*, p. 502.

¹⁰⁵¹ Sobre este término, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, p.275.

¹⁰⁵² Véase dicha carta en *Nuḥdā*, II, pp. 200-203.

¹⁰⁵³ *Dīwān*, p. 435.

¡Que Dios mueva, en tu favor, la razón oculta,
cubriendo tu altísima gloria!

Para alabar al sultán Abū Ḥammū, en una de las últimas casidas que compuso Ibn al-Jaṭīb, emplea dos términos: *al-ʿināya* (la atención de Dios), y *al-luḡ* (la razón oculta o el cuidado sutil)¹⁰⁵⁴:

En ti el Señor de las criaturas manifestó su atención
y sus razones ocultas, cuya entidad es inimaginable.

¡Cuántas veces te salvaste de accidentes y muertes, cuyo peligro
haría fundir las buenas espadas!

En este sentido, dice el autor en la *Rawḍat al-taʿrīf*: “[...] quien va acompañado de la rectitud, unido al éxito, merecedor de la atención divina [...] será consciente de su asunto”¹⁰⁵⁵.

El alma o el espíritu que abandonó su lugar perfecto, que es el mundo supremo y se alojó en los cuerpos, puede ser que se olvide de su primer mundo, por lo cual, cae en errores y culpas del mundo inferior y así pierde su purificación. En este caso, si la razón oculta de Dios no lo salva y perdona, caerá en la perdición tal y como quiere el poeta expresar en los versos siguientes¹⁰⁵⁶:

Juro por Dios que si Él no salva [el espíritu] del mal próximo
con una atención o razón oculta,

con toda prisa y rapidez, su asunto no llegará
sino a la perdición.

¹⁰⁵⁴ *Dīwān*, p. 544, y véase al-Ŷurŷānī. *Al-Taʿrīfāt*, p.239-240,265; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, I, pp.1406-1407.

¹⁰⁵⁵ *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 239, y véase también, p. 265.

¹⁰⁵⁶ *Dīwān*, p. 683.

II.2.2.2 El ser y la existencia

La idea del ser y la existencia (*al-kawn wa-l-wuġūd*), es una cuestión filosófica consistente en que Dios es el primer ser y la primera razón, y todas las criaturas dependen de él¹⁰⁵⁷. Por tanto, es el *quṭb* (polo/astro polar o el centro de todo el universo)¹⁰⁵⁸. Esta palabra (*quṭb*) y su sentido pasarían a utilizarse, generalmente, en la poesía de Ibn al-Jaṭib, no sólo para indicar aspectos teológicos, sino también para expresar varias ideas y temas. Por ejemplo, aprovecha esa noción para describir el movimiento de los astros sobre un punto central, y también para comparar al reino granadino con este astro central. Esta idea sería recogida también en el sufismo, como veremos más adelante, y fue tomada por los filósofos con algunas diferencias.

En este apartado veremos el lado ortodoxo de esta idea en nuestro poeta, cuya evocación de dicha filosofía, en su parte ortodoxa, consiste en afirmar la autenticidad de Dios y su ser, además de la idea del punto central que es la esencia verdadera. La descripción de Dios en el visir granadino, a partir de esta teoría, radica en ciertos conceptos como veremos a continuación.

En su conocida casida en *lām*, que compuso para su señor, Muḥammad V, al querer describir la sinceridad del destino, cita la expresión: *al- ʿillatu l-quṣwā* (la razón máxima o la razón primera), cuyo significado es la existencia de Dios. La razón máxima no necesita causa para ser existente, pues es razón en sí misma. Como la gloria del sultán granadino y su vuelta al trono, que no necesita explicaciones ni razones, puesto que son evidentes. De la misma forma que la existencia de Dios que la mente debe comprender de forma natural¹⁰⁵⁹:

El asunto, como es y como era, se queda como la razón
máxima, ¿acaso necesitaría justificación?

¹⁰⁵⁷ Para mayor información, véase al-Ŷurġānī. *Al-Ta ʿrġāt*, pp. 197-198; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al- ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1392-1393; *Rawḍat al-ta ʿrġ*, pp.553-554.

¹⁰⁵⁸ Sobre el concepto del *quṭb*, véase al-Ŷurġānī. *Al-Ta ʿrġāt*, pp.185-186; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al- ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1326-1330.

¹⁰⁵⁹ *Dīwān*, p. 495, y véase al-Ŷurġānī. *Al-Ta ʿrġāt*, p.160; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al- ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1206-1214.

En una fiesta del *mawlid* describe el viaje imaginario hacia La Meca, diciendo que las lágrimas revelaron la nostalgia que él había escondido, y que dichas lágrimas son la confirmación y la evidencia del sincero anhelo, tal y como es *al-Ķawhar al-Fard* (la Esencia Única). Es una expresión filosófica que significa: todo lo que no necesita otro para ser y existir. *Al-Ķawhar al-Fard* es, sin duda, Dios¹⁰⁶⁰:

¡Cuánto había escondido mi anhelo! Pero las abundantes lágrimas,
que me mojaron las pestañas y las mejillas, me lo han
descubierto.

Son perlas que salieron del mar de los párpados
[refutando] a los que niegan la Esencia Única.

En una magnífica *muwaššaĥa* que compuso el poeta para el elogio del sultán meriní, Abū Sālim, cita otra expresión filosófica. Se trata de *al-‘alam al-fard* (el Conocido Único). Es otra alusión a Dios, que quiere decir lo mismo que las dos expresiones anteriores. Dice, rogando a Dios que le perdone por todos los peregrinos que se dirijan a La Meca y a Medina¹⁰⁶¹:

En la oscuridad llamé: ¡Oh Dominador de los mundos!
¡Oh Protector de los males!:

sálvame de la crisis. Eres quien responde a las quejas de
quien anuncie la suya.

[Contéstame] por quien hacia Medina se apresura
llorando, manifestando su ruego,

¹⁰⁶⁰ *Dīwān*, p. 354.

¹⁰⁶¹ *Dīwān*, pp. 785-786. Sobre *al-Ķawhar al-fard* y *al-‘alam al-fard*, véase al-Tahānawī. *Kaššāf ištīlāhāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, p.605, II, p.1267.

y corriendo en los primeros días de *du l-ḥi yâa*
hacia el Conocido Único.

Aquí es importante detenerse un instante en este último verso, el sentido del “Conocido Único” puede encerrar dos sentidos: el primero es Dios; y el segundo es el Profeta Muḥammad, ya que no hay signos que afirmen uno y nieguen el otro. Si se refiere al Profeta será, desde el punto de vista *sunní*, una desviación herética ya que en el sufismo desviado, y a diferencia de la filosofía, Muḥammad se considera el Conocido Único, al igual que Dios, y esto se convierte en una herejía para los *sunnies*. Sin embargo, y sin que existan pruebas concluyentes que puedan reflejar esa posibilidad, optamos por clasificarlo dentro de la filosofía moderada.

De entre las cuestiones ideológicas que fueron utilizadas por filósofos musulmanes, y que aludiremos más adelante, figura la de *qidam al-‘ālam* (la antigüedad del mundo). Es una teoría filosófica que cree, que la existencia del mundo es anterior a la de Dios, chocando, por tanto, con las religiones politeístas. Contraria a esta teoría figura la idea de *ḥudūt al-‘ālam* (la modernidad/contingencia del mundo), que establece lo contrario, coincidiendo así con la ortodoxia musulmana que ve a Dios como el Primero y el Último. El poeta refleja esta noción diciendo en una loa al sultán de Tremecén, Abū Ḥammū¹⁰⁶²:

[Juro] por el que hizo existir el mundo, inventándolo sin
seguir un modelo o diseño, que:

ya lograste llegar a la cumbre de la rectitud, cuya
auténtica verdad reconocen los enemigos.

¹⁰⁶² *Diwān*, p.544, y véase al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, II, pp.1305-1306.

Este concepto ortodoxo se encuentra reflejado en los escritos prosísticos del autor dentro de varios temas y cartas¹⁰⁶³.

Es una señal de la ortodoxia en Ibn al-Jaṭīb. Sin embargo, al margen de esto, encontramos textos poéticos, que tratan de forma distinta el mismo tema, lo que le pudo, quizá, ocasionar alguna acusación por herejía, o simplemente de tener doble personalidad dogmática. Esto lo trataremos en la segunda parte de este capítulo.

La palabra *quṭb* (polo), es empleada filosóficamente para aludir a la parte más esencial e importante de algo. Se utilizaba para denominar astros centrales del cosmos. Sin embargo, los filósofos consideran que el verdadero polo es Dios, dado que es la mayor esencia del universo.

En su *Dīwān*, nuestro poeta aplica este concepto, sin mencionar el término “polo”. Muchos de sus textos poéticos que plasman esta filosofía, están destinados a describir, sobre todo, una cuestión central para el autor: como es el reino nazarí entre los demás reinos, y también para referirse al mundo superior celeste, por lo que, al parecer, Ibn al-Jaṭīb debió de pasar largas veladas. Pero no se limita a estos temas sino que existen otros más, los cuales, mencionamos a continuación.

De igual forma, dicha palabra/concepto -esto es, *quṭb* (polo)- pasó al sufismo, interpretándose como uno de los estadios máximos que puede alcanzar un perfecto sufí o un buen hombre, como trataremos más adelante.

Ahora bien, en su casida en *sīn* que envió a Abū Ḥammū solicitando su ayuda, dice describiendo el universo y su circulación sobre un polo¹⁰⁶⁴:

Y [juro por Aquel] por quien el universo, pese a su gran volumen,
circula a su orden sobre un evidente polo.

Para el poeta, el buen líder es también un “polo” para su gobierno y sus súbditos, actuando como un pilar sobre el que se sostiene el resto que, al caerse, se produce el caos y la destrucción del buen gobierno. En la casida que compuso para felicitar al líder de los Hintāta, ‘Āmir b. Muḥammad, cuando éste se casó con la

¹⁰⁶³ Véase como ejemplo, *Rayḥāna*, I, 81.

¹⁰⁶⁴ *Dīwān*, p. 544.

hija del sultán de Túnez, le alienta a seguir en su condición de jefe de su comunidad¹⁰⁶⁵:

¡Que sigas siendo un astro polar sobre el cual circulan las
soberanías tal y como los astros circulan sobre el gran
universo!

En el mismo poema, al loar a la esposa de dicho líder, el poeta utiliza el concepto de esta palabra citando siempre el mundo de los astros, que es el origen del término *quṭb*. Dice comparando la guardia que rodea la caravana de esta princesa, con los astros circulando sobre el astro polar, del cual cita el concepto, no el nombre¹⁰⁶⁶:

El palanquín está rodeado de guardias que son como
los astros circulando.

El concepto filosófico de un punto central, inspirado en el mundo cósmico, está presente casi siempre en las descripciones de los palacios nazaríes. En una estrofa nos describe el lecho del sultán Muḥammad V, imaginando a las mujeres de éste como lunas alrededor de la figura del monarca sobre dicho lecho. Dice en boca del lecho¹⁰⁶⁷:

El octavo de los reyes del *yihād* [Muḥammad V] me puso como
una montura de paz en un terreno del *yihād*.

Me resaltó como un lecho de alegría, encuentro de lunas
y lugar de todo el cariño.

¹⁰⁶⁵ *Dīwān*, p. 314.

¹⁰⁶⁶ *Dīwān*, p. 315

¹⁰⁶⁷ *Dīwān*, p. 343.

En otra se aprecia bien esta idea¹⁰⁶⁸:

Soy la feliz cabalgadura y el cielo en que tiene lugar
el encuentro entre el brillante sol y la luna.

En otro poema, en el que describe unos arcos de agua en Comares, compara dichos elementos con el arco del cielo, y al sultán Yūsuf I con el sol, poniendo así al monarca como el astro polar, siendo el referente central para sus súbitos, del mismo modo que es la casa de Dios, en La Meca, sobre la cual circulan los peregrinos, dice utilizando la imagen del arco¹⁰⁶⁹:

Soy como el arco del cielo al aparecerse
y mi señor, Abū l-Ḥayyāy como el sol.

¡Sea protegida su morada siempre que la Casa de Dios
sea el destino de los peregrinos!

En su descripción de la madraza que construyó Yūsuf I, dice de ella que es un cielo lleno de estrellas con una luna llena. Introduce aquí una bella imagen, identificando luna llena y estrellas con profesor y discípulos. Las estrellas son los discípulos que rodean al profesor (la luna llena)¹⁰⁷⁰:

¡Cuántas estrellas penetrantes están en mi cielo,
circulando sobre una luna llena!

Podemos encontrar, de nuevo, alusiones a los astros como una idea sugerente en Ibn al Jaṭīb. En una estrofa suya, en la que se queja del insomnio, compara el movimiento circular del cielo con el molino de mano, que tiene un

¹⁰⁶⁸ *Dīwān*, p. 410.

¹⁰⁶⁹ *Dīwān*, pp. 197-198.

¹⁰⁷⁰ *Dīwān*, p. 570.

punto central para moverlo y moler los granos, que el poeta compara con su edad¹⁰⁷¹:

Los astros circulando en el cielo evitaron el sueño de mis párpados,
por tantas penas a las que incita el pensamiento.

Mi vida es como un plato, los astros son el molino en manos de un
esclavo negro que lo mueve fuertemente, machacando todo
en el plato.

La idea del movimiento infinito del universo está presente en los filósofos antiguos como al-Kindī (m. sobre 256/870), que establece que el astro, el movimiento y el tiempo funcionan simultáneamente¹⁰⁷².

Para concluir, mencionar que el concepto filosófico del polo celeste, del cual dependen los astros, hizo que algunos filósofos creyeran en su poder a la hora de establecer conexiones, en torno a sus consecuencias en el mundo. Ibn al-Jaṭīb, en un verso, manifiesta su refutación de esta teoría herética, diciendo sobre el buen augurio astrológico de Abū Ḥammū¹⁰⁷³:

Dicen que es destacado [Abū Ḥammū] gracias a sus signos
zodiacales pero la suerte no procede del sol ni de las
estrellas.

Este verso está en la casida que el poeta compuso para pedir ayuda en sus últimos días, renunciando, seguramente, a su creencia sobre el augurio de los astros, por culpa de las graves acusaciones de herejía que recibió, ya que como veremos más adelante, y según nos parece, era un fiel partidario de dicha teoría. Cabe señalar que dicho concepto aparece frecuentemente en los escritos prosísticos del polígrafo granadino, sobre todo al elogiar gente importante¹⁰⁷⁴.

¹⁰⁷¹ *Dīwān*, p. 752.

¹⁰⁷² Umar Farūq al-Ṭabbā'. *Al-Kindī failasūf al-'arab wa-l-Islām*. Beirut: Mu'assasat al-Ma'ārif. 1993, pp. 191-193.

¹⁰⁷³ *Dīwān*, p. 544.

¹⁰⁷⁴ Véase como ejemplo, *Rayḥāna*, II, pp.379,394

II.2.2.3 La perfección (el esfuerzo y la purificación, los fundamentos de la ética)

La perfección (*al-kamāl*), es una parte de la filosofía ética que considera que el buen hombre es el que puede unir en sí mismo cualidades divinas. Es por esto que Ibn al-Jaṭīb puso un árbol como símbolo del sufismo ya que según definen los sufíes: el árbol es el hombre perfecto¹⁰⁷⁵. Este concepto se tomó con mucho interés por parte de los sufíes en vista de que el fruto de los esfuerzos que ofrecen es conseguir la verdad que, *al-‘arīf* (el sabio)¹⁰⁷⁶, considera como gran símbolo de la perfección.

La perfección, en resumen, es el bien, mientras el mal está considerado como la nada, pues todo lo que hacen los sufíes y moralistas es buscar el bien y salvar el alma del mal¹⁰⁷⁷. A continuación, y a través de la poesía de Ibn al-Jaṭīb, intentaremos ver cuál era su concepto y conocimientos sobre el tema, así como su manera de llegar a la perfección. Con el objeto de facilitar su estudio, lo hemos dividido en dos puntos:

El esfuerzo y la purificación

Son dos conceptos recurrentes en los filósofo-sufíes. El esfuerzo/la ejercitación piadosa (*al-muṣāhada* o *al-riyāḍa*), es luchar, primero contra el propio mal, y después contra el mal ajeno. Asimismo, refrenar los malos deseos y mostrarse frugal en cuanto a los manjares de la vida. Todo esto se hace para purificar (*tathīr*), el espíritu de los males, para así poder vincularse al mundo superior que es el eterno verdadero.

El primer paso en este largo y duro trabajo es *al-taṣṭīd*, que se traduce literalmente como, desnudez; cuyo significado sufí es, el desinterés por todo menos de Dios, o como lo llama Ibn al-Jaṭīb: *tathīr al-sirr ‘an al-sawī* (limpiar el

¹⁰⁷⁵ Véase al-Ŷurṡānī. *Al-Ta ṡrīfāt*, pp. 129-130,293; al-Tahānawī. *Kaššāf iṡṡilāhāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, II, pp.1383-1384.

¹⁰⁷⁶ Sobre el *‘arīf* y *al-ma ṡrīf* véase al-Ŷurṡānī. *Al-Ta ṡrīfāt*, p. 296.

¹⁰⁷⁷ Véase b. ‘Abd Allah. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq*, p. 35, 74.

interior/el secreto de tener otro)¹⁰⁷⁸. Algunos lo definen como el desinterés también por casarse o mantener relaciones sexuales, ya que es un deseo animal que perjudica la purificación. Es el caso del gran místico Mālik b. Dīnār (m. sobre 130/748) que decía “[...] el hombre no llega a la categoría de los *ṣiddīqīn* [buenos creyentes] hasta que deje a su mujer como si fuera viuda y se aloje en las basuras de los perros...”¹⁰⁷⁹. Este concepto, *al-taʿrīd*, es una base para *al-murīd* (aspirante o iniciado), es decir, la persona que se dedica a la vida mística recibiendo su enseñanza de los sufíes de mayor relieve, con el fin de llegar al *Ḥaqq* o la verdad, que es Dios¹⁰⁸⁰.

El poeta en su *Dīwān* alude a este concepto y a las cualidades del aspirante (*murīd*) que debe tener en cuenta para conseguir su finalidad. Pasar hambre y vestirse de lana son algunas características del iniciado sufí. Dice el poeta en una *tawriya* dedicada a la descripción del mal estado de seguridad de la ciudad de Mequinez¹⁰⁸¹:

En Mequinez se acumulan bandas de enemigos
y en cada tramo se hallan mil demonios.

Se quedan hambrientos, no por el esfuerzo (*riyāda*), y vestidos de
lana no para ajustarse a la vida del aspirante.

Si en verano decides tomar camino (*sulūk*) por ella,
haz tu camino con desnudez (*taʿrīd*).

La *tawriya* que hace el poeta consiste en usar los términos sufíes de manera irónica.

El término *sālik/sulūk* (peregrino/tomar camino sufí), se repite mucho en los contextos sufíes, se encuentra abundantemente citado en la poesía de nuestro

¹⁰⁷⁸ *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 196, y véase también p. 410, y sobre las *aḥwāl* (condiciones/estados sufíes) del *murīd*, (aspirante o iniciado sufí), véase la misma fuente, pp.479-480

¹⁰⁷⁹ Véase M. al-ʿAbda y Ṭāriq al-ʿAbd al-Ḥalīm *Al-Ṣūfīyya, naṣʿatu-ha wa-taṭawwuru-ha*, p. 17.

¹⁰⁸⁰ Para mayor información sobre estos términos, *muʿyāhada, al-taʿrīd, al-murīd*, véase al-ʿYurʿānī. *Al-Taʿrīfāt*, pp.216, 290,53-54,284; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp. 1470,1514-1515, I, p.382.

¹⁰⁸¹ *Dīwān*, p. 340.

poeta. En una magnífica casida en que llora a sí mismo y se lamenta de su edad, concluye que es ganador el caminante que se dirige a Dios por el camino de Dios¹⁰⁸²:

Triunfará el caminante que ponga a Dios como guía
y dirección hacia Dios mismo.

El mismo término está empleado por el poeta en otras ocasiones, lo que nos da la sensación de que su formación espiritual se reflejaba mucho en sus producciones culturales en general. Dice alabando al sultán Yūsuf I¹⁰⁸³:

¡Oh emir de las altezas! Sin ti, el horror no habría cesado,
y los ojos no habrían experimentado el sueño.

[Sin ti] no se distinguiría la verdad de la pasión
ni las sendas se aplanarían para los caminantes.

Los sufíes solían emplear este término, entre otra terminología, incluso en versos de temas amorosos, pero el amado a menudo no es sino Dios o el Profeta, es decir, el amado supremo. Nuestro poeta utiliza este término en un poema amoroso, pero no podemos saber si se trata del amor mundano o del amor divino. Dice utilizando el término caminante¹⁰⁸⁴.

¡Oh caminante que orienta a su amado hacia la separación
¿Por qué no tomas el camino hacia la unión?

¹⁰⁸² *Dīwān*, p. 574.

¹⁰⁸³ *Dīwān*, pp. 648-649.

¹⁰⁸⁴ *Dīwān*, p. 205.

De los requisitos con mayor importancia que un aspirante sufí debe tomar en cuenta para llegar más lejos y conseguir el saber, es la *irāda* (aspiración), que en su sentido elevado, quiere decir inclinarse y asumir el corazón buscando la verdad o *al-Ḥaqq*, que es Dios¹⁰⁸⁵.

Resulta difícil comprender el concepto de Ibn al-Jaṭīb en cuanto a este término, *irāda* (aspiración/deseo). Sin embargo, y a través de su poesía se pueden atisbar algunas nociones sobre el tema. En una estrofa entendemos que, este término, para él, significa el deseo y que el aspirante debe subsanarse a sí mismo de tener deseos mundanos¹⁰⁸⁶:

En lo que puedas, quítate la *irāda* (los deseos), si no,
la sabiduría está lejos de ti.

¿Pretendes ser un aspirante y llevas deseos? Lo serás
sólo cuando no desees nada.

El sentido de la *maḥabba* (el amor), es otro sentido con el que el poeta interpreta el mismo término en otra ocasión. Dice que el amor con el deseo de hacer algo y mostrar la satisfacción por el resultado, es el auténtico carácter del aspirante sufí¹⁰⁸⁷:

Guarda *irāda* (amor) por lo que habías hecho y muéstrate satisfecho
por lo que tu Señor juzgue. Es esto el carácter del aspirante.

Dando las gracias a quien te haga un favor, estás provocando más
favores, ya que el agradecimiento es la llave de los dones.

¹⁰⁸⁵ Véase *Rawḍat al-ta' rīf*, pp. 349-350, y para mayor información sobre la *irāda*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta' rīfāt*, p.15; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, pp.133-134.

¹⁰⁸⁶ *Dīwān*, p. 360, y véase b. 'Abd Allāh. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq*, pp. 53-54.

¹⁰⁸⁷ *Dīwān*, p. 326, y véase *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 412. Se nota que el autor en su *Rawḍat al-ta' rīf* dedica un espacio estimado para el concepto del la *maḥabba*, lo que puede explicar su importancia en el sufismo.

Dicha *irāda*, con sus diferentes sentidos, es un paso primitivo para poseer la *ma'rifa* (el conocimiento), que exige paciencia y esfuerzo (*riyāda/sulūk*). Pero su comienzo requiere un guía que conduzca al aspirante hacia la verdad, ya que el camino es muy espinoso y duro. El poeta nos plasma esta idea haciendo una comparación entre dos tipos de gente: uno que camina sin guía, y así se pierde; mientras que el otro va guiado consiguiendo llegar a su destino, que es Dios. El *īšq/la maḥabba* (el amor), el *waṣilūn* (los llegados), el *ašwāq* (los anhelos), *dalīl* (guía (jeque sufí)), son términos sufíes necesarios para el aspirante o el discípulo que quiere conseguir el conocimiento o el saber¹⁰⁸⁸:

Al caer la noche se levantaron, siendo dos tipos diferentes;
uno va encaminado y el otro perdido.

Pregúntame acerca de los que siguen viajando sin descanso,
se pierden sin que nadie se percate de ellos.

Algunos de ellos son botín de los animales de presa,
y otros se quedan sedientos lejos de manantiales.

Pero otros viajeros que antes pusieron un guía, viajando de
noche, triunfaron, consiguiendo su propósito.

La noche es una segura perdición y un terreno de pasión,
por lo cual es difícil el viaje de las caravanas.

Son pocos los llegados ¿Cómo no, en vacíos desiertos
y lugares de fieras, envueltos en una densa oscuridad?

¡Misericordia para los amantes que se arriesgan al peligro
del viaje, esperando beneficiarse de los apuros!

¹⁰⁸⁸ *Dīwān*, pp. 511-512.

Sus anhelos les hacen volar, estando distraídos de mente
e inconscientes.

De entre los términos sufíes en los que se inspira el poeta, figuran dos términos muy importantes: *al-ḥāl* y *al-maqām*. El primero quiere decir la condición mística o el estado de ánimo, que sobreviene a los discípulos sin esfuerzos ni fingimientos, así que son dones divinos; y el segundo, se refiere a categorías sufíes que consisten en los caracteres adquiridos gracias a los esfuerzos del aspirante. El poeta plasma estos dos términos en un poema de elogio a un nieto de un jeque o maestro sufí (*walī*)¹⁰⁸⁹:

¡Oh nieto del jeque sufí y heredero de la gloria que se consiguió
en carácter adquirido (*maqām*) y don divino (*ḥāl*).

El aspirante ha de adquirir unos caracteres principales, que son: la *tawba* (el arrepentimiento); y la *yaqaza/tayaqquz* (el despertar o la atención). Siendo todo esto motivos del amor supremo¹⁰⁹⁰.

En este sentido, cabe mencionar que entre las particularidades del don divino que adquiere el aspirante en su *taraqqī* (ascenso hacia Dios), figuran el *qabḍ* y el *bast*, que quieren decir: temor o encogimiento, el primero; y esperanza o ensancharse, el segundo. Son sentimientos que recibe el sufí al esforzarse, siendo temporales y supremos¹⁰⁹¹. Estos sentimientos son considerados como las primeras señales de conocimiento.

Ibn al Jaṭīb suele emplear, entre otros términos, los siguientes: *ma ʿrifal ʿirfān* (conocimiento), *qabḍ* (temor o encogimiento), e *inbiṣāṭ* (esperanza), además de *nusuk* (ascetismo), y *riyāḍa* (esfuerzos). En un poema, en el que alude al hecho de su amigo Ibn Marzūq de hacer comentarios sobre un libro del gran cadí

¹⁰⁸⁹ *Dīwān*, p. 511, y sobre el *ḥāl* y el *maqām*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta ʿrīfāt*, pp. 85, 244, 285; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- ʿulūm wa-l-funūn*, I, p.612, II, p.1623

¹⁰⁹⁰ Véase *Rawḍat al-ta ʿrīf*, pp. 258-259,477.

¹⁰⁹¹ Véase *Rawḍat al-ta ʿrīf*, pp. 307, 319, 494,653, y al-Ŷurŷānī. *Al-Ta ʿrīfāt*, p.294, 287,178; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- ʿulūm wa-l-funūn*, I, pp.327-328.

‘Iyād, emplea estos conceptos. Dice de Ibn Marzūq dirigiéndose al mencionado cadí utilizando estos términos¹⁰⁹²:

Hacia estos buenos hechos encaminó bien Dios
a Ibn Marzūq.

Es el resumen del conocimiento y el sentido
del ascetismo y de los esfuerzos.

Sin temor asumió la responsabilidad de
ensancharse lo que dejaste a grandes rasgos.

Trasnochando que, por hacer el resumen, no experimentó
el sueño.

Cabe señalar, que Ibn al-Jaṭīb cita a menudo, en varios sitios de sus escritos prosísticos y en temas no sufíes, los términos, *qabḍ/inqibāḍ* y *baṣṭ/inbisāṭ*; sobre todo en temas panegíricos, puesto que el sentido de dichos términos es apto para describir la generosidad del elogiado frente la avaricia de los tacaños¹⁰⁹³.

En su obra: *Rawḍat al-taʿrīf*, el autor transmite la descripción del sabio o el conocedor, como *hašš bašš* (simpático y sonriente), gracias a su buena relación con Dios, por la que siente una mejor vida¹⁰⁹⁴.

Debemos puntualizar que la *irāda* (la aspiración), en el sentido de esforzarse para llegar a Dios y conseguir el saber, es contraria al *ṭab* ‘, un término sufí, que viene a referirse a los caracteres naturales que posee el hombre desde su nacimiento. Pero establecen algunos filósofos y sufíes, que el buen *tāb* ‘, es suficiente para que el hombre pueda conocer y llegar a Dios; algunos lo llaman *fiṭra* (creación o tendencia innata) o *tayaqquḥ* (despertar/vigilia)¹⁰⁹⁵. Sería por esto

¹⁰⁹² *Dīwān*, p. 644.

¹⁰⁹³ Véase como ejemplo, *Iḥāṭa*, II, p. 147.

¹⁰⁹⁴ *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 423.

¹⁰⁹⁵ Sobre estos términos, véase al-Ŷurṯānī. *Al-Taʿrīfāt*, pp. 145,280,298,175; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1124,1278-1279.

que el gran filósofo Ibn Ṭufayl denominó a su novela: *Ḥayy Ibn Yaqzān* (*Vivo, hijo del Atento o Despierto*), que es el protagonista de la novela.

Ibn al-Jaṭīb en su *Rawḍat al-ta'rif*, se muestra contrario a esta teoría y a la idea de Ibn Ṭufayl arriba mencionada. Para él, una buena *fiṭra* (tendencia innata), que no va respaldada por la experimentación y la argumentación no puede protegerse de las pasiones¹⁰⁹⁶. En su *Dīwān* encontramos inspiraciones relativas a este concepto. En un verso de una casida, en la cual exalta al sultanato de Abū Sālim, lanza sus críticas dirigidas a los rivales de este sultán, que siguen sus pasiones sin colocar sus mentes para obtener *burhān* (argumento o justificación)¹⁰⁹⁷:

¡Caramba! Por los que quieren lograr glorias presentando
alegaciones que carecen de argumentos experimentados.

Acerca de la mencionada glosa, que hizo Ibn Marzūq sobre la obra del gran cadí, 'Iyāḍ, nuestro poeta compuso su casida a modo de *taqrīz* (reseña o comentario). Es una casida repleta de alusiones sufíes. En un verso de la misma, dice que dicha obra es un descubrimiento de luces (que son la representación del saber), y establece que dicho descubrimiento se produjo tras experimentos y análisis referidos a su opinión, de que el saber exige esfuerzos y experimentaciones, y no basta para llegar al mismo tener buen carácter natural¹⁰⁹⁸:

Hizo aparecerse las luces con un argumento
hecho tras experimentos y comparaciones.

En *Rawḍat al-ta'rif*, dedica el autor un capítulo para destacar la importancia del *'ilm*, que es el nombre general que incluye todo los saberes. Es una de las cualidades divinas, siendo signo y condición necesaria de la perfección, dice el autor al hablar de las varias ciencias que hay que conocer:

¹⁰⁹⁶ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 275-278, y véase b. 'Abd Allah. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq*, pp. 146, 83

¹⁰⁹⁷ *Dīwān*, p. 592, y sobre el término *burhān*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, p. 45.

¹⁰⁹⁸ *Dīwān*, p. 644.

“[...] los saberes (*ʿilm*) son un signo de perfección particular de Dios el Altísimo. Con él Dios homenajeó a los ángeles y profetas. Es el que junta la felicidad de esta vida con la otra vida [...]. La condición de la perfección es saber algo de estas ciencias...”¹⁰⁹⁹.

La necesidad del argumento para el carácter natural no menoscaba la importancia de éste, que acompaña a la persona hasta su muerte. La educación que recibe el hombre sí puede crear otro carácter natural, pero es cambiable mientras que el primero o el auténtico es irremplazable, dice el poeta sobre esto¹¹⁰⁰:

El hombre no puede salir del carácter de su
naturaleza hasta ser enterrado.

El puro carácter es la mejor cualidad que un hombre puede obtener, dice el poeta elogiando a un místico magrebí:

[Es] un linaje puro, un alma libre y un carácter natural
que ningún vicio ha logrado manchar.

El esfuerzo que un aspirante debe hacer, tiene muchos aspectos que son necesarios para llegar a la perfección, cuestión de la que el poeta insiste siempre. Uno de estos aspectos o prácticas con el que el aspirante debe contar es, el *sahar* (la vigilia). Es un concepto mediante el cual, el *dalīl* (guía o jeque sufí), tiene que orientar a su discípulo. Dice Ibn al-Jaṭīb en su *Rawḍat al-taʿrīf*, sobre la vigilia, el hambre y la soledad, que son la llave del conocimiento: “[...] el hambre afina la punta del corazón y crea espacio para el espíritu [...], la vigilia construye el espíritu, afila el pensamiento y hace provechoso el ocio, y la soledad protege de las ocupaciones...”¹¹⁰¹

No obstante, y de acuerdo con las etapas que debe guardar todo sufí, el aspirante debe observar su condición, pues su ayuno le acerca a Dios, mientras que en otros casos, se entiende, le viene bien alimentarse para lograr el mismo fin. Dice

¹⁰⁹⁹ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 174, 178.

¹¹⁰⁰ *Dīwān*, p. 723.

¹¹⁰¹ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 470-471.

Ibn al-Jaṭīb al respecto: “[...] de entre los caminantes hacia Dios hay quien le viene bien pasar hambre [...] mientras que otros deben alimentarse bien. [...] Se llenaban mucho los hospitales de los que se dedicaban al sufismo que no tenían en cuenta el humor de sus personas [...]”¹¹⁰².

Al mismo tiempo, se destaca la importancia de la vigilia. Dice elogiando a los meriníes que pudieron llegar a la perfección, gracias a este duro hábito¹¹⁰³:

Leones son en las guerras y lunas llenas sobre los tronos. Dan
temor al combatir y en la paz se muestran simpáticos.

Largos son sus insomnios para conseguir la perfección, pues son
buenos amantes de las grandezas y las generosidades.

De la misma forma, y al traspasar, se suma la fatiga del viaje. Esto lo plasma el poeta en una casida *nabawiyya*, en la que describe a los viajeros que van hacia La Meca, que no les importa hacer sufrir el cuerpo a fin de hacer vivir el alma¹¹⁰⁴:

Al extenderse la oscuridad se pintan los ojos
con el insomnio.

Cuando la mañana desplaza a la oscuridad y el sol
se asoma,

se ponen el calor del medio día como vestido y recorren
los desiertos sufriendo el ardor de las arenas.

Se lanzan a las olas del mar destruyendo sus vidas
para ganar la otra vida.

¹¹⁰² *Rawḍat al-taʿrīf*, p.504.

¹¹⁰³ *Dīwān*, p. 699.

¹¹⁰⁴ *Dīwān*, p. 352.

En relación a esto último, cabe señalar una cosa muy importante. Ibn al-Jaṭīb al hablar de la peregrinación a La Meca, que todo musulmán ha de realizar, y por tanto también los sufíes, introduce el concepto del amor desde un punto de vista místico. La peregrinación hacia los Santos Lugares se encuentra teñida, en los escritos del autor, de términos sufíes, dice en *Rawḍat al-ta'rif*, comparando los conceptos sufíes con los rituales de la peregrinación:

“[...] el amor es una segunda peregrinación que nada debe impedir al aspirante a cumplirla. La vía [de esta peregrinación] es el desinterés de todo (*ta'yīd*), su alimentación es la alabanza, su *ṭawāf* (circunvalación por la casa de Dios) es el saber, y su *ifāda* (salir hacia la casa de Dios) es el *fanā'* (la desvanecimiento)...”¹¹⁰⁵.

El buen aspirante no está solo en las oscuridades, ya que con él están las luces de Dios. De esta manera, los sufíes sustituyen la luz en la noche por otra que imaginan y aspiran. Es por esto que, en una casida amorosa, emplea dicha idea (que para los sufíes no es sino Dios)¹¹⁰⁶:

No enciendas la lámpara pues sé que en el rostro de
tu amado dispones de una mejor.

La luz divina es el secreto de la existencia, de la belleza y de la perfección. Es la idea por la que Ibn al-Jaṭīb está influido por los *išrāqiyyūn* (alumbrados)¹¹⁰⁷. En su *Rawḍat al-ta'rif*, explica su noción sobre este sentido diciendo:

“[...] Está establecido que la existencia posible (*al-wu'yūd al-mumkin*) es enteramente tenebrosa sin la luz de Dios que sobre ella amanece. No hay luz sino la luz de Dios. [...] Su sagrada luz es la existencia, la vida, la belleza y la perfección que amaneció sobre el mundo por la cual se iluminaron los mundos espirituales que son de los ángeles que se

¹¹⁰⁵ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 373.

¹¹⁰⁶ *Dīwān*, p. 222.

¹¹⁰⁷ En *Rawḍat al-ta'rif*, p.517, cita esta secta y cita el libro del gran jeque *išrāqī*, al-Suhrwardī (m.586/1190). “*Hikmat al-išrāq*”. Sobre los *išrāqiyyūn*, véase Miguel Asín Palacios. *Šādīlīs y alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990.

hicieron linternas iluminativas. [...] .Luego la luz hizo su viaje nocturno hacia el mundo de las almas humanas y éstas la pusieron en los caracteres humanos...»¹¹⁰⁸ .

Estas palabras, a nuestro juicio, no atentan la ortodoxia musulmana. Quizás, en la segunda parte de este capítulo, encontremos, a causa de la influencia de dicha escuela, algunas alusiones poéticas que pudieron ser objeto de acusación, por desviaciones heréticas, contra Ibn al-Jaṭīb.

Ahora expondremos los textos que coinciden con el lado más moderado de esta teoría filosofo-sufí. En una casida en la que elogia al sultán meriní, Abū Zayyān, dice describiendo el bien que trajo este monarca para su pueblo, un bien como la luz de Dios que amanece sobre la tierra¹¹⁰⁹:

Los rincones se iluminaron con la luz de su Señor,
y su atención y clemencia en ellos se extendieron.

En una loa al sultán Yūsuf I, se inspira en una idea, la cual establece que la luz de Dios es la existencia y la belleza, y que se transmitió a los seres humanos. Dice describiendo al monarca como luz y belleza para el emirato nazari¹¹¹⁰:

Eres la mañana en la oscuridad de las vicisitudes
y tu mano es la llave de la puerta de las alegrías.

Tu belleza es el sentido de la belleza de la existencia
y tu puerta es el lugar de la osadía y de la generosidad.

Devolviste al califato las luces brillando tras
largos tiempos de decadencias.

¹¹⁰⁸ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 285, y véase 356. Sobre el término filosófico, *al-wuḥūd al-mumkin*, véase al-Ḥurḡānī. *Al-Ta'rifāt*, p. 269; al-Tahānawī. *Kaššaf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1759-1771.

¹¹⁰⁹ *Dīwān*, p. 698

¹¹¹⁰ *Dīwān*, p. 263.

El autor en sus versos ensalza la figura de Yūsuf I como sultán de Granada, que apareció como la luz divina que ilumina el mundo. Es la idea por la que Dios concede su luz a quienquiera¹¹¹¹:

Apareciste al mundo y brilló su luz, después de que
el rostro del tiempo tuviera ciegos sus ojos.

Esta belleza inspirada en la luz divina se manifiesta en el bello rostro de este monarca que al ser asesinado, llora nuestro poeta diciendo¹¹¹²:

¡Lástima por su rostro que cuando aparecía,
se perturbaban las mentes por la luz de su belleza!

La luz Divina es una de los dones que Dios da a sus buenos siervos, es lo que denominan los sufíes como *fayḍ/karamāt/mawāhib*, que quieren decir emanación, prodigios, dones divinas. En una alabanza a Yūsuf I, el poeta alude a este concepto que está depositado en su monarca¹¹¹³:

De las virtudes de Yūsuf, afluyeron como dones (*fāḍat*) sobre
nosotros, mares salvando a todos aquellos sedientos.

Sin embargo, la luz verdadera es la luz de Dios, y todas las demás luces son reflejos e inspiraciones de ella, que es la fuente única y eterna de la luminosidad y de la belleza. Dice el poeta plasmando esta verdad en boca del reloj *minkāna*, que instaló Muḥammad V en su casa real, y que le era como una especie de predicador leal¹¹¹⁴:

¹¹¹¹ *Dīwān*, p. 777.

¹¹¹² *Dīwān*, p. 557.

¹¹¹³ *Dīwān*, p. 648, y sobre estos términos, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Taʿrīfāt*, pp. 176-177,193; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1293-1294,1360.

¹¹¹⁴ *Dīwān*, p. 560. Y para mayor información sobre este reloj, véase A. Fernandez-Puertas. *Clepsidras y relojes musulmanes*. Granada, 2010.

No te engañes por un falso brillo, en realidad
la existencia de la luz es un ilusorio sueño.

Dirígete siempre hacia la luz de Dios, ya que
todo lo demás son cortinas de oscuridad e ilusiones.

Aquí destaca de nuevo el concepto de la purificación, que es el requerimiento más importante para llegar a Dios, la perfección y salir de la tenebrosidad del mundo inferior hacia el mundo de las luces, que es el mundo supremo. El primer paso para purificarse es abandonar el pecado, cuyo resultado llaman los sufíes: cadenas (*quyūd*), que impiden al hombre ascender el alma. Este sentido está claramente inspirado en la poesía de Ibn al-Jaṭīb. En una casida se dirige al Profeta expresando su anhelo y su deseo de estar cerca de él, pero el pecado le aleja, por lo cual, la salvación (*al-tajalluṣ*), queda difícil de conseguir¹¹¹⁵:

Un extranjero, anhelante, en el extremo de Occidente,
hubiera muerto sin las esperanzas de amor.

Conseguir la cercanía es su obsesión pero el pecado le
aleja, cortándole los caminos de la salvación.

Estos obstáculos, que ha de encontrar el místico en la senda hacia la salvación, son causa del vínculo del alma con los objetos mundanos; que no son más que, y según la filosofía que esgrime el poeta, sombras y falsedades. Por esa razón, y para lograr zafarse de esas trabas, la purificación se hace necesaria frente a estos amores engañosos, para así poder llegar a la verdad. En boca del reloj *minḱāna*, instalado en la época en la que nuestro protagonista estaba muy inclinado al sufismo, nos plasma esta idea¹¹¹⁶:

¹¹¹⁵ *Dīwān*, p. 355.

¹¹¹⁶ *Dīwān*, p. 525.

Se enamoró [el alma] de unas sombras por lo que
se convirtió en perpleja y perdida.

Al brillar el sol [la verdad] y aparecer
sus luces:

amaneció la verdad absoluta, pero [el alma] se desvió
y tropezó.

Llevando cadenas, se convierte en vil, humillada
y despreciada.

Cuando se rompen las cadenas, asciende,
se engrandece y se encumbra.

El valor de realizar la purificación librándose de dichas trabas, las cuales vienen a ser las vanidades, llevó al poeta a expresar su clamor en una casida que compuso tras un retiro sufí-retiro interno (*jalwa*), siendo el aislamiento una cuestión central en el devenir del aspirante, velando por su salvación¹¹¹⁷. Dice en un verso que hemos citado en otra ocasión¹¹¹⁸:

¡Ayúdame, purifícame, sálvame la verdad, y
apóyame la luz de mi secreto y mi sentido!

En otro lugar de su *Dīwān*, advierte a los amantes que pierden el sentido del amor verdadero, ocupándose del amor terrenal, del cual, en muchos casos, ya no es

¹¹¹⁷ Véase *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 309, 313, 315, 317, 654. Sobre el término *jalwa*, véase al-Āurḡānī. *Al-Ta' rīfāt*, p.106,294; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, p.764

¹¹¹⁸ *Dīwān*, p. 100.

posible redimirse. Por lo que su camino es equivocado, encontrándose hundidos en el pecado, cuyo estado y purificación exige serios esfuerzos¹¹¹⁹:

Mostrad seriedad ya que el asunto es serio, y esforzaos
haciendo esfuerzo y arreglando los vicios morales.

El amor divino o supremo es el amor perfecto y correcto, es el que se perpetúa, mientras que los demás amores son perecederos. Este amor divino debe ser dirigido a Dios, o al Profeta; esto es, los que son dignos de él. Es por esto, que encontramos muchas poesías de tipo amoroso compuestas por los místicos.

Ibn al-Jaṭīb es partidario de *al-maḥabba al-muḥlaqa*; es decir, el amor absoluto que, en muchos textos, lo dedica al Profeta. En una estrofa materializa este amor absoluto diciendo que *al-nasīm* (las brisas), un elemento sufí empleado normalmente en las casidas *nabawiyyāt*, le hizo considerar el *Naʿyḍ*, como la tierra única, y a los Banū ʿUḍra, gente única¹¹²⁰. Quiere decir que no ve un amor único y verdadero, excepto el del Profeta y su tierra:¹¹²¹

Las brisas me fatigaron y no sabía yo
qué justificaciones tenía.

Es cuando hizo del *Naʿyḍ* la tierra única y de
los Banū ʿUḍra la gente única.

El amor es la base y el punto de partida de todas las categorías y condiciones (*maqāmāt* y *aḥwāl*), del sufismo. Y es la escala más elevada del saber. Dichas categorías y condiciones, como establece Ibn al-Jaṭīb, son medios para alcanzar el amor o adquirir frutos del mismo¹¹²². El amor es también el motivo que llevó a las diferentes sectas musulmanas a tener fuertes discusiones, por las cuales

¹¹¹⁹ *Dīwān*, p. 704.

¹¹²⁰ El *Naʿyḍ* es el nombre de la meseta central de la Península arábiga. Sobre los Banū ʿUḍra, representantes del amor cortés en la literatura árabe, véase M. Lecker y L. Molina “‘Uḍhra”; “‘Uḍhrī” *El*, 2000, pp.773-777.

¹¹²¹ *Dīwān*, p. 422.

¹¹²² *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 413.

cayeron en desviaciones heréticas. Ibn al-Jaṭīb evoca este sentido justificando dichas desviaciones por el amor divino que estas sectas pretendían lograr¹¹²³:

Es el amor lo que les movió a enfrentarse, y es el amor
lo que les hizo afrontar los horrores.

Es el amor que cortó el lazo entre ellos y les hizo desviarse
de lograr sus propósitos.

Es el amor el que creó entre ellos el fanatismo, que
encendieron los dimes y diretes.

La purificación y la salvación, desde el punto de vista del sufismo, exige no enamorarse de aquello que se considera finito. La sabiduría, en el amor sufí, consiste en educar al corazón para amar lo que no muere. En unos versos inscritos sobre una tumba que, al parecer, era la de su difunta esposa fallecida en Salé, Iqbāl, el poeta nos transmite este sentido, del cual dice en su *Nufāḍa*, que es un sentido sufí¹¹²⁴. Los versos hablan de un diálogo donde el poeta riñe a su corazón por tantas lágrimas y congojas, diciendo que no debe amar a lo que muere mientras el corazón se disculpa, reconociendo esta verdad¹¹²⁵:

¡Oh corazón! ¿Hasta cuándo estos sollozos escondidos?
Conserva el resto de tu alma que está por perderse.

Me contestó: es como viste, y no dispongo
de fuerza ni de palabras, ya me contento con callarme.

La sensatez me abandonó y la abandoné,
cuando me enamoré de algo precedero.

¹¹²³ *Dīwān*, p. 512, y véase *Rawḍat al-ta'arūf*, pp. 542-549, 353, 409.

¹¹²⁴ *Nufāḍa*, II, p. 206.

¹¹²⁵ *Dīwān*, pp. 177-178.

La limpieza del alma se consigue cuando se desvincula del cuerpo. Es una teoría muy consolidada entre los filósofos y los sufíes, pues es el cuerpo el que se degenera con el paso del tiempo, al ser un elemento finito y no eterno. El interés por el mundo eterno es imprescindible para la purificación del alma y para conseguir una existencia verdadera. En esto insiste el poeta evocándolo en diferentes ocasiones, de manera, a veces, no muy clara. Consolando a un amigo suyo que enfermó de lepra, le aconseja olvidarse de su cuerpo y fijarse en lo espiritual, que es lo verdadero¹¹²⁶:

Consuélate, ya que no hay ningún ser acompañado
de la existencia, sin acabar dañado.

Tal vez la purificación y la validez de las almas
requerían el deterioro del cuerpo.

Esta teoría se encuentra frecuentemente citada, en varios temas, dentro de los escritos en prosa de Ibn al Jaṭīb. A veces elogiando a un conocido suyo, del cual dice que es una persona lejana del deterioro del alma, y en otras, la evoca describiendo un ambiente agradable, bromeando con un amigo suyo¹¹²⁷.

La existencia o el ser, representados normalmente por el cuerpo, forman un peligro contra las almas o los espíritus. Dicho riesgo consiste, según nuestro poeta, en ser como las redes o trampas (*ašrāk*), que se ponen para cazar. De manera que los cuerpos son redes que captan a las almas llevándolas consigo como prisioneras, alejándolas de conseguir el conocimiento de Dios. Este sentido lo plasma el polígrafo granadino en dos versos, en donde dice¹¹²⁸:

La existencia es redes para [cazar] las almas de la
gente ¡Felicidades para el alma libre!

¹¹²⁶ *Dīwān*, p. 340.

¹¹²⁷ *Rayḥāna*, II, p.81, *Iḥāta*, I, .352.

¹¹²⁸ *Dīwān*, p. 454.

Si [el alma] no consigue conocer a Dios,
todo que consiga aparte, estaría en su contra.

El cuidado del mundo eterno y el desinterés de la vida mundana le garantiza al sufí conseguir la seguridad contra el mal de la existencia. Dice el poeta otra vez en boca de la *minkāna*, aconsejando al rey granadino¹¹²⁹:

Elévate alejándote del ser y conseguirás la
seguridad contra él y contra sus perjuicios.

El mismo reloj vuelve a advertir al monarca de que, atender lo eterno, esto es, el mundo verdadero, y calcular bien el tiempo y la vida, garantizan también dicha elevación y purificación¹¹³⁰:

El tiempo está entre uniones y separaciones,
letras escritas y otras borradas.

Así que quien cuide de lo eterno y calcule bien
el tiempo, verá su alma elevada y ensalzada.

Llegados a este punto, es conveniente indicar el término filosófico-sufí de *al-ŷudūr al-jabīla*, que en español se puede traducir como “raíces malas”. Según él, el sufí o el aspirante, en la purificación, debe extraer del alma estas “raíces malas”, una de ellas es la idea de que Dios no sabe las particularidades (*al-ŷuz ŷyyā*); es decir, Dios ignora los detalles que suceden. Es un asunto polémico por lo cual fueron acusados de blasfemia algunos filósofos. Ibn al-Jaṭīb, en su *Rawḍat al-ta ṛīf*, discrepa de esta teoría e incita a extraerla del alma¹¹³¹. En su *Dīwān* afirma este desacuerdo en alusiones muy puntuales, dice en una loa a Yūsuf I¹¹³²:

¹¹²⁹ *Dīwān*, p. 619

¹¹³⁰ *Dīwān*, p. 559.

¹¹³¹ Véase *Rawḍat al-ta ṛīf*, pp.198-200.

¹¹³² *Dīwān*, p. 665

Igual da reprochar mi tiempo o dejarlo, ya que
sólo es Dios quien da o impide lo que quiera.

Entrego mi asunto a un Sabio que está enterado totalmente
de mi asunto, tanto por su visión como por el oído.

En otra ocasión dice rogando a Dios: ¹¹³³

Por el secreto con que iniciaste a las criaturas, por tu total
saber del universo, y por tus bellos nombres:

Ayúdame, purifícame, sálvame la verdad, y
apoya la luz de mi secreto y mi sentido.

Así coincide con algunos filósofos musulmanes que negaron esta teoría. Es el caso de al-Farābī, que tenía el apodo de *al-mu'allim al-tānī*, (el segundo maestro), no aceptando esta idea que estableció su maestro Aristóteles (el primer maestro o *magister primus*)¹¹³⁴.

Los fundamentos de la ética

Como ya habíamos establecido, el afán para purificarse y el esfuerzo que hace el sufí son medios para llegar a la perfección. El sufí debe acabar con los malos intereses e intenciones y salir de la oscuridad que le impide ver la verdad. Después, puede estar preparado para recibir los fundamentos morales necesarios.

Los fundamentos de la moralidad en Ibn al-Jaṭīb coinciden con lo que establecían los moralistas y filósofos de ética. Su influencia por el gran filósofo al-Gazālī es evidente, ya que tienen la misma noción acerca de estos fundamentos, que son: *al-ḥikma* (la sabiduría), *al-šayā'a* (la valentía), *al-iffa* (la castidad), y *al-'adl* (la justicia), y cada una de estas cualidades sirve de indicador para dirigir al

¹¹³³ *Dīwān*, p. 100.

¹¹³⁴ Sa'īd Zāyid. *Al-Farābī*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif. 4ª ed. S. d, pp. 40-41.

hombre hacia las buenas actuaciones¹¹³⁵. De estos cuatro fundamentos se derivan otras cualidades morales, cuya posesión permite a la persona destacarse y conseguir el mérito de la perfección.

Por la fuerte educación moral que Ibn al-Jaṭīb había recibido, y por su amplia experiencia como político y hombre de letras y ciencias, resulta muy difícil comprender por completo su noción sobre esta disciplina. Entre sus escritos y poemas se encuentran diseminados muchos elementos que pueden reflejar su formación y visión sobre el tema. A nuestro modo de ver, su poesía puede ser el ejemplo más evidente para reflejar estas cualidades que se manifiestan en varios temas: políticos, amorosos, sociales, etc.

A continuación intentaremos, de la manera menos enrevesada posible, deducir su noción sobre este particular a través de su poesía, pues es un tema bastante amplio que necesitaría de un estudio aparte.

En primer lugar, hay que recordar que una vez el alma sale de su encierro, dentro del cuerpo, y se purifica vinculándose al mundo superior, que es su mundo ideal y verdadero, podrá ya ser capaz de lograr la perfección (*kamāl*). Según nuestro poeta, la perfección completa es la que puede juntar el bien de la vida mundana con el bien de la vida eterna. Dice en este sentido, en una casida que compuso para el monarca granadino poniéndola en boca del reloj predicador *minḱāna*, aludiendo al amor del sultán hacia el Profeta¹¹³⁶:

De ti [Muḥammad V] se manifestaron secretos de amor
que juntaron, en su perfección la religión y la vida.

A pesar de la importancia de los esfuerzos y sacrificios, la perfección no siempre se consigue gracias a ellos. En casos concretos y según el poeta, la perfección puede ser un don divino concedido por Dios a gente especial. Esta realidad filosófica está citada en los poemas de nuestro autor, de los cuales, dice en una casida exagerando la perfección de Abū Ḥammū¹¹³⁷:

¹¹³⁵ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 445-447; b. 'Abd Allāh. *Al-falsafa wal-ajlāq*, p. 43.

¹¹³⁶ *Dīwān*, p. 618.

¹¹³⁷ *Dīwān*, p. 544.

¡Sea bendito el Que te concedió la perfección, como si
hubieras elegido y decidido tu forma de ser.

Dicen que es destacado [Abū Ḥammū] gracias a su signos
zodiacales pero la suerte no procede del sol ni de las
estrellas.

Son en realidad dones divinos escritos que Dios otorgó antes
de la existencia.

Como se ha dicho anteriormente, no es apropiado depender del carácter natural para conseguir el conocimiento o el saber, cuyo logro exige de muchos esfuerzos, mientras que el don divino es propio de alguna gente, no de todos. De igual manera, se entiende la perfección, cuya meta, es normalmente fruto de los esfuerzos. El amor es el primer paso en el camino de la perfección. Es un amor difícil, que requiere sumo cuidado y, para medrar, necesita de una fuerte perseverancia y determinación. Es como el árbol que exige riego y atenciones hasta dar sus frutos, que no se cosechan sino al final¹¹³⁸:

Para vosotros planté los árboles del amor, en una tierra
cultivada por el dolor de la pasión.

Los regué con las lágrimas de mis párpados y así
crecieron, al ser irrigados.

Cuando salieron las ramas y llegaron a la cumbre de
la perfección:

pretendí cosecharlos antes de partir, así cada persona
se queda con su intención.

¹¹³⁸ *Dīwān*, p. 760; *Rawḍat al-ta'rif*, p. 231

El amor, entonces, se confiere como la base o esencia indicativa de la perfección. Es el generador del anhelo, que une a los seres y los acerca para lograr un estado completo.

He aquí dos versos que nuestro poeta, estando de viaje, dedicó en contestación a su sultán, al recibir una carta suya para asegurar las fronteras. En ellos se manifiestan sentimientos por ambas partes. Ibn al-Jaṭīb habla de dos tipos diferentes de anhelo, comparándolos con la tierra y la lluvia. El motivo de ambos es el amor, el mismo que se tienen el poeta y el monarca¹¹³⁹:

El tipo del anhelo es diferente pero el juicio es igual. Al final
todos [somos] anhelosos y amantes de la perfección.

El anhelo de la tierra hacia la lluvia es por necesidad, mientras
el de la lluvia [hacia ella] es por generosidad.

Aquí hay que advertir un elemento que se confiere como una cuestión central y básica en el amor esto es, el saber. Saber o conocer al otro puede llevar a amarle, son eslabones en esa cadena de perfección. Este sentido está afirmado en la *Rawḍat al-ta ṛīf*, donde dice el autor:

“[...] el ser humano no siente el amor por el amado sino después de haber conocido la perfección de su persona, y al estar esto establecido viene el saber, que completa el amor y que va seguido del anhelo y el padecimiento hacia la cercanía y esto exige tener paciencia. Mientras tanto se produce el temor de que haya velos y de perder la suerte, lo que se contraría con la buena esperanza...”¹¹⁴⁰.

En otro lugar de su *Rawḍat al-ta ṛīf*, expone las opiniones de los sufíes sobre ¿Cuál es lo que viene antes: el amor o el saber? Y luego dice su opinión, concluyendo que el saber contiene y concluye el amor. El saber y el amor son fruto

¹¹³⁹ *Dīwān*, p. 716.

¹¹⁴⁰ *Rawḍat al-ta ṛīf*, p. 413.

de los esfuerzos y la perseverancia¹¹⁴¹. Dice plasmando este sentido en un poema que dedicó a un *cadī*¹¹⁴²:

¡Oh *cadī*, del cual todos se ponen de acuerdo en cuanto
a la justicia y a la perfección!

De tu antiguo y eterno amor tengo una donación
y un tesoro.

En mi corazón planté tu amor hasta que se convirtió
en árboles de verdes ramas.

Una manifestación del amor son las buenas obras/lo mejor (el *iḥsān*), ya que recompensar bien a alguien es consecuencia de mostrar amor o admiración hacia él. Dice el autor en su *Rawḍat al-taʿrīf*: “[...] dar las gracias es fruto de las buenas obras (*iḥsān*), y de igual manera debe ser entendido el amor...”¹¹⁴³.

El poeta nos lo recuerda cuando dedica una magnífica casida a Abū Sālim¹¹⁴⁴:

En tu elogio se pusieron de acuerdo mi lengua y mis buenas obras
cuando mi espíritu se alegró de la conquista de Tremecén.

Vinculado a este término (*iḥsān*), figura el concepto sufí del *futuwwa* (nobleza), que Ibn al-Jaṭīb clasifica entre las ramas de la ética, y que quiere decir que el hombre debe mostrar modestia y tolerancia, recompensando con el bien a los malos y reaccionando con bondad ante las malas obras, esperando nada a cambio por las buenas acciones, considerándolas obligaciones que ha de cumplir¹¹⁴⁵, dice en su *Dīwān*¹¹⁴⁶:

¹¹⁴¹ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 234-236.

¹¹⁴² *Dīwān*, p. 587.

¹¹⁴³ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 412, 487, y véase sobre el *iḥsān*, al-ʿUrḡānī. *Al-Taʿrīfāt*, pp.10-11.

¹¹⁴⁴ *Dīwān*, p. 588.

¹¹⁴⁵ *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 484-485, sobre el término *futuwwa*, véase al-ʿUrḡānī. *Al-Taʿrīfāt*, p. 171; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṣīlāhāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1264. Para mayor información sobre el

Cualquiera que se afane por un fin esperado,
no sale, para mí, del límite de la *futuwwa*.

En otro lugar, se queja de la reacción de un noble magrebí llamado Yaḥyà, que se mostró intolerante, antipático y sin el carácter de la *futuwwa* ante un asunto del poeta¹¹⁴⁷:

Mi tema sobre la “derivación” (*ištiqāq*)¹¹⁴⁸ se presentó ante Yaḥyà que giró, molesto, su cara, rechazando seguir la *futuwwa*.

Volviendo al tema del esfuerzo para la perfección, el poeta proporciona métodos para conseguirla.

La persona amante de la perfección debe buscarla, sea donde sea su sitio, al serle imposible conseguirla en el lugar donde vive. Los que se sienten menospreciados o menos valorados deben fatigarse en el viaje moviéndose de un lugar a otro hasta adquirir valores. Es el consejo moral del poeta que dice insistiendo este sentido¹¹⁴⁹:

Si en una comunidad te sientes menospreciado, recorre
los trayectos [necesarios] para lograr la perfección.

La media luna no llega a ser luna llena sino después de recorrer
profundamente, las oscuridades.

La desesperación no es una cualidad del que busca la perfección. Las vicisitudes que acontecen no deben desanimarle, más bien tiene que volver a levantarse tras la caída y seguir prodigándose. Dice nuestro autor, aconsejando a su

camino de la *Futuwwah*, derivado de la escuela sufí, véase ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī. *Futuwwah. Tratado de caballería sufí*. Trad., del francés al español por Antonio López Ruiz. Barcelona, 1991.

¹¹⁴⁶ *Dīwān*, p. 756.

¹¹⁴⁷ *Dīwān*, p. 757.

¹¹⁴⁸ Así aparece la palabra en el texto y así lo entendemos. Quizás, el poeta se refiriera a discusiones que tuvo con este hombre sobre la gramática.

¹¹⁴⁹ *Dīwān*, p. 770.

hijo de que no se desespere por las desgracias, recordándole que por muy duras que se pongan las cosas, hay que sobreponerse y reanudar la búsqueda de la perfección¹¹⁵⁰:

Si pierdes tu mano derecha, no derroches el tiempo
lamentándote por la desgracia.

Aprovecha tu [mano] izquierda y ten en cuenta que al lanzar
sus flechas un arco, no sabrás si te alcanzan o no.

No es raro que ocurran vicisitudes, lo raro es salvar la
vida de ellas.

Fue certero este consejo por parte de Ibn al-Jatīb, ya que la desgracia en que cayó tras el golpe de Estado en Granada le llevó, junto a sus hijos, a esforzarse para recuperar su prestigio. Es por esto que su hijo mayor fue colocado en la corte de Fez, como ya es sabido.

En ciertas ocasiones la perfección es fruto de las dos cosas: el don divino y el esfuerzo. Es una perfección completa que no existe sino en las grandes personas, como reyes y sultanes. El poeta nos aporta este sentido en una loa que dedicó al gran sultán, Abū Ḥammū¹¹⁵¹:

Cuando se juntan la valentía, la sabiduría y la piedad,
con el apoyo de la suerte, respaldada por el afán,

y cuando en la piedad se basa la política, cuyos pilares
están en la base de la ciencia,

¹¹⁵⁰ *Dīwān*, p. 141.

¹¹⁵¹ *Dīwān*, p. 546.

y cuando, a todo esto, se añade la genealogía *ṭālibī*¹¹⁵²,
ya no existirán en el mundo tinieblas ni injusticia.

Ibn al-Jaṭīb, como un hombre religioso, insiste mucho en la piedad (la *taqwā*), como fundamento de la virtud que conforma gran parte de la perfección, y base para alcanzar la gloria. Dice al respecto¹¹⁵³:

La construcción del afán es capaz de tocar las estrellas
siempre que su base sea la piedad.

En *Rawḍat al-taʿrīf*, exaltando a su monarca, Muḥammad V, relaciona la rectitud de éste con la perfección, siendo la primera requisito de la segunda: “[...] el descendiente de Saʿd b. ʿUbāda, señor de los partidarios del Profeta. Si la religión noble le pudiera hablar [a Muḥammad V] le saludaría [...], y si la perfección se materializara aparecería en su figura exclusivamente...”¹¹⁵⁴.

Además de la piedad, como pilar básico de la perfección, existen otros requisitos fundamentales que han de ser exigidos a los líderes, pues necesitan de diversas cualidades para que puedan convencer a sus súbditos.

Antes de todo, es importante poseer intelecto (*ʿaql*), puesto que es el centro de las decisiones y es la morada de la perfección. Dice el poeta aludiendo a la importancia de la mente en este sentido¹¹⁵⁵:

Si las extremidades aciertan en acciones y movimientos,
será gracias a la cabeza [el intelecto].

La mente es la fábrica de los caracteres y las cualidades. El pensamiento (*fikra*), sirve de alimento para la mente para poder juzgar bien las cosas y elegir lo

¹¹⁵² Se refiere a ʿAlī b. Abī Ṭālib, primo del Profeta y líder espiritual de los chiíes. Aquí Ibn al-Jaṭīb alude a la posible descendencia de Abū Ḥammū y los zayyānīes de ʿAlī, y por tanto del Profeta.

¹¹⁵³ *Dīwān*, p. 727.

¹¹⁵⁴ *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 82.

¹¹⁵⁵ *Dīwān*, p. 736, y sobre el *ʿaql* y sus diversos tipos, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Taʿrīfāt*, pp 157-158; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, II, pp.1194-1201.

mejor o lo más conveniente. Dice el poeta expresando esta idea en una injuria, a modo de consejo, dedicado a un personaje conocido magrebí¹¹⁵⁶:

Pide a Dios que te conceda un pensamiento que obligue a
la mente a tener una vergüenza que controle la hombría.

En el arte de la filosofía política hay una frase muy conocida que dice: *al-‘adl asās al-mulk* o “la justicia es la base del gobierno.” Lo que nos hace entrar en el tema de la perfección de un rey o gobernante. Es un tema importante que trata de las cualidades que un gobernante debe tener para con su pueblo. La piedad apoyada por una mente estimada conduce a la justicia, que es la máxima cualidad del gobernante. Dice el poeta recordando esta idea en un elogio que dedicó al justísimo rey, Yūsuf I¹¹⁵⁷:

Eres el que hizo revivir la *šarī‘a* de la religión,
tras haber sido rechazada fuertemente.

Eres el que extendió la justicia en las tierras hasta que
experimentaron el bienestar tras las dificultades.

En otro poema dedicado también al mismo monarca, dice aludiendo a la piedad y a la justicia en su personalidad, además de otros caracteres como la ciencia, la paciencia, o la generosidad, entre otros¹¹⁵⁸:

Siguió la misma senda de los grandiosos cuyas acciones
juntaron bien los caminos rectos y la justicia.

Su emblema es ciencia, paciencia, generosidad,
combate y púlpito, espada y Corán.

¹¹⁵⁶ *Dīwān*, p. 756

¹¹⁵⁷ *Dīwān*, p. 637.

¹¹⁵⁸ *Dīwān*, p. 671.

En otra dice¹¹⁵⁹:

Dotado de sangre fría, al ser arrebatada la mente de los
héroes en las fuertes batallas.

Es el tiempo y sin embargo, su justicia y generosidad
vencen y dominan las vicisitudes.

La perfección puede ser para Ibn al-Jaṭīb y otros filósofos un conjunto estático, esto es, la perfección no disminuye ni cambia, sino que permanece en su cumbre. Dice acerca del sultán Abū Ḥammū¹¹⁶⁰:

Una perfección sin disminución, sensatez sin pasión,
concesión sin avaricia y elogios sin censuras.

Sin embargo, llama la atención otro aspecto del poeta que hay que tener en cuenta una vez lograda la perfección. La perfección es un beneficio complejo, cuya consecución no significa llegar al último estadio. El paso más difícil en tal proceso es conservar dicho estado. Así, encontramos en su *Dīwān* alusiones a este tema, en su poema en *lām*: *al-Manḥ al-garīb fī l-fatḥ al-qarīb*, donde dice dirigiéndose a Muḥammad V¹¹⁶¹:

Protege tu perfección en lo que puedas, ya que las cosas
disminuyen por la misma causa que las hizo ser perfectas.

¹¹⁵⁹ *Dīwān*, pp. 674-675.

¹¹⁶⁰ *Dīwān*, p. 546.

¹¹⁶¹ *Dīwān*, p. 496.

II.2.3 CONCEPTOS HERÉTICOS¹¹⁶²

II.2.3.1 La Unidad del Ser y el concepto del polo

La Unidad del Ser o (*Waḥdat al-wuḥūd*), es uno de los conceptos filosóficos más condenados por la ortodoxia musulmana. Este concepto, bien introducido en el sufismo, considera que todo lo que vemos a nuestro alrededor es Dios o reflexiones de Él, y así desnudan de su realidad a la Entidad Divina convirtiéndola en un concepto.

Podemos interpretar del *Rawḍat al-ta'rif*, que Ibn al-Jaṭīb está en contra de la teoría de la unidad del ser, pero hay que advertir que su desacuerdo, como desvelan sus escritos, es con la de la unidad absoluta del ser (*waḥdat al-wuḥūd al-muḥlaqa*). El autor niega la unidad absoluta y acepta la parcial, y esto pudo haber sido uno de los condicionantes que provocaron que el polígrafo granadino cayera en desgracia. De entre los sufíes caídos en la teoría de la unidad absoluta del ser nombra a Ibn Sab'īn, y a al-Šuštārī, del cual Ibn al-Jaṭīb tuvo su influjo, como ya nos hemos referido¹¹⁶³.

En muchos textos de su *Dīwān*, Ibn al-Jaṭīb refleja esta idea reforzando la hipótesis sobre su presunta heterodoxia. Respecto al tema de la unidad del ser, el poeta aporta otro término que tiene que ver con éste. Se trata del concepto de *al-quṭbiyya*, que cree en la existencia de ascetas capaces de controlar el mundo, y que sin ellos el universo cae en el caos y el desequilibrio. Así otorga al *quṭb* (el polo), el *badal* (representante), el *watad* (estaca), el *naqīb* (jefe), el *na'yīb* (noble) además

¹¹⁶² Llamamos heréticos a estos conceptos siguiendo el punto de vista del entorno ortodoxo que rodeaba a Ibn al-Jaṭīb, no por considerarlos así nosotros.

¹¹⁶³ En *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 104,602 llama a los partidarios de la teoría de la unidad absoluta del ser "*mutawwagūlīn*", es decir, los exagerados o desviados, y sin embargo les clasifica entre los amantes; en la p. 500, parece que no está en contra de la unidad absoluta del ser como se puede comprobar. En las páginas 202-203 justifica esta idea en los sufíes diciendo que su intención no era decir que dos cosas se convirtieran en una sola, y en p. 383 se contradice y alude a la unión completa/absoluta (*al-itiṣāl al-kullī*) como fin deseado, del mismo modo en pp. 464-465 profundiza en las ideas del *ḥulūl* (fusión) y *waḥdat al-wuḥūd* e inmediatamente alude a la rectitud que el sufí debe tener. Véase igualmente p. 469..

del *gawf* (socorro), que son categorías del sufí poderoso, el poder Divino y, tal vez, la entidad Divina, haciendo referencia a la idea de la unidad del ser¹¹⁶⁴.

En una casida que dirigió a su señor, Muḥammad V, pide permiso para retirarse y dedicarse a la vida mística rogando al sultán por el *quṭb* y el *gawf*; esto es, los controladores del universo:¹¹⁶⁵

Hacia ti puse a Dios y al mundo supremo como medios,
cuya mediación nunca será fracasada.

¡Por el Polo y el *gawf*! cuya existencia es el regulador
del universo, que sin ellos se desequilibra.

El punto central por el cual circula el universo, es un concepto filosófico que, tal vez, fue tomado por los sufíes como signo de la unidad del ser. Sería por esto que el sufí, en su alabanza, da vueltas sobre sí mismo para realizar y afirmar su existencia¹¹⁶⁶. Dice el poeta en una casida de contenido místico sobre la *ṭarīqa taḥqīqiyya*, que es la cofradía de los sufíes del *ḥaqīqa* (la Verdad), cuya manera de adorar a Dios veremos más adelante¹¹⁶⁷:

Sobre mi centro di un giro cuya grandeza supera
a lo más glorioso del reino.

Hice realidad mi entidad, que no es sino un
tesoro extraído tras derribar un fuerte muro.

¹¹⁶⁴ Véase *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 432,465, 471. Para mayor información sobre estos términos sufíes, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, pp. 185-186, 169, 266, 259,44, 286,41; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, I, pp.87-88, 461-466, II, p.1256, 1755.

¹¹⁶⁵ *Dīwān*, p. 772

¹¹⁶⁶ Véase *Rawḍat al-ta'rif*, p.331.

¹¹⁶⁷ *Dīwān*, p. 385.

En *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, nos ofrece un ejemplo, a través del cual y a su modo de ver, quiere transmitir la idea del punto central y la unidad del ser. Para él, las cuatro esencias espirituales: el alma, el espíritu, el corazón y el intelecto, no son sino una sola cosa. Para justificarlo pone un ejemplo en el que dice que, son como un rey que al conquistar una ciudad residía en el corazón de una morada. Es la idea del punto central o el astro polar. En la parte superior de dicha morada hay un castillo en el que están albergados los tesoros del reino y alojados los intelectuales, y al cual llegan los órdenes del rey que parece estar siempre presente en él. También este rey tiene, sobre el castillo, un espejo en el que se ve a sí mismo y por el que puede vigilar su reino y sus súbditos, que no son sino él mismo. Según Ibn al-Jaṭīb, la existencia de este rey en el corazón (el centro de su palacio), se considera como el espíritu; y en el cerebro (el castillo), se considera como el alma, y en el espejo es como intelecto. Y todo esto: corazón, espíritu, alma e intelecto es el rey mismo¹¹⁶⁸. Después menciona estos versos en los que se refiere a la Entidad Divina¹¹⁶⁹:

Se varían los términos pero el sentido es uno, y todo, que
eran dos, pasó a ser uno ya.

Corrieron a la unidad aunque son varios. Es tu bello rostro
el que hizo desaparecerse las diferencias.

Tus elevados hechos esclavizaron a las ideas y tu bello jardín
cautivó a las miradas.

Al ser manifiestos algunos sentidos de tu Entidad, las palabras
se encontraron incapaces de describirlos.

¹¹⁶⁸ *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, pp. 115-116.

¹¹⁶⁹ *Dīwān*, p. 628. *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, p.116.

Y luego dice en prosa, manifestando su noción sobre la unidad del ser: “[...] si esto ya está así establecido entonces ¿Qué beneficio tendría la multitud y por qué llenar los papeles con muchas tintas?...”¹¹⁷⁰.

La variedad de textos citados en su *Dīwān* sobre esta teoría, aumenta la sospecha sobre su satisfacción con esta idea contraria a la ortodoxia musulmana. Dice en una ocasión aludiendo a la idea de que todo lo que vemos en el mundo no es sino Dios y reflexiones de Él¹¹⁷¹:

Si lo que veo no fueras Tú ¡Oh niña
de mis ojos!:

haría de los párpados un eterno alojamiento
de los insomnios.

En su *Rawḍat al-taʿrīf*, establece que el alma se denomina como Intelecto Agente (*ʿaql faʿāl*), que cuando consigue los saberes divinos se funde con ellos¹¹⁷². En otra casida, dirigiéndose a Dios, dice que el amor que siente hacia su creador es porque no ha encontrado en el universo más existencia que Él. Por tanto está hablando de la unidad del ser¹¹⁷³:

No me agradezcáis enamorarme de Vosotros ni
la invasión que me hizo Vuestro amor.

Esto fue voluntario y forzoso a la vez, ya que giré por todo
el universo y no encontré sino a Vosotros.

¹¹⁷⁰ *Rawḍat al-taʿrīf*, p. 117.

¹¹⁷¹ *Dīwān*, p. 361.

¹¹⁷² *Rawḍat al-taʿrīf*, pp. 126,555.

¹¹⁷³ *Dīwān*, p. 574.

Comenta en *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, precediendo los anteriores versos:

“[...] entonces el alma no amó sino a sí misma porque no encontró a quién amar sin que fuera extinguido y por esto amó a sí misma y amó todas cosas deseadas por sí misma. Así que su entidad es el amante y el amado a la vez...”¹¹⁷⁴.

En la misma obra, *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, dice sobre el hecho de conocer la belleza divina que conduce a la desaparición de todo lo plural: “quién conozca esta completa belleza, la sigue y gracias a ella llega, [...] encontrará desaparecidas todas las cosas y verá que su verdadera existencia no es sino aquella sola Luz...”¹¹⁷⁵.

Hasta los ángeles desaparecen en la Luz y Belleza divinas, ya que después de recibir luz y alegría de la Entidad Divina, dice el texto: “[...] vieron que sus entidades, a pesar de esto, son incapaces de abarcar y comprender la perfección de aquella Luz, así que desaparecieron al ver su belleza...”¹¹⁷⁶.

Al parecer, esta idea ocupaba un espacio considerado en el sufismo jatibiano hasta el punto de citarla en boca del famoso reloj, *minkāna*¹¹⁷⁷:

¿Dónde está el que pueda desvelar lo oculto y dónde está
el que pueda comprender los sentidos,

hasta ver impar lo par y percibir singular lo que
que parezca plural?

La misma idea está repetida en otro poema dedicado al mismo reloj. En dicho poema alude a las dos formas de adorar que son: la verdad (*ḥaqīqa*), cuyo objetivo es intentar llegar a la realidad divina, mientras la segunda, que es la

¹¹⁷⁴ *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, p. 398, y véase también p. 399.

¹¹⁷⁵ *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, p. 289.

¹¹⁷⁶ *Rawḍat al-ta 'rj̄f*, p. 358.

¹¹⁷⁷ *Dīwān*, p. 619.

šarī'a, consiste en adorar a Dios siguiendo sólo las leyes coránicas¹¹⁷⁸. Dice sobre esto hablando del destino del alma¹¹⁷⁹:

La *šarī'a* le da la réplica sobre ¿Qué hacía
con sus saberes?

La verdad (*ḥaqīqa*) le da el secreto para, al contemplar, percibir
singular todo lo plural.

La influencia, entre otros, del gran sufí, al-Šuštārī, es evidente en esta idea filosófica, pues dicho sufí hace muchas alusiones a esta filosofía de la misma forma que nuestro poeta la trata. De su poesía, muy parecida a la de Ibn al-Jaṭīb en este sentido, mencionamos este verso:

Por el despertar (*ṣaḥw*) se inclinó después de ausentarse (*maḥw*).
Sus noticias se unen y se desinteresa de la dualidad¹¹⁸⁰.

El gran sufí, Ibn al-Fāriḍ, en su famosa casida sobre el Profeta, explica de manera explícita, su idea sobre la unidad del ser. Su casida se parece a la de Ibn al-Jaṭīb, antes mencionada, en cuanto a la rima y el contenido; por lo cual, es posible que nuestro poeta compusiera su poema influido por Ibn al-Fāriḍ, que dice¹¹⁸¹:

¹¹⁷⁸ Véase *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 430-432 en que el autor explica, desde el punto de vista sufí, la diferencia entre los dos conceptos: la *ḥaqīqa* y la *šarī'a*, y véase también p. 448, nota: 7.

¹¹⁷⁹ *Dīwān*, p. 559. Aquí hay que hacer notar que los sufíes no moderados dicen que la *šarī'a* es para ser seguida por los musulmanes vulgares como rezar cinco veces al día, mientras que la *ḥaqīqa* es una ciencia que sólo saben los sufíes grandes por lo cual no deben seguir la *šarī'a*, para mayor información, véase M. al-'Abda y Tāriq al-'Abd al-Ḥalīm. *Al-Šifīyya, naš'atu-ha wa-taṭawwuruha*, pp.51 y siguientes.

¹¹⁸⁰ *Dīwān Abū l-Ḥasan al-Šuštārī*. Ed. 'Alī al-Naššār, Alejandría, 1960, p.37, y *Dīwān*, p. 559, nota: 183, el *ṣaḥw* y el *maḥw*, dos términos sufíes que significan despertarse y ausentarse la mente, son dos categorías del buen sufí que tras sus continuas alabanzas pierde el conocimiento y se alía con el mundo supremo y luego se despierta y vuelve a la normalidad, véase *Rawḍat al-ta'rif*, p.666, al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, p. 137,217, 288; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-'ulūm wa-l-funūn*, I, p.962, II, pp.1490-1491.

¹¹⁸¹ *Dīwān Ibn al-Fāriḍ*. Al-Maktaba al-Adabiyya, Beirut, 1861, pp. 28-32. Véase también Ibn al-Fāriḍ. *Poema de camino espiritual*. Trad. Carlos Varona Narvión, Madrid: Hiperión, 1989. Sin embargo optamos por hacer nuestras propias versiones.

El que acabó de rezar soy yo y hacia mí estaba dirigiéndome
en todos los rezos.

En mi despertar, tras ausentarse, no soy sino ella. Si mi entidad
en mi entidad se encarna, aparece.

Recordemos que el exilio de Ibn al-Jaṭīb en el Magreb le produjo un reforzamiento de ese espíritu místico, y le permitió conocer a destacados jeques sufíes. Sin embargo, sus ideas filosóficas, como la de la unidad del ser, se derivan de las primeras formaciones que recibió en Granada y que fueron reflejadas en sus antiguos versos. En una casida que compuso en petición de su señor, Yūsuf I, que manifestó su solidaridad con los sufíes faquires, dice citando este concepto y mostrando satisfacción con el gran sufí al-Ḥallāy¹¹⁸²:

Por el nombre del amado, bebe, y abrévame de un
tinto vino cuya luz ilumina la densa oscuridad.

Vino divino del secreto de cuya taza se encaprichaba
la mano de al-Ḥallāy.

Le hizo comprender las cosas como una sola, dejándole
llamando y hablando consigo mismo.

Es interesante advertir, que este último verso que acabamos de exponer, está inspirado claramente en otro que menciona el poeta en su *Rawḍat al-ta'rif*, en una casida de al-Šuštārī, que se puede encuadrar dentro de un sufismo no moderado. Dicha casida la mencionó Ibn al-Jaṭīb en un contexto de exponer opiniones de sufíes heréticos y exagerados contra los que arremetió

¹¹⁸² *Dīwān*, p. 199, sobre la figura de al-Ḥallāy, véase L. Massignon y L. Gardet . “al-Hallādj”. *IE*² III, 1979, pp.99-104.

fuertemente¹¹⁸³. El hecho de arremeter contra esas ideas heréticas, y sin embargo recuperarlas en su poesía, pudo ser uno de los motivos que determinó el desequilibrio personal y dogmático de nuestro autor.

En este sentido cabe subrayar un punto muy significativo para comprender un poco mejor la noción de nuestro autor sobre la unidad del ser. Es muy probable que el sufismo estuviera influenciado por algunas escuelas musulmanas no sunníes, y que dichas escuelas participaran, en mayor o menor medida, en la aparición de la unidad del ser.

Entre la poesía de Ibn al Jaṭīb leemos un verso que niega la comparación de Dios con sus criaturas y su existencia en un lugar concreto; es decir, negar el cómo y el dónde de la Entidad Divina. Lo que podría coincidir con la idea de la unidad del ser que establece que Dios se encuentra en todas sus criaturas, que son, al fin y al cabo, Él mismo. Dice el poeta de labios de la cúpula del nuevo palacio de la Alhambra (*mašwar*)¹¹⁸⁴:

¡En mí sigan unidas las buenas cualidades y en mi morada la gloria
y la conquista permanezcan en armonías!

¡Sea conseguido el más deseado fin de mi creador [el monarca]
¡Por Dios! que no se define con cómo ni dónde.

En su *Rawḍat al-ta'rif*, nos confirma su acuerdo con esta idea diciendo de Dios: “[...] el requisito de la perfección en esto, es saber la existencia de la Entidad de Dios y su antigüedad, su eternidad, y que no es cuerpo ni esencia..., no tiene dirección y no se encuentra en un lugar...”¹¹⁸⁵.

Como mencionamos anteriormente, las ideas de Ibn ‘Arabī, Ibn al-Fāriḍ y al-Šuštārī, sobre la unidad del ser, están reflejados en la poesía de Ibn al-Jaṭīb. Son citadas de forma indirecta como los sufíes prefieren tratar. No obstante, en sus poesías dedicadas a las fiestas del *mawlid* y a través de la hipérbole poética, las

¹¹⁸³ *Rawḍat al-ta'rif*, pp.603-604.

¹¹⁸⁴ *Dīwān*, p. 621. Ibn al-Jaṭīb a pesar de ser un sunní coincide en esta idea con los *al-mu'tazilíes* que niegan el dónde y el cómo de la Entidad Divina.

¹¹⁸⁵ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 180, y véase p. 182.

ideas sufí-filosóficas se manifiestan más. Exagera la figura del Profeta dándole las cualidades divinas como la Razón del Ser o la Razón Primera (*Illat al-kawn* o *al-Illa al-Ūlā*), que los filósofos establecían como carácter divino y que significa que Dios es la razón por la cual, existen los mundos y que su existencia no debe ser justificada, ya que es el Primero, además le concede el poder absoluto que controla todo el movimiento del universo. Asimismo, le da otro carácter divino, *al-Ŷawhar al-fard* (la Esencia Única), una cualidad que establece que Dios es la existencia verdadera y única y que todo es una reflexión suya. Dicha cualidad se atribuye al Profeta por los sufíes no moderados, y así caen en la unidad del ser por considerar al Profeta el Dios mismo.

Estos sufíes al hablar de lo que llaman la Realidad de Muḥammad (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*)¹¹⁸⁶, establecen que es el primer ser y es *al-quṭb* o el punto central, por lo cual el universo circula y es la razón del ser que por su honor fue creada la vida y el ser humano. Dice al-Buṣīrī (m.696/1296)¹¹⁸⁷:

¿Cómo necesitaría la vida quien, a no ser por Él
no hubiera existido la vida?

Estas ideas tienen reflexiones en los *mawlidiyyāt* de Ibn al-Jaṭīb, que son poemas bien conocidos y difundidos entre la gente. Antes, nos gustaría aludir a que, en su libro *Rawḍat al-ta'rif*, hablando de las categorías del alma (*nafs*), concluye que el alma profética (*nafs al-nabawiyya*), es decir, el alma de los profetas, es especial y se configura como la más elevada entre estas categorías, y dice que la del profeta Muḥammad es la más destacada, ya que es el alma universal (*nafs al-kulliyya*), mientras que el alma parcial (*nafs al-ḡuz'iyya*), que es la de los astros también, es de los demás profetas. Muḥammad es la razón que completa todo esto.

En el mismo lugar establece que el alma profética es la fuerza que mantiene la realidad de los espíritus, y en ella están depositados los Nombres Bellos, además

¹¹⁸⁶ Sobre este término, véase al-Ŷurḡānī *al-Ta'rifāt*, p.95.

¹¹⁸⁷ Al-Buṣīrī. *Qaṣīdat al-Burda*. Ed., y interpretación de Ibrāhīm al-Baḡūrī y 'Abd al-Raḥmān Maḥmūd, El Cairo, s.d, verso 34, y véase M. Al-'Abda y Tāriq 'Abd al-Ḥalīm. *Al-Ṣūfiyya, naṣ'atuha wa-taṭawwuruha*, pp. 56-58.

de ser la Tabla Guardada en la que está grabado todo el saber, tanto del presente como del futuro. Actúa de mediador para enlazar con los mundos simples, y quien la consigue puede ser capaz de controlar el mundo, así como de realizar cosas no comunes¹¹⁸⁸.

Entre los motivos de alabanza que Ibn al-Jaṭīb dirige a la figura del Profeta, figuran también algunos dichos atribuidos al éste que exaltan su persona y que el visir granadino repite en su *Rawḍat al-ta'rif* para reseñar la antigüedad de la existencia del Mensajero. Estas reseñas, que recoge el autor sobre el Profeta, pueden ser espurias o bien carecer de confirmación; como por ejemplo: “era yo un mensajero de Dios estando Adán entre el agua y el barro”.

Esto nos lleva a citar otros hadices mencionados por el autor que son muy extraños como, entre otros, el de Abū Bakr, el primer califa del Islam. Dice el Profeta: “Dios se manifiesta a la gente en general y a Abū Bakr en particular...”¹¹⁸⁹

Quizá, estas cuestiones concretas pudieron ser uno de los motivos por los que fue condenado el polígrafo granadino, pues sabemos que una de las acusaciones a las que se tuvo que enfrentar, abanderada por al-Nubāhī, fue la de ofender al Profeta¹¹⁹⁰. A ello se suman opiniones no muy ortodoxas sobre la comparación de los sabios y jeques sufíes con el Profeta. Dice el autor en *Rawḍat al-ta'rif*: “[...] se dice, y es el más correcto, que el saber es una herencia de la profecía y que el sabio es un ejemplo pequeño del Profeta -¡las bendiciones de Dios sean para él...!”¹¹⁹¹.

Del mismo modo, y en su *Rawḍat al-ta'rif* dice:

“[...] puede ser que un jeque sufí (*walī*) herede de Adán, Idrīs (Enoch), Ishāq (Isaac), Ismael, José, Moisés, o de Jesús sin que consiga su luz ni su rango sino a través de

¹¹⁸⁸ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 128. Cabe indicar aquí que Ibn al-Jaṭīb en la misma página y a pesar de todo esto dice que el alma profética o el alma del Profeta es diferente de la realidad de Dios y no puede unirse con la Entidad Divina, como dicen algunos. Esto que afirma su limpieza dogmática no puede-a nuestro juicio-liberarle de las desviaciones heréticas que acaba de mencionar y aceptar en esta página y en otras en su obra. Es la paradoja y ambigüedad de su estilo. Para mayor información sobre el término *nafs* (alma), véase al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, II, pp.1713-1720.

¹¹⁸⁹ *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 137, 266, 462.

¹¹⁹⁰ Para mayor información, véase M^a Isabel Calero. "El proceso de Ibn al-Jaṭīb", pp.421-449

¹¹⁹¹ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 418, y véase también pp. 519 -522.

Muḥammad, menos el Polo exclusivamente, ya que tiene el mismo corazón de Muḥammad, las oraciones sean para él...»¹¹⁹².

En este sentido, reseñar lo que opina el autor sobre la ciencia que reciben los sabios como herencia de los profetas, entendiéndolas como peligrosas: “[...] dijeron que esta ciencia es la que no debe ser revelada ni difundida [...] y quien la manifieste o revele será un deber asesinarle y permitir derramar su sangre...”¹¹⁹³. En otra ocasión al hablar de la inspiración (*ilhām*), que recibe el buen sufi de forma sutil, establece que dicha inspiración exige del éste "no violar lo oculto", es decir, no manifestar los secretos al vulgo ya que son peligrosos¹¹⁹⁴.

De entre las casidas que Ibn al Jaṭīb dedica al Profeta, destacan aquellas en las que le aleja de su carácter humano y le convierte en un Dios que salva a sus siervos, que es la luz divina; esto es, el sentido de la creación (la Razón Primera), siendo igualmente el que junta a las criaturas para el juicio final. Todo esto sería la consecuencia de la idea de la unidad del ser¹¹⁹⁵:

Es la cueva de los humanos que al suceder algo grave
recurren a sus puertas abiertas,

acuden a la morada de un clemente, muy generoso, que
perdona los pecados.

En el *mawlid* del año 764/1362, dice de él¹¹⁹⁶:

Esencia del ser desde la aparición de los
profetas, guidores de la gente y sendas del triunfo.

¹¹⁹² *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 520.

¹¹⁹³ *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 432.

¹¹⁹⁴ *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 489. y sobre el término *ilhām*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta' rīfāt*, p.35; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, pp.256-257.

¹¹⁹⁵ *Dīwān*, p. 243.

¹¹⁹⁶ *Dīwān*, pp. 253-255.

Argumento de Dios, su sabiduría y luz
en cualquier inicio y final.

El que junta las criaturas el día del juicio final, sello de
los mensajeros, eliminador y fijador de los mensajes.

Retrato vivo de la revelación, salida de la verdad, sentido
de la creación, y conquista divina.

¡Las bendiciones de Dios sean para tu pura y clara gloria
¡Oh razón del ser!

Dios te dedicó la perfección antes de que existiera
el universo,

antes de que fuera creado el ser y la luz que
iluminó la oscuridad de los cuerpos vacíos.

En otra casida redonda sobre la idea de que el Profeta es la razón del ser, una
cualidad divina¹¹⁹⁷:

La razón de este ser eres tú y el objetivo
de su creación.

¹¹⁹⁷ *Dāwān*, p. 348.

En otro poema dirige la palabra al Mensajero rogándole la compasión, creyendo en su sabiduría sobre el futuro y diciendo que su luz es la misma que la de Dios. Cita en torno a la teoría de la unidad del ser¹¹⁹⁸:

Socórrele [a Ibn al-Jaṭīb] ¡Oh refugio de los siervos!, con
compasión y perdón por sus faltas.

¿Cómo manifestamos la queja y anunciamos el ruego si tú
lo sabes y escuchas?

Con tu luz, que es la luz de Dios, apareció la rectitud,
su luna y estrellas son brillantes.

En su *Rawḍat al-ta ṛīf*, dice de la luz del Profeta:

“[...] la luz humana es la realidad del hombre y la luz de Muḥammad es la razón de esta realidad, y gracias a ella se convirtió en verdad. Dicha luz es la realidad de la profecía, es el secreto del Corán, es la misericordia concedida, es la atención en la vida, el secreto de la creación, el motivo de las órdenes supremas, y el sentido del ser...”¹¹⁹⁹.

Y dice en otro lugar:

“[...] Es el sentido de la perfección, el secreto de la naturaleza [...] la élite de la vida y a quien se atribuye la virtud del ser humano hablante. [...] En cuanto al amor hacia la belleza, es que nadie era más bello que él. Los instrumentos de su buena alma es silla de la luz de Dios que amaneció sobre el universo a través de él...”¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁸ *Dīwān*, pp. 549-550.

¹¹⁹⁹ *Rawḍat al-ta ṛīf*, p. 137.

¹²⁰⁰ *Rawḍat al-ta ṛīf*, pp.632-634.

En otra casida sobre el *mawlid*, que compuso en Salé y envió a Fez, manifiesta su dogma expresando que la luz de Dios que derribó el Monte del *Tūr*, en tiempos de Moisés era del Profeta, dice dirigiéndole la palabra¹²⁰¹:

En el mundo de los secretos tú entidad inspira la luz
que al aparecerse en el *Tūr*, éste se desplomó.

Y en el mundo material te mostraste capaz de curar
a quien lo pidiera y encaminar a quien lo solicitara.

En el mismo poema, tras pedirle ayuda al Profeta, dice que no es como los seres creados¹²⁰²:

En realidad no eres uno de los seres creados ni en
definición ni en entidad.

El poder del Profeta llega a su cumbre cuando el poeta le considera el punto de apoyo de la gente, vivo y muerto¹²⁰³:

Eres el refugio de las criaturas, tanto vivo como muerto.
Eres el más valioso y grandioso.

En otra casida del *mawlid* llama al Mensajero, pidiéndole perdonar sus faltas y salvarle del fuego¹²⁰⁴:

A ti vine, acéptame y cógeme la mano y de las
llamas del fuego protégeme.

¹²⁰¹ *Dīwān*, p. 349, y véase *Rawḍat al-ta' rīf*, pp. 368-369.

¹²⁰² *Dīwān*, p.349.

¹²⁰³ *Dīwān*, p. 355.

¹²⁰⁴ *Dīwān*, p. 612.

Te dediqué mis elogios, así que compadéceme generosamente.
Espero que del terrible día de la Resurrección me salves.

Por otra parte, cabe indicar que el poeta no limita sus apelaciones a la persona del Profeta, sino que también cree en el poder de los maestros y sabios sufíes. Dice en su *Rawḍat al-ta'rif*: “[...] cuando [el sabio sufi] alarga secretamente sus rogativas a Dios se dirige en cada momento a Él, conseguirá ser informado por parte de Dios sobre los secretos de los órdenes que manda. Entonces se llama sabio y se llama su condición “saber”...”¹²⁰⁵.

En su primer exilio al Magreb, dirige unos versos acompañados de una carta para el sepulcro del sufí Abū l-‘Abbās al-Sabtī, pidiéndole ayuda para regresar a Granada¹²⁰⁶:

A ti extendemos la mano esperando la vuelta de los
encuentros y de la gloria perdida.

¡Cuántos extranjeros hacia ti hicieron su viaje nocturno
y regresaron satisfechos con el bien inmediato!

Después cita en su carta: “[...] ¡Oh sabio de Dios! cuya dignidad es razón para conseguir los pedidos y que sus poderosos hechos perduran hasta después de su muerte”¹²⁰⁷.

Junto a la idea de la unidad del ser aparece otra similar, la de la Esencia Única, una cualidad divina que la heterodoxia filosofo-sufí concede al Profeta. Ibn al-Jaṭīb, en varias ocasiones, adopta esta idea en la figura del Mensajero, manifestando su seguimiento a esa corriente. Dice, refiriéndose al Profeta como el depositario del secreto del ser o universo y su esencia:¹²⁰⁸:

¹²⁰⁵ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 235.

¹²⁰⁶ *Dīwān*, p. 658.

¹²⁰⁷ *Nafḥ*, III, p.100.

¹²⁰⁸ *Dīwān*, p. 348.

Es una forma y eres tú su esencia, cuya misión
es distinguir al recto del desviado.

II.2.3.2 *El poder de los astros*

La vinculación de Ibn al-Jaṭīb al mundo celeste es evidente. Su inmenso conocimiento de la astronomía le permitió contemplar el universo y verlo de manera especial. Más adelante dedicaremos un estudio a esta ciencia en su poesía, pero basta leer, para entender hasta qué punto llegó a destacar en esta disciplina, la magnífica *risāla* que envió a su amigo, Ibn Jaldūn, para felicitarle por el nacimiento de un hijo varón. En dicha *risāla* nos transmite muchas informaciones astronómicas, dando a entender que estamos ante un gran conocedor de esta ciencia, empleando sus términos al servicio de un elegante y excelente estilo literario¹²⁰⁹.

Quizás, la vinculación con este ámbito del conocimiento condicionase a nuestro autor sobre el poder especial que otorgan los astros, siguiendo de algún modo los argumentos de algunas corrientes filosóficas antiguas que establecían, entre otros postulados, la estrecha relación que guardaba la purificación del alma con los cuerpos celestes, en el sentido de que cuando el alma abandona el cuerpo, asciende a través de éstos hasta llegar al lugar supremo¹²¹⁰.

Es sabido que entre las premisas filosóficas del sufismo, existen unos conceptos que, en parte, son propios de una terminología empleada en la astrología; como por ejemplo, el “Polo”, del cual hablamos anteriormente, y que pasó de dicha disciplina al ámbito sufí. De manera que no es de extrañar que nuestro protagonista diera crédito al poder de los astros y sus augurios; algo por otro lado, muy extendido en el Medievo. Es sabido que en Oriente existían algunas religiones, como, entre otras, la profesada por *al-ṣābi’ā* (los sabeos), que adoraban a los astros y que solían construir figuras y templos que llevaban sus nombres¹²¹¹.

¹²⁰⁹ Véase esta carta en *Nuḥḥāda*, II, pp. 131-135.

¹²¹⁰ Véase ‘Umar al-Ṭabbā’. *Al-Kindī failasīf al-‘arab wa-l-Islām*, pp. 174-175.

¹²¹¹ Véase *Rawḍat al-ta’rīf*, p.543. Sobre los *ṣābi’ā*, véase T. Fahd. “Ṣābi’ā”. *El*², VIII,1995, pp.675-678.

En la poesía de Ibn al-Jaṭīb encontramos muchos ejemplos de juramentos por los astros, lo que podría ser, de alguna manera, una derivación de esta creencia entre los musulmanes ortodoxos, ya que el juramento debe ser, sólo, por Dios. En un poema en el que elogia a su amigo, Ibn Jātima, dice¹²¹²:

¡Juro por los brillantes y semi brillantes
 astros!,

 que la virtud es una confesión, cuyo último
 practicante es Ibn Jātima.

Asimismo, y en otro poema, podemos encontrar la siguiente cita¹²¹³:

¡Juro por la noche y lo que encierra en si misma,
 por la luna, al estar llena,

 por las brillantes estrellas al caerse persiguiendo
 a los demonios, y por el alba, al extenderse su luz!,

A todo esto podemos sumar la idea de que los astros son seres vivos provistos de almas y espíritus que controlan el mundo, como si se tratara de dioses que acaparan ciertos poderes. Podría ser también una influencia, dentro de las tradiciones filosóficas griegas, que el poeta recibió en su juventud.¹²¹⁴ No obstante, entre los filósofos musulmanes encontramos quien cree que los astros tienen mentes derivadas de Dios, y que cada astro mueve a otro hasta llegar a la luna, que influye en el intelecto humano¹²¹⁵. En *Rawḍat al-ta'rif*, el autor nos transmite que el motivo del movimiento de los astros se debe a que cada uno de ellos:

¹²¹² *Dīwān*, p. 548.

¹²¹³ *Dīwān*, p. 687.

¹²¹⁴ Véase *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 328-329, 355, 556. En dicha obra muestra un gran conocimiento sobre los principales filósofos griegos, por lo cual podemos deducir que era un buen conocedor de dicha filosofía, véase pp.561,542 y siguientes.

¹²¹⁵ A. González Palencia. *Historia de la literatura*, p. 243.

“[...] tiene alma móvil, amante del que está superior a él y amada por el que está debajo del mismo y porque domina a los inferiores y se queda sometido al que está superior a él [...] En ellos [los astros] Dios puso, aunque son materias, poderes que funcionan igual que el espíritu en el ser vivo...”¹²¹⁶.

Tal vez, y a pesar de su conocida rectitud dogmática, Ibn al-Jaṭīb, a causa de sus diversas y abiertas formaciones, mantuviese una creencia ciertamente opaca o no bien definida en algunos detalles que no coincidían con la pura fe musulmana. Encontramos entre sus escritos prosaicos algunas alusiones que giran sobre este particular como por ejemplo, en la *Rawḍa*, en la que nos dice hablando de la luna: “[...] no hay un cuerpo similar a ella en la finura y en su cercanía a la espiritualidad...”¹²¹⁷.

Para acercarnos más a su pensamiento sería apropiado citar más términos contenidos en la *Rawḍa*, sobre la ciencia de la astrología. Establece que los siete astros: Júpiter, Mercurio Venus, Marte, Saturno, el Sol y la Luna equivalen a los siete miembros corporales y sentidos en el ser humano, que son: la mano, el pie, la lengua, el oído, la visión, el olfato y el tacto. Según la vinculación de cada astro a un sentido o miembro concreto se produce el bien o el mal¹²¹⁸. En la misma obra, *Rawḍat al-ta ṛḫ*, hace una magnífica comparación entre los miembros del cuerpo humano y los astros: “[...] el bazo se parece a Saturno, el cerebro se parece a Júpiter, el hígado se parece a Marte, el corazón se parece al Sol, el riñón se parece a Venus ...”¹²¹⁹.

Incluso en la mencionada carta de felicitación, que envió a su amigo, Ibn Jaldūn, con motivo del nacimiento de un hijo varón, alude a la unión de Júpiter con Mercurio, que propicia el nacimiento de hijos varones, cuya suerte depara buenos augurios para la erudición¹²²⁰.

¹²¹⁶ *Rawḍat al-ta ṛḫ*, pp. 258-259.

¹²¹⁷ *Rawḍat al-ta ṛḫ*, p. 573.

¹²¹⁸ *Rawḍat al-ta ṛḫ*, p.443.

¹²¹⁹ *Rawḍat al-ta ṛḫ*, p. 139, y véase también p. 443,450.

¹²²⁰ Véase *Nufāḍa*, II, p. 132, nota. 3; *Rawḍat al-ta ṛḫ*, pp. 390-393.

La suerte y los buenos vaticinios, vinculados a los astros, con sus movimientos y representaciones, es una idea que aparece en los escritos de nuestro personaje:

“[...] dicen: quien su nacimiento es dominado por la Luna, o Venus o Saturno, serán sometidos su alma y su carácter al poder de las almas amorias, inclinándose por las comidas, las bebidas y el ahorro. Y si es dominado por el Sol, o Marte [...] será sometida su naturaleza al coito y los apetitos sexuales, y si le domina el Sol y Mercurio será inclinado por el alma racional como los saberes y las sabidurías, la justicia y las virtudes...”¹²²¹.

Dice en verso elogiando la belleza del sultán, Yūsuf I, al entrar éste en la mezquita el día de la fiesta del cordero¹²²²:

Llegaste a la mezquita cuyos rincones estaban
repletos de soldados.

Tu belleza llenó los ojos que te miraban. Una belleza
cuyo buen augurio está inspirado en los luminosos astros.

En una casida en la que describe la edificación del palacio de Yūsuf I, nos transmite la idea de que el astro Mercurio participó en dicha construcción, concediendo buenos augurios. Coincidiendo, igualmente, con la buena suerte que acompañaba al mismo sultán¹²²³:

Mercurio asumió perfeccionarlo con su suerte que
coincidió con la tuya.

En otra ocasión, ofrece sosiego y calma a su emir, Yūsuf I, el cual se sintió preocupado al comprobar que había una flecha fijada en su nuevo palacio. Dice

¹²²¹ *Rawḍat al-ta' rjī*, p. 384, y véase la misma, pp. 390-393.

¹²²² *Dīwān*, p. 270.

¹²²³ *Dīwān*, p. 265.

aludiendo a la felicidad procedente de los astros en un verso que hemos mencionado en el capítulo anterior¹²²⁴:

¿No eres, sin duda, el sol en cuya torre se aloja
la flecha de la alegría?

El término *nuṣba* (posición planetaria) se presenta mucho en la poesía del autor. Es un sistema astral de múltiples y diferentes formas, que en función de la morfología que adquieran cada una de éstas se producen los determinados accidentes en unos tiempos concretos¹²²⁵. Tanto es así, que incluso el amor entre los amantes y amigos, y la suerte de los hijos están vinculados a estas formaciones astrales¹²²⁶. En la sátira que dedicó a su rival, el visir Ibrāhīm b. Abī l-Faṭḥ, el poeta cita este término diciendo que el visirato que logró aquél fue en una conjunción de malos augurios¹²²⁷:

En un mal momento de augurio lograste el visirato,
todo está en la mano del destino.

Una *nuṣba* cuyo nefasto llenó
el cuerpo y los ojos.

Perjudicó hasta a Júpiter, que se quedó afectado, y el
círculo de la Luna ardió.

En otro momento en que elogia al sultán, Abū Sālim, y su feliz reinado, repite el término *nuṣba* y menciona, de entre los distintos astros, aquellos que procuran la suerte y los buenos augurios¹²²⁸:

¹²²⁴ *Dīwān*, p. 319, y véase *Rawḍat al-ta'rif*, p. 390.

¹²²⁵ *Nuḥḍat*, II, p. 132, nota. 3.

¹²²⁶ Véase *Rawḍat al-ta'rif*, pp. 390-393.

¹²²⁷ *Dīwān*, p. 428.

¹²²⁸ *Dīwān*, p. 589.

¡Qué buena *nuṣba* y afortunado reino en que Júpiter juzgó
el aislamiento de Saturno (*Kiwān*)!

Dictó la difusión de la justicia en las moradas, siguiendo
la famosa ley de los griegos.

Así que la Luna no temía la agresión de Sagitario (*Qaws*),
ni el Sol se quejaba del mal augurio de Libra (*Mīzān*).

La felicidad es un logro, fruto, entre otros aspectos, del buen movimiento de los astros. El poeta adopta este concepto cuando felicita al sultán meríní Abū Zayyān, su subida al trono¹²²⁹:

¿Quién se atreve a enfrentarse con el heredero del reino a favor
del cual se mueve todo el cosmos?

Júpiter en muchas ocasiones es símbolo de la felicidad y el bien, mientras que Marte y Saturno vienen a representar signos que tienen que ver más con la mala suerte. En una casida dedicada al elogio del sultán Abū Ḥammū, dice que al aparecer, gracias a su buen augurio, huyeron *al-naḥsān* (los dos nefastos); esto es, Marte y Saturno¹²³⁰:

Aparecieron rectamente moviéndose tus buenos augurios.
Ascendieron mientras huyeron ante ellos los dos nefastos
[Marte y Saturno].

En su famosa casida en *lām*, *al-Manḥ al-garīb*, la cual hemos citado en diversas ocasiones hablando de la carrera del sultán Muḥammad V, en busca de su trono perdido en Granada, nos dice que no solamente el mundo inferior se levantó

¹²²⁹ *Dīwān*, p. 381.

¹²³⁰ *Dīwān*, p. 607.

para ayudar al sultán, sino también el mundo superior; esto es, los astros, que se movieron fuertemente para que fuera recuperado pronto el trono¹²³¹:

Si de este magnífico modo se agitó el mundo superior,
¿Cómo sería entonces el movimiento del inferior?

Finalmente, y a modo de resumen, podemos pensar que Ibn al-Jaṭīb era, en general, partidario de esta teoría, por la que otorga un gran poder a los astros y sus movimientos. Baste citar, para corroborarlo, este verso en el que dice elogiando a los combatientes de la fe de Granada¹²³²:

Al estar el cielo cubierto de polvo, [ellos] son estrellas brillantes
cuyo poder influyente está confirmado mediante pruebas.

II.2.3.3 la Unión Divina y la Teofanía

Cabe recordar que el amor que muestra el aspirante hacia el Creador es el motor inicial que le conduce a ascender buscando la luz verdadera. A esto se suma el esfuerzo que hace para purificarse pasando de una categoría a otra, hasta llegar a un rango en el que puede obtener la categoría del “desvelar o descubrimiento” (*kašf*); es decir, descubrir los secretos y conseguir la “desaparición o aniquilamiento” en Dios (*fanā*), y la “fusión” (*ḥulūl*)¹²³³. Así el jeque sufí obtendrá las cualidades divinas y se convertirá en un ser perfecto y divino. Son ideas establecidas por filósofos y sufíes musulmanes como al-Biṣṭāmī (m.261/874), al-Gazālī, e Ibn ‘Arabī, y tomadas con mucho interés por los posteriores sufíes. Su origen es filosófico y proceden de varias tradiciones como la persa y la griega, aportando nociones contrarias al Islam. Recordemos que Ibn al-Jaṭīb arremete en varias ocasiones en su *Rawḍat al-ta’rīf*, contra algunas ideas consideradas heréticas, como la de la fusión (*ḥulūl*); dice incitando a extraer las

¹²³¹ *Dīwān*, p. 500.

¹²³² *Dīwān*, p.129.

¹²³³ *Rawḍat al-ta’rīf*, p. 493. Para mayor información sobre los términos: *kašf*, *fanā* y *ḥulūl*, véase al-Ūrṯānī. *Al-Ta’rīfāt*, pp. 193,176,98,6; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, p.706-709, II, pp.1291-1292, 1366-1367.

raíces malas del árbol de la fe, como la fusión y la unión divina (*ḥulūl* e *ittiḥād*): “[...] entre los dichos de los cristianos está que La Divinidad se alojó en Jesús o con él se unió, y que por ello curaba a los ciegos y leprosos y hacía vivir a los muertos, y que esto no fue sino por el poder antiguo. Todo esto es nulo...”¹²³⁴.

En otra ocasión, hablando de cómo llegar a Dios, dice: “[...] y pidió su cercanía y llegar al Creador Primero con la sabiduría, no con la fusión (*ḥulūl*)...”¹²³⁵.

Sin embargo, esto no es suficiente para probar su rectitud dogmática, pues el gran sufí Ibn ‘Arabī, emite unos dichos o aseveraciones en los que arremete también contra las ideas de la fusión y de la unidad del ser, aunque fuera conocido como gran difusor y partidario de éstas¹²³⁶.

Creemos que Ibn al-Jaṭīb no ha podido transmitir, digamos de una manera clara, ni a sus coetáneos ni al resto de sus lectores, una opinión formada sobre esta temática, más bien llenó sus escritos con alusiones y menciones variadas sobre estos aspectos, en algunos casos de una manera confusa y ambigua¹²³⁷. Para entender hasta qué punto eran ambiguas sus opiniones basta, creemos, con citar sus palabras al hablar de la unión divina (*ittiṣāl*), cuando se refiere a una de su tipología que es la unión del ser (*ittiṣāl al-wuḥūd*): “[...] la tercera es la unión del ser que no tiene una descripción cierta...”¹²³⁸.

De igual manera, pensamos que el autor cayó en desgracia por culpa, entre otras posibles razones, de sus deliberaciones y alusiones susceptibles de heterodoxia a la hora de hablar sobre los nombres bellos de Dios, al igual que el lenguaje utilizado en sus reflexiones sobre cómo un sufí debe imitar sus sentidos y adquirirlos en sí mismo, entre otros aspectos. También su justificación sobre lo que llaman *ṣaṭḥ* (desviación verbal), que vienen a ser, a *grosso modo*, las palabras heréticas que el sufí menciona al ausentarse su mente tras exagerar las alabanzas. Sin olvidar, además, sus opiniones y citas, sin censura, sobre algunas figuras sufíes relevantes condenadas por blasfemia a la pena de muerte, en unos casos, y a otras

¹²³⁴ *Rawḍat al-ta’rīf*, p. 201.

¹²³⁵ *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 430, 495, y véase la misma, p.571, donde aporta los argumentos de algunos sabios que refutan la teoría de la unión divina.

¹²³⁶ Véase *Rawḍat al-ta’rīf*, p.201, nota: 3.

¹²³⁷ Véase como ejemplo *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 243, 293, 294, 301, 308, 309, 321, 374-376, 394-396, 403, 421-423, 433, 434, 440, 463,499-500,509-511,513,526.

¹²³⁸ *Rawḍat al-ta’rīf*, p. 495.

penas en otros, a causa de su heterodoxia; como por ejemplo los casos de, entre otros, al-Ḥallāy e Ibn ‘Arabī¹²³⁹.

Volviendo a las categorías místicas esgrimidas por Ibn al Jaṭīb. No es posible llegar a estas categorías hasta que el sufí suprima su mente y se ausente de la realidad. Así encontramos en muchas ocasiones de su *Dīwān* términos como el vino y la embriaguez mística (*jamr* y *sukr*), que son símbolos de la ausencia mental en busca de la unión con Dios.

Dichos conceptos están empleados por el poeta, no solamente en poemas relacionados con el sufismo, sino también en diferentes ocasiones cuya principal intención es hablar del amor divino. En un poema amoroso evoca el término de la embriaguez mística (*sukr*), con el del amor (*ḥubb*), siendo términos que pasan del amor mundano al amor divino¹²⁴⁰:

No os extrañe que el viento me mueva los hombros y que
el dolor del amor me distraiga de mis compañeros y gente,

es la conocida embriaguez del vino ¿Cómo sería si a ella
se sumara la del amor?

Más allá, en otro momento, igual que sus antecedentes sufíes no ortodoxos, Ibn al-Jaṭīb pone el vino como símbolo de Dios. Fatigarse para el vino, o la embriaguez mística, son algunos de los “símbolos” utilizados por el visir granadino de entre los esfuerzos que el sufí debe sacrificar para llegar a unirse con Dios. Dice el poeta en un poema sufí usando términos como: monasterio, embriagados, ausencia, referidos a ideas sufíes¹²⁴¹:

¹²³⁹ Véase *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 308, 353, 379, 447,504,517-518. Sobre el término *ṣaṭḥ*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta’rīfāt*, p.132,285; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.1028. Cabe añadir que Ibn al-Jaṭīb tras condenar a al-Ḥallāy por sus ideas y comportamientos, le sitúa entre los buenos sufíes de los cuales dice en *Rawḍat al-ta’rīf*, pp.614-615: “[...] son los señores de los musulmanes y los habitantes del paraíso...”.

¹²⁴⁰ *Dīwān*, p. 122. Para los términos sufíes: *aḥwāl* y *sukr*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta’rīfāt*, pp.85,125,288; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.960-962.

¹²⁴¹ *Dīwān*, pp. 385-386.

Un monasterio por el cual recorrí el desierto, la oscuridad
y los mares,

por él me uní con gentes que parecen embriagados
aunque no lo están.

Cuando a él llegamos, nos desprendimos de la vergüenza y
abandonamos el respeto.

Gritamos al clérigo diciéndole que para tu vino
extendemos la mano mostrando miseria.

Dijo: ¿Cuál es la dote que ofrecéis?, y contestamos:
es hacer muertas nuestras celosas almas,

pues a él [el vino/Dios] refieren los sabio y se dedican las
alabanzas y contemplaciones.

Es muy sagrado, ni es visible ni su luz
es terminable.

Un ser valioso que los judíos personalizaron y luego los
cristianos convirtieron en tres.

Sobre él, desviándose de la verdad, dijeron los *Barāhim*¹²⁴² y
los persas que es una luz y un fuego.

¹²⁴² Sobre los *Barāhima*, véase F. Rahman. "Barāhima". *ET*, I, 1979, p.1031.

En este momento nos ausentamos sin enterarnos de nada
excepto que estábamos inconscientes sin quererlo.

Cabe decir, que estos versos que acabamos de citar siguen, según establece el mismo poeta en la introducción a dicho poema, la pauta de la cofradía sufí llamada: *al-Taḥqīqiyya* (la Verdad), que ya ha sido indicada más arriba. Dentro de sus escritos de naturaleza no sufí, nuestro autor cita lo que llama: *jamrat al-taḥqīq*, (el vino de la verdad). Es el caso de una carta de tema *ijwāniyyāt*, que envió a un amigo suyo y en la que dice dirigiéndosele citando este término sufí" [...] y saludos a mi señor y a los compañeros !Dios recompense su consuelo!, cubra con su atención tanto a sus jefes como a sus servidores y consuele, con su vino de la verdad, sus almas"¹²⁴³.

Esto indica su influjo sufí, que le lleva a citar conceptos de esta corriente en diversas ocasiones y temas.

En otro poema, que habíamos citado en una ocasión anterior, presenta el vino como símbolo de Dios y de su amor, nombrando a al-Ḥallāy, el cual fue condenado a muerte a causa de sus ideas¹²⁴⁴:

En el nombre del amado, bebe, y abrévame
de un tinto vino cuya luz ilumina la densa oscuridad.

Vino divino del secreto, de cuya taza se encaprichaba
la mano de al-Ḥallāy.

El tema del vino entre los sufíes exaltados suele ser citado, en general, en escritos de temática místico-espiritual. Es representado como el símbolo del amor que hace llegar a Dios. El término embriaguez (*sukr*), es común entre el amor mundano y el amor divino; en el primero, es consecuencia de beber el vino; y en el otro, es ausentarse y quedarse inconsciente tras exagerar las alabanzas. El sufí en este caso empieza a comunicarse con el mundo supremo.

¹²⁴³ *Rayḥāna*, II, p.168.

¹²⁴⁴ *Dīwān*, p, 199.

En los encuentros amorosos figura también el vino como elemento principal. El amante bebe con su amada y si ésta se ausenta, bebe por su recuerdo. Esta idea fue extrapolada al sufismo, actuando el vino como símbolo del amor divino y del mismo Dios. Quizás, pudo influir, a la hora de configurar este concepto en el sufismo, la tradición cristiana, que hace del vino símbolo de Dios. En un verso en que el poeta describe un encuentro amistoso lo menciona como elemento básico para la diversión, relacionándolo con un concepto espiritual que es la unión entre el cuerpo y el alma. Acaso pedir disculpas por volver a citar dicho verso, que ya fue mencionado en otro lugar en este capítulo, pues hemos creído conveniente traerlo de nuevo a colación en este caso por su significativa evidencia¹²⁴⁵:

Con él [el vino] di la bienvenida a las copas, así son, juntos, como
los cuerpos que transparentan los espíritus en el inicio
de la creación.

El amor, por tanto, es la base de la que el místico sufí depende para realizar los esfuerzos en cada una de sus etapas, para llegar a Dios y fundirse con su Entidad Divina. Dice el autor en su *Rawḍat al-ta' rīf*, aludiendo al papel que el amor juega para la unión en general: “[...] el amor es la vida para las almas muertas y la razón que une las composiciones y la causa que hace mezclarse animales y plantas...”¹²⁴⁶.

En otro lugar de la misma obra nos dice que el amor divino permite al hombre controlar el universo y apoderarse de todo:

“[...] el amor verdadero no es sino el que te eleva y aumenta, te hace perpetuo e inmortal [...] te pone las coronas bajo los pies y te hace sometido el universo a tus juicios. Nada más que amar luego llegas (*wuṣūl*), te acercas (*qurb*), contemplas la Entidad Divina

¹²⁴⁵ *Dīwān*, p. 694.

¹²⁴⁶ *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 91.

[*šuhūd*] y te eternizas (*baqā'*) tras ser desaparecida la existencia [...] y borrada la entidad...»¹²⁴⁷.

De nuevo en la misma obra, establece que el alma, al ser pura por no vincularse al cuerpo, se parece al mundo supremo, ve lo oculto e influye en los mundos inferiores y, entonces, le vale el nombre de la perfección humana que es parecerse al mundo divino¹²⁴⁸.

Este amor verdadero es el que hace el camino tortuoso en busca de la purificación, alejarse de la gente y fatigarse en las alabanzas. Dice el poeta plasmando esta idea en una casida en que recuerda una zawiya sufi¹²⁴⁹:

Me dio pena pasar por una zawiya. Me movió el corazón
aquel tiempo transcurrido.

¡Cuántos pies se dirigían con amor a ella, y cuántas almas
en ella se sometían a la tortura!

Alejada de las vistas se ascendía en un lugar elevado
¡Qué bella y qué eminente!

Era un jardín de letanía sobre el cual llovía la rectitud
entre sabiduría contada y aleya recitada.

Cabe aludir, que el hecho de torturar al cuerpo para purificar el alma, parece ser de clara influencia cristiana. En este sentido, se transmite de un clérigo oriental que al preguntarle un musulmán, dijo explicando el motivo de su misticismo: “[...] ¡El cuerpo se creó de la tierra mientras el alma del cielo! Si desalimta, desnuda, y hace trasnochar el cuerpo, éste se asciende con el alma al

¹²⁴⁷ *Rawḍat al-ta'rif*. pp. 93-94, y véase también la misma pp.317, 326. Sobre los términos sufíes *šuhūd/mušāhada*, *wuṣūl*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta'rifāt*, p. 229,291,293; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, p.1044, II, p.1545.

¹²⁴⁸ *Rawḍat al-ta'rif*, p. 463.

¹²⁴⁹ *Dīwān*, p. 767.

sitio más elevado, pero si lo alimenta y deja cómodo, se inclina por la tierra y ama a la vida...¹²⁵⁰.

El amor divino conduce a la unidad del ser, como nos transmitió el autor del gran sufí al-Īunayd (m.297/909): “[...] el amor entre dos no vale hasta que uno diga al otro: ¡Oh yo!...”¹²⁵¹.

Por otro lado, hay que resaltar un fenómeno muy importante. Algunos sufíes, no muy moderados, se admiraban de la belleza de los jóvenes, lo que mezclaría el sufismo con el amor homosexual¹²⁵². Los sufíes contemplaban la hermosura de los muchachos con el fin de aumentar su creencia y amor hacia el Creador ya que, como establece Ibn al-Jaṭīb, la belleza es una reflexión de la perfección que es como el espejo. La belleza es la forma mientras que la perfección es la esencia, y la belleza divina completa es el secreto de toda la existencia¹²⁵³. Esta práctica parece que viene de antiguo, ya que el gran filósofo oriental, al-Fārābī (m.339/950), era conocido como amante de la belleza diciendo que le purificaba el alma. También se nos ha transmitido que el gran sufí, Ibn al-Fāriḍ, era amante de la belleza y le gustaba bailar con las mujeres¹²⁵⁴.

Sobre este particular, nuestro poeta alude a los bellos jóvenes que estaban en la *zāwiya* y describe la seducción que recibió de ellos¹²⁵⁵:

En ella se alojaban muchachos. Son gacelas humanas
y domésticas que no conocían pasto ni desierto.

Cuando me levanté se apresuraron a lanzarme
flechas con las pestañas de sus ojos.

¹²⁵⁰ M. al-‘Abda y Ṭāriq ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Šūfiyya, naš’atu-ha wa-taṭawwuru-ha*, p. 29.

¹²⁵¹ *Rawḍat al-ta’rīf*, p. 354. Para mayor información sobre la figura de al-Īunayd, véase Aḥmad al-Mazīdī. *Al-Imām al-Īunayd, sayyid al-ṭā’ifatayn*. Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2006.

¹²⁵² A este tema en la poesía de Ibn al-Jaṭīb (el amor homosexual), dedicaremos un apartado más adelante en este trabajo.

¹²⁵³ Véase *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 287-288, y véase también la misma, p.673 donde el autor relata la historia de un sufí que al pasar con su jeque, por un bello mancebo dijo: “¡Oh mi jeque! ¿Acaso Dios tortura a este rostro?” y le dijo su jeque: “¿Te fijaste en él entonces? verás su mala consecuencia. Dijo el sufí: “pues veinte años después, olvidé el Corán”.

¹²⁵⁴ ‘Abd al-Raḥmān al-Zāhirī y otro. *Abū Naṣr al-Fārābī*. Riad: Dār Ibn Ḥazm, 1996, p. 11; M. al-‘Abda y Ṭāriq ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Šūfiyya, naš’atu-ha wa-taṭawwuru-ha*, p. 48.

¹²⁵⁵ *Dīwān*, p. 767-768.

Al moverse sus estaturas y miradas ¡Cuántas
ramas movieron y espadas sacaron!

¡Tranquilos [les dijimos]! Somos gente recta ¡Oh partidarios
del Libro de Dios, no os olvidéis de la virtud!

Nuestra máxima esperanza es conseguir un vistazo
y nos contentamos con lo poco de la unión.

En otro poema de temática sufí afirma esta idea, que establece la relación
entre contemplar la belleza y llegar a Dios, dice en términos muy filosóficos¹²⁵⁶:

Pasé por los amantes [los sufíes] y les oí diciendo: "Dios
es grande", estando al lado de ellos un precioso mancebo.

Dije: ¿Qué les pasó?, y se me contestó: "se ha
concedido un libro bello de amor".

La unión divina, que los sufíes expresan como *ittiṣāl*, *waṣl*, *ḡam* ‘, exige
salir de la autoridad del cuerpo, considerado como prisión y cadenas, que deben
romperse para lanzarse hacia Dios. Dice el poeta plasmando este concepto¹²⁵⁷:

Rechazó la ilusión de la existencia, se desencadenó
y se liberó de su prisión.

En una casida en la que describe el reloj, *minkāna*, nos proporciona otras
etapas por las que el sufí debe pasar en su camino hacia la Verdad Divina. Tras
fatigarse en las alabanzas y esforzarse para conseguir la purificación, debe acabar
con los velos o cortinas (*ḡuḡub*), que impiden ver lo oculto; es lo que se denomina

¹²⁵⁶ *Dīwān*, p. 548.

¹²⁵⁷ *Dīwān*, p. 385. Sobre el término *ḡam* ‘, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta’rīfāt*, pp.80,81,287; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḡāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.574-575.

el descubrimiento (*kašf/mukāšafa*). El alma al ver la realidad (Dios), le será fácil superar estos velos o cortinas¹²⁵⁸:

De tu alma quita los velos de la ilusión que en
tu camino se presentan

Hacia las señales de la Verdad [Dios] dirige
tus afanes.

El alma al conocer bien la verdad, podrá romper
todos los velos.

La mayor esperanza y finalidad de los místicos es conseguir la unión divina y fundirse en ella, y así tendrán adquiridas las cualidades divinas. Ver las señales divinas/alusiones (*išārāt*), es anterior a la contemplación (*šuhūd* o *mušāhada*)¹²⁵⁹. El aspirante que no consigue ver/contemplar la Entidad Divina (*šuhūd*), puede tener en la vida mundana la suerte de conseguir, al menos, las señales/alusiones (*išārāt*), que indican su llegada a una buena categoría en cuanto a su acercamiento a Dios. En un poema místico, el poeta ruega a Dios que le conceda estas señales divinas, si no puede lograr percibir las realidades antes de su muerte¹²⁶⁰:

Si de ti, antes de mi muerte, no consigo ver lo que era mi
mayor esperanza y fin,

me quedo desconsolado al no percibir la alegría clara de
mis ojos como un buen espejo.

¹²⁵⁸ *Dīwān*, p. 645, y sobre el término sufí *huḡub/ḡiḡāb*, véase al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, pp.86,294; al-Tahānawī. *Kaššāf ištīlāḡāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, pp.620-621.

¹²⁵⁹ Véase *Rawḡat al-ta'rif*, p. 494, y sobre el término *išārāt*, véase al-Ŷurḡānī, *al-Ta'rifāt*, p.296

¹²⁶⁰ *Dīwān*, p. 178.

Verte (*šuhūdu-ka*) es la seguridad contra mis malos sentimientos
y tu vecindad es amuleto contra previstas desgracias

Si la unión es imposible, concede las señales ¡Qué
bellas galas me pongo con estas señales!

Estos versos están mencionados en *Rawḍat al-ta'rif*, cuando el autor discutía la posibilidad de percibir a Dios en la vida. Expone dos opiniones opuestas, y se desprende de sus palabras que no está de acuerdo con una de ellas; la de ver a Dios en esta vida. Y sin embargo, menciona sus versos dentro de la opinión opuesta, diciendo en prosa precediendo el poema: “[...] y sobre el afán para conseguir ver a la Entidad Divina dije...”¹²⁶¹.

En los versos citados, el poeta materializa un concepto filosófico que algunos filósofos musulmanes habían explicado. Transmite al-Kindī, que el alma, si estando en el cuerpo, evita cometer pecados asciende y, con ella, se unen Luces Divinas, sabrá de todo y se manifestarán en ella todas las cosas, como el buen espejo por el cual se ve todo claramente¹²⁶². Es también la idea de que Dios se ve a través de sus criaturas que son una clara reflexión de Él, como el buen espejo que muestra claramente las cosas.

El desvanecimiento (*fanāʿ*), o la fusión en la Entidad Divina (*ḥulūl*), son los objetivos esperados tras tantos esfuerzos y sacrificios. Son términos que existían en el diccionario sufí de Ibn al-Jaṭīb, y que están empleados, no sólo en textos sufíes, sino también en poemas que parecen tratar el amor mundano, dice en una casida¹²⁶³:

Mi corazón es monoteísta¹²⁶⁴, ¿Cómo tiene entonces que
padecer torturas perpetuas?

¹²⁶¹ *Rawḍat al-ta'rif*, pp.539-541.

¹²⁶² Al-Ṭabbāʿ. *Al-Kindī failasūf al-'arab wa-l-Islām*, pp. 195-200.

¹²⁶³ *Dīwān*, p. 290.

¹²⁶⁴ Es decir, tiene un solo amado y aquí evoca, para este poema amoroso, el sufismo y la idea de la unicidad de Dios.

La vida de mi alma no es sino destrozarse por tu amor. La existencia de mi corazón consiste en su desaparición por tu satisfacción.

Si en esto dudas, pregunta a mis lágrimas, sinceros testigos que sobre mis pómulos corren.

En este sentido, cabe decir que los versos arriba mencionados son una alusión a la unidad del ser y a la fusión con la Entidad Divina, ya que Ibn al-Jaṭīb en un lugar de su obra, *Rawḍat al-ta'arūf*, comenta la opinión de Aristóteles que dice que la unicidad de Dios se efectúa a través de la unidad del ser: “[...] si sucede esto y se convierte el monoteísta en el mismo Dios, y desaparece cualquier otro [...] será válido entonces la unicidad de la entidad y esto es la interpretación del dicho que dice: “no conoce a Dios sino Dios mismo...”¹²⁶⁵.

El amor conduce al alma hacia su desaparición (*fanā'*), y si no puede unirse con Dios, su existencia será un completo vacío. Dice el poeta plasmando esta noción¹²⁶⁶:

Si, con amor, su existencia no la conduce a desaparecer,
esta existencia no es sino nada.

En los encuentros místicos donde se exageran las alabanzas, será posible la unión con Dios. Se juntan las señales de ver a la Entidad Divina y se convierte la ocasión en una unión divina. Dice el poeta en una casida dedicada al reloj *minḳāna*, citando términos sufíes como ver la Entidad Divina (*ṣuhūd*), unión (*yām*), copero (*sāqī*), que es una alusión al amor, y la embriaguez mística (*sukr*), que es la inconsciencia por unirse con el amado (Dios)¹²⁶⁷:

¹²⁶⁵ *Rawḍat al-ta'arūf*, pp. 499-500. Hay que destacar que el autor aquí se refiere al otro tipo del monoteísmo que es el más especial, que no lo conocen sino los buenos sufíes y que es realmente uno de los conceptos heréticos según la ortodoxia musulmana por su vinculación al tema de la unión divina.

¹²⁶⁶ *Dīwān*, p. 542.

¹²⁶⁷ *Dīwān*, p. 714.

La señal de Dios (*šāhid al-ḥaqq*) está presente. Su
rostro es claro, y las conversaciones son dulces.

Nos quitamos las sandalias¹²⁶⁸ y nos sentamos. Sucede la
unión (*ḡam‘*) y el copero es el mismo amado.

En una magnífica casida que el poeta dedica al sufismo, nos proporciona casi todas las etapas por las cuales ha de pasar el sufí, desde la embriaguez mística hasta la desaparición o fusión. Es un cuadro en el que se plasman términos sufíes muy importantes, que no coinciden con la ortodoxia musulmana como: la teofanía (*taḡallī*), ver a la Entidad Divina, y la desaparición. Son versos de estilo filosófico muy complejo, por lo cual no es fácil encontrar una versión clara¹²⁶⁹:

Cuando [el alma] está inconsciente (*sakirat*) y aspira a conocer
la entidad de la bebida y al copero que la emborracharon:

hacedla contemplar el jardín de la Belleza hasta que
la pasión aumente en ella.

Dejad que las llamas del anhelo recorran el desierto
en un viaje nocturno [lleno] de símbolos y gustos.

Nada más que llegar a la morada de absoluta aparición
y ver,

y desaparecerse al percibir lo oculto y
lograr la fusión y la eternidad.

¹²⁶⁸ Es una cita coránica de la historia de Moisés que al ir para encontrarse con Dios en el “Monte” Sinaí le dijo: “Yo soy, ciertamente, tu Señor. ¡Quítate las sandalias. ¡Estás en el valle sagrado de *Tuwá*”, *El Corán*, (Cortés), 12/20.

¹²⁶⁹ *Dīwān*, p. 705, y sobre el término sufí *taḡallī*, véase al-Ŷurŷānī. *Al-Ta‘rīfāt*, p.53; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.384-386.

Allí [el alma] encuentra pura vida y sombras, y
disfruta de un manantial dulce y corriente.

La idea de conseguir la eternidad a través de la desaparición o fusión¹²⁷⁰,
está repetida en otro poema de tema sufi¹²⁷¹:

Hacia Dios condúcela [el alma] forzosamente
hasta que le sea llano este camino.

Es la desaparición con la que se consigue la eternidad.
A Dios no se le pregunta sobre su sabiduría.

¡Cuántos ojos alegres y otros tristes, al recompensar a cada
hombre según sus hechos!

Existen dos términos sufíes: *al-ŷam‘* y *al-farq* (unión y división)¹²⁷². Son
conceptos que se refieren a la fusión en Dios o de otro modo, la encarnación, que
es la idea más peligrosa y que costó la vida a algunos sufíes, como fue el caso del
citado al-Ḥallāy. Ibn al-Jaṭīb cita estos conceptos en un poema que habíamos
citado antes para el tema de la unidad del ser, dice hablando del alma¹²⁷³:

Si se dirige hacia la unión (*ŷam‘*), no padecerá separación
(*infaraqat*), y si con la Existencia Divina cuenta, no
conocerá perdición.

¡Oh quien con Él se unen (*ittaṣala*) sus aspirantes! ¡Sé compasivo
con las almas que de sus uniones (*ŷam‘*), fueron
separadas (*qusimat*).

¹²⁷⁰ Véase *Rawḍat al-ta‘rīf*, p. 496.

¹²⁷¹ *Dīwān*, p. 513.

¹²⁷² Véase *Rawḍat al-ta‘rīf*, p. 497. Para mayor información sobre los términos sufíes, *ŷam‘* y *farq*, véase al-Ŷurṣānī. *Al-Ta‘rīfāt*, pp.287,173; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.574-575, II, p.1266.

¹²⁷³ *Dīwān*, pp. 559-560.

Como ya habíamos establecido, la idea de la fusión se presenta en la poesía de nuestro protagonista, a pesar de que en su libro, *Rawḍat al-ta 'rīf*, arremeta contra ella y contra todo tipo de herejía. En un poema sobre el amor divino aludiendo a lo que llaman los sufíes: la categoría de la visión (*maqām al-naẓar*), propia de los sabios, dice que no podía ver la Entidad Divina, que es él mismo y que es una categoría (*maqām*) infinita, ya que Dios es inalcanzable. Las imágenes de los versos son muy simbólicas¹²⁷⁴:

Según aparezca de aquella Belleza, padezco anhelos y
tristezas.

Sus juicios discretos me mantuvieron existente, ya que cada
vez que sobrepaso etapas no consigo verme a mí mismo.

¡Compadéceme, ya que me contento con un vistazo a ti!,
y si me lo aceptas, ¡Qué triunfo y alegría!

Quizás por influencia de esta idea, dice dirigiéndose al Profeta¹²⁷⁵:

En el amor se mezclaron mi alma con tu alma como
se mezcla el agua puro con el vino.

¹²⁷⁴ *Dīwān*, p. 630; *Rawḍat al-ta 'rīf*, p. 506. *Maqām al-naẓar*, según entendemos, es el mismo de la *mušāhada*.

¹²⁷⁵ *Dīwān*, p. 392.

II.3 ASPECTOS CIENTÍFICOS Y ARTÍSTICOS

II.3.1 INTRODUCCIÓN

No pretendemos aquí hacer un estudio sobre la interesante y compleja temática de la ciencia andalusí y su relación con el arte, pues se necesitaría de un trabajo aparte, riguroso y concienzudo, no siendo, precisamente, el objeto de este estudio. Tan sólo queremos esbozar algunas de sus realidades de forma general, y más concretamente, la relación ciencia y arte en la figura de Ibn al Jaṭīb.

Es bien sabido que durante el esplendor cultural andalusí, era muy frecuente entre los intelectuales mostrar un interés hacia el estudio de la ciencia y el arte de una manera armónica y complementaria, sin establecer preferencias hacia alguna disciplina concreta en detrimento de otra. Muchas son las figuras que descollaron en al-Andalus, en algunos de los casos, sobradamente conocidas y de principal relevancia en distintos campos del saber.

Al verdadero intelectual andalusí no le bastaba con el dominio de un único ámbito de conocimiento, sino que aglutinaba un rico y variado *corpus* científico y humanístico sobre diferentes campos del saber. La ciencia y el saber artístico actuaron como acicate para impulsar y dotar de una buena salud intelectual a la cultura andalusí. De esta forma, se apreciaban las ciencias exactas junto a la literatura y el canto, por ejemplo, sin olvidar que algunas disciplinas concretas como la música y la poesía se consideraban como ciencia y arte al mismo tiempo, lo que nos explica la fuerte relación que existió en las distintas ramas del saber, uniendo lo científico con lo artístico. Ibn al-Jaṭīb es uno de los ejemplos mejor considerados sobre este particular, pues su versatilidad le llevó a la adquisición de diversos conocimientos llegando a destacar en diferentes ámbitos como la medicina, la filosofía, o la música, entre otros.

Para poder aproximarnos mejor a estas cuestiones hemos creído oportuno partir de aquellos escenarios donde, evidentemente, surgieron o fueron testigos de toda una labor llevada a cabo por destacados personajes en distintas ramas del saber, esto es, los palacios, las almunias y otros lugares de recreo. Es el caso, entre

otros, de las construcciones de los palacios de la Alhambra, cuya creación representa, sin duda alguna, un maridaje entre ciencia y arte. Para su perfección arquitectónica era necesaria la aplicación de sistemas científicos, sin descuidar el arte propiamente dicho y la estética, como factores importantes a la hora de alumbrar y decorar sus muros y rincones.

En los bellos y elaborados jardines, el trino de los pájaros unido al sonido de las hojas de los árboles, al soplo del viento, y al murmullo del agua, reflejaban una armonía intencionada en el que confluyeron ciencia y arte, respondiendo satisfactoriamente a la necesidad de los encuentros amistosos y a las vivencias de sus protagonistas.

Por todo ello, pensamos que resulta más adecuado abordar estos dos temas (ciencias y arte) conjuntamente, en lugar de verlos por separado.

II.3.2 LA MEDICINA

Sobra decir que Ibn al-Jaṭīb era uno de los médicos más destacados de su tiempo. Junto a su amigo Ibn Jātima, fue pionero en diagnosticar la peste negra que invadió al-Andalus durante el siglo XIV. La verdad es que, al igual que se aprecia la influencia filosófica de Avicena en el visir granadino, también se advierte en el campo de la medicina, como se puede observar a través de su libro *ʿAmal man ṭabba li-man ḥabba*¹²⁷⁶.

Como ya es sabido, nuestro autor compuso más de un libro sobre medicina, pero no es lógico pensar que se limitara únicamente a la parte teórica ya que, como se deduce de sus escritos en poesía y en prosa, era un médico que también ejerció su profesión, aunque no disponemos de muchos textos que arrojen demasiada luz sobre este punto concreto.

Al igual que en otros campos del saber, la obsesión de Ibn al-Jaṭīb por la medicina le llevó a citar sus conocimientos en los diferentes temas, no solamente en su poesía, que trataremos más adelante, sino también en sus escritos prosísticos. Dentro de éstos últimos mencionaremos, a continuación, algunos de los ejemplos

¹²⁷⁶ Para mayor información sobre esta obra, Véase J. Lirola Delgado y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn ", pp. 670-671.

en los que se puede advertir el aprovechamiento de dichos conocimientos médicos en diferentes campos. En la obra *Rawḍat al-ta' rīf*, al hablar de los sentidos dentro de su exposición de ideas filosófico-sufíes, dice lo siguiente:

“[...] en cuanto al sentido del olfato, existe en la mayoría de los animales con pulmones y respiración. Su lugar es la ternilla y la nariz y si la cosa olida coincide bien con el humor del que huele se define como un buen olor, y en caso contrario, se llama un mal olor. En lo que se refiere al sentido de la vista, este sentido es la primera perfección del ojo mientras que su última perfección es ver. Su lugar está en los humores helados, y entre las cosas existentes que puede ver figura el color, la superficie de las materias, la forma de cada cuerpo con su figura, las dimensiones, la luz y la oscuridad...”¹²⁷⁷.

En la misma obra, *Rawḍat al-ta' rīf*, en una parte que habíamos citado en el capítulo anterior, combina su conocimiento sobre astrología con el tema de la anatomía: “[...] el bazo se parece a Saturno, el cerebro se parece a Júpiter, el hígado se parece a Marte, el corazón se parece al Sol, el riñón se parece a Venus...”¹²⁷⁸.

Y dice en otro lugar, relacionando astrología con medicina:

“[...] los mundos espirituales y eternos en él [el hombre] no se encuentran en un lugar conocido ni estable, mientras que los mundos luminosos, están en el corazón y el cerebro. Los mundos astrales en los sentidos y en el resto de las extremidades y los mundos naturales están en él, en los humores y caracteres...”¹²⁷⁹.

En cierta parte de la misma obra, cuando el autor habla de cómo limpiar el alma de sus males, evoca sus conocimientos sobre la medicina considerando enferma el alma. Dice:

“[...] Generalmente, el hospital de la *šarī'a*, con tesoros elevados, sirve de tratamiento para los dichos y los hechos, los movimientos y las tranquilidades. [...] En los conocedores de la verdad se encuentra el remedio para todos los enfermos, el esfuerzo es el jarabe, y las alabanzas son el bálsamo. La curación no se consigue sino con la paciencia

¹²⁷⁷ *Rawḍat al-ta' rīf*, pp.120-121.

¹²⁷⁸ *Rawḍat al-ta' rīf*, p. 139.

¹²⁷⁹ *Rawḍat al-ta' rīf*, p.442.

de la materia que es, en este caso, el enfermo...debería éste, en cuanto a estas enfermedades, mostrarse paciente con la amargura de los tratamientos. [...] Las formas de curar son diferentes según las personas, como habíamos dicho, así que cura la arrogancia con la modestia...y cura la avidez de la comida con el ayuno y con comer poco...”¹²⁸⁰.

La importancia que ha de tener la medicina en la vida del intelectual es evidente, desde el punto de vista de Ibn al-Jatīb, pues así lo establece en la casida que envió al sultán, Abū Sālim, en compañía de su libro de medicina: *‘Amal man tabba li-man ḥabba*. En unos versos de dicha casida subraya que la ciencia está dividida en dos tipos imprescindibles; las ciencias religiosas y la medicina¹²⁸¹:

Elegí el arte de la medicina por el dicho comprobado de que
“el saber consiste en dos tipos de ciencia:

el primero es el saber sobre las religiones, y el segundo es
el saber sobre los cuerpos”.

Antes de dividir el tema, sería necesario indicar que, en lo que se refiere a su afición por el oficio de la medicina, Ibn al-Jatīb cita términos propios de ésta. Es el caso, entre otros, del término *ṭabīb/ṭibb*, que quiere decir: médico/medicina. Este término se presenta en su poesía a través de diversos temas, por ejemplo: considera que un buen político es como un buen médico que sabe tratar las enfermedades. Una comparación por la que el autor establece una relación entre política y medicina. Ambas se basan en el cuidado y la habilidad, los avatares y sucesos políticos son como las enfermedades cuya gravedad exige una correcta actuación.

En un poema que dedicó al sultán meriní, Abū Zayyān, le aconseja que se una a su aliado político ‘Āmir b. Muḥammad al-Hintātī, ya que es como el buen médico que interviene cuando surgen problemas¹²⁸²:

¹²⁸⁰ *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 450-451.

¹²⁸¹ *Dīwān*, p. 595.

¹²⁸² *Dīwān*, p.381.

Es un partidario tuyo que, por ti, se expuso al peligro,
y dio muestra de osadía, siendo como una afilada espada.

Es también el partidario de tu abuelo [Abū l-Ḥasan],
al ser abandonado por gentes y tribus en su apuro.

Así que encamínate con sus consejos y ten en cuenta que,
para cualquier problema, es un médico experto.

En otro lugar, dirigiéndose al sultán Yūsuf I, dice relacionando de nuevo política y medicina¹²⁸³:

Para la enfermedad del tiempo serviste de sanador,
un médico experto y hábil en los avatares de la política.

Eres el buen continuador de la Dinastía, y para
la fractura de la religión el buen curandero.

En otra casida dedicada al mismo sultán, Yūsuf I, vuelve a considerarle en su política un médico experto. En dicha casida aplica el término *tadbīr*, un término empleado frecuentemente en la medicina árabe medieval y que significa la buena dirección o intervención por parte del médico¹²⁸⁴:

No resistía ninguna enfermedad ni se agravaba un problema
sin que tuviera en su mano derecha un decisivo remedio.

Al pretender curar, con su correcta intervención, se le muestran
dóciles todos los órganos.

¹²⁸³ *Dīwān*, pp. 389-390.

¹²⁸⁴ *Dīwān*, p. 93.

En el elogio que dedicó al gran sultán Abū Ḥammū, insistiendo en este sentido, compara su ayuda a los andalusíes contra las alianzas cristianas y su buen hacer a su gente con la práctica del buen médico que, con cariño y habilidad, trata a sus pacientes¹²⁸⁵:

Para ellos extendiste las banderas de la gloria, después de
haber permanecido caídas por el mal juicio del tiempo.

Con destreza y perfección trataste su problema: una
habilidad de curación que deja perplejo a la de Galeno.

La medicina para nuestro autor es también un milagro capaz de cambiar la vida de los enfermos. En una magnífica casida de tema *ijwāniyyāt*, contestando la carta que incluía un poema, que le había enviado un amigo suyo malagueño llamado Abū l-Qāsim b. ‘Īsà, dice que dicha carta fue para él como un remedio que le curó los dolores de la nostalgia. Aprovechando la similitud entre el nombre del padre de este amigo con el de Jesucristo (‘Īsà). Dice¹²⁸⁶:

Me visitó [la carta] habiendo el dolor llegado a su cumbre
y la enfermedad invadido mi cuerpo.

Así, sirvió con buen remedio a todos los males y salvó
el resto de mi triste alma.

Lo que enviaste era la medicina de Jesús ¡Oh hijo de
su tocayo! Un amuleto cuyo secreto es inalcanzable.

Para el poeta, no solamente Jesucristo era un ser milagroso que curaba a los enfermos, convirtiéndose en un médico hábil, sino que también el Profeta era un gran médico para con su gente. En una de sus casidas que compuso en la fiesta del

¹²⁸⁵ *Dīwān*, p. 727.

¹²⁸⁶ *Dīwān*, p. 587, y sobre este personaje, véase Ibn al-Jaṭīb. *al-Katība al-kāmina*, pp.203-205.

mawlid, le considera un médico especial. Esto es un claro ejemplo de hasta qué punto el ejercicio de la medicina era apreciado en nuestro autor. Dice¹²⁸⁷:

¡Oh médico de los pecados, tu buena intervención es
la garantía del remedio de mis dolores.

¡Oh curador de la ceguera, encargado de las desgracias,
sanador de los enfermos y médico de las heridas:

la puerta de admisión se cerró y no dispongo
¡Oh mi salvador! de llaves, salvo de ti.

La palabra *tašrīḥ* (anatomía), otro término médico que el poeta emplea en su poesía, se presenta carente de contenidos médicos, ya que en ciertas situaciones recurre a su diccionario médico y cita términos concretos para fortalecer su imaginación, sin ofrecernos informaciones médicas. Es solamente su afición por el campo de la medicina.

En una casida elegíaca de la ciudad de Marraquech, donde también evoca conceptos filosóficos-sufíes, compara las ruinas de dicha ciudad y el estado de sus fragmentos y muros con los órganos del ser humano durante una cirugía. Es una comparación poco habitual¹²⁸⁸:

[Es] un pueblo al que invadieron las vicisitudes nocturnas,
permitiendo todo lo prohibido.

Lo ruinoso de sus construcciones es como una persona asesinada,
mientras que lo que permanece queda como un herido.

Paseando por ella te imaginas a un médico cirujano, en
una sesión de anatomía.

¹²⁸⁷ *Dīwān*, p. 255.

¹²⁸⁸ *Dīwān*, p. 235-236.

De entre los términos propios de la medicina antigua, figura la palabra *ta'yrīb*, que quiere decir prueba o experimentación. La medicina experimental era la manera más simple para diagnosticar las enfermedades y encontrar el adecuado remedio. Ibn al-Jaṭīb, cita dicho término a propósito del ejército meriní¹²⁸⁹:

Son tuyos los escuadrones. Parecen como jardines
cuyas flores son las lanzas elevadas sobre ramas.

Algunas se mueven sin estar borrachas y otras van
cubiertas de rojo sin estar enfermas.

La sensatez se nota en las banderas, ya que su asunto
se basa en la experimentación (*ta'yrīb*).

Por último, mencionamos otro término médico que el poeta evoca en su poesía. Se trata de la palabra *'adwā* (infección), que encontramos en un poema de dos versos sobre el amor homosexual, en que el autor se refiere a un muchacho bizco. Como es sabido, el tema de la infección fue tratado con interés por Ibn al-Jaṭīb en su obra que dedicó a la peste negra (*Muqni 'at al-sā'il 'an al-maraḍ al-hā'il*)¹²⁹⁰:

Es un bizco cuyos enfermos ojos contagian a los corazones.
Así, pese a estar sanos, amanecieron afectados.

¹²⁸⁹ *Dīwān*, p. 132.

¹²⁹⁰ *Dīwān*, p. 640. Véase J. Delgado Lirola y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", p.681.

Para este estudio hemos creído conveniente dividirlo en los siguientes puntos:

II.3.2.1 Recetas médicas y farmacopea¹²⁹¹

Realmente no se puede acudir a la poesía de Ibn al-Jaṭīb con el propósito de formarse una idea clara sobre sus conocimientos médicos. Lo que vamos a encontrar distribuido entre sus versos son detalles parciales e informaciones fragmentarias sobre el tema en cuestión, debido al estilo poético en que están expresados estos contenidos, cuyos límites no le permiten al poeta proporcionarnos informaciones completas.

Sin embargo Ibn al-Jaṭīb, que aprovecha sus conocimientos para tratar diversos temas, nos ofrece diferentes informaciones sobre la botánica y curiosas recetas médicas, que, por un lado, nos sirven para obtener una idea general sobre algunos tratamientos y enfermedades de su tiempo, y por otro, nos ayuda a conocer hasta qué punto influyó el campo de la medicina y la botánica en su obra, y en qué casos hizo mención de estos conocimientos.

Nuestro estudio en este apartado no seguirá un orden sistemático, sino que se basará en ejemplos diversos que tratan temas distintos, pues esta es la forma habitual en que el poeta prefiere exponer sus ideas, sin detenerse específicamente en un tema concreto.

El primer ejemplo que ofrecemos a continuación está incluido dentro de una casida que compuso el poeta, con ocasión de la tregua pactada entre el sultán

¹²⁹¹ Para la identificación de los términos de esta parte, hemos consultado los siguientes trabajos: Ibn al-Jaṭīb. *ʿAmal man tabba li-man ḥabba*. Ed. María Concepción Vázquez de Benito, Universidad de Salamanca, 1972, (glosario); Ibn al-Bayṭār. *Al-ʿĀmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḏiya*. Ed. Ana María Cabo González, Sevilla: Mergablum, 2002, (glosario); Abū l-Jayr al-Iṣḃilī. *Kitāb al-filāḥa. Tratado de agricultura*. Ed. Julia María Carabaza. Madrid, 1991, (glosario); Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ḡibb. Libro de la almohada, sobre medicina*. Versión árabe, traducción y estudio por Camilo Álvarez de Morales, Toledo, 2006, (glosario); Julia Carabaza, Expiración García Sánchez y otros. *Árboles y arbustos en al-Andalus*. Madrid, 2004; Expiración García Sánchez. “Comida de enfermos, dieta de sanos: procesos culinarios y hábitos alimenticios en los textos médicos andalusíes”. En: *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Manuela Marín y Cristina de la Puente (ed.), Madrid, 2005, pp.57-87, (glosario); al-Tahānawī. *Iṣṡilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*; *Real Academia Española a.*

de Granada y Castilla en tiempos de Yūsuf I. En dicha casida, al aludir a la tregua, dice que ésta no será problema porque considera que es un descanso para las espadas que están llenas de sangre. Aquí evoca un sentido médico al hablar del reposo para los médicos¹²⁹²:

Las espadas no volvieron a sus vainas por fatiga
sino como descanso para las almas y la sangre.

Muy hartas duermen tras la tregua: el único remedio
para el cansancio es el sueño.

En otro lugar en el que alude al asesinato del sultán, Ismāʿīl II, y su hermano, Qays, usa la *tawriya* para mencionar el nombre de un tipo de tratamiento que se llama *dam al-ajawayn* (la sangre de los dos hermanos), que tiene dos sentidos en el poema; uno cercano, que es el nombre de un tratamiento médico sacado de una planta llamada *Daemonorops Draco* (Sangre de Dragón), y otro lejano, que alude a la sangre de los dos hermanos asesinados. Este tratamiento parece útil para los cortes de la espada y para cicatrizar las hemorragias¹²⁹³. El poeta precede con un comentario a sus versos, en el que dice que dicho tratamiento es el más útil para las heridas recientes¹²⁹⁴:

Con Ismāʿīl y su hermano Qays
la oscuridad de mi pena empezó a tener salida.

Dam al-ajawayn me sirvió de remedio para la herida del
corazón. Me curó y ¡Qué tratamiento!

¹²⁹² *Dīwān*, p. 94.

¹²⁹³ Sobre *dam al-ajawayn*, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḡiya*. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʿilmiyya*, 1992, 4 volúmenes en dos tomos, II, p.377; Ibn al-Jaṭīb. *ʿAmal man tabba li-man ḥabba*, (glosario); Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*. Libro de la almohada, sobre medicina. Versión árabe, traducción y estudio por Camilo Álvarez de Morales, Toledo, 2006, (glosario).

¹²⁹⁴ *Dīwān*, p. 213.

Cabe decir, que Ibn al-Jaṭīb en su libro: *Al-Wuṣūl li-ḥifz al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl* (*Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año, o Libro de higiene*), en la parte que dedicó para “el cuidado del niño en el momento de nacer”, dice que es necesario, después de cortar el cordón umbilical, espolvorear con el drago o *dam al-ajawayn*¹²⁹⁵.

En otro poema de tema *ijwāniyyāt*, bromea con uno de sus amigos, quien decidió dejar crecer su barba y teñirla de alheña. Al parecer dicho amigo se puso enfermo poco después de este hecho, así el poeta aprovechando su sentido del humor, consideró que la alheña era una falsificación de la verdad y un ocultamiento de la vejez por parte de su amigo, lo que provocó que su corazón se sintiera mal. Aquí el poeta emplea su conocimiento médico haciendo mención de un tratamiento adecuado, que era una comida llamada *muzawwara*, una comida a modo de pan redondo frito. Al parecer dicha comida es recomendada para los enfermos de gripe¹²⁹⁶:

Una preciosa [barba] cuya juventud es atestiguada
falsamente por la alheña.

Por esa falsedad, el corazón se puso enfermo y padeció gripe,
cuyo remedio, que preparaste, era la *muzawwara*.

En una larga casida, en la que el poeta bromea con su discípulo y amigo Ibn Zamrak, muestra sus conocimientos de medicina burlándose de éste, que al parecer, no respetó la dieta a la que estaba sometido. Al margen de esto se puede apreciar el gran valor y la estima del poeta a Ibn Zamrak, cuando aún mantenían buenas relaciones. Dice en prosa precediendo a su casida: “[...] y escribí

¹²⁹⁵ Ibn al-Jaṭīb. *Al-Wuṣūl li-ḥifz al-ṣiḥḥa fī l-fuṣūl*. *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o "Libro de higiene*. Edición, estudio y traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad, 1984, p. 127 (T. árabe), p. 255 (traducción).

¹²⁹⁶ *Dīwān*, p. 379, y véase *Anwāʿ al-ṣaydala fī alwān al-aṭʿima, al-Ṭabīb fī l-Magreb wa-l-Andalus fī ʿaṣr al-Muwaḥḥidīn* (anónimo). Ed. ʿAbd al-Ganī Abū l-ʿAzm, Rabat: Markaz dirāsāt al-Andalus wa-ḥiwār al-Ḥaḍārāt, 2003, p.4.

bromeando con lo de “El Cálamo Supremo”, el conjunto de la virtud y la ética, a Abū ‘Abd Allāh Ibn Zamrak, y esto tiene su historia...”¹²⁹⁷

Dice el poema:

¡Oh quien de su vecino solicita un cuchillo (*iskarfāy*)¹²⁹⁸,
esto indica que tu hambre es tremenda,

que ya habías abandonado el régimen
y dejado el tratamiento,

y que te enamoraste del *mamlūk*¹²⁹⁹ y te lo tomas
rehusando la salud y el buen humor.

Ten cuidado con la dieta no equilibrada y
con la comida que pueda alterar tu composición (*amšāy*).

El excesivo comer y coito es un arma contra la salud del hombre,
así su buena vida se convierte en una molestia.

Parece que ya has abandonado al *muharqim* recurriendo
al *saffāy*¹³⁰⁰,

que te has liado con un buen carnicero o servido bien
en una pollería.

¹²⁹⁷ *Dīwān*, pp. 217-218.

¹²⁹⁸ *Iskarfāy* o *Iskalfāy*; es un instrumento a modo de cuchillo, utilizado en la cirugía como se puede ver en el libro de al-Zahrāwī. *Al-Ŷirāḥa (al-maqāla al-ṭalātūn min al-mawsū‘a al-ṭibbiyya: al-Taṣrīf li-man ‘ayiza ‘an al-t’alīf*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Naṣir y ‘Alī al-Tuwayyirī, Riad: Maṭābi‘ al-Farazdaq, p. 215.

¹²⁹⁹ Según el editor del *Dīwān*, es un tipo de pan hecho a la brasa, p.217.

¹³⁰⁰ El *muharqim* es el que vende las partes ligeras del animal como el hígado y el intestino, el *saffāy* es el que vende el *isfanāy* (un tipo de dulce andalusí y magrebí que se prepara con sémola, aceite, y huevos y se fríe a modo de bolas), véase *Dīwān*, p. 218, y *Anwā‘ al-ṣaydala fī alwān al-aṭīma, al-Ṭabīb fī l-Magreb wa-l-Andalus fī ‘aṣr al-Muwaḥḥidīn*, p.111-112; Expiración García Sánchez. “Comida de enfermos, dieta de sanos: procesos culinarios y hábitos alimenticios en los textos médicos andalusíes”, (glosario).

Abriste la boca como una puerta, tragando por la
úvula con mucha avidez.

Como un gallo tragaste el resto de la *'aṣṣīda*¹³⁰¹ con
un poco de vino puro.

Así que pareces una embarazada cuyo feto es la
mierda que sale por la mañana como si fuera un aborto.

El *dawā' al-misk* (tratamiento del almizcle/medicamento compuesto), cuyo nombre está inspirado en el almizcle que se extrae del cuerpo del ciervo almizclero, era utilizado por sus bondades para curar el latido del corazón. Esta información o receta nos la transmite el poeta a través de dos versos homoeróticos¹³⁰²:

¡Oh gacela que al marcharse dejó al afectado corazón
entre latidos y tristeza!

¿Cómo mi corazón padece latidos si entre tus pelos se
encuentra el tratamiento compuesto, que es el almizcle?

En un poema dedicado a un manantial, al querer describir la limpieza y pureza de su agua, recurre a una receta médica diciendo que esta purísimo agua es la mejor opción de los médicos para acabar con las piedras de los riñones. Se evidencia su formación médica¹³⁰³:

Míralo [al manantial], se parece al milagro del bastón¹³⁰⁴.
Es un agua consagrada a la limpieza de la vejiga.

¹³⁰¹ La *'aṣṣīda* es una comida hecho a base de trigo, véase *Lisān al-'Arab* (ع ص د); *Anwā' al-ṣaydala fī alwān al-aṣṣīma. Al-Ṭabīb fī l-Magreb wa-l-Andalus fī 'aṣr al-Muwaḥḥidīn*, p. 174; *Dīwān*, p. 218.

¹³⁰² *Dīwān*, p.144, y sobre *dawā' al-misk*, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi'*, IV, p. 444; Ibn al-Jaṭīb. *'Amal man ṭabba*, pp.100, 102, 106.

¹³⁰³ *Dīwān*, p.633. Véase sobre este tema Ibn al-Jaṭīb. *'Amal man ṭabba*, pp. 7, 6, 154.

¹³⁰⁴ Aquí se refiere a la vara de Moisés que, según el Corán, golpeó con ella una roca y aparecieron doce manantiales.

Si el médico la usa como jarabe, será inmediata su mejoría,
pues su pureza se encarga de las piedras.

Otro de los aspectos referidos en torno a la medicina es la paciencia. El tratamiento médico no garantiza la curación de los enfermos, sino que es importante también el esfuerzo y la paciencia que muestren los pacientes. Ibn al-Jaṭīb, como médico que era, tenía presente esta idea sacada de su propia experiencia en el campo de la medicina. Debido a esto, en ciertas ocasiones, establece relación entre la paciencia y la curación. Una buena recuperación exige hacer gala de grandes dosis de paciencia, sobre todo en aquellos tratamientos que llevan más tiempo. Dice en una casida dedicada al sultán meriní, Abū 'Inān¹³⁰⁵:

Ten paciencia con las vicisitudes de las noches, ya que son como
mujeres embarazadas, que pronto parirán diferentes
desgracias.

Si ante los problemas graves tomas la paciencia como
refugio, éstos serán curados como una verdadera medicina.

Esta idea vuelve a retomarla el poeta en otra estrofa que trata sobre el tema amoroso. En ella nos compara la amargura de la paciencia que lleva el amante, con la del tratamiento médico prescrito para una buena sanación, apelando a ser paciente y dejando que el tiempo actúe para cerrar las heridas de uno y otro lado¹³⁰⁶:

El amor es un dolor constante cuyo gran remedio
es soportar la pena con paciencia.

¹³⁰⁵ *Dīwān*, p. 129.

¹³⁰⁶ *Dīwān*, p.213.

Si un día el alma se acostumbra al gusto de su amargura,
yo garantizo la mejora de su humor.

Como ya habíamos señalado, parece que Ibn al-Jaṭīb, pese a los escasos datos que tenemos sobre su figura como médico practicante, ejercía su profesión y a él acudían enfermos. Al respecto de esto, mostramos dos versos en que bromea con un hombre casado cuya esposa se queja del estómago. Nuestro médico trata este caso con una clara veta satírica, en la que apela al marido a que si ella no quiere tomar la correspondiente medicina por el cuerno médico o el embudo, que la tome por el pene, que se parece en la forma al referido cuerno. El uso de la retórica por el autor es importante para completar esta idea¹³⁰⁷:

A un marido cuya mujer se queja, le dije: dale [de beber]
la medicina de los granos digestivos [emoliente].

Pero dijo que rechazó beberlo, como es su naturaleza
entonces le dije: si lo rechazará, hazla tragar por tu pene.

Quizás fue el siglo XIV, siglo en el que vivió nuestro autor, la última etapa de cierto esplendor en al Andalus, con destacadas figuras en lo que a medicina se refiere. La peste negra que asoló al viejo continente puso a prueba a los médicos de los distintos Estados en su afán por poner freno al contagio y atajar la pandemia. Entre todos ellos, destacó especialmente el reino Nazarí de Granada, por la gran labor que desempeñaron sus médicos, sobresaliendo su ejercicio en el diagnóstico, el tratamiento y la curación de la enfermedad. Se puede decir que los médicos de aquel tiempo, en el que debemos incluir a Ibn al Jatib, heredaron el legado que dejaron las grandes figuras de la medicina árabe, y especialmente fructífera la que desarrollaron los médicos andalusíes en las postrimerías del siglo XII.

La medicina compuesta y la medicina simple o *al-adwiya al-ma'ymū'a* o *al-murakkaba* y *al-mufrada*, fueron de los temas más tratados por los médicos medievales, tanto en Oriente como en Occidente. Sobre este particular

¹³⁰⁷ *Dīwān*, p. 605.

encontramos alusiones por parte de nuestro poeta que reflejan la importancia que se daba a estos conceptos y las cuestiones que encerraban los mismos. En un poema de dos versos hablando de los banquetes del sultán en Granada, cita este tema diciendo que dichos banquetes son sanos y útiles al igual que los tratamientos compuestos¹³⁰⁸:

Dicen que los banquetes de nuestro señor alcanzan la veintena
desde la mañana hasta la noche,

y contesté que su diversidad son tratamientos compuestos,
y no algunos de ellos, sino que todos son loables.

En una de sus casidas más destacadas que compuso sobre el sufismo, utiliza dos términos médicos que suelen ser mencionados juntos. Se trata de *al-summ* y *al-tiryāq* que quieren decir; el veneno y la triaca, cuya misión es combatir al propio veneno, neutralizando su avance en el cuerpo. Dice el poeta hablando del alma infeliz que no logró liberarse de sus males¹³⁰⁹:

Casi la veo, tras romper las cortinas, derrotada por las tristezas,
quemada por los anhelos.

Carente de hilo que la pueda guiar y atada a su cuerpo,
sin poder atravesar los siete cielos.

No lo ofrezcáis, equivocadamente, el veneno, ya que es un
tóxico que no dispone de remedio.

La influencia del tiempo o el clima en el cuidado del cuerpo es una de las cuestiones más importantes y en las que más incide nuestro poeta. Para comprobarlo basta con leer su libro de medicina: *Al-Wuṣūl li-ḥifz al-ṣiḥḥa fī l-*

¹³⁰⁸ *Dīwān*, p. 322.

¹³⁰⁹ *Dīwān*, p. 704.

fuṣūl (Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o "Libro de higiene").

Debido a los muchos viajes que realizó durante su carrera política parece que se preocupó mucho por estos aspectos; esto es, el clima y sus influencias en la salud. El poema que ofrecemos a continuación está dedicado a la ciudad de Binyuniš, uno de los distritos de Ceuta. En la casida el poeta, como médico, se admira de su saludable clima¹³¹⁰:

¡Qué maravilla de ciudad es la de Binyūniš!, cuyas moradas
parecen astros brillando entre densas oscuridades.

Sano es su clima [...], nadie se enferma
y de ninguna enfermedad se teme.

En el diccionario médico de nuestro autor aparece la palabra *kayy* (cauterio), como remedio apto en ciertas ocasiones. Entre sus versos encontramos una estrofa en que describe un *milzam* (carpeta de madera, en la que se guardaban los papeles). Los versos nos hacen imaginar la forma de dicha carpeta, gracias a la buena descripción del poeta, que en este gracioso tema evoca su experiencia médica diciendo¹³¹¹:

¡Qué bello *milzam*!, cuyas utilidades son loables
por los copistas.

En él aparece el cuaderno como un caballo bermejo
sujetado por la boca con el palo del *ziyār*,¹³¹²

el escrito del cálamo como cauterizaciones
y los puntos como rastros del fuego.

¹³¹⁰ *Dīwān*, p.102.

¹³¹¹ *Dīwān*, p. 436.

¹³¹² El *ziyār* era un palo que se colocaba en la boca del animal para controlarlo o se usaba para atar a los presos, véase *Lisān al- 'Arab* (ز ي ر).

La receta más rara que se puede encontrar en su *Dīwān* sería la de *‘āriḍ al-tays* (barba cabruna). Según los expertos, es una planta que cura la gripe y la jaqueca al colocarla sobre la cabeza a modo de vendaje. Ibn al-Jaṭīb aludiendo a este tratamiento, emplea la *tawriya*, pues la palabra *‘āriḍ al-tays* tiene dos sentidos: uno cercano que es la barba cabruna; y otro lejano que es el nombre de la planta o del tratamiento médico¹³¹³:

Al estar mal de salud, débil de fuerza,
de evidente flaqueza y,

entre el mal y yo se mantiene una guerra que
no tiene semejante:

en la barba cabruna (*‘āriḍ al-tays*) encuentro el tratamiento
¿cómo sería entonces si fuera la barba de la gacela?

La misma receta está repetida en otro lugar del *Dīwān*. En un poema corto en que, presumiblemente, el poeta se ríe de sí mismo relatando el cuento de un enfermo suyo que se quejaba del estómago. Dicho enfermo al ver la barba del autor, le dijo: *liḥyat al-tays* (la barba cabruna), aludiendo a la de Ibn al-Jaṭīb, como remedio útil para el dolor del estómago¹³¹⁴:

Al ver mi barba y estando enfermo del estómago me
dijo sin sensatez ni inteligencia :

¿No sabes que me duele el estómago y que para su
curación es útil la barba cabruna (*liḥyat al-tays*)?

¹³¹³ *Dīwān*, p. 509, sobre *‘āriḍ al-tays/ liḥyat al-tays*, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ; IV, p.378; Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ḥibb*, (glosario).

¹³¹⁴ *Dīwān*, p. 734.

En cuanto a la botánica, se puede decir que es un tema bien presente en la poesía de Ibn al-Jaṭīb. El visir granadino muestra un gran conocimiento en esta disciplina. Las plantas que menciona están citadas en temas diferentes que no versan sobre medicina, lo que despierta la curiosidad de saber en qué cuestiones trata sus conocimientos sobre botánica.

A partir de su *Dīwān*, se puede crear un diccionario botánico debido a la multitud de plantas citadas, a esto se suma la mención de las recetas basadas en la botánica y las enfermedades a las que están dedicadas.

Empezamos con la mención de plantas aromáticas que el poeta evoca en diferentes temas. Dice hablando de las brisas que llevan la buena fragancia en una casida de tema amoroso y de *ijwāniyyāt*¹³¹⁵:

Hicieron circular el vino de la alegría entre las ramas que
al marcharse [las brisas], permanecieron bailando.

A las narices regalaron finas fragancias que son de esquenanto
(*idjir*) y jazmín (*yalīl*)¹³¹⁶.

En otra de sus casidas, elogiando al sultán, Abū Ḥammū, menciona otras dos plantas aromáticas que son áloe (*ūd*) y bálsamo (*balasān*)¹³¹⁷:

Aspira a más dones de tu Señor dándole las gracias.
Fíate en la multiplicación de gracias y dones.

¹³¹⁵ *Dīwān*, p. 480.

¹³¹⁶ Son dos tipos de plantas que entran en la composición de perfumes, *Lisān al-‘Arab* (لجج), (لجج); Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi‘*, I, p. 21; Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. *‘Amal man ṭabba*, pp.18,37, 43.

¹³¹⁷ *Dīwān*, p. 607. El *ūd* y el *balasān* son dos plantas de las cuales se preparan buenos perfumes, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi‘*, III, p.194, I, p. 156; Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi‘*, (Ed. Ana María González), (glosario); Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*, (glosario).

¡Sobre ti sea la paz! cuya buena fragancia supera a la del
áloe (*'ūd*) y el bálsamo (*balasān*).

En su conocida casida en *nūn* en que felicita al sultán, Abū Sālim por la
conquista de Tremecén, cita las plantas musgos (*ašnān*), diciendo que con ella,
junto a la sangre, se lavan las espadas en las guerras¹³¹⁸:

Es como si la guerra las invitara [a las espadas] para
un banquete que se había preparado desde hacía tiempo.

Al pretender la victoria, se lavan con sangre, mientras
que el polvo de guerra les ofrece musgos (*ašnān*).

Una de las plantas que no tiene la aprobación de nuestro protagonista y que
se difundió en al-Andalus, es la del *qinnab* (cáñamo, cannabis), una planta india
de la cual se prepara la *ḥašīša* o el *ḥašīš* (cáñamo indio, marihuana) que ya había
sido mencionada en este trabajo. En dos versos, se burla de un consumidor de esta
planta a la que el poeta llama *rabī* (primavera), para que coincida con el apodo de
esta persona¹³¹⁹:

Vino Ibn Sulaymān con el pensamiento perturbado
lo que indica que su mente está totalmente ausente.

¹³¹⁸ *Dīwān*, p. 591. Las plantas *ašnān* se usan para lavarse el cuerpo, son útiles para el picor, la
sarna, y para facilitar la regla, pero ocasiona el aborto, Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ' , I, p.147; Ibn
Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ḥibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. *ʿAmal man ṭabba*, pp.101,102,114.

¹³¹⁹ *Dīwān*, p. 153. Sobre *al-qinnab*, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ' , IV, p.290. Para mayor
información sobre esta planta, véase los trabajos de Indalecio Lozano Cámara. *Solaz del espíritu en
el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas: (con fragmentos de Próspero Alpino y Alex
Russell)*. Introducción, traducción y notas de Indalecio Lozano, Granada: Universidad, 1998; "El
uso terapéutico del "Cannabis Sativa L." en la medicina árabe". En: *Asclepio*, V, 49, nº 2 (1997),
pp. 199-208; "Qutb al-Din al-Qastallani y sus dos epístolas sobre el hachís". En: *Al-Qantara*, 18
(1997), pp. 103-120; *Tres tratados árabes sobre el Cannabis Indica: textos para la historia del
hachís en las sociedades islámicas, s. XIII-XVI*. Madrid: Agencia Española de Cooperación
Internacional. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990; -"Medicina y Derecho islámico
en el *Kīṭāb takrīm al-ma'īša bi-taḥrīm al-Ḥašīša* y *kitāb tatmīm al-Takrīm* de Qutb al-Dīn al-
Qaṣṭalānī". *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios*. Ed. E. García Sánchez,
Granada, 2 (1992), pp. 257-269.

Dije que quizás fuera por el turbante, colocado fuerte sobre su cabeza. La verdad es que no era sino el efecto de su apodo¹³²⁰.

El texto, quizá, más destacado en este apartado es una casida que Ibn al-Jaṭīb dedica, según nos parece, a uno de sus discípulos llamado al-Aṣūnī, del cual había recibido una carta de contenido desagradable. Motivado por el incidente, nuestro autor le contesta con un escrito en prosa acompañado de un largo poema en el que le castiga con una fuerte sátira.

El poeta en dicha sátira o burla invierte una cantidad considerable de sus conocimientos sobre farmacopea ofreciendo recetas médicas a esta persona que considera enfermo de frialdad y torpeza. Primero dice que su frialdad es porque había sido creado de nieves y granizos; y luego le acusa de tener el mismo carácter de algunas plantas nocivas que causan dolores del estómago y mala digestión¹³²¹:

Sin vergüenza alguna y siendo un hombre con verdadera argumentación, dile a al-Aṣūnī:

¡Oh a quien Dios creó entre sus criaturas de puro granizo,
de nieve,

de cáscara de Granada, de alumbre (*šabb*)¹³²², de *sukk*, y de quejigos/agalla (*ʿafṣ*) que causa mala digestión¹³²³.

¹³²⁰ Aquí se refiere al *ḥašš* al que llama *rabī*, que es también el apodo del hombre referido.

¹³²¹ *Dīwān*, pp. 208-213.

¹³²² El *šabb* es una planta siempre verde, su excesivo uso puede dificultar la digestión, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi*’, III, p.69; Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. *ʿAmal man ṭabba*, pp.9,48,50.

¹³²³ El *sukk* es una preparación astringente compuesta y la agalla (*ʿafṣ*), es una planta que puede dificultar la digestión, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi*’, III, pp. 32,173; Julia Carabaza, Expiración García Sánchez y otros. *Árboles y arbustos en al- Andalus*, p.76; Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. *ʿAmal man ṭabba*, pp.101-102.

La frialdad de esta persona se debía, según el poeta, a que tenía la cualidad del alcanfor (*kafūr*) y el beleño (*banŷ*)¹³²⁴ que son de efectos nocivos:

Sin lugar a duda, tu amuleto fue el alcanfor y fragmentos
de beleño.

Tus frías palabras ¡Oh señor!, son el frío intenso que sopló
en un espacio vacío.

En este sentido, al poeta le extraña que la mujer de este personaje “frío” siga viviendo con él, el cual es comparado con la nieve misma. Según nuestro autor, dicha mujer pudo combatir el frío con el pimienta molido que había preparado:

¡Me extraña que tu mujer aún no haya sufrido
el cólico por tu culpa!

Que todavía no haya salido ganando de ti
una parálisis.

Que su mansión aún no se haya congelado
por tener al lado la nieve.

Quizás fuera porque había molido pimienta
que le salvó.

La tomó con ácoro (*waŷŷ*) y mostaza (*jardal*)¹³²⁵. ¿Cómo aquel
rostro podía con el ácoro (*waŷŷ*)?

¹³²⁴ El *kafūr* (alcanfor) es una planta de carácter frío, que puede cortar el apetito sexual. El *banŷ* (beleño) es un planta de efecto anestésico, sobre ellas véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ‘, IV, p. 296, I, p. 71; Abū l-Jayr al-Iṣbīlī, *Kitāb al-ḥilāḥa. Tratado de agricultura*, p.427; Julia Carabaza, Expiración García Sánchez y otros. *Árboles y arbustos en al- Andalus*, p.52.

¹³²⁵ El *waŷŷ* (ácoro/cálamo aromático) y el *jardal* (mostaza), son dos plantas que dan calor y estimulan el sistema digestivo, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ‘, IV, p.489, II, pp.318-319; Ibn Wāfid. *kitāb al-Wisād fī l-ḥibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. ‘*Amal man ṭabba*, pp.22,29,32,34,35,44.

A continuación, y hablando de la segunda mujer de este hombre, dice que éste, debido a su frialdad, va a causarle a su mujer inflamación de riñones. A esta persona le facilita también recetas basadas en plantas para ducharse y lavarse. Al parecer son plantas que sirven para dar más frío, lo que coincide con el carácter de dicho individuo:

A ella le trae abandono y le aporta el frío de
los riñones. Colócalo en la alforja y en los lechos.

Acuéstate con ella donde cae el rocío, llevando
un manto o ropas de Berja.

Y si pretendes ducharte luego, prepara vinagre
y haz la ablución con el cohombro (*qittā*).

Con el glaucio (*mamīta*) y la uva de raposa (*ḥabb al-qaná*) mezcla
bien una *lajlaja*¹³²⁶.

En otra estrofa en la que el poeta habla en boca de un nogal (*šāyar al-
yāwz*), nos informa de que dicha planta, además de mejorar la visión, sus raíces
sirven de cepillo o aromatizador, especialmente designado para las bellas
muchachas¹³²⁷:

Mira en mí los frutos y las lindas ramas. Las brisas
juegan con mi elegante talle.

¹³²⁶El glaucio/ hierba lagartera (*mamīta*) es un tipo de plantas que causa mala digestión y el frío del cuerpo. *Ḥabb al-qaná* es lo que se llama también *‘inab al-ta‘lab* (uva del raposa o hierba mora), causa la mala digestión y frío también y tiene el efecto de la anestesia. En cuanto a la *lajlaja* es, un clase de perfumes, véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ; IV, p.404, II, p.254, III, p.184; Ibn Wāfid. *Kitāb al-Wisād fī l-ṭibb*, (glosario); Ibn al-Jaṭīb. *‘Amal man ṭabba*, pp.199,254,9,11,21,51,54.

¹³²⁷ *Dīwān*, p. 713.

Mirarme aclara la visión de los ojos. Mis raíces
embellecen las bocas de las hermosas muchachas.

De entre las plantas aptas en la farmacopea figura: *al-za farān* (el azafrán). Esta planta se usaba a modo de amuleto para reforzar el espíritu y los órganos gracias a sus cualidades y aroma. En ciertas ocasiones, además, se podían aplicar sus efectos sobre los humores. Dice el poeta citando esta planta¹³²⁸:

Me vuelvo loco al caer la noche y no tengo remedio sino
las delicadas brisas de la madrugada.

A veces solicito la ayuda de un amuleto perfumado por
el azafrán de mis lágrimas.

II.3.2.2 Diagnóstico

En este apartado aludiremos a las descripciones que el poeta hace de casos o enfermedades sin ofrecer tratamientos concretos.

Comenzamos con una estrofa en la que nuestro autor elogia a un noble del Magreb. En dicha loa nos transmite un diagnóstico médico, en el que el buen médico puede distinguir entre la verdadera inflamación y la simple obesidad¹³²⁹:

¡Oh sello de la virtud o Ḥātīm¹³³⁰ del tiempo, el que busca la
buena fama por muy alto que sea el precio,

el ejemplo vivo de la alteza que se extiende por toda la tierra,
de Norte a Sur.

¹³²⁸ *Dīwān*, p. 701, y véase Ibn al-Bayṭār. *Al-Ŷāmi* ‘, II, pp. 467-469.

¹³²⁹ *Dīwān*, p. 616.

¹³³⁰ Aquí compara a su elogiado con la figura de Ḥātīm al-Ṭā‘ī, el símbolo de la generosidad árabe.

Eres aquel que, al pretender imitarle los insignes, fallan, ya que
la inflamación se distingue de la obesidad.

Al parecer, en la época de nuestro autor, era frecuente la obesidad y las hinchazones del estómago que se confundían con las inflamaciones. En un breve poema de dos versos se ríe de su caso con su servidor, a quien llevó al médico creyendo estar enfermo del estómago. Al ser atendido y diagnosticado el caso por el médico, éste le dijo a Ibn al-Jaṭīb que no era una inflamación sino una hinchazón causada por su avidez por la comida¹³³¹:

Sospechando de la hinchazón de mi servidor
me apresuré a llevarle al médico,

quien dijo: ¡Que Dios te lo proteja! no temas,
que esta hinchazón no tiene razón.

En el arte de la medicina, y en el de la lógica también, existe lo que se denomina la razón cercana y la razón lejana, o las razones directas e indirectas, que causan o provocan la enfermedad. El médico puede diagnosticar el caso y determinar la razón que lo causó. Dice Ibn al-Jaṭīb en un poema amoroso¹³³²:

Hacia tu belleza desvié mis ojos con una mirada que fue
la razón directa de lo que padezco,

pero los castigaste con lágrimas. A un mensajero no se
le puede castigar.

El buen médico es el que puede determinar la gravedad de una enfermedad. Al diagnosticar algunas puede atisbar si acabará con la vida del

¹³³¹ *Dīwān*, p. 137.

¹³³² *Dīwān*, p. 141.

paciente o no. Así, el poeta opina al respecto, en una casida de tema satírico en la que arremete contra una persona arrogante¹³³³:

¡Oh aparición del mal augurio! que, cuando aparece, se
desesperan los médicos de encontrar remedios curativos.

¡Oh plañidero a un muerto! cuyo fallecimiento fomenta el
dolor de los corazones,

¡Oh grado de dolor! que, cuando viene, será seguido
de la caravana de muerte.

En su *Dīwān*, existe una magnífica casida que versa sobre el tema de la descripción de la naturaleza. En dicho poema compara a las abejas tocando las flores con un médico al examinar a un paciente suyo¹³³⁴:

Cuando las tocan te viene a la imaginación la
figura de un experto médico tomando el pulso,

acercando la cabeza [a las flores] parecen un médico
intentando diagnosticar el latido.

El talante cómico de nuestro poeta le llevó a burlarse de la arrogancia de un personaje empleando un concepto propio de los médicos. Se trata de un poema de dos versos en el que dicha arrogancia es considerada una enfermedad, diciéndole a este personaje que su humor es regular y que el problema está en su espíritu¹³³⁵:

Cuidadito señor mío con ti mismo, ya que queremos
que sigas salvo y eterno.

¹³³³ *Dīwān*, p. 137.

¹³³⁴ *Dīwān*, p. 639.

¹³³⁵ *Dīwān*, p. 712.

Tu humor es regular, pero creo que tu espíritu
se ha inflamado.

Encontramos otro poema en el que Ibn al-Jaʿfīb mezcla sus conocimientos astrológicos con los de la medicina. En un estilo jocoso, describe la delicadeza de la estrella *Suhā* (una estrella de segundo orden de la Osa Menor), diciendo que está enferma del estómago, por lo cual está flaca y débil. Es una imagen derivada de la experiencia médica del autor¹³³⁶:

Dicen que *Suhā* es de indudable flaqueza, como si fuera
un perseguido cuyos temores son evidentes.

¿Crees que se queja de algo? yo contesto que eso es probable
y , si no me equivoco, su enfermedad es del estómago.

II.3.2.3 Nombres de enfermedades

En su *Dīwān*, el polígrafo granadino facilita algunos nombres de enfermedades conocidas en su tiempo. En más de una ocasión aprovecha lo complejo del nombre de algunas de estas patologías para componer sus versos. Dichas enfermedades vienen mencionadas dentro de diferentes temáticas.

En una casida consuela a un amigo suyo que padeció la lepra. Según el poeta dicha enfermedad tiene otro nombre que es: *dāʾ al-asad* (lepra/la enfermedad del león). Aprovechando este sinónimo intenta aliviar el dolor psicológico causado a su amigo. Dice mezclando la medicina con la filosofía¹³³⁷:

Cuando llegaste a la cumbre conduciendo el tiempo
con una fuerte correa:

¹³³⁶ *Dīwān*, p. 680.

¹³³⁷ *Dīwān*, p. 340. Véase al-Tahānawī. *Iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, p.773.

te reconoció como un león de los hombres y por esto te
golpeó con la enfermedad del león (la lepra/*dā' al-asad*).

Consuélate, ya que no hay ningún ser acompañado
de la existencia, sin acabar dañado.

Tal vez la purificación y la validez de las almas
requerían el deterioro del cuerpo.

Otra denominación nos la facilita el autor en un poema dirigido a un sultán magrebí. Se trata del *ýarād* (langostas), y es una enfermedad que ataca al tobillo de los animales y los impide moverse. Dice el autor en prosa antecediendo su poema: “[...] y dije en boca de un precioso caballo que fue regalado al sultán de al-Andalus por parte de lo del Magreb [cuando] se decía que tenía *ýarād* en su tobillo y quise avisar [de ello]...”¹³³⁸:

A los distinguidos [...] dirijo mi
queja, confiándome en el seguro éxito.

Los vellos de mi tobillo crecieron gracias a vuestra cebada,
pero el *ýarād* acabó con ellos.

En estos versos el poeta se basa en la *tawriya* de la palabra *ýarād* (el sentido cercano es el insecto y el lejano es la enfermedad).

En la casida que dedicó a un discípulo frío, que habíamos citado anteriormente, nos da el nombre de una enfermedad. Se trata del *burrād* (fiebre, escalofríos) una enfermedad que causa relajamiento y debilidad en el cuerpo, lo que coincide con el caso de dicho personaje¹³³⁹:

No eres sino un frío que en el marco
del *burrād* llegó a la cumbre.

¹³³⁸ *Dñwān*, pp. 142-143. Sobre la enfermedad *ýarād*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ج ر د).

¹³³⁹ *Dñwān*, p.212. Sobre el *burrād*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ب ر د).

Tu plena antipatía, que me alcanzó, perturbó
mi pensamiento.

Similar a este nombre, existe otro que se llama la *barada* (orzuelo/chalazión). Es una enfermedad que se traduce literalmente como “granizo”, y que ataca a los ojos, causando dolores y debilidad de vista. Ibn al Jaṭīb nos habla de esta enfermedad, que padeció él mismo. Dice en prosa antecediendo sus versos: “[...] y dije tras aparecer en el párpado del ojo un orzuelo por la cual padecí el desvelo¹³⁴⁰:

Al surgir en mi ojo un orzuelo que el tiempo me
juzgó sin que yo supiera su intención,

dije ¡Oh gentes!, es una piedra que me fue
arrojada partiendo el sueño.

La bandada del sueño iba a posarse pero, cuando
ha caído este [orzuelo], renunció.

Nos habla también de otra enfermedad del ojo, *‘amaš* (infección o debilidad de la vista acompañada de legaña). Era una enfermedad conocida para la cual se usaba polvo del antimonio para tratarla. Como se deduce de los versos de nuestro poeta, comparando su vejez con la enfermedad, al describir la invasión de las canas en su barba diciendo que su caso, con las canas, es como el antimonio que no puede impedir que afloren las lágrimas durante el *‘amaš*¹³⁴¹:

Al aparecer en ella las canas la teñí intentando
esconder la aurora con la oscuridad.

¹³⁴⁰ *Dīwān*, p.341. Sobre la *barada*, Ibn al-Jaṭīb. *‘Amal man ṭabba*, pp.4,44,46.

¹³⁴¹ *Dīwān*, p.741.

Pero su blancura triunfó sobre la negrura. Así son las lágrimas
en caso del *'amaš*, salen por debajo del antimonio.

De las enfermedades sobre las que nos informa Ibn al-Jaṭīb a través de su poesía figura el término *buḥrān* (crisis de una enfermedad), que es cuando la situación de un paciente empeora gravemente.

Aquí se extrapola el término al momento en el que Muḥammad V fue destronado, el usurpador al trono es comparado por el poeta con el *buḥrān*, cuya actuación no se completó gracias a la intervención del correspondiente “tratamiento”. Dice hablando sobre el estado ruinoso del usurpador¹³⁴²:

Un estado de traición que Dios destruyó desde la base. Les
llamó a la perdición y éstos respondieron inmediatamente.

Con intención y a través de ti, Dios lo salvó de su angustia, pues es
interrumpido la crisis (*buḥrān*) cuando está listo ingrediente
(*jalṭ*)¹³⁴³.

Asimismo, hay una estrofa en la que se burla de un funcionario de la Corte granadina, quien al parecer, solía quedarse con parte de los impuestos llamados *qābiḍ*. Cierta vez este funcionario se sintió mal con hinchazón de estómago y una fuerte gripe conocida como *nāfiḍ*, así el poeta, queriendo reírse de dicho personaje, emplea la *tawriya* en la palabra *qābiḍ*, que tiene dos sentidos: uno cercano que es un astringente, y otro lejano que es un tipo de impuestos¹³⁴⁴:

¿Qué le pasó al revisor de la Casa Real, que le veo hinchado
el estómago, quejándose del estremecimiento febril (*nāfiḍ*)?

¹³⁴² *Dīwān*, p. 459.

¹³⁴³ El *jalṭ* es la mezcla de tratamientos, sobre él y el *buḥrān*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ب ح ر), (خ ل ط); al-Tahānawī. *Iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, I, pp.310-311; Ibn al-Jaṭīb. ‘*Amal man ṭabba*, pp.68,69,72.

¹³⁴⁴ *Dīwān*, p. 643. Sobre el *qābiḍ* y el *nāfiḍ*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ن ف ض), (ق ب ض); Ibn al-Jaṭīb. ‘*Amal man ṭabba*, pp.60,79,80.

Me contestaron que no tenía problema sino que había
comido el impuesto (*qābiḍ*).

II.3.3 ASTRONOMÍA, ASTROLOGÍA Y OTRAS CIENCIAS (MATEMÁTICAS, ALQUIMIA Y MÚSICA)¹³⁴⁵

Un espíritu polifacético es el que brilló entre los eruditos andalusíes, preocupándose por la adquisición del conocimiento en varios campos del saber. Es el caso de Ibn al-Jaṭīb, que llegó a dejar una huella considerable en muchas parcelas científicas. Su formación con destacados sabios, además del patrimonio cultural que heredó de las épocas pasadas, tanto de Oriente como de Occidente, le permitió dedicarse plenamente a muchas de estas ciencias.

En su libro *Rawḍat al-ta'rif*, nos transmite una información muy significativa respecto a sus conocimientos de astronomía y astrología. Dice que en su tiempo declinaban los estudios por esas ciencias, mencionándose él como un fiel seguidor y estudioso de éstas: “[...] y dado que en este tiempo se carece de quién se dedique a estas dos profesiones [la astronomía y la astrología], quisimos advertir que somos de aquellos que tienen contacto/práctica y curiosidad en estos temas...”¹³⁴⁶.

Nuestro protagonista padecía de insomnio; tal vez esto propició que aumentase su interés por la astronomía y la astrología. Para comprobarlo basta leer sus escritos en prosa, como su obra *Rawḍat al-ta'rif*, donde transmite, satisfecho, las ideas que relacionan la felicidad y el buen augurio con el movimiento astral.

¹³⁴⁵ Para los términos de esta parte, hemos consultado los siguientes estudios: al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*; al-Jawārizmī. *Mafātiḥ al-‘ulūm*. Ed. ‘Uṭmān Jalīl, Egipto, 1930; Juan Vernet. “Alquimia”. *De ‘Abd al-Raḥmān I a Isabel II. Recopilación de estudios dispersos sobre Historia de la Ciencia y de la Cultura Española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario*, Barcelona, 1989, pp.163-183; Julio Samsó. *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1992; Julio Samsó. *Astrometeorología y astrología medievales*; Barcelona: Universidad, 2008; Julio Samsó. “En torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: algunas hipótesis de trabajo”. *Actas de las II jornadas de cultura árabe e islámica (1980)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp.509-522; Montse Díaz-Fajardo. “Al-Zīy al-mustawfa de Ibn al-Raqqām y los apogeos planetarios en la tradición andaluso-magrebí”. *Al-Qantara* XXVI, 1 (2005) 19-30; *Lisān al-‘Arab*; F. Corriente. *Diccionario árabe-español*.

¹³⁴⁶ *Rawḍat al-ta'rif*, p.393.

Habíamos citado, en el capítulo dedicado en este trabajo a su faceta sufí y a la filosofía, las palabras que relacionan a los astros con órganos humanos, incluso las relaciones entre padres e hijos, así como el matrimonio, que es interpretado según la posición de los astros.

Tal era esta fijación por el mundo superior, que solía dejar constancia de ello en numerosas ocasiones, como en la carta que mandó a su amigo, Ibn Jaldūn, con ocasión del nacimiento de un hijo varón de éste. En dicha carta felicita al progenitor aludiendo a la relación entre el nacimiento y la posición de algunos astros. Su amor hacia este mundo superior le llevó a describirlo citando el juego del ajedrez en dos versos, en los que compara Venus, la luna llena y las estrellas, con elementos de dicho juego¹³⁴⁷.

Cabe añadir que las numerosas referencias al mundo celeste en Ibn al-Jaṭīb, pudieran también deberse al gusto en su época de comparar al reino nazarí con el universo. Es sabido que el Salón de Comares fue construido como imitación al cosmos¹³⁴⁸. Los reyes nazaríes son comparados con astros y estrellas, es el caso del emir Abū l-Walīd, Ismáʿīl II, que es comparado con la media luna en un poema, en que el poeta habla en boca del portador o la cuerda de la espada de dicho emir, que le rodeaba asimilando la forma del cielo¹³⁴⁹:

El emirato es como el cielo, cuya media luna
es el rostro del emir Abū l-Walīd.

Su espada es un relámpago en las fuertes guerras
y yo soy la Vía Láctea cuyas estrellas son los soldados.

Además de la astronomía, nuestro autor destacó en otros campos como en el de las matemáticas, la alquimia o la música. En más de un lugar de su *Rawḍat al-taʿrīf*, alude a las matemáticas como una de entre las ciencias imprescindibles para la perfección del hombre. La astrología está relacionada en el autor con las

¹³⁴⁷ Véase *Dīwān*, p. 713.

¹³⁴⁸ Véase Darío Cabanelas Rodríguez. *El techo del Salón de Comares en la Alhambra: decoración, policromía, simbolismo y etimología*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988.

¹³⁴⁹ *Dīwān*, p. 518. Para mayor información sobre los astros cuyos valores dependen de otros astros, véase al-Jawārizmī. *Mafātīḥ al-ʿulūm*, pp.131-132.

matemáticas, y de igual manera lo hace con la música, lo que refuerza la relación que existió entre ciencia y arte¹³⁵⁰.

Para facilitar el estudio de este apartado hemos estimado dividirlo en los siguientes puntos:

II.3.3.1 Astronomía y astrología

Dentro de la poesía de Ibn al-Jaṭīb se advierte el extenso conocimiento sobre los astros. Comenzamos con un poema en el que el autor usa la *tawriya*, su arte favorito, para definirnos el nombre de un importante astro. Se trata del *Kātib*, tal vez Mercurio, que según el mismo Ibn al-Jaṭīb, es el único astro que tiene valor por sí mismo en su lugar. El poeta compuso sus versos cuando el sultán nazarí, quizás Yūsuf I, le nombró como *kātib al-sirr* (escritor confidencial), de manera que la palabra *kātib* tiene dos sentidos: uno cercano, que es el escritor; y otro lejano que es el nombre del astro¹³⁵¹:

Mis aspiraciones son más grandes que mi tiempo, pero
éste ya me disculpó.

Dios me homenajeó en mi propia patria, así es el *Kātib*,
en su propia casa se hace honrado.

En una de las sátiras que dedicó a su enemigo al-Nubāhī, compara, al parecer, la larga cola del turbante de éste, suelta sobre su espalda, con el *Muḍannab* (cometa, astro cometario) que aparece cada setenta y seis años aproximadamente y que tiene cola de fuego. El poeta para su sátira cita un verso del famoso poeta ‘abbāsī, Abū Tammām, de su conocida casida dedicada al triunfo del califa al-Mu’taṣim, en Ammūriyya (actual Turquía), aludiendo a la mentira de los astrólogos, motivados por la aparición del cometa, que habían

¹³⁵⁰ Véase *Rawḍat al-ta’rīf*, pp.177,273.

¹³⁵¹ *Dīwān*, p.146.

advertido a dicho califa para que no declarara la guerra. Dice Ibn al-Jaṭīb comparando a al-Nubāhī con este astro y refiriéndose a la cola de su turbante¹³⁵²:

¡Oh astro de la mala suerte, al estar cerca sus años! Estas colas
trajeron guerras y ruinas.

Al verte, nos aseguramos de lo que habían dicho
a la gente sobre el acontecimiento escrito en los libros.

Es, como dijo el poeta de Ṭay [Abū Tammām], el maestro en
ciencias y letras, en su casida:

“A la gente metieron miedo con una pronta catástrofe
que se produce al aparecer el astro occidental con cola”.

El autor nos informa, a través de sus versos, sobre los astros que traen mala suerte y otros de buen augurio. En una casida dedicada al sultán Abū Ḥammū, que habíamos mencionado en el capítulo anterior, dice que al aparecerse su buen augurio huyeron los *naḥṣān* (los dos nefastos) que son Marte y Saturno¹³⁵³:

Aparecieron rectamente moviendo tus augurios. Ascendieron,
mientras huyeron ante ellos los dos nefastos [Marte y
Saturno].

En otras casida dedicada al mismo sultán, Abū Ḥammū, subraya dos conceptos astronómicos: primero el año bisiesto, y segundo, los astros rotantes que tiene un carácter propio, llamado *junnas*, que quiere decir que a pesar de que circulen sobre el horizonte desaparecen y vuelven a aparecer otra vez. Son Saturno, Marte, Júpiter, Mercurio y Venus¹³⁵⁴:

¹³⁵² *Dīwān*, p.167.

¹³⁵³ *Dīwān*, p. 607. Sobre los *naḥṣān*, véase al-Jawārizmī. *Maḡātīḥ al-‘ulūm*, p.133.

¹³⁵⁴ *Dīwān*, p. 726. Sobre *junnas*, véase *Lisān al-‘Arab*, (خ ن س).

Si tu justicia se extiende a través de los años nunca se quejarán
de abuso ni padecerán, algunos de ellos, un año bisiesto.

Y si los astros circulantes y *junnas* pertenecieran a tu
valentía, no sufrirían desapariciones.

Según parece, Ibn al-Jaṭīb no había recibido sus conocimientos sobre astronomía de una sola fuente, pues a veces usa en sus versos nombres árabes de algunos astros, de igual forma que en otros momentos usa otra denominación. A nuestro juicio, no se trata de alguna equivocación por parte del visir granadino sino más bien una variación de uso y un reflejo de su erudición. Dice, describiendo a los combatientes granadinos y utilizando el nombre persa del astro Marte esto es, *Bahrām*, aunque usase el nombre árabe del mismo en otras ocasiones, como se puede comprobar arriba¹³⁵⁵:

Lucen sus rostros mientras que la guerra está pálida
y vieja, con canas de polvo.

Si pretenden [los combatientes] alcanzar a los más lejanos astros,
no quedaría en el cielo ni Marte (*Bahrām*) ni Saturno.

En cambio, a veces denomina *Barȳīs* al astro Marte y *K̄wān* a Saturno. Dice, al estilo de Abū Nuwās, en una casida de tema báquico, describiendo su diálogo con un cura de quien solicitaron vino¹³⁵⁶:

Así que dijo: “¡Vino! ¡Y si está prohibido para vosotros!
¡Qué malos musulmanes sois!”.

Y dijimos: “¡Deja de tanto reproche! somos gente
que por el placer propio obedecemos hasta a Satán”.

¹³⁵⁵ *Dīwān*, p.766. Sobre *bahrām*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ب ر م).

¹³⁵⁶ *Dīwān*, p.721. Sobre *barȳīs* y *k̄wān*, véase *Lisān al-‘Arab* (ب ر ج س) (ك و ن). Véase sobre dichos nombres persas, al-Jawārizmī. *Mafāṭīḥ al-‘ulūm*, p.123.

Así que fue lentamente y lo traje y vi la imagen de
Saturno (*Kīwān*) circulando con Marte (*Bar'yīs*).

Como ya se advirtió a lo largo de este trabajo, el término *nuṣba* (posición planetaria), indica un sistema astral cuyas fases tienen que ver con los sucesos, siendo una parte de la ciencia de la astrología o *ta'dīl* (ecuación o cálculo de las posiciones planetarias)¹³⁵⁷. Según transmite nuestro visir, la unión de Marte con Saturno conlleva malos augurios, así como su separación puede traer buenas noticias. En una casida elogia a Abū Sālim y su feliz reinado, y atribuye su éxito a la buena *nuṣba*; esto es, la buena posición planetaria, por la que Marte se encuentra separado de *Kīwān* (Saturno), además de las buenas confluencias de otros astros¹³⁵⁸:

¡Qué buena *nuṣba* y afortunado reino en el que Júpiter juzgó
el retiro de Saturno (*Kīwān*)!

Dictó la difusión de la justicia en las moradas, siguiendo
la famosa ley de los griegos,

de modo que la luna no temía la agresión de Sagitario (*Qaws*)
ni el sol se quejaba del mal augurio de Libra (*Mīzān*).

El uso de la *nuṣba*, se repite mucho en su poesía. En unos versos, traducidos en el capítulo anterior, cita este término al satirizar a un rival suyo, aludiendo al mal augurio y al caos que sucedió, por su culpa, en el cosmos¹³⁵⁹:

¹³⁵⁷ Para mayor información sobre el *ta'dīl* y sus clases, véase al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-ʿulūm wa-l-funūn*, pp.476-481.

¹³⁵⁸ *Dīwān*, p. 589. Véase Julio Samsó. *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, p.402; Montse Díaz-Fajardo. “*Al-Zīy al-mustawfa* de Ibn al-Raqqām y los apogeos planetarios en la tradición andaluso-magrebí”, p.21.

¹³⁵⁹ *Dīwān*, p. 428.

En un mal momento de augurio lograste el visirato,
todo está en la mano del destino.

Una *nuṣba* cuyo mal augurio llenó
el cuerpo y los ojos.

Perjudicó hasta a Júpiter, que se quedó afectado y el
círculo de la luna ardió.

Mientras que la unión entre Marte y Saturno pueda ocasionar mal augurio, Mercurio o *Uṭārid*, puede ser signo de buena suerte, sobre todo cuando coincide con la estrella llamada *Sa ‘d al-su ‘ūd* (*Beta Aquarii*) cuya traducción literal sería (la felicidad de las felicidades). En la casida que dedicó a la construcción del palacio mayor de Yūsuf I, establece el buen augurio que procuró Mercurio en dicha obra, sumándose a la buena suerte de dicha estrella representada por el sultán mismo¹³⁶⁰:

Mercurio asumió perfeccionarlo con su suerte, que coincidió
con la felicidad de las felicidades (*Sa ‘d al-su ‘ūd*).

Este verso, al igual que otros, han sido ya mencionados en este estudio, por ello y sin ánimo de ser redundantes, pedimos disculpas por traerlos de nuevo a colación en estos temas, pues más que ningún otro ejemplo, revelan aquello que queremos mostrar.

Ibn al-Jaṭīb, como se desprende de su poesía, era un buen conocedor del zodiaco y del influjo que éste podía ejercer en ciertos fenómenos como la lluvia. En un tema sobre las hazañas del pueblo granadino, dice citando el horóscopo de Capricornio (*Yady*) y Cáncer (*Saraṭān*)¹³⁶¹:

Las espadas llueven como nubes, estando
el sol en Capricornio y en Cáncer.

¹³⁶⁰ *Dīwān*, p. 265. Sobre dicha estrella, véase al-Jawārizmī. *Mafātīh al- ‘ulūm*, pp.125-126.

¹³⁶¹ *Dīwān*, p. 578.

Según nuestro autor, el Cáncer favorece la oscuridad, mientras la pléyade (*Turayya*) es un astro brillante y luciente. Dice, describiendo la partida del amado y las ruinas¹³⁶²:

Hicieron su viaje nocturno siendo densa la oscuridad. El
bosque del Cáncer cubrió a las nubes de la Pléyade.

En su casida dedicada al sultán Abū Sālim, tras la conquista de Tremecén, para exaltar al reino de dicho sultán, Ibn al Jaṭīb emplea términos propios del mundo astral. Menciona nombres como *Qaws* (Sagitario), *Mizān* (Libra), además de otros menos conocidos como *Mubtazz*, que, según define al-Jawārizmī, es el astro que trae mucha suerte en una posición concreta, mientras que *Nawbahr* se conoce como el noveno astro del sistema solar. También nos menciona el nombre *Fargān*, que es una posición de la luna, todo ello en una misma casida. Para el visir granadino el gobierno se asemeja a un gran sistema como el del cielo. Dice del reinado de dicho sultán y de su buena *nusba*¹³⁶³:

La tabla de su luna llena no teme la flecha de su
Sagitario, ni el sol se queja del mal augurio de Libra.

Su *Mubtazz* no sufre cortes, ni su *Nawbahr*
padece la lucha de un rival

Dios se encargó de su buen éxito, así que *Fargān* ya no
necesita ningún al-Fargānī¹³⁶⁴.

¹³⁶² *Dīwān*, p. 575.

¹³⁶³ *Dīwān*, p. 589. Sobre estos términos, véase al-Jawārizmī. *Mafāṭīḥ al-‘ulūm*, pp.126,132,133.

¹³⁶⁴ Es Aḥmad b. M. al-Fargānī, conocido en Europa como Alfraganus, un matemático y astrólogo oriental que murió a finales del siglo IX. Esto nos refleja el inmenso saber de Ibn al-Jaṭīb en este campo científico.

La tremenda vinculación de Ibn al-Jaṭīb con el mundo celeste le llevó a evocarlos en los versos que dedicó a su palacio de Aynadamar¹³⁶⁵. Según los versos, los astros desean servir a este palacio y ser para él como suelo y tierra. Se advierte que los astros mencionados se parecen en la pronunciación a otras palabras: *al-Ši ʿrā* (Sirio) se parece a *al-šu ʿarā* (los poetas), y *al-ʿAwwā* (Boyero) a *al-ʿuwā* (aullar). Esto es aprovechado por el autor en sus versos¹³⁶⁶:

La Pléyade desea ser su suelo, *al-Ši ʿrā* (Sirio)
su panegirista y *al-ʿAwwā* (Boyero) su guardia.

Parece ser que a nuestro protagonista le atrajo el hecho de emplear sus conocimientos de astronomía y astrología en temas políticos. En uno de sus elogios a Yūsuf I, compara los tiempos tranquilos y seguros de dicho emir con la primavera que sucede, según se deduce, al estar el sol en *Ḥamal* (Aries), que es un signo de la estación primaveral. El sultán es comparado con el sol¹³⁶⁷:

Los días de Yūsuf son como fiestas nuevas. El mal
se alejó del pueblo desde que fue nombrado sultán.

Pasaron a ser como la bonita primavera sonriente, cuando
se alojó en ellos como el sol en Aries.

Este sentido está repetido en otra casida dedicada a la alabanza del mismo sultán (Yūsuf I). Dice¹³⁶⁸:

Al ser tú coronado, se detuvo el temblor [de la Península].
Con tu justicia estabilizaste su desequilibrio.

¹³⁶⁵ Sobre este lugar véase Darío Cabanelas Rodríguez. "Los cármes de Aynadamar en los poetas árabes". En *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, 1979, pp. 209-219.

¹³⁶⁶ *Dīwān*, p. 761. Sobre *al-Ši ʿrā* y *al-ʿAwwā*, véase *Lisān al-ʿArab*, (شعري), (عوي); Julio Samsó. *Astrometeorología y astrología medievales*, pp.335,476; al-Jawārizmī. *Mafātīḥ al-ʿulūm*, p.125. Cabe indicar que este verso ha sido traducido por Darío Cabanelas en su artículo antes mencionado. Sin embargo optamos por hacer nuestra propia versión.

¹³⁶⁷ *Dīwān*, p. 492.

¹³⁶⁸ *Dīwān*, p. 765.

La tierra se movió y dio cosechas, como si fueras
un sol que se alojó en Aries.

Como ya habíamos apuntado, tras el éxito de su embajada en la corte de Abū 'Inān, Ibn al-Jaṭīb asistió a una pelea entre un león y un toro en la que triunfó éste último. Como se deduce del poema, este sultán meriní construyó una torre y la llamó *Bur'î al-Asad* (la Torre del León). El poeta, aprovechando el doble sentido de la palabra *bur'î*, la cual puede significar torre y signo del zodiaco, compuso unos versos en los que compara al sultán entrando en esta torre con el sol y su relación con el signo de Leo¹³⁶⁹:

Abū 'Inān es el mejor califa que consiguió arreglar
los asuntos de su gente.

No niega los favores de la gente sino
un hombre cubierto de envidia.

Juro por Él que, en sus criaturas, une el alma y el espíritu
con el cuerpo:

que eres realmente, ¡Oh mi señor!, el sol de la alteza y esta
torre no es sino el signo del león (Leo).

En la astrología existe lo que se denomina *Hilāy*, que es el astro que indica la vida de los recién nacidos y, según el autor, por el que se consigue el bien o el mal. Los *hayālīy* (plural de *Hilāy*) son varios astros. Este concepto está citado en dos versos en los que el poeta felicita a un noble por el nacimiento de un hijo, justificando el feliz acontecimiento por la aparición de Júpiter y el buen *hilāy* del sol¹³⁷⁰:

¹³⁶⁹ *Dīwān*, pp. 336-337.

¹³⁷⁰ *Dīwān*, p. 214, y véase *Rawḍat al-ta'rīf*, p. 390. Sobre el término *Hilāy*, véase; al-Jawārizmī. *Mafāih al-'ulūm*, p.133-134; Julio Samsó. *Astrometeorología y astrología medievales*, p.289.

¿Cómo no se consigue la alteza y no se coloca la corona, si
ya Júpiter aparece y el sol surge como un buen *hīlāy*?

El buen augurio está saltando de alegría por todas partes
y el cosmos circulando como una elegante montura.

En otro lugar de su *Dīwān* nos habla del cálculo que hacen los astrólogos sobre la luna y los astros. Es la ciencia del *ta 'dīl*, que se aplica para inferir el destino de alguien o algo. En su casida en *sīm* que dedicó al elogio del sultán Abū Ḥammū, dice que el buen augurio hace prescindir de la *nuṣba* y el *ta 'dīl*, que calculan las fases de la luna y los demás astros para adivinar los destinos, y menciona el *tarbī'* (cuadratura) y el *tasdīs* (hacer algo hexagonal) que calculan el cuarto y el sexto en la postura de la luna¹³⁷¹:

El buen augurio hace prescindir de la *nuṣba* que trata de
sacar informaciones a través de *tarbī'* y *tasdīs*.

En su sátira dedicada a un alumno suyo, vuelve a citar el término *ta 'dīl*, informando del signo Capricornio y del mes *Yannīr*, que no es otro que el mes de enero. Según se desprende, el cálculo o *ta 'dīl* de estos dos términos produce una ola fuerte de frío y es lo que el poeta deseaba para este alumno¹³⁷²:

¡Sea el agua de la lechuga tu bebida y tengas
la saliva de la más acida naranja!

Enero y Capricornio tras su *ta 'dīl*, ¡sean tu suerte
de mes y de signo!

¹³⁷¹ *Dīwān*, p.724. sobre el *tarbī'* y *tasdīs*, véase al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāhāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, p.428; al-Jawārizmī. *Mafātīḥ al- 'ulūm*, p.134.

¹³⁷² *Dīwān*, p.212.

Además del *ta 'dīl*, existe otro término muy aplicado en la ciencia de la astrología y en las matemáticas. Se trata del *taqrīb*, que es otra ciencia basada en los cálculos de los movimientos astrales.

En una de sus casidas, cuyo fin es la alabanza o el elogio, nos informa sobre su esfuerzo para perfeccionar dicha casida diciendo que hizo *ta 'dīl*, y *taqrīb* (resultado aproximado/aplicación), como se hace en la ciencia de la astrología¹³⁷³:

Si mi esfuerzo de rectificarla es aproximado será porque
en la ciencia del *ta 'dīl* es imprescindible el *taqrīb*.

En otro poema menciona el término, *awŷ* (apogeo). Es una palabra empleada en la ciencia astral, y que es el lugar más elevado y lejano de la tierra. Dice comparando el viaje de inspección que realizó por el Reino de Nazarí con el movimiento astral que comienza desde el *awŷ*, que es para el autor Granada, para finalizar en el mismo *awŷ*¹³⁷⁴:

¿Acaso no nos viste como estrellas rodeando el sol [el sultán],
hombres de los cuales se jactan el mar y la tierra?

Del *awŷ* elevado [Granada] partimos recorriendo diversas
trayectorias y volvimos luego al mismo *awŷ*.

Tenemos un poema que el autor envió a Ibn al-Ŷayyāb. Contiene un enigma con el cual, desafía a su maestro pidiéndole adivinarlo. En este poema alude al *ta 'dīl*, y a los *ŷadāwil falakiyya* (los esquemas/tablas astrales)¹³⁷⁵:

¹³⁷³ *Dīwān*, p. 133. Véase al-Tahanawī. *Kaššaf ištīlāhāt al- 'ulūm wa-l-funūn*, I, p.497; al-Jawārizmī. *Mafātīh al- 'ulūm*, p.130.

¹³⁷⁴ *Dīwān*, p. 215. Sobre el *awŷ* (apogeo) y sus tablas, véase Montse Díaz-Fajardo. “*Al-Zīy al-mustawfa* de Ibn al-Raqqām y los apogeos planetarios en la tradición andaluso-magrebí”, pp.19-30. Para mayor información sobre dicha inspección por el Reino nazarí, véase J. Bosch Villá y W. Hoenerbach. “Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)”. *Andalucía islámica*, II-III (1982-83), pp.33-69.

¹³⁷⁵ *Dīwān*, p. 389.

¿Cuál es el nombre que al alterar su segunda letra
resulta un hombre con molestia prolongada?

A veces viene junto a la estrella en el *ta 'dīl* de
su tabla aunque se cuenta entre los árboles.

Para el elogio del sultán meriní Abū Zayyān Muḥammad, el poeta cita estos términos propios de la astronomía: *yadāwil* (esquemas o tablas astrológicas) y *awfāq* (cuadros divididos en espacios en que se ponen números). Dice, describiendo el viaje marítimo de este sultán en busca del trono de Fez¹³⁷⁶:

¡Sea de buen augurio la nave que te llevó, y que se
movió bajo la voluntad de Dios.

Te transportó mostrando el mar obediencia, con
sus azules y tranquilas aguas.

Para el ajuste del asunto se crearon tablas astrológicas
y los *awfāq* acertaron con éxito y buena suerte.

En un poema homo-erótico alude a un mancebo que estaba enseñando la ciencia del *ma'yāl*, que sería la ciencia del espacio¹³⁷⁷:

Es una gacela enseñando las posiciones del *ma'yāl*,
sabio y experto en los secretos de la belleza.

En su cuello veo pura dulzura y
en sus dientes están las auténticas perlas.

¹³⁷⁶ *Dīwān*, p.698.

¹³⁷⁷ *Dīwān*, p.426.

II.3.3.2 Otros campos científicos

En este apartado encontramos citas de diferentes temas del saber científico. A nuestro modo de ver, estas alusiones pueden reflejar bien los conocimientos de Ibn al-Jaṭīb en estos campos, lo que nos da la sensación de que se había dedicado, en mayor o menor medida, a estudiarlos como era costumbre entre los eruditos de al-Andalus.

Comenzamos con sus alusiones a las matemáticas e ingeniería que están incluidas en distintos temas. Al parecer, las matemáticas eran una de las primeras ciencias en las que se formó nuestro hombre en Granada. Esto se puede deducir de una casida que compuso siendo muy joven (sobre veintitrés años), para el elogio de su sultán, Yūsuf I. En el encabezamiento de dicho poema, aludiendo a su propio sufrimiento por el amor, dice que en su corazón aumenta el anhelo igual que los números que se doblan cada vez que se los añada el cero¹³⁷⁸:

En él se turnan los pensamientos igual que las mariposas
alrededor del fuego.

Los anhelos aumentan en él como se duplican los números
al añadir más ceros.

Asimismo, y en otro lugar de su *Dīwān*, cita un instrumento propio de las matemáticas y la geometría. Se trata del *birkār* (el compás), que es imprescindible para los diseñadores. Este término está citado por el poeta para describir su vuelta de una inspección por las fronteras granadinas¹³⁷⁹:

Hemos regresado, gracias a Dios, tras realizar una vuelta
en la que disfrutamos al máximo del placer.

¹³⁷⁸ *Dīwān*, p. 368.

¹³⁷⁹ *Dīwān*, p. 377.

Era como el compás que, sobre una superficie, vuelve al punto
por el cual había iniciado su gira.

Relativo al tema del compás, encontramos una alusión al término *nuqta al-manša* ' (el punto de inicio). Es una expresión propia de las matemáticas cuando el científico dibujaba círculos y formas geométricas. Dice, influenciado por este campo, en un verso de tema amoroso¹³⁸⁰:

En mi corazón dejó un punto (*nuqta*) que pasó a ser el inicio
(*manša*) del amor. Pero mi alma nunca se somete sino a
Dios.

Quizás por su relación con otros campos como, por ejemplo, la astrología, Ibn al-Jaṭīb mostró también cierto interés por las matemáticas. En una casida con motivo del *mawlid* pide para el Profeta múltiples bendiciones. Para ello aplica operaciones aritméticas complicadas¹³⁸¹:

¡El Señor del Trono te bendiga cada vez que las flores
surjan de sus cálices sobre las ramas!

Un millón de bendiciones inacabables
multiplicado por ocho mil noventa,

sean todas para ti ¡Oh el mejor de las criaturas de Dios!, y
a ellas se sumen mil veces mil de saludos por ochenta!

Cabe indicar, que entre los temas vinculados a las matemáticas, figura el del *farāḍ* (la ciencia de las particiones), una ciencia compleja que está destinada a la división de la herencia y que, al parecer, Ibn al-Jaṭīb conocía bien. Pues el buen conocedor de las matemáticas debía de ser un buen especialista sobre dicha

¹³⁸⁰ *Dīwān*, p.458.

¹³⁸¹ *Dīwān*, p. 613.

cuestión. En uno de sus poema en que emplea la *tawriya*, alude a lo que se denomina el *‘adad al-ma‘yḥūl* (el número desconocido), que es el resultado de aplicar la ciencia del álgebra, y se usa para determinar la suerte o la parte de una persona en la herencia. También habla sobre términos propios del *farāḍ*, como la *‘aṣaba* (agnados), que son los allegados del muerto que tienen derecho en la herencia, y como los *kaffatān* (las dos partes de la ecuación), que es una manera para calcular la herencia. En un poema cita estos términos para elogiar y referirse al buen rey o gobernador¹³⁸²:

No hay ninguna justicia sin que él la tenga establecida,
considerando al pueblo como agnados (*‘aṣaba*) en la
partición [de la justicia].

De sus manos se solicita el cálculo (*kaffatān*) con el cual se infiere
el número desconocido (*al-‘adad al-ma‘yḥūl*).

Los términos del *wazn/wizān* y *taqyīs* que quieren decir más o menos: medición y metraje, son términos válidos para las matemáticas y para la astrología que necesitan el buen cálculo en sus respectivos campos. Ibn al-Jaṭīb cita estos dos términos en su famosa loa en *s̄m*, que dedicó al sultán Abū Ḥammū¹³⁸³:

No eres sino el tesoro de tu tiempo ¡Sigue dichoso y
protegido en la más segura situación!

Quien compara tu esencia con otras esencias será ignorante
en la medición (*wizān*) y equivocado en el metraje (*taqyīs*).

¹³⁸² *Dīwān*, p. 142, y véase *Nafh*, VI, p. 469; Ibn Jaldūn, *Muqaddima*. Ed. ‘Abd al-Salām al-Ša‘rāwī, Casablanca, 2005, 3 tomos. III, p. 80; al-Tahānawī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*, II, p.1183; al-Jawārizmī. *Mafāṭīḥ al-‘ulūm*, p117.

¹³⁸³ *Dīwān*, p.725.

En un poema de cuatro versos, se queja de su viaje a un lugar cerca de Almuñécar. Al parecer, este lugar era un lugar de difícil acceso, lo que fastidió al poeta y fatigó a su cabalgadura. Aquí, de manera irónica, menciona los dos nombres: *muḥaddab* y *taq ʿīr/muqa ʿar* que en su *tawriya*, tienen dos sentidos: cercanos; que son: subida y bajada; y lejanos, que son: convexo y cóncavo. Así vimos que el poeta evocó términos matemáticos y astronómicos¹³⁸⁴:

[En él] se cayó mi montura igual que
los pecadores que caen al infierno.

Mientras estábamos sobre un convexo (*muḥaddab*),
tomamos de repente la forma del cóncavo (*taq ʿīr*).

En la casida que compuso para el nuevo palacio de Muḥammad V, exalta su buena construcción usando la frase *tanāsabat al-awḍāʿ* que quiere decir: pasaron a ser en armonía sus formas, una expresión frecuente en la ingeniería de construcción y en los diseños matemáticos en general¹³⁸⁵:

Qué maravilla la de tu palacio, cuyos milagros no son
describibles por palabras verbales ni escritas.

En él las formas están en armonía, hasta los lechos
y alfombras se hicieron a medida.

A los ingenieros se les encarga la instalación de los *manʿyanīq* (las catapultas), cuya operación exige de mano de obra experta que garantice un resultado óptimo. Esto se infiere de un verso de una casida de tema satírico que el poeta dedicó al *muwaṭṭīq* (notario) Ibn al-Qabbāb, con quien tuvo desacuerdos

¹³⁸⁴ *Dīwān*, p. 406. Véase Ibn al-Jaṭīb. *Mufradāt Ibn al-Jaṭīb, qāmūs li-l-alfāz al-ḥaḍāriyya min al-qarn al-tāmin al-ḥiṣrī*. Ed.de ʿAbd al-ʿAlī al-Wadgīrī. Rabat, 1988 (Imprenta: al-Naḡāḥ al-Ŷadīda en Casablanca), pp.79-80.

¹³⁸⁵ *Dīwān*,p.460

durante su estancia en Salé. Dice citando los términos *muhandis* (ingeniero) y *manʿanīq* (catapultas)¹³⁸⁶:

Quien descarta los derechos, obedecerá a su alma que
está hundida en el mar de la ignorancia.

La salvación de un monte es imposible cuando un ingeniero
instala sus catapultas.

En el *Dīwān* hay muchos textos dedicados al famoso reloj (*minkāna*), un aparato que servía para calcular el tiempo. Lo colocaron los sultanes meriníes en sus Cortes y posteriormente, en los tiempos de Muḥammad V, en su segundo reinado, fue empleado en la corte nazarí¹³⁸⁷.

Ibn al-Jaṭīb, en sus escritos consagrados a este reloj y teniendo en cuenta la naturaleza del aparato, se basa en los números que son, además, símbolo de los años y de la edad, estando igualmente muy presente en el sufismo.

A continuación aludiremos a algunos de estos textos que pueden guardar relación con el tema. Dice sobre este reloj dirigiéndose al sultán meriní, Abū Sālim, en la noche del *mawlid*¹³⁸⁸:

¡Oh señor mío!, ya transcurrieron seis [horas] de la noche que
son como el almizcle en color y fragancia

Partes transcurridas de la noche que son como cuentas de
rosario que la mano hace mover.

Al lugar de la recompensa ascendieron buenamente
junto con tus buenas acciones

¹³⁸⁶ *Dīwān*, p. 703.

¹³⁸⁷ Para mayor información sobre este reloj, véase A. Fernández-Puertas. *Clepsidras y relojes musulmanes*. Granada, 2010; E. García Gómez. *Foco de antigua luz*, pp.133-169.

¹³⁸⁸ *Dīwān*, p. 208.

Eterno seas ¡Oh Abū Sālim!, en el camino recto,
que gracias a ti, está renovado.

La noche del precioso *mawlid* es el mayor
argumento de tu temor de Dios.

Hay dos versos en los que el poeta describe lo que llama *minkānat al-raml* (el reloj de arena), dice¹³⁸⁹:

Minkānat al-raml tiene prédica y genio y atestigua
que todo es terminable como el tiempo.

Con su paso, pasa lo granado de la edad. Cuando
se lanza, parece que se dirige hacia los años.

En la poesía de Ibn al-Jaṣṣib tenemos pocas alusiones a otra de las disciplinas estudiadas en la época, esto es, la alquimia. Sin embargo, y a pesar de lo exiguo de éstas, son muy significativas y reflejan un buen conocimiento por parte del autor en esta “ciencia”. En realidad, no tenemos la certeza de saber si había estudiado la alquimia con uno de sus maestros. No obstante, no resulta difícil deducir a través de la lectura de sus versos, que manejó algunas obras de especialistas sobre dicha temática. Lo que, quizá, puede que el aprendizaje sobre este particular se lo procurase él mismo a modo de autodidacta.

Algunos ejemplos que mencionamos a continuación son alusiones superficiales que no indican un conocimiento profundo sobre la materia; sin embargo, hay otras indicaciones que hemos creído conveniente mencionarlas.

Empezamos con una alusión a la idea del *tarkīb* y el *taḥlīl* (la composición y descomposición), que es algo principal en la alquimia, el verso viene incluido en una elegía que dedicó a tres amigos suyos, y está mencionado también en el capítulo anterior, dentro del tema de la filosofía¹³⁹⁰:

¹³⁸⁹ *Dīwān*, p. 345.

¹³⁹⁰ *Dīwān*, p.724.

¿No es la descomposición el destino de cada composición,
una teoría que nunca ha sido discutible?

En otra ocasión en que compone una emocionante elegía al sultán meriní, Abū l-Ḥasan, alude a una realidad en la alquimia que establece que de la pepita de oro (*tibr*) se extrae oro puro¹³⁹¹:

Sin la fundición y el tratamiento, la pepita de oro
no resultaría, de polvo, oro puro.

Vinculado al tema del oro encontramos en el *Dīwān* una alusión importante al *iksīr* (elixir); esto es, una materia compuesta que los antiguos alquímicos creían en su poder para convertir a los metales menores en oro. Dice el poeta elogiando al sultán meriní, Abū Zayyān¹³⁹²:

Todo rey que se ve acompañado de sabios se pondrá
en una situación sólida.

Si los tienes al lado será como el elixir, con el cual
puedes llenar la tierra de oro.

No obstante, el ejemplo que mejor puede clarificar el conocimiento de Ibn al-Jaṭīb por la alquimia lo encontramos en su poema en *sīn*, que dedicó al sultán Abū Ḥammū. En dicho poema menciona el nombre de Ŷābir; el cual alude al conocido alquimista, Ŷābir Ibn Ḥayyān (m.199/815).

Además, menciona términos muy propios de la alquimia: *al-tašmīʿ*, que es convertir la materia dura en cera; *al-tašmīs*, que sería exponer la materia al sol; *al-ḥall*, que es descomponer la materia y convertirla en líquido; *al-taqīr* (destilación), que es sacar gotas de una materia; *al-tašʿīd* (sublimación), que es utilizar el fuego para fundir la materia; *al-tajmīr*, que es tapar o guardar la materia hasta que cambie su composición, *al-tašwīl*, que es convertir la materia que se hunde en

¹³⁹¹ *Dīwān*, p, 443.

¹³⁹² *Dīwān*, p.455.

algo flotante; *al-taklīs* (calcinación), que es utilizar el fuego para convertir un cuerpo de barro en polvo, es decir, cal.

Habla de la ayuda económica que este sultán envió a la península Ibérica (al-Andalus), usando la *tawriya* en la palabra *ŷābir*, que tiene dos sentidos: uno cercano, que es (sanador/curandero); y otro lejano, que es el nombre del famoso alquímico antes mencionado¹³⁹³:

Llenaste sus manos después de que el destino las hubiera
puesto al borde de la quiebra.

Hiciste realidad sus esperanzas, como hace Ŷābir,
pero sin: *tašmīʿ*, *tašmīs*,

ḥall (disolución), *taqṭīr* (destilación), *taṣʿīd* (sublimación),
tajmīr, *taṣwīl* ni *taklīs* (calcinación).

Concluimos este apartado con la música y su presencia en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb. Antes de abordar este tema en sus versos, recordar que entre las obras de nuestro autor hay una *risāla*, hoy perdida, dedicada al arte de la música, con el título de *Risāla fī l-musīqa* (Epístola sobre la música). Algo que se confiere, cuando menos, como un dato muy significativo.

En su obra sufí, *Rawḍat al-taʿrīf*, encontramos citas relativas a la música, algo que, por otra parte, era común en la vida reflexiva de muchos sufíes.

Para Ibn al-Jaṭīb el canto y la buena música son fuente de atracción y buen tratamiento para dulcificar las almas. Subraya también su uso en los diversos templos y su clasificación entre los conocimientos relacionados con el saber divino:

“[...] escuchar la música es considerado como una de las mayores redes para cazar las almas, un estímulo de su ternura y anhelo, y cuando es tierna ya puede caer en el amor.
[...] Es evidente su influencia hasta en las almas no humanas como las de las aves y los

¹³⁹³ *Dīwān*, p. 726. Sobre estos términos, véase al-Jawārizmī. *Mafāih al-ʿulūm*, p.149; Juan Vernet. “Alquimia”, p.138.

animales, ya que se veían aves bajando de sus ramas atraídas por destacados y bonitos cantos y melodías. [...] Por ello muchas comunidades utilizan los instrumentos musicales en sus templos para afinar los interiores y preparar las almas. El arte de la música es clasificado por los sabios...entre los saberes relacionados con el saber divino. Es conocido el relato sobre el profeta David y sus flautas que atraían a las aves y animales salvajes y causaban su ansia...”¹³⁹⁴.

En otro lugar de la misma obra *Rawḍat al ta’rīf*, disponemos de un escrito en prosa muy significativo que nos puede, en todo caso, ayudar a conocer el conocimiento del autor sobre la música. En este escrito tan complejo, nos habla sobre un concepto importante en la música que es el *tanāsub*¹³⁹⁵, o la armonía entre los sonidos musicales y su correspondencia con el estado de ánimo del oyente, es la base principal para la buena música. Habla también sobre las cuerdas del instrumento y cómo el buen músico hace armonía, en tiempo y melodía, entre las dos cuerdas: *al-taqīl* y *al-ḥādd* (el grave y el agudo)¹³⁹⁶. Además nos informa sobre *nisbat al-aḥzā’* y *nisbat al-a’dād* (la armonía entre las partes y la armonía entre los números), que tienen que ver con el cálculo que realiza el músico entre las cuerdas¹³⁹⁷. Es una exposición con detalles importantes que nos reflejan la buena formación de nuestro autor en el tema.

A continuación trataremos sus versos, que contienen alusiones simples a elementos musicales dentro de diferentes temas poéticos. Los textos giran alrededor de dos temas principales: nombres de instrumentos musicales y categorías o tipos de cantos y músicas. El primer texto que abordaremos contiene el nombre de *mazāhir* (plural de *mizhar*, un tipo del laúd o un instrumento de membrana tipo adufe con címbalos utilizado en la música sufí). Dice comparando el *wannāt* o el *rannāt* (el gemido de los cristianos, causado por las espadas del

¹³⁹⁴ *Rawḍat al-ta’rīf*, pp. 268-269.

¹³⁹⁵ Véase Lois Ibsen al-Faruqi. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London, 1981, p.241.

¹³⁹⁶ Sobre estos dos términos, véase Lois Ibsen al-Faruqi. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp.89,367.

¹³⁹⁷ Véase *Rawḍat al ta’rīf*, pp. 387-390. Para mayor información, véase al-Jawārizmī. *Miftāḥ al-’ulūm*, pp.136-141.

ejército de Yūsuf I), con los fuertes golpes de los *mazāhir*. Cabe indicar también que el *wann* es un instrumento musical de cuerda tipo laúd o un címbalo¹³⁹⁸:

Sus victorias sobre los cristianos están reflejadas en el
elevado número de huérfanos y viudas angustiadas.

Los extensos gemidos en tierras cristianas son como
el prolongado sonido de los *mazāhir* durante un canto.

De igual forma, en dos versos en los que describe su pena por el canto de una muchacha, menciona la palabra *rabāb*, que tiene dos acepciones: la primera es el nombre propio de una mujer, y la segunda es un instrumento de cuerda/pulsada/s con arco, propio de los beduinos (rabel). Al parecer los andalusíes conocían este instrumento¹³⁹⁹:

Me ahogué con mis lágrimas cuando, pulsando las cuerdas,
cantó una bella jovencita.

No lloré emocionado por la melodía sino que
el *rabāb* (rabel) me recordó el amor de Rabāb.

En una casida en la que elogia al sultán Yūsuf I en la noche del *mawlid* del año 739 h./1338, menciona el nombre de dos cuerdas del laúd que son la *zār*, cuyo tono es agudo y la *bamm*, de tono grave. Son nombres onomatopéyicos, ya que la pronunciación de la palabra *zār*, imita el sonido agudo de la cuerda, mientras que el *bamm*, el sonido grave. Dice sobre el sultán en la noche del *mawlid*¹⁴⁰⁰:

¹³⁹⁸ *Dīwān*, p.390. Sobre *mizhar*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ز • ج); al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, p.188. Sobre el *wann*, Ḥusayn ‘Alī Maḥfūz. *Qamūs al-musīqā al-‘arabīyya*. Bagdad: Dār al-Hurriyya, 1977, p.375; al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, p.387.

¹³⁹⁹ *Dīwān*, p. 151. Para mayor información, véase Manuela Cortés. *Pasado y presente de la música andalusí*. Sevilla, 1996, p.60; al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, p.271.

¹⁴⁰⁰ *Dīwān*, p. 531. Sobre la *zār* y la *bamm*, véase *Lisān al-‘Arab*, (ز ي ر), (بمم); Munā Ša‘rānī. *Tārīḥ al-musīqā al-‘arabīyya wa-ālāṭu-ha*. Beirut: Ma‘had al-Inmā’ al-‘arabī, 1987, pp.50-52; al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp.29,402; al-Jawārizmī. *Mafāṭīḥ al-‘ulūm*, p.137; Manuela Cortés. *Pasado y presente de la música andalusí*, pp.75-78.

¡Qué santa noche cuyas bendiciones son como nubes
de lluvias abundantes y beneficiosas!

Su virtud es homenajeada por el emir de los creyentes que
renovó el antiguo camino de la gente sabia.

En ella optó por el temor de Dios y no se entretenía con la
cuerda *z̄īr* ni con la *bamm*.

Dichos términos, *z̄īr* y *bamm*, están citados en otra ocasión. Esta vez en una casida dirigida a Abū Ḥammū, en petición de ayuda cuando el visir granadino estuvo encarcelado en Fez. El poeta elogia a dicho sultán por no ocuparse de cosas vanas como el canto y la música, ya que es un hombre de religión y guerras¹⁴⁰¹:

Su discurso en las guerras es un discurso definitivo.
su prosa son los golpes y su poesía son las lanzadas.

Se contenta con el relincho de los caballos, ya que nunca es
cautivada su mente por la cuerda *z̄īr* ni por la *bamm*.

Asimismo, en un poema en el que el autor felicita al sultán nazarí, Yūsuf I, por su matrimonio, alude al gran alborozo del pueblo granadino e indica el día de la boda en la que hubo un concierto musical. El poeta menciona el *jaf̄f̄* y el *taqīl* (ritmo ligero y ritmo lento), que son dos tipos de ritmos¹⁴⁰²:

Luego amaneciste, estando unido tu elevado reino
con tantas esperanzas.

¹⁴⁰¹ *Dīwān*, p. 543.

¹⁴⁰² *Dīwān*, p.479, y véase al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp.142,367; Ḥusayn Maḥfūz. *Qamūs al-musīqā al-‘arabīyya*, pp.446, 164,172; al-Jawārizmī. *Mafāīḥ al-‘ulūm*, pp.140-141.

Las alas de la alegría están desplegadas sobre la gente,
y las galas de la satisfacción extendidas sobre el universo.

Las melodías se mezclan como ramas unidas. Así que
su *jafīf* y *taqīl* cautivan las mentes.

En los encuentros nocturnos se activa el canto y la música con la imprescindible presencia del vino. Hemos aludido anteriormente a lo que se denomina como *tanāsub* o armonía, tocar las cuerdas del instrumento con el fin de producir una buena melodía. En relación a esto nos habla el poeta en varios versos sobre la cuerda segunda y tercera del laúd (*maṭānī* y *maṭālīl*). En una casida en la que describe su consuelo por la llegada de una carta de un amigo suyo, cuenta su tristeza y la alegría que le causó dicha misiva¹⁴⁰³:

En el infierno de la lejanía estaba torturado y cuando ella
llegó, me condujo al jardín de la alegría.

Allí tiré, jactancioso, mi vestido dando rienda suelta
a mi orgullo,

como si yo hubiera tomado un vaso de vino tinto entre las cuerdas
segunda (*maṭānī*) y tercera (*maṭālīl*) y

Con un sentido parecido nos habla en una casida de tema amoroso y báquico¹⁴⁰⁴:

Ven que entre tú y yo no hay un tercero. Los accidentes
del amor están distraídos de nosotros

¹⁴⁰³ *Dīwān*, p. 587, y véase al-Faruqī. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp.176; Munà Ša' rānī. *Tārīj al-musīqa al-'arabiyya wa-ālātu-ha*, pp.50-52; al-Jawārizmī. *Mafātīh al-'ulūm*, p.137.

¹⁴⁰⁴ *Dīwān*, p. 189.

No existe allí sino el vino, el arrayán, el amor y las cuerdas
segundas (*maṭānī*) apoyadas en las terceras (*maṭālīṭ*).

Se deduce en los siguientes versos, que en un encuentro amistoso, con la presencia de músicos con diversos instrumentos, Ibn al-Jaṭīb se mostró presto a bailar, de tal manera que improvisó unos versos en los que habla del músico que preparó el instrumento, y describe la alegría que le hizo salirse de su norma. En sus versos usa términos propios de la música como son: *nafaj* (sopló), *sawwā* (puso a punto las cuerdas), *taswiya* (afinar el laúd), *malwī* (clavija de un instrumento de cuerda cuyo giro es importante en el cante) y los *maṭānī*¹⁴⁰⁵:

Sopló (*nafaj*) en las *maṭānī* y puso a punto las cuerdas (*sawwā*) del
laúd, soplos equilibrados como son las hermosas
temperaturas.

Así que me emocioné con el giro del *malwī* y mis
lágrimas fluyeron como el río de *Malwiya*¹⁴⁰⁶.

No os sorprenda mi impresión, ya que los seres humanos
no son sino un soplo [Divino] y una preparación.

En diversas ocasiones, en las que mezcla el donaire con la sátira, introduce algún término relacionado con la música. En este caso se trata de *garībat al-mazmūm* que es uno de los modos de la música andalusí derivado del modo principal oriental *al-Mazmūm*. En una sátira que le dedica a un alfaquí, cuyo nombre no menciona. Utiliza este término para reírse de dicho personaje¹⁴⁰⁷:

¹⁴⁰⁵ *Dīwān*, p. 782, y véase Ḥ. Maḥfūz *Qamūs al-musīqā al-‘arabīyya*, pp.351-356,363,159; al-Jawārizmī. *Mafāṭīḥ al-‘ulūm*, p.137; al-Faruqi. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, pp.222,360.

¹⁴⁰⁶ Seguramente se refiere al río de *Malwiya* que se encuentra actualmente en Marruecos, cerca de la ciudad de Khenifra.

¹⁴⁰⁷ *Dīwān*, p. 555, y sobre *garībat al-mazmūm*, véase Ḥ. Maḥfūz. *Qamūs al-musīqā al-‘arabīyya*, p.228; al-Faruqi. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*, p.180.

El alfaquí tiró un pedo y dije qué raro,
ya que eso no es habitual en él.

Se acercó a mí y dijo: seguro que mi pedo os había
encantado con la melodía de *garībat al-mazmūm*.

II.3.4. POESÍA EPIGRÁFICA Y DESCRIPTIVA

El tema de las inscripciones y de las descripciones poéticas sobre palacios y lugares seductores fue algo muy común durante los tiempos de esplendor en el reino de Granada. Un hábito que se extendía entre los monarcas y las clases altas que poseían grandes bienes y propiedades. La poesía estaba presente en diversos lugares de tipo áulico como palacios, albercas, jardines, incluso en objetos cotidianos como jarras, cuchillos, vestimentas, etc.

La mentalidad de aquel tiempo no era capaz de imaginar una bella residencia palatina u otras grandes moradas sin que estuvieran decoradas sus estancias con hermosas inscripciones y magníficos versos. La afición por la poesía, que expresaba grandeza al igual que belleza, era enorme. Hasta el punto de ver a una persona tan venerable, como Ibn al-Jaṭīb, inscribiendo poemas, con su propia mano, sobre algún muro o una pared, como aludiremos más adelante.

No vamos a detenernos demasiado en este tema, pues al igual que otros, nuestra intención es mostrar algunas de las particularidades que giran en torno a nuestro protagonista. Para entrar directamente en él hemos convenido dividir los textos seleccionados en tres partes fundamentales:

II.3.4.1 Poemas inscritos en propiedades reales y particulares

En este apartado veremos las inscripciones poéticas sobre edificios y lugares ciertamente emblemáticos como, entre otros, los de la Alhambra. Al mismo tiempo, no queremos ser redundantes sobre aquellos aspectos y aquellas cuestiones que han llenado muchas de las páginas que, al respecto, han vertido diversos

estudiosos en distintas y extraordinarias obras, así que trataremos de, en la medida de lo posible, aportar algunas novedades¹⁴⁰⁸.

El primer texto que mencionamos a continuación versa sobre la alcoba de Comares que el poeta llama: *Qubbat al- 'arq'*¹⁴⁰⁹. Según el mismo autor, la casida fue mandada componer para que fuera inscrita sobre dicha alcoba, dice en boca de ella¹⁴¹⁰:

¿Habías visto entre las moradas una alcoba igual en la que
la felicidad está por todos partes?

Encima de mí se recitan líneas de palabras, mientras
que debajo, se desfilan líneas de escuadrones.

Mi patio es un terreno para los solicitantes del perdón, un refugio
seguro para los aterrorizados y un suelo para los
arrepentidos.

Puedes decir que soy la *Ka 'ba* para la gente aunque
me envuelvo en vestido de atractiva doncella.

Soy la bella muchacha cuya hermosura hace prescindibles
las perlas de cuellos y escotes.

La verdadera lindeza es la natural que destaca sin
esfuerzos ni aplicaciones.

¹⁴⁰⁸Sobre las inscripciones de la Alhambra, véase Darío Cabanelas. "Las inscripciones de la Alhambra según el morisco Alonso del Castillo". *MEAH*, 25 (1976), pp.7-38; Darío Cabanelas y A. Fernández-Puertas. "Inscripciones poéticas del Partal y de la Fachada de Comares". *Cuaderno de la Alhambra* 10-11 (1974-5), pp.117-199; E. G. Gómez. *Poemas árabes en los muros, tacas y fuentes de la Alhambra*. Madrid, 1985; María Jesús Rubiera Mata. "Poesía epigráfica en la Alhambra y el Generalife". *Poesía* 12 (1981), pp.12-76; J. Vallvé. "Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 23 (1985-6), pp.105-112.

¹⁴⁰⁹ Darío Cabanelas y A. Fernández-Puertas. *Literatura, arte y religión en los palacios de la Alhambra*. Discurso de apertura Universidad de Granada. Granada, 1984; A. Fernández- Puertas. *La fachada del Palacio de Comares*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1980, 1, t.

¹⁴¹⁰ *Dīwān*, p. 115.

Uno de mis signos es que pese a mi elevado rango, sirvo también
de chambelán en la puerta del reino,

atestiguando su alcanzada grandeza. ¡Cuánto presente
muestra los bellos caracteres de un ausente!

Encontramos en su *Dīwān* otro poema que dedicó a un edificio real cuyo nombre no menciona. Se desprende de un verso del poema, que dicho edificio fue una parte de las construcciones que hizo Muhammad V para renovar el reino durante su segundo reinado. Quizás esta casida epigráfica fuera sustituida después de la huida del autor o simplemente se grabó en una morada que desapareció. En ella el poeta habla en boca de esa residencia real, dice en prosa precediendo sus versos: “De entre las escrituras sobre los edificios reales¹⁴¹¹:

¡Dios mío, qué maravilloso título de reino renovado soy!, hacia
el cual las donaciones divinas viajan mañana y tarde.

Me construyó el emir de los creyentes Muḥammad, tocayo
del Profeta *hašimī* Muḥammad.

Soy el collar que adorna el cuello del reino. ¡Cuántas veces
el bonito collar embellece el lindo cuello!

En la morada del califato está anunciado el buen augurio
¡siga [Muḥammad V] en felicidad y sólida gloria!

De entre los versos desaparecidos de Ibn al-Jaṭīb que fueron inscritos sobre las paredes de la Alhambra, hay una casida que compuso para la alcoba del nuevo Mexuar, que edificó Muhammad V tras su vuelta al trono.

¹⁴¹¹ *Dīwān*, p. 363.

En dicha casida menciona el nombre del sultán y le compara con su abuelo y tocayo Muḥammad I, primer sultán nazarí y fundador de la dinastía, quien construyó el primer palacio de la Alhambra.

Indica también que dicho sultán, Muḥammad I, fue el primer sultán nazarí en llevar el nombre de Muḥammad b. Yūsuf y el que más años permaneció en el poder, mientras que Muḥammad V fue el segundo sultán nazarí en llevar el mismo nombre (Muḥammad b. Yūsuf) y en quedarse más tiempo como sultán¹⁴¹²:

¡Qué hermoso hogar cuyos sentidos son agradables!

Su creador es Muḥammad, hijo de Abū l-Ḥaŷŷāy,

el renovador del gobierno, la espada y el defensor de la verdad
y el protector de la religión, esté cerca o lejos.

Su tocayo inició la construcción de este palacio y fue
el primer residente de sus moradas.

Pero si era primero en nombre y nombre de padre y primero
en años y suerte, éste es el segundo.

Nuestro autor tiene otros versos que están inscritos sobre la célebre madraza, o universidad de Granada, que construyó el sultán Yūsuf I. Como en muchos de sus poemas epigráficos, el poeta habla en boca de dicha madraza¹⁴¹³:

Así para la ciencia se construyen las madrazas,
y los pactos de la gloria se quedan permanentes sus escritos.

Y así, con la buena labor, se busca la satisfacción de Dios. Los
frutos de la gloria se recogen de los árboles de la valentía

¹⁴¹² *Dīwān*, p.750.

¹⁴¹³ *Dīwān*, pp.570-571

De mí se jacta la Capital del Reino, igual que los rivales
que se jactan uno ante otro.

¡Oh viajero cuya marcha va en busca del saber!, ya no tienes
que atravesar los desiertos y las olas del mar.

Haz alto en mi puerta y no pretendas ir a ningún destino
ya que, si te quedas, ganarás con buen aprovechamiento.

¡Cuántas estrellas penetrantes están en mi cielo
circulando sobre una luna llena!

Están entre verdaderas luces, caminos rectos, juicios y
sabiduría que purifica los corazones.

¡Dios recompense, por la religión y ciencia, a Yūsuf,
más que los demás reyes nazaríes.

A continuación mencionamos dos textos que el poeta compuso para que fueran colocados sobre las tacas de Comares. En realidad están desaparecidos, pues actualmente descansan otros dos que, como dijimos antes, no vamos a entrar en detalle, dado que están bien estudiados. Probablemente fueron sustituidos tras su huida al Magreb.

En el *Dīwān* declara el autor en prosa, antes de mencionar los versos, que dichos textos se compusieron para que fueran inscritos, sin decir que lo fueran realmente, lo que puede justificar el porqué de no encontrarlos hoy sobre las muros de la Alhambra. Aunque entre los textos tratados anteriormente, hay algunos que el poeta afirmó que iban a ser inscritos y que no figuran. Son dos textos hermanos que seguramente fueron compuestos al mismo tiempo para que se inscribieran sobre dos tacas gemelas. Dice antecediendo el primer texto: “[...] y dije para que

fuera inscrita sobre una taca de agua en la puerta de la Alcoba, la otra está apuntada en la parte de la letra *s̄m*...¹⁴¹⁴:

Soy una taca con la que se jactan los días. Mis maravillas
dejan cansadas las mentes.

Para los ojos aparezco como un oratorio (*miḥrāb*) en el que
el jarrón parece un imán,

que está en pie rezando y cuando vienes a beber
termina su rezo.

En la otra dice en prosa precediéndola: “[...] y compuse lo que se inscribiría sobre la taca del agua en la Alcoba, habiendo estado mencionada la otra [casida] en la letra *m̄m*...”¹⁴¹⁵:

¡Oh mi inventor, qué perfección!, entre
los artistas eres el maestro.

Perfeccionaste mi corona cuando formaste sus decoraciones.
Así que por ella se inclinaron cabezas y rayas de pelo.

Me ajustaste hasta que parecí un espejo
y la jarra del agua, en mí, como una novia.

Sabemos que Ibn al-Jaṭīb poseía palacios y jardines dentro y fuera de la Capital granadina para responder a la necesidad del lujo que marcaba su tiempo y su clase. Sobre estos lugares suntuosos dedicó bellos versos para que fueran inscritos sobre ellos. En boca de una alcoba suya, tal vez la de su palacio en Aynadamar construida sobre el agua, dice haciendo de sí mismo el interpelado¹⁴¹⁶:

¹⁴¹⁴ *D̄wān*, pp.536-537.

¹⁴¹⁵ *D̄wān*, p.719.

¹⁴¹⁶ *D̄wān*, p.412.

Si duermes, acuéstate sobre mi seguro lecho.
Y si te levantas hazlo con alegría y gusto.

Admírate de mi posición sobre el agua, como la
garceta en plena alberca.

En un signo de felicidad me construyó un hombre
muy sensato y sabio con lo que hace.

Si por la copa, el vino y una gacela preguntas,
nadie te informa mejor que un experto como yo.

En la boca de la alcoba construida sobre el agua en su lujoso palacio de
Aynadamar, dice en estilo muy literario¹⁴¹⁷:

No se ha visto ni antes ni en el futuro una singular
como yo que pudo juntar de todos desiguales.

Soy la novia cuya gala son los arrayanes, la galería es
mi corona y la alberca es mi espejo.

Detrás de la casa de la felicidad me levanto sirviendo.
Así que mi caso, ¡Oh mis hermanas!, es como

una servidora cristiana que está en pie y sobre su
cabeza ha alzado a la hija de su señora.

Como habíamos mencionado antes, la afición del autor por la poesía
epigráfica, un tipo de decoración que era muy del gusto de su tiempo, le llevó a
inscribir de su propio puño, una casida suya sobre una pared de un palacio en

¹⁴¹⁷ *D̄wān*, p.174.

Ceuta. Dice en prosa antecediendo su casida: “[...] y dije, en uno de mis viajes a la ciudad de Ceuta, y la inscribí sobre la pared del palacio donde me alojé...”¹⁴¹⁸.

La casida es una elegía a los ‘Azafíes, prestigiosa familia que gobernó Ceuta durante un tiempo. El poeta llora por el pasado de esta destacada familia mencionando sus cualidades y virtudes, y al final del poema alude al sultán meriní, Abū ‘Inān Fāris, emir que gobernaba en el momento en el que Ibn al- Jaṭīb compuso dichos versos¹⁴¹⁹:

¡Oh Ceuta de los ‘Azafíes, los ilustres cuyas
noticias se extendieron como buena fragancia.

¿Qué pasó en tus moradas para que se instalaran definitivamente
las ruinas y se acabara el brillo de tu hermosura?

¿Dónde están las reuniones, los *fahāris*,¹⁴²⁰ las madrazas
con sus eficaces pruebas?

¿Dónde están las naves negras y únicas moviéndose lentas
como camellos cuyo desierto es el mar?

¿Dónde están los [hombres] destacados, los que en las densas
dificultades guiaban, con sus opiniones, por el camino recto,

los que hicieron funcionar bien las morenas y flexibles lanzas,
con las cuales acabaron con muchas almas?

Desaparecieron ya, no hubo refugio en la tierra ni
en el cielo donde poder huir de la muerte.

¹⁴¹⁸ *Dīwān*, pp.206-207.

¹⁴¹⁹ *Dīwān*, pp. 207-208.

¹⁴²⁰ Los *fahāris*, son los índices o catálogos de libros y aquí tal vez son los grandes aparatos del gobierno.

Dijo: las vicisitudes del tiempo me traicionaron, y desde
que partieron, la alegría no ha entrado en mi corazón.

Con las tragedias nocturnas y el paso de los años
todo lo nuevo decae.

Espero que Fāris me resucite con sus generosidades
ya que tras los apuros vienen las albricias.

II.3.4.2 Poemas inscritos sobre objetos diferentes

En este apartado veremos los versos del visir granadino inscritos sobre diferentes objetos cotidianos. La mayor parte de la poesía epigráfica de nuestro autor se encuentra en este apartado, en el que están reflejados detalles de la cultura granadina, apreciándose el gusto de aquella época por diversos objetos.

Empezamos por una larga casida que compuso para que se grabara sobre la tablilla de madera del hijo menor del sultán Yūsuf I, el príncipe Qays, quien posteriormente fue asesinado junto a su hermano Ismāʿīl II a manos del Bermejo.

Fue cuando hizo la *ḥiḍqa* (la conclusión de la memorización completa o parcial del Corán). A continuación escogeremos algunos versos de dicha casida que habla en boca de dicho príncipe¹⁴²¹:

Mi primera prioridad desde pequeño, tras juntar
en mí la virtud y las letras,

fue poner el Libro de Dios como objetivo para cuyo logro
mi alma era infatigable.

Cada vez que lo repetía en mi boca sentía inhalar
almizcle o saborear la miel.

¹⁴²¹ *Dīwān*, pp.118-120.

Hasta que conseguí partes bien memorizadas,
gracias a Dios que me facilitó el propósito.

Pronto, con el apoyo de Dios lo tendré completo. Quien
se esfuerza por sus metas, las logrará.

¡Dios recompense bien al emir de los musulmanes, mi padre,
a quien tanto le debo.

¡Premie, igualmente, con misericordia a mis maestros
y a todos los asistentes y a quien dictaba y escribía!

Tenemos, asimismo, tres casidas dedicadas a los lechos de madera en la casa real granadina. Según el mismo Ibn al Jaṭīb, dichas casidas fueron colocadas sobre las camas, y de ellas podemos apreciar, de alguna forma, el lujo que tenían con dorados y policromías.

En dos textos alude al octavo sultán nazarí, Muhammad V, para el cual se prepararon estos lechos, mientras que en el tercer poema, debido a las tachas que sufrieron algunos versos, no hay alusiones a ningún monarca aunque lo más probable es que fuera dedicado también al mismo emir, como intentaremos justificar más adelante.

El lecho, entendido como tal, es el terreno del amor en el que están jugando el sol (que es el monarca), con la luna y las estrellas (que son sus mujeres). Dice en prosa antes de su casida que compuso en boca de la cama: “[...] y sobre lo que fue escrito sobre un lecho de madera...”¹⁴²²:

Soy el terreno de juego de la unión que alegra al corazón
y un zodiaco en que se reúnen el sol y la luna llena.

¹⁴²² *Dīwān*, pp.409-410.

Soy guardián de los secretos (*asrār*) hasta sentir que me habían
llamado camas (*sarīr*) porque no revelo el secreto (el
sir)¹⁴²³.

Si entre mis maravillas mueves el ojo y notas la beldad
que distrae a la mente y al pensamiento, dado que

sobre mí se extiende una cortina de oro, debajo de la cual la
mano de éxito y el buen augurio sirve de encubrimiento:

verás un caballo que no teme tropiezos y una montura
de felicidad, que nunca sufrirá hambre ni desnudez.

Soy como un jardín visitado por un aluvión de lluvia
que lo cubrió de belleza y perfumó con fragancia.

El octavo de los reyes del *yāhād* me instaló, me vistió
de gloria y ascendió mi valor.

¡Siga con la marca nazarí su excelencia, graciosa su gala
y roja la bandera que acompaña su glorioso ejército.

En el *Dīwān*, la casida anterior está seguida de otra sobre la misma temática, con el mismo metro y la misma rima, lo que nos da la sensación de que las dos fueron compuestas en el mismo momento y que fueron dedicadas a Muḥammad V. Dice en prosa precediendo su casida que está en boca del lecho también: “[...] y sobre otro similar [dije]”¹⁴²⁴:

El orgullo y la gloria son un derecho mío. Mi virtud
es reconocida en tierras y mares.

¹⁴²³ Es un juego de palabras: *asrār/sir* (secretos, secreto), *sarīr* (lecho).

¹⁴²⁴ *Dīwān*, p.410.

Soy la aparición feliz y el cielo en que se encuentran
el sol luciente y la luna llena.

Soy montura de suerte llena de felicidades y sus joyas
son perlas y oro.

Sentada estoy aunque dispongo de patas y si pretendiera
andar no sería justificado mi hecho.

¿Cómo se me ocurre abandonar la morada de la alegría y felicidad,
si mis alhajas son las más valiosas y mi reino es todo el
palacio?

Los ojos se alegran y los corazones se contentan al verme
cuando aparecen las maravillas de mis formas.

El oro precioso es mi adorno mientras mi posición está
más elevada que las estrellas radiantes.

Disponemos de otro largo poema sobre el lecho del sultán. En ella alude al octavo rey, Muḥammad V, pero en la prosa que suele anteceder a los versos dice: “y dije para que fuera escrito sobre un lecho maravilloso de madera que se hizo para el sultán, ¡Dios tenga misericordia de él!...”¹⁴²⁵.

La frase *rahmat Allah ‘alay-hi* (Dios tenga misericordia de él), es una expresión que suele emplearse para los ya fallecidos, y en eso consiste el problema, ya que Muḥammad V, el personaje aludido, murió casi veinte años después de producirse el asesinato de Ibn al-Jaṭīb. Se trataría de un error por parte del copista o el editor del *Dīwān*, o incluso por parte del mismo poeta. Dice la casida¹⁴²⁶:

¹⁴²⁵ *Dīwān*, p.342.

¹⁴²⁶ *Dīwān*, pp.342-343.

Si duermes, hazlo sobre una segura cama.

Y si te despiertas, levántate bajo los pilares de la gloria.

Sobre mi silla de montar muévete, y pon la unión como
fin ya que, para los placeres, soy el mejor caballo.

De los ojos permanezco protegido como sitio privado y
me acogieron en el lugar más elevado.

Me rodean bellas doncellas sirviéndome. Mi
secreto es guardado pero es notoria mi lindeza

Estoy dedicado a la suerte y la felicidad y
mi rienda está adaptada a la dichosa unión.

Llevo a las esperanzas y garantizo a los que suban a mí,
lograr todo lo deseado.

El octavo de los reyes del *yihād* me colocó como
cabalgadura de paz en tierra de guerras.

Me destacó como lecho de alegría, lugar de encuentro
para las lunas llenas y terreno de todos los amores.

Sus bellezas son antimonio para los ojos y su
obediencia es la luz en los corazones.

De entre los temas que pueden reflejar el lujo de la sociedad granadina y su afición por la poesía epigráfica, figura el de las inscripciones poéticas plasmadas sobre objetos de menor importancia como es el caso, entre otros muchos, de los cuchillos¹⁴²⁷.

Este tipo de objetos adquieren relevancia por su pertenencia al sultán o a sus hijos, y no por sí mismos.

Sobre un cuchillo del sultán, Yūsuf I, el poeta compuso unos versos muy sugerentes. Dice comparando al sultán Yūsuf I con la lluvia y al cuchillo con el relámpago¹⁴²⁸:

A la mano de Yūsuf debo mi prestigio, que hace
temer, por mi coraje, al alma del león.

En su mano brillo yo como relámpago, no es de
extrañar ver el relámpago con la lluvia.

Hay otras inscripciones, de dos versos, grabadas sobre un cuchillo consagrado al día de la fiesta del cordero. Habla por boca del mismo y evoca al profeta Abraham, de quien los musulmanes heredaron este ritual, y menciona el nombre de José (Yūsuf) haciendo una *tawriya* entre su nombre y el del monarca granadino Yūsuf I¹⁴²⁹:

Me jacto, si me habías visto o escuchado acerca de mi fama,
ante todas las espadas afiladas y afinadas.

Me basta de orgullo verme en la mano de Yūsuf
cumpliendo con la *sunna* de Abraham.

¹⁴²⁷ Véase sobre este tema, Celia del Moral “Función social de la poesía en el Reino Nazarí”, *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid: BBV, 1992, pp. 253-263.

¹⁴²⁸ *Dīwān*, p. 192.

¹⁴²⁹ *Dīwān*, p. 681.

Asimismo, tenemos otro texto similar al anterior. Son versos inscritos sobre un cuchillo del día del cordero. En ellos el poeta evoca el mundo cósmico citando el nombre de dos posiciones lunares o signos que son *sa 'd al-su 'ūd* (*Beta Aquarii*) y *sa 'd al-dābiḥ* (*Beta Capricornio*) cuya traducción literal sería (la felicidad de las felicidades y la felicidad del matarife), y que en la astrología son signos que vienen a representar al buen augurio y a la suerte¹⁴³⁰:

Soy un lago de puro hierro en cuyo centro
ves la muerte nadando.

Soy la felicidad de las felicidades en mano de mi señor
aunque dicen que soy la felicidad del matarife.

Según parece, el interés por inscribir versos sobre estos objetos, no era propio solamente de los granadinos. En un texto del poeta compuesto en el Magreb, probablemente durante su primer exilio, para que fuera inscrito sobre un tipo de cuchillo llamado *sikkām al-kumm* (cuchillo de manga), dice el poema aludiendo a la relación de este objeto con los sultanes meriníes: Ibrāhīm Abū Sālim y al-Musta'īn Abū Zayyān¹⁴³¹:

Con Ibrāhīm me jacté en las galas de suerte. Singular era
yo en gloria y orgullo.

Me adoptó de pequeño, como espada de victoria, pero de esta
cuna pasé, como recompensa, a la cintura de al-Musta'īn.

Así que vine a ser un filo meriní para mis portadores,
aunque me atribuyen a las Indias.

¡Cuánto hijo se ve más virtuoso que su padre cuya
dignidad y afán son conocidos.

¹⁴³⁰ *Dīwān*, p. 248. Sobre estos dos términos, véase al-Jawārizmī. *Mafātīḥ al- 'ulūm*, pp.125-126.

¹⁴³¹ *Dīwān*, p. 333.

Acerca de otro cuchillo del mismo sultán, Abū Sālim Ibrāhīm, el poeta preparó dos versos para que fueran inscritos. Se llama *sikkīn bašr* (cuchillo para afeitarse), y según parece, era un utensilio que se usaba para inscribir sobre la madera. En este caso, se hace una comparación entre la espada del sultán y dicho cuchillo¹⁴³²:

Entre la espada de Ibrāhīm y yo hay analogía en
considerables ocasiones:

raspo yo las letras de las escrituras, al ser confusas, mientras
que sus filos raspan las puntas de los escuadrones.

Disponemos igualmente de textos poéticos que fueron inscritos sobre los tahalíes, con las cuales se portaban las espadas. Los versos están dedicados a un hijo del sultán y en ellos se dice que los tahalíes de las espadas y las sillas de montar son como amuletos y cunas para los príncipes nazaríes¹⁴³³:

Nosotros, los hijos de Našr, cuando un día la suerte del cielo
nos hace tener un hijo varón:

consideramos que los tahalíes de espadas y sillas de montar
son ante los reyes, como amuletos y cunas.

Nos encontramos igualmente con otros versos preparados para que fueran grabados sobre el tahalí de la espada del hijo del sultán, probablemente Muḥammad V, cuando éste era aún un niño. En ello, se compara a dicha correa que rodea al niño con un jardín redondo; el rostro del príncipe arriba con un sol brillante, y abajo la forma de colocarse la espada en su funda con el río¹⁴³⁴:

¹⁴³² *Dīwān*, p. 146.

¹⁴³³ *Dīwān*, p.330.

¹⁴³⁴ *Dīwān*, p.384.

Soy un jardín cuyo sol es el rostro del príncipe Muḥammad
y el río es la espada.

Al ser juntados un jardín y un río ¿cómo es que las copas,
de la guerra, no circulan por medio de un copero?

En dos versos que habíamos citado en la parte dedicada a la astronomía, el poeta nos habla del tahalí de la espada del príncipe Abū l-Walīd, esto es, Ismáʿīl II, que le rodeaba como el cielo redondo¹⁴³⁵:

El emirato es como el cielo cuya media luna
es el rostro del emir Abū l-Walīd.

Su espada es un relámpago en las fuertes guerras y yo
soy la Vía Láctea cuyas estrellas son los soldados.

Muchos son los objetos sobre los cuales Ibn al-Jaḥīb compuso poemas para que fueran inscritos. En boca de una *barrāda* (jarra), dedicada al sultán nazarí, posiblemente Yūsuf I, compuso dos versos para que fueran grabados en dicho objeto. Dice, comparando al sultán con la nube lluviosa y con la dirección de la Meca (*qibla*) hacia la cual se dirige la gente en el rezo¹⁴³⁶:

Si la generosidad de las nubes riega la tierra, yo soy
la que abreva la nube de la generosidad.

El rostro de Ibn Naṣr es como el oratorio, hacia el cual
realizo mis inclinaciones y prosternaciones.

¹⁴³⁵ *Dīwān*, p. 518.

¹⁴³⁶ *Dīwān*, p. 320.

En otro texto muy parecido al anterior, dice de la *barrāda* (jarra) de Yūsuf I¹⁴³⁷:

El famosísimo de los reyes es el señor valiente
Yūsuf.

Las nubes riegan la tierra mientras que yo abrevo
la nube misma.

Por otra parte, nos informa el polígrafo granadino sobre unos versos suyos que fueron inscritos sobre un traje (*tawb*) destinado, según se deduce, para uso del sultán Yūsuf I. Al parecer dichos versos fueron compuestos a propósito de una gran victoria realizada por dicho sultán sobre los cristianos. El poeta se dirige a su monarca y no se puede saber si habla a través de dicho traje o no¹⁴³⁸:

¡Albricias! El reino bajo tu excelencia está establecido y en tus
tiempos son renovadas las albricias.

Están acompañadas de la suerte las moradas que habites, y
las promesas de la conquista son cumplidas.

A través de los tiempos son cuatro tus compañeros: la gloria
la victoria, la consolidación y la estabilidad.

¡Oh Yūsuf poderoso y bello!, observa el tiempo en el que
tus rojas banderas serán como el rubor en las mejillas.

Igualmente tiene otros versos inscritos sobre la indumentaria del mismo sultán, Yūsuf I. En el poema, es el traje el que habla, jactándose de ser mejor que otras vestimentas lujosas como son el brocado (*dībāy*) y el bordado (*mawšī*)¹⁴³⁹:

¹⁴³⁷ *Dīwān*, p. 563.

¹⁴³⁸ *Dīwān*, p.331.

¹⁴³⁹ *Dīwān*, p.214.

En la *sunna* del Profeta Muḥammad, está establecido mi
supremacía sobre el bordado (*mawšī*) y el brocado (*dībāy*).

Por esto me escogió, como vestido preferido, el feliz rey de
las altezas: Abū l-Ḥayyāy.

El abanico que usaban los reyes nazaríes en sus palacios forma también parte de los objetos, sobre los cuales Ibn al-Jaṭīb compuso versos para ser inscritos. La descripción que nos deja el poeta en el siguiente texto nos ayuda a conformarnos la idea de que era un abanico simple y que su forma era semicircular. Dice el poema¹⁴⁴⁰:

Soy como el sol a la primera hora de su salida,
antes del cual llegan las brisas del alba.

Mis brisas, al ser insoportable el calor, son como el lenguaje
de la unión, tras tiempos de lejanía,

o como el viento *ṣaba*¹⁴⁴¹ de la victoria, derivadas de las
banderas nazaríes en las densas batallas.

Otro de los objetos áulicos que lució los versos de Ibn al Jaṭīb fue un espejo del sultán Muḥammad V. Dicho espejo fue elaborado para dicho emir en su segundo reinado, tal vez para mostrar su poder y su grandeza después del destronamiento. Una vez más es la figura del monarca la que se ensalza, a través de las palabras que lanza en su favor el espejo, evidenciando su omnipotencia¹⁴⁴²:

Para el renovador del excelente gobierno, Muḥammad, fui yo
creado, así que asómbrate de mi extraordinario caso.

¹⁴⁴⁰ *Dīwān*, p.385.

¹⁴⁴¹ Son las brisas procedentes del este.

¹⁴⁴² *Dīwān*, p.627.

En mi aparecen las cosas como si fueran del
interior del señor que me fundó.

Entre los temas menos frecuentes, sobre los cuales encontramos poesía inscrita de nuestro autor figura el que se refiere al mantel de la comida (*sufrat al-ṭa'ām*). Igualmente, en muchos de estos versos diseminados en diferentes objetos, se suele advertir en prosa la siguiente expresión: “[...] y dije para que se inscribiera sobre....”

No sabemos con certeza, sobre todo en casos concretos, si los versos del autor son vertidos por iniciativa propia; es decir, sin que haya detrás una petición expresa por parte de un cliente a modo de encargo en la confección de determinados poemas. Con todo, es un largo poema en comparación con la brevedad que suele mostrar en relación a estos objetos, que no sobrepasan, normalmente, los dos versos. Fue compuesto en el Magreb, durante su primer exilio, para el sultán meriní, Abū Sālim Ibrāhīm. Aquí escogeremos algunos versos del poema, en los que se personifica al mantel, el cual nos habla¹⁴⁴³:

Te pregunto ¿Acaso has visto antes o después de mí a una [cosa]
redonda y amplia como la luna de la felicidad?

Anchos son mis lados y garantizados mis festines,
que son signos del orgullo y de la gloria.

Mi presencia es buena nueva para la unión y una
promesa cumplida del bienestar.

Con el nombre de Dios me extienden en cada fiesta y
me recogen dando las gracias y las alabanza a Dios.

Soy la lluvia generosa en tiempos de sequía y la
garantía de dones y caridad para los necesitados.

¹⁴⁴³ *Dīwān*, pp. 334-335

Me heredó el señor feliz, Abū Sālim, de su sagrado
padre y de su abuelo.

Ibn al-Jaṣīb tiene un destacado poema sobre el reloj *minkāna*, en la noche del *mawlid*. Dicho poema fue aprovechado, de forma artística, cuando se colocó dentro del reloj para que saliera en una mano de madera, en la cuarta hora de la noche. No sabemos si dicha casida fue inscrita sobre esa mano o escrita en un papel, aunque nos inclinamos a pensar que debió de tratarse de una inscripción, ya que, a nuestro juicio, estaba muy extendido en aquella época el hecho de grabar las poesías sobre los aparatos y paredes para hacerlas eternas. Dice en prosa precediendo sus versos: “[...] y compuse versos con los cuales salía una mano de madera en una hora concreta de la noche. [Esta mano de madera] era máxima respecto a su perfección y bella forma ante el sultán en la noche del precioso *mawlid*. Dicha hora era la cuarta en punto...”¹⁴⁴⁴.

El poema nos habla aludiendo al reloj que aparece luchando en una guerra contra el tiempo de la noche y sufriendo las piedras de las catapultas (*manṣānīq*), y el ataque de las estrellas. Se trata de una cita bélica, que pudo reflejar perfectamente la situación real de la Granada de entonces. Los versos, con sus comparaciones y retóricas, nos dan unas ideas generales sobre la función de dicho reloj¹⁴⁴⁵:

El juicio fue más rápido y el destino se llevó a cabo.

El secreto del futuro está oculto.

El tema del tiempo, si lo contemplas, es extraño. Es verdad
que no perdura ninguna situación.

¹⁴⁴⁴ *Dīwān*, p. 566. Sobre dicho reloj, véase A. Fernández-Puertas. *Clepsidras y relojes musulmanes*, *op.cit*; E. García Gómez. *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra*, pp.88-110.

¹⁴⁴⁵ *Dīwān*, pp.566-567.

La noche es un hilo cuyas perlas son las horas. Cuando se
rompe, se cae todo.

¡Valiosa sea la cuarta hora que, cuando partió, permanecieron
sus buenas acciones!

Trasnoché pensando mientras la luna llena estaba,
con las estrellas, nadando en el mar del cielo.

Creí que la forma de la blanca luna llena que se cierne
sobre mí como un pájaro:

era una piedra redonda, arrojada por una catapulta,
moviéndose hacia abajo rápidamente.

Las estrellas son lanzas cuyos ejércitos están
atacándome por todas partes.

Se movieron para combatirme, siendo mi edad una
fortaleza cuyo salvador no existe.

Los balcones de mis dientes se pusieron a caerse, y mis
piezas se estremecieron por arriba y por abajo.

Así que grité: ¡Ay de mí! se lesionó mi frente ¿Hasta
cuándo puede resistir esta construcción?

Si el cielo del zodiaco castiga, con catapulta,
a una ciudad derribará sus murallas

En realidad, todo menos el Rostro de Dios desaparece,
y sólo se perpetúa el Único Todopoderoso.

Hay en su *Dīwān* tres versos dedicados a la muerte de un ser querido del poeta, como así lo manifiesta él mismo. Fueron compuestos en Salé e inscritos sobre una tumba. Pero no se sabe si se trata de la muerte de su mujer, que falleció en aquel lugar, o de otra muerte. Estos versos los habíamos tratado en la parte dedicada al sufismo, nos permitimos traerlos aquí de nuevo por lo significativos que son¹⁴⁴⁶:

¡Oh corazón! ¿Hasta cuándo estos sollozos escondidos?
conserva el resto de tu alma que está por perderse.

Me contestó: es como viste, y no dispongo
de fuerza ni de palabras, ya me contento con callarme.

La sensatez me abandonó y la abandoné
cuando me enamoré de algo perecedero.

II.3.4.3 La poesía descriptiva

En este apartado, no ha sido fácil averiguar todos los textos del poeta referentes al ámbito descriptivo en general. Por ello, y dada esta complejidad hemos optado por recoger una remesa de los mismos, esto es, una antología de los versos que fueron compuestos para acompañar diversas estancias, tales como palacios, entre otros escenarios. Dichos textos tienen un valor especial en cuanto al tema o la idea poética que queremos reseñar, siendo esta la razón por la que han sido elegidos para este estudio.

A continuación, comenzamos con la casida que dedicó el poeta a la descripción del palacio de Comares, en tiempos de Yūsuf I¹⁴⁴⁷. Se deduce de la

¹⁴⁴⁶ *Dīwān*, pp. 177-178.

¹⁴⁴⁷ El nombre árabe de este palacio era *Qaṣr al-Sulṭān*. El nombre con el cual se conoce actualmente proviene del s. XVI. Véase A. Fernández-Puertas. “La Alhambra. El Alcázar del

prosa que antecede a la casida, que la construcción de dicho palacio fue grandiosa, y que todo el pueblo granadino salió para contemplar el mármol, cargado sobre carros en un día espectacular. El poema fue mandado componer por el mismo sultán, y establece Ibn al-Jaṭīb que fue la primera casida que compuso después de la de la *bay'ā* (investidura de Yūsuf I), lo que nos está diciendo, de algún modo, que la construcción de Comares tuvo lugar en los primeros tiempos del reinado de Yūsuf I. Es una larga casida, de la cual, escogemos los versos más adecuados para este tema¹⁴⁴⁸:

Quando terminó la construcción de su alteza, y llegó
lejos en el terreno de la grandeza,

y al asegurarse de que no había dejado ninguna
posibilidad ni espacio para más perfección,

y tras saber que las moradas son el cuerpo de los cuerpos:
comenzó a crear un palacio magnífico.

Para ello, buscó el mármol más grande del cual
trajeron lo más fuerte y consistente.

Eso para que la construcción fuera bien compuesta con
correcta forma y prolongada duración.

Para él [el palacio] fueron arrastradas las rocas por gigantes
entre las mejores gentes.

Quando hacia ellos mismos las tiran, inclinan las espaldas
y extienden los cuellos.

Sultán (hoy Comares) y el Alcázar del Jardín Feliz (hoy Leones) según los Dīwānes de Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak". En: *Ibn Jaldūn. El Mediterráneo en el siglo XIV: Auge y declive de los imperios*. Granada: F. El Legado andalusí, s.d. [2006], pp.98-125.

¹⁴⁴⁸ *Dīwān*, pp.262-266.

Así parecen como si adoraran la roca haciendo el ritual
de la prosternación.

Al ver los capiteles durmiendo sobre
las columnas:

parecen como cunas de gemelos colgadas por
cuerdas que son las columnas lisas.

Sobre los carros parece haber nubes en las que
hay piezas de hielo.

Son como naves atravesando mares de tierra
pasando hacia ti desiertos y desiertos.

Naves sobre las cuales están plegadas sus velas por
temores a los malos tiempos.

Pero cuando se instalaron eran como troncos de palmas
fértiles cuyos frutos son la felicidad

Mercurio asumió perfeccionarlo con su suerte, que coincidió
con la felicidad de las felicidades (*Sa 'd al-su 'ūd*).

Gacelas mudas que nunca sabían hablar, vírgenes e hijas de
una madre fecunda.

Bellas que dan vergüenza a las doncellas adornadas,
blancas de cuerpos y altas de estaturas,

se pusieron el vestido de la mañana arrastrando de él la
cola del tiempo nuevo.

Por esto dijimos: ¡Albricias! Ya os encontraréis con el imán
[Yūsuf I)]. Así que hicieron la ablución tocando el suelo.

Continuamos con otra bellísima casida en la que Ibn al-Jaṭīb describe un palacio recién construido del sultán Yūsuf I. Probablemente se trate del mismo palacio de Comares por las alusiones de los versos, los cuales, fueron recitados por el poeta en presencia de dicho sultán. En dicho poema podemos encontrar datos importantes sobre los interiores de este edificio, como por ejemplo el color del suelo o los materiales de construcción, entre otras noticias. Escogemos los versos más significativos y apropiados para nuestro tema¹⁴⁴⁹:

Tu calidad está elevada sobre los pilares de la felicidad y
tu loa está escrita sobre los papeles de la gloria.

Tu amor en los corazones es más rico que las esperanzas
y tu mención en la boca es más dulce que la miel.

No hay nada como el transparente de la luz que construiste
bajo un buen augurio y un feliz signo.

De las brillantes estrellas tiene puesto un collar y del albor
de la mañana amanece en un manto.

Es la morada de la generosidad, de la valentía, de la justicia y
la piedad y es depósito de la alteza y el del honor
permanente.

De azulejos pavimentaste la superficie de su suelo con dos
colores, blanco y negro.

¹⁴⁴⁹ *Dīwān*, pp.296-300.

Es como alcanfor adornado con almizcle y como trenzas
de pelo denso que se reúnen sobre la mejilla.

Un arroyo de agua fluye brillando en ella (la Sala) como una espada
de dos filos sacada de su funda.

Sus dos galerías están enfrentadas. Destacadas, por tu
alteza, tanto en lo mundano como en lo religioso.

Así que a una concediste la gala de la realeza y riqueza
y a la otra vestiste con ascetismo y devoción

¡Cuántos ejemplos ofreciste que distraían los sentidos y
desviaban el intelecto de su camino!

¡Cuántas bellas jactándose bajo el peinador decorado
y claro!

Aunque es cristiano se hace árabe porque en él
se reflejan los signos de los Banū Sa'd.

En él vimos el trono de Cosroes y su corona. Los
percibimos con ojos a pesar de su tiempo pasado.

¡Cuánto lancero y arquero en él se juntan y cuántas copas
allí intercambiamos con doncellas de elegantes talles!

¡Cuántos lechos elevados y camas cuya finura asimila
a las brisas ligeras marcando en el agua!

Su perfil hace recordar los corazones a la dicha
prometida para los devotos en el paraíso de la eternidad.

Jardines de seda regados con lluvias de alabanza
en tiempos de suerte.

Todo lo que quieras de narciso, violeta, arrayán,
azucena lozana y rosas: aquí encontrarás.

Por sus rincones sopla el viento de la victoria,
provocando nubes de ámbar y sándalo.

Son terrenos de caballeros, mares de naves,
madriguera de antílopes y bosque de leones.

Todos se incluyen en la justicia de Yūsuf, así las
grises gacelas están en paz con los leones.

A continuación aludimos a algunos versos relativos a la descripción del palacio de Muḥammad V, el cual, fue mandado construir por este sultán después de su vuelta al trono. En él, el sultán celebró la circuncisión de su hijo creando una “torneo”, o un festejo reuniendo a caballeros y contando con la presencia de toros. Dice Ibn al-Jaṭīb que, por orden del mismo sultán, esta casida fue la última que compuso sobre esta temática, ya que Muḥammad V quiso reservar el valor de su visir para otros menesteres, y no para ocuparse de estas cosas¹⁴⁵⁰. Es también una larga casida, de la cual, nos interesan especialmente cuatro versos que dedica a describir la perfección de este palacio¹⁴⁵¹:

¡Qué maravilla es la de tu palacio! cuyos milagros son
incompensables, con palabras verbales y escritas.

¹⁴⁵⁰ Véase *Iḥāṭa*, IV, p.479.

¹⁴⁵¹ *Dīwān*, pp.457-462.

Maravillas que hacen al extranjero olvidarse de
su tierra natal, cuyo olvido es difícil.

En él las formas están en armonía, hasta los lechos
y alfombras se hicieron a medida.

Así que vino elegante y al gusto de la alteza. Es como
un collar gracioso o una poesía perfecta.

Como hemos mencionado en otros momentos, el poeta tiene abundantes textos que hablan sobre el reloj *minkāna*. En estos textos, las alusiones sufíes y las prédicas al sultán, Muḥammad V, no le permitían al autor ofrecernos suficientes descripciones sobre dicho reloj. Sin embargo, en algunas ocasiones se describe a dicho reloj, o se alude a su función. Acaso citar, a propósito de esto, un ejemplo en el que habla de *minkānat al-raml* (el reloj de arena) sobre el cual dice¹⁴⁵²:

Contempla la arena corriendo en el *minkān* e imagínate que
es tu edad lo que está concluyendo.

¡Juro por Dios! que si estuviera abastecido con Guadarrama
(*Wādī al-Raml*) se acabaría y no duraría tanto.

Sobre la *nā'ūra* (noria) de Fez, obra del ingeniero sevillano Muḥammad b. al-Ḥāȳy (m.714/1314), Ibn al-Jaṭīb, al parecer, durante una de sus visitas a Fez, dedica un texto de cinco versos para describir esta espectacular obra¹⁴⁵³:

Una esfera construida a modo del arco de iris
que es sin duda, su modelo,

cierra el espacio entre el cielo y la tierra y asimila a los
planetas circulantes.

¹⁴⁵² *Dīwān*, p. 148.

¹⁴⁵³ *Dīwān*, p.476.

En el río siempre crea monedas de la plata del agua
recién acuñadas de luz.

De sus estrellas envía un cometa, capaz de espiar a las
noticias del reino.

Se acordó del tiempo en que fue inventada y por esto
no deja de gemir, llorando de anhelo.

El último texto que ofrecemos sobre la poesía descriptiva en esta antología, o rápido recorrido, está dedicado a la descripción de las *jaimas* (tiendas beduinas)¹⁴⁵⁴:

Si pretendes hacer una comparación exacta de las
moradas beduinas las veras verdaderamente como:

una tela de araña en una cocina, o como
murciélago, que extiende las alas.

¹⁴⁵⁴ *Dīwān*, p.615.

II.4 ASPECTOS SOCIOLÓGICOS Y TRADICIONALES

II.4.1 INTRODUCCIÓN

A pesar de ostentar un elevado reconocimiento como alto funcionario en la corte real nazarí, habiendo desempeñado varios cargos políticos, y de su firme personalidad para con los súbditos y rivales, Ibn al-Jaṭīb no se alejó de la sociedad y de la vida cotidiana granadina. Su participación en fiestas públicas, en encuentros amistosos, y sus donaires y bromas con gentes de diferente clase social, nos confirma su acercamiento al pueblo.

Todo esto, le llevó a plasmar la sociedad y la cultura de su tiempo, desde los palacios hasta detalles de la clase popular. Lo podemos apreciar a través de sus escritos en prosa cuando habla de la sociedad granadina, o de sus habitantes y personajes. Sin embargo, es a través de sus versos, donde podemos encontrar detalles significativos al respecto, incluyendo importantes indicios que reflejan fielmente su entorno en general. Por ello consideramos reseñable tratar su poesía, ya que en ella el poeta deposita noticias, informaciones e indicaciones que, normalmente, no incluye en sus escritos en prosa.

La poesía del polígrafo granadino, además de ser un fiel reflejo de su sociedad, es también una muestra de su propia formación y conocimientos en los diferentes campos del saber. La versatilidad de Ibn al-Jaṭīb le ayudó a conformar una dilatada experiencia política y a destacar como hombre de letras.

Es sabido que desde la época Omeya era costumbre entre los andalusíes adquirir las últimas obras escritas en Oriente. Hemos dicho anteriormente que Muḥammad V solía recibir como regalo las obras venidas del Oriente musulmán, como era el caso, entre otras, del *Dīwān al-ṣabāba* de Ibn Abī Ḥaṭṭāla. La poesía de Ibn al-Jaṭīb se considera un compendio de sus conocimientos, ya que en una sola casida podemos encontrar citas coránicas, históricas, poéticas, conocimientos religiosos, lingüísticos, científicos, etc.

Hay que señalar que en este capítulo dedicaremos un espacio, en su segunda parte, a hablar sobre ciertos aspectos relacionados con los conocimientos

tradicionales, ya que habíamos consagrado los capítulos anteriores a otros como: la política, la filosofía, el sufismo, y las ciencias.

II.4.2 REFLEJO DE LA SOCIEDAD Y LAS TRADICIONES POPULARES

II.4.2.1 Fiestas públicas y costumbres

Es sabido que entre los andalusíes era habitual celebrar muchas festividades durante el año. Como ya habíamos aludido en la parte introductoria de este trabajo, además de las celebraciones religiosas, los granadinos festejaban otras relacionadas con las estaciones del año, o con tradiciones no musulmanas, como se desprende de las obras del mismo Ibn al-Jaṭīb, el cual participó activamente en ellas.

Pese a que en sus escritos en prosa se encuentran significativas alusiones, no solamente a fiestas públicas, sino también a costumbres populares del pueblo granadino, su poesía alberga muchos detalles e interesantes informaciones sobre dichas cuestiones.

A continuación, intentaremos examinar varios de los ejemplos encontrados en su *Dīwān*, para que, al mismo tiempo, puedan ofrecernos algunos aspectos culturales de aquella época, y cómo el autor presentaba y abordaba este tipo de temáticas en un estilo poético.

Comenzamos desde la casa real granadina, donde el sultán celebraba ciertas fiestas. La celebración de ciertos festejos de origen persa como la del *nayrīz*¹⁴⁵⁵. En dicha fiesta y dada la importancia que tenía, el poeta ensalzaba la situación del reino de Granada, elogiando la paz y la fuerza que lo envolvían. Baste ilustrar con

¹⁴⁵⁵El *nayrīz* es el comienzo del año persa que coincide con el inicio de la estación de la primavera que corresponde al 21 de marzo. Este día se festeja con intercambio de regalos y diversas actividades. Sobre estas fiestas, véase Ibn Jātima. *El Dīwān de Ibn Jātima de Almería. Poesía arábigoandaluza del siglo XIV*. Introducción y traducción por Soledad Gibert, Barcelona: Universidad, 1975; Fernando de la Granja “Fiestas cristianas en el Andalus”. En: *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)*, 1999. pp.187-273 y “La “Maqāma de la Fiesta” de Ibn al-Murābi‘ al-Azdī”. *Études d’Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, 1962, II, 591-603. Incluida en su libro: *Maqāmas y Risālas andaluzas*, 173-199; A. Salmī. “Le genre des poèmes de nativité (maulūdiyya-s) dans le royaume de Grenade et au Maroc du XIII^e au XVII^e siècle ». *Hesperis*, 43 (1956), 335-435; ‘Abd al-Mālik al-Šāmi. “Dirāsa fī mawlidīyyāt Ibn al-Jaṭīb”. *Kullīyyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 257-274.

un ejemplo esta fiesta, ya que son varias las casidas consagradas a ella. En el *nayrūz* del año 737/1336, se refleja el gusto de la gente y del mismo monarca respecto a esta celebración, mostrando el optimismo granadino por su llegada, puesto que siempre traía consigo buenas albricias de estabilidad y victorias¹⁴⁵⁶:

¡Feliz *nayrūs* y que vengan, detrás de ella
muchas similares!

Vino a ti a sabiendas de tu generosidad con la gente, pues
esperaba de tus dádivas lo que solía recibir.

Es siempre el pionero de las albricias. ¡Siga trayéndotelas
y a ti las conduzca!

En este contexto no podemos olvidarnos de las celebraciones del *mawlid*, las cuales eran muy apreciadas entre los granadinos. De estas fiestas hemos hablado anteriormente en este trabajo y, sin embargo, pensamos conveniente traerlas a colación de nuevo habida cuenta de su importancia para con el pueblo andalusí. Hemos señalado cómo fue Muḥammad V quien ensalzó la celebración de este día, para el cual, construyó su nuevo palacio en la Alhambra. Decíamos también que Ibn al-Jaṭīb, en el tercer tomo de su *Nufāḍa*, dedicó una buena descripción en prosa a esta fiesta pública, para la cual se prepararon lujosos platos y fueron invitados personajes venidos de varios lugares del mundo islámico, además de un “cantante” oriental para recitar las casidas compuestas por varios poetas granadinos.

Sin embargo, hay que señalar que el día del *mawlid* era una fiesta anual en Granada, antes de que Muḥammad V, según parece, la convirtiera en una especie de concierto sufi con música y baile.

¹⁴⁵⁶ *Dīwān*, p.274.

En una de sus casidas, el poeta se dirige al sultán Yūsuf I para felicitarle el día del *mawlid* del año 739/1338. En su poema indica que dicho sultán se ocupó en este día de las alabanzas y el rezo, y no con la música¹⁴⁵⁷:

¡Qué santa noche cuyas bendiciones son como nubes
de lluvias abundantes y beneficiosas!

Su virtud es homenajeadada por el Emir de los creyentes, que
renovó el antiguo camino de la gente sabia.

En ella optó por el temor de Dios y no se entretenía con
z̄īr ni con *bamm*¹⁴⁵⁸.

En otra casida alude a los rituales que el sultán Yūsuf I realizó para este día. Al parecer eran simples rituales en los que los poetas solían recitar sus poemas ante el monarca. Dice nuestro autor dirigiendo la palabra a su señor¹⁴⁵⁹:

Para el *mawlid* creaste rituales. Con ellos
perdonará Dios los errores de los pecadores.

Se jactan con los elogios del Profeta, su mención
es una fragancia que vuela con las brisas.

De las fiestas más importantes y habituales en la Granada nazarí, figura la del *i 'dār* o la circuncisión de los hijos, siendo éstos no muy pequeños. El motivo de la casida, como transmite el mismo autor en la *Iḥāṭa*, era elogiar al sultán con ocasión de la circuncisión de su hijo celebrada en su nuevo palacio. Según nuestro personaje, en dicha fiesta hubo carrera de caballeros que arrojaban lanzas hacia un

¹⁴⁵⁷ *D̄r̄wān*, p.531.

¹⁴⁵⁸ “Ni con el sonido agudo ni con el grave”. Estos dos términos musicales han sido documentados en la parte dedicada a la música en este trabajo.

¹⁴⁵⁹ *D̄r̄wān*, pp.228-229.

blanco llamado *tabla* (tablilla), además de usar perros que luchaban con toros antes de que los caballeros los remataran¹⁴⁶⁰.

Tratamos en esta ocasión una casida sobre esta fiesta que fue celebrada en el nuevo palacio que construyó Muḥammad V. En esta carrera participó este príncipe circuncidado además del mismo monarca que logró derribar al toro y colgar sus orejas en la lanza¹⁴⁶¹:

¡Qué fiesta! Para la cual llamaste a la gente, que se apresuraron a responder a su extraordinaria convocatoria, pese a las distancias.

Hacia ti les condujo la simpatía y la alegría y les estimuló la satisfacción y tu enorme generosidad.

Así que incitaste a los criados hacia el ganado para preparar el banquete, pues se ha ofrecido del asado lo mejor y lo extraordinario.

En el día de la carrera mandaste correr buenas yeguas.
Son como el fuego y la nafta lanzados en las guerras.

Tenían herraduras hechas de topacio y en el suelo dejaron sus huellas cuando corrieron.

También a las lanzas que se dirigieron a la diana les ayudó su fuerte raíz y su lisa corteza.

¹⁴⁶⁰ Véase *Iḥāta*, IV, p.479.

¹⁴⁶¹ *Dīwān*, pp.457-462.

Acertaron a las serpientes sobre los palos. Allí, la culebra,
nunca consiguió moverse.

Hiciste de ellas [las lanzas] como naves voladoras en el aire,
que era su único puerto.

Detrás del más fuerte toro corriste con perros
que le hirieron en la oreja y en los costados.

Grande de extremidades [el toro] en su cabezas fue
clavada buena lanza que supera a las del *Jaṭṭ*¹⁴⁶².

Tenía corona [el toro] y cuando en sus orejas fueron
clavadas [las lanzas] parecieron pendientes.

Vino el cachorro de león del reino [el hijo del sultán] con
buenos afanes, reservas y carácter abierto.

Le permitiste arriesgarse y no hiciste caso a tus precauciones
ya que en estas ocasiones se deja el sentimiento.

Participó voluntariamente y lo hizo bien el circuncidado,
nadie le logró detener ni controlar.

Esta carrera y lucha entre animales nos recuerda otra casida de Ibn al-Jaṭīb en la que describe la pelea entre un toro y un león que vio en Fez con el sultán Abū ‘Inān Fāris, dice improvisando y dirigiendo la palabra al sultán¹⁴⁶³:

¡Animales domésticos de tu tierra vencen leones!,
naturaleza que cubrió las almas y los cuerpos.

¹⁴⁶² El *Jaṭ* era un lugar en la península arábica famoso por sus lanzas, véase *Līsān al-‘Arab* (خطط).

¹⁴⁶³ *Dīwān*, p. 336

Son cualidades divinas que Dios puso en la tierra como
ejemplo, para ellas se gobierna y se domina.

Las virtudes en tu recinto son como buenas mercancías
que nunca sufren el poco valor.

Consideraste al león como un delincuente y le impusiste
pena de muerte, como salteador de caminos.

Como se puede deducir, los grandes banquetes del sultán granadino solían ser lujosos y se ofrecían en varias ocasiones del día y, según nuestro parecer, a este tipo de banquetes se invitaba asimismo al pueblo granadino. Así se manifiesta en una casida consagrada a la descripción de un festín del sultán, cuyos encuentros llegaron a ser de un total de veinte a lo largo del día. Son dos versos que hemos citado en la parte dedicada a la medicina, que creemos significativo recitarlos aquí también¹⁴⁶⁴:

Dicen que los banquetes de nuestro señor alcanzan la
veintena desde la mañana hasta la noche,

y contesté que su diversidad son tratamientos curativos
y no algunos de ellos sino que todos son loables.

Entre las fiestas celebradas en Granada figura la de la *ḥiḍqa* (la conclusión de la memorización completa o parcial del Corán), una fiesta de carácter religioso que homenajea el esfuerzo de los niños al memorizar el Corán. Los sultanes y gente noble se cuidaban de homenajear a sus hijos con grandes festines. Ibn al-Jaṭīb compuso una larga casida para que se inscribiera en la tablilla de Qays, hijo de Yūsuf I en su *ḥiḍqa*. Dice en boca de este príncipe en una casida que habíamos citado también en la parte dedicada a la poesía inscrita¹⁴⁶⁵:

¹⁴⁶⁴ *Dīwān*, p. 322.

¹⁴⁶⁵ *Dīwān*, pp.118-120.

Mi primera prioridad desde pequeño, tras juntar
en mí la virtud y las letras,

fue poner el Libro de Dios como objetivo, para cuyo logro
mi alma era infatigable

Hasta conseguí partes bien memorizadas.
¡Gracias a Dios que me facilitó el propósito!

Pronto, con el apoyo de Dios lo tendré completo. Quien
se esfuerza por sus metas, las logrará.

¡Dios recompense bien al emir de los musulmanes, mi padre,
a quien tanto le debo.

¡Premie, igualmente, con misericordia a mis maestros,
a todos los asistentes y a quien dictaba y escribía!

Disponemos también de otra casida compuesta para otra fiesta de *ḥiḍqa*. Como se deduce de la frase que precede a los versos, era para el hijo de un noble granadino y a ella fueron invitados los hijos de Ibn al-Jaṭīb. El poeta, que no pudo asistir, envió unos versos a este noble a modo de disculpas¹⁴⁶⁶:

Visitar tu morada de generosidad, es un
objeto a desafiar entre padres e hijos.

Hoy tu amor es un tesoro, quien consiga poseerlo obtendrá
la victoria en la Casa de la dicha en el Paraíso¹⁴⁶⁷.

¹⁴⁶⁶ *Dīwān*, p. 332.

¹⁴⁶⁷ Se refiere al Jardín ya que este elogiado era un *ṣarīf*, es decir un descendiente del Profeta.

Para el permiso de tu alteza extendí la mano, así que concédemelo
¡Siga tu mano siendo la más preciosa entre la gente!

En su *Dīwān*, habla también sobre una fiesta pública a la que asistió en persona. Es un texto de tres versos dedicados a un marinero acróbata que dejó al público asombrado por su habilidad en una fiesta, según parece. La admiración que debió producir la magnífica subida y bajada de este personaje por una cuerda es el tema principal del texto. Se alude a la rapidez, la ligereza de su cuerpo, la quietud, el equilibrio, y la comparación con la araña, entre otros elementos utilizados por el poeta¹⁴⁶⁸:

¡Qué marinero jugando sobre una soga
con acciones de silencios continuados!

Descolgó y subió, se alzó y descendió ganándose toda
la admiración por el equilibrio y la estabilidad mostrada.

Por esto dijimos que si fuera un ser humano corriente,
tendría la naturaleza de una araña¹⁴⁶⁹.

En determinados períodos del año, los granadinos solían salir a las afueras de la capital con sus familias para su ocio y recreo; como es el caso, entre otros, del famoso lugar llamado Aynadamar, al que hemos aludido en varias ocasiones. Entre las zonas favoritas para el pasatiempo de los sultanes granadinos figuraba la de *al-Munakkab* (Almuñécar), que era un puerto o zona costera apta para el descanso, dada su cercanía con la capital nazarí. En más de una casida encontramos alusiones de nuestro poeta a este lugar, al cual, solía ir el sultán acompañado de un alto personal de la Corte.

A continuación, ofrecemos el poema que dirigió a sus hijos, ‘Abd Allāh y ‘Alī, que estaban con el sultán. El motivo del poema era expresar su anhelo hacia ellos, lo que puede indicarnos que el monarca solía quedarse algún tiempo en este

¹⁴⁶⁸ *Dīwān*. p.179.

lugar. El visir Ibn Zamrak, junto con los hijos del poeta, contestó sus versos. Dijo Ibn al-Jaʿīb manifestando sus sentimientos¹⁴⁷⁰:

¡Oh residentes del puerto de las naves de la guerra.
Después de vosotros, el anhelo me ha quemado.

En vuestra ausencia, las llamas de la impaciencia me
acertaron y me condenaron a la sumisión.

Haced el favor de dar seguridad a mi corazón, ya que
sois todas mis esperanzas.

En otro poema redunda sobre su anhelo por sus hijos, que estaban con el sultán en el mismo lugar. Son dos versos en los que habla de la Alcazaba de Almuñécar, en la cual se encontraba el sultán y sus acompañantes¹⁴⁷¹:

¡Por vuestro bien, oh residentes de la Alcazaba!
¡Devolvedme la vida que me habéis arrebatado!

¡Qué delito sobre mi alma habéis perpetrado con vuestro
alejamiento! Sois mi gente, mis queridos y allegados.

Se aprecia en los dos textos anteriores que el poeta no acompañó al sultán a dicho lugar. En otro texto sobre el mismo tema, explica el porqué de no acompañarlos, y espera que su señor odie este lugar para no tener que ir con él por sus fatigosas pendientes y difíciles caminos. De la frase en prosa que precede a sus versos se deduce que el sultán frecuentaba mucho este lugar, lo que debió ser

¹⁴⁷⁰ *Dīwān*, pp. 628

¹⁴⁷¹ *Dīwān*, p. 154.

presumiblemente un lugar apto para el ocio y el descanso de los reyes y las clases altas, a pesar de lo tortuoso del viaje y su distancia de Granada¹⁴⁷²:

Si el sultán viaja hacia Almuñécar y yo no me preocupo
de seguirle es porque llevo razón.

Son cuestras que aniquilan a quien en ellas se pierde y
escaleras en las que se cae quien en ellas tropieza.

¡Ojalá lo odie quien con su amor hacia él me tortura!
Así, con su desinterés me regalaría la solución.

En la introducción de este trabajo, y a través de otros escritos en prosa, hemos aludido a diversos alimentos que los granadinos solían consumir. En la poesía de nuestro autor hay otras menciones a comidas y alimentos que pueden reflejar una parte de la vida del pueblo granadino en aquel tiempo.

En una casida que dirigió a uno de sus amigos, le pide disculpas por haber recibido a gente menos importante antes que a él. En sus versos parece justificarse por dicha actitud, como es el caso de la *ḥarīra* (el famoso caldo magrebí), que se toma antes del *tarīd* (pan cortado en caldo/caldo ensopado) que es una comida principal. Así, y de manera irónica, se deduce que son dos tipos de comidas frecuentes entre la sociedad granadina¹⁴⁷³:

Si el que recibí antes de ti era como la estrella,
tú eres sin duda alguna el sol brillante.

¡Cuánto rezo secundario precede al rezo principal!,
y la *ḥarīra* solía tomarse antes del *tarīd*.

¹⁴⁷² *Dīwān*, p. 215.

¹⁴⁷³ *Dīwān*, p. 380.

En una de sus sátiras que dedicó a su rival, al-Nubāhī, nos informa de un tipo de comida llamado (*ʿaṣbāna*), un plato preparado a base de intestinos animales. El poeta, como en muchas de sus sátiras hacia este personaje, se mofa de su turbante y su forma ridícula, y lo compara con los intestinos¹⁴⁷⁴:

El turbante del *bunnī*[el marrón] no es sino algo
ridículo de forma.

Su imagen rodeándole y enrollado sobre
él es como si fuera:

una *ʿaṣbāna* cuyos intestinos están enrollados
alrededor de los huesos de una carroña.

En dos versos que compuso como respuesta a una casida de un amigo suyo, alude al *ʿaṣīr*, que sería el vino o el aceite de oliva; sin duda, uno de los alimentos principales de aquel tiempo. Era como una fiesta en la que los granadinos solían salir a las afueras de la ciudad, acompañados de sus familias y sus armas. Además del *ʿaṣīr*, los versos aluden también a las uvas y a la mora, que al parecer eran algunos de los alimentos favoritos en los banquetes y en los encuentros amistosos¹⁴⁷⁵:

Cuando compramos el *ʿaṣīr* cuya obtención nos llevó a
abandonar nuestras casas, le envié una carta diciendo:

¡Espero, Oh amado del corazón, que vengas y comas con
nosotros uvas y moras!

¹⁴⁷⁴ *Dīwān*, p. 685.

¹⁴⁷⁵ *Dīwān*, p. 187.

Parece que la mora era uno de los frutos que abundaban en el reino de Granada. Dice el poeta hablando de las flores de la mora blanca¹⁴⁷⁶:

Moras blancas como los gusanos de seda, los cuales
se nutren de ellas.

Me admiré de su forma como perlas adornadas
con color rojo de jacinto.

Anteriormente, en la parte introductoria de este trabajo, hemos aludido a la difusión del vino en Granada y cómo Muḥammad V advirtió a su pueblo sobre éste. No es nuestra intención investigar la producción del vino en Granada, o su compra de otras zonas, aunque es lógico que los granadinos, en vista de las muchas viñas que poseían -Ibn al-Jaṭīb lo alude en su *Iḥāṭa*- destacaran en su preparación. En un poema de dos versos el poeta alude a la sencilla forma de producir la el vino (*jamra*), diciendo que se realiza pisando las uvas con los pies, algo que seguramente había visto con sus propios ojos¹⁴⁷⁷:

No te extrañe que haya quien destaque en su vejez, habiendo
sufrido desprecios en plena juventud,

ya que el vino en su madurez toma el control sobre las
mentes, aunque en su primera fase se pise con los pies.

Asimismo, los granadinos conocían muchas de las costumbres venidas de las tierras del vecino cristiano. En Granada, como habíamos aludido, había cristianos que tenían sus iglesias y practicaban su religión. En uno de sus panegíricos que dedicó a Yūsuf I alude al *ta'mīl*, que no es otra cosa que el bautismo cristiano. Dice que dicho sultán consiguió vencer al enemigo cristiano y bautizarlo, pero con el polvo; es decir, derribarlo¹⁴⁷⁸:

¹⁴⁷⁶ *Dīwān*, p.176.

¹⁴⁷⁷ *Dīwān*, p.525.

¹⁴⁷⁸ *Dīwān*, p. 269-270.

¡Oh emir de las altezas! Sin ti habría sido arruinada su morada
y la religión de Dios caído su pilar.

Seguiste el camino de la justicia y lo renovaste, tras un tiempo de
descuido y ruinas.

Dispersaste el conjunto de la infidelidad tras su armonía,
así que su comandante amaneció bautizado con polvo.

La poesía de nuestro personaje nos ofrece informaciones interesantes sobre algunos detalles de la cultura nazarí, como el tema del matrimonio o los funerales, entre otros. A continuación, mencionamos un poema en que el poeta felicita a un cliente o servidor por casarse con una muchacha de la misma escala social. Era un amigo del poeta, llamado Muḥammad Ibn Nawwār y se emparentó con el *mizwār* (el supervisor/jefe) de la casa real nazarí. El autor, que no pudo asistir a la boda, envió una carta con dos versos a su amigo diciendo, que su poesía sustituye al cordero y la prosa sustituye al salvado. De manera que disponemos de detalles sobre el tipo de regalos que solía recibir un novio en la noche de su boda: esto es, un cordero o un saco de salvado¹⁴⁷⁹:

Si para tu boda no hice lo merecido, porque no asistí
ni di regalos:

¡Que mis versos sirvan como cordero y mi carta
como el serón del salvado!

En otra ocasión da el pésame al sultán por la muerte de un servidor suyo llamado Yazīd. Al parecer dicho cliente era tan querido por su señor que le acompañó hasta su tumba, junto a Ibn al-Jaṭīb, que tuvo que componer dos versos

¹⁴⁷⁹ *Dīwān*, p.507.

en el cementerio para calmar al monarca. Esto nos puede dar una idea sobre la importancia de algunos servidores de los sultanes nazaríes¹⁴⁸⁰:

Calma tu preciosa alma en este suceso y mientras estás
salvo no te asuste la muerte de ningún ser querido.

Las vicisitudes no son algo inhabitual o innovado ¡Cuánto
Yazīd y Yazīd han desaparecido!

II.4.2.2 *ijwāniyyāt*, poesía báquica y sentido del humor

La presencia del género *ijwāniyyāt* en el *Dīwān* de nuestro autor es enorme, y por ello merece un estudio profundo aparte. La razón a esta abundancia por parte de nuestro autor, se puede atribuir a los numerosos encuentros sociales de que gozó, y su necesaria participación en el devenir de su pueblo para bien como para mal, y a la costumbre de componer en este género que había en el Reino Nazarí.

En este apartado creemos conveniente abordar el lado más jovial de este género en el poeta, ya que, a nuestro juicio, reflejan mejor la naturaleza del género en sí, y no los textos en los que mantiene correspondencia con amigos que destilan tristeza, y en los que asoma el pésame o la queja, entre otros aspectos.

A esto sumamos la poesía báquica y los ejemplos con sentido del humor que son sátiras o donaires en general.

El concepto de *laylat al-uns/maʿlīs al-uns* (las noches de tertulia/alegría), es dominante en esta parte, sus elementos fundamentales son: la naturaleza, la figura del copero, la mujer, el vino y la música. Estos encuentros amistosos tenían lugar en hermosos lugares y destinados a este tema, emplazamientos propios de la alta sociedad; las casas reales, los huertos, y palacios como por ejemplo el de Aynadamar son, entre otros, los lugares favoritos para las tertulias en la Granada de Ibn al-Jaṭīb.

¹⁴⁸⁰ *Dīwān*, p. 318.

Llamar a los amigos para acudir a los encuentros es la manera habitual para reunirles. En una de sus casidas, Ibn al-Jaṭīb llama a sus amigos para estar con él en *maḥlis al-uns*¹⁴⁸¹:

¡Venid! que el ojo de las vicisitudes se quedó dormido
Y ya en el terreno de la pasión se puede correr.

A un encuentro donde la lluvia saluda los árboles y los
arrayanes se extienden a lo largo y a lo ancho.

Parece como si las brisas del alba vinieran a advertir a
los árboles de lo cerca que estaba el rezo de la aurora,

pues las ramas se apresuran a hacer la ablución con arena
y aprovechar lo que queda de tiempo para el pre-rezo.

Al prosternar fluyen las lágrimas del rocío, como lloran
los devotos al recordar el día de la resurrección.

Entre ellas duermen los párpados del narciso lozano, como si
el predicador de las aves le hubiera dicho que quitara
sus seductores ojos.

Allí las [flores] blancas rodean a las amarillas y las amarillas
están cerca de las blancas.

En un poema que el sultán le encargó componer, alude al *taqīl*, del cual habíamos hablado anteriormente en la parte dedicada a la música, y que es un ritmo lento y grave¹⁴⁸²:

¹⁴⁸¹ *Dīwān*, p. 638.

Una noche de solaz (*laylat uns*), en que el amor está revelado,
los hombros se encogen con la repetición del *taqīl*,
con un laúd sobre el cual se mueven los dedos, como una
araña esforzándose en tejer su tela.

Las copas circulan entre nosotros. Somos como lunas llenas
y las copas del vino como astros.

La nube que nos cubre es de *nid* y *'anbar* [ámbar]¹⁴⁸³ y la lluvia
pertinaz, que nos mojan, son de perfume.

En estas reuniones, nuestro poeta se encontró tan apasionado que compuso bellos versos. Nos informa que en un hermoso jardín, se apresuró a componer versos, que de inmediato se convirtieron en una canción por un cantor propio, versos que improvisó para la descripción de dicho jardín en presencia de amigos¹⁴⁸⁴:

Hazlo circular [el vino], ya que el rostro del alba y el trino de
los ruiseñores sobre los árboles aparecerán pronto.

El rocío en las flores y la brisa que lo mueve son como
un niño que se mece en una cuna.

Las finas ramas rodeando las rosas son como el pincel
con que se curan los ojos enfermos.

¹⁴⁸² *Dīwān*, p. 108.

¹⁴⁸³ *Nid* y *'anbar* [ámbar] son dos tipos de perfumes.

¹⁴⁸⁴ *Dīwān*, pp. 279-280.

Los troncos lozanos cercados de bonitas flores dan la imagen
de un lindo cuello rodeado de un collar.

Apresúrate, pues, al placer antes que desaparezca. ¡Las
horas consumidas nunca volverán!

Al parecer, además de la música y el vino, era frecuente la poesía improvisada. En más de una ocasión tenía que improvisar versos sobre diferentes temas a petición de sus amigos y la gente presente. Dice respecto a una descripción más detallada a un valle (seguramente el de Genil, donde tenían lugar algunas tertulias)¹⁴⁸⁵:

Un río con bordes limpios, que corre por las raíces de finas
ramas cuya sombra aprovechan los afortunados.

Sobre él los rayos solares se encienden haciendo fundir
su plata en un recipiente.

En otro encuentro aplica su sentido del humor cuando describe la barba de un personaje, teñida con un color negro que se parece a la tinta. Los versos fueron improvisados a petición de sus amigos¹⁴⁸⁶:

La recuerdo cuando era como la seda tan blanca. Su
imagen daba alegría a los ojos.

¹⁴⁸⁵ *Dīwān*, p. 464. Cabe decir que sobre el río Genil había palacios destinados al recreo del sultán y sus amigos. En una casida, (*Dīwān*, p. 495), el poeta, que estaba en Gibraltar, echa de menos Granada y los lugares del Genil en los que había pasados momentos agradables.

¹⁴⁸⁶ *Dīwān*, p. 464.

Sobe ella extendiste el color negro. Pues es normal ver
la tinta en los papeles blancos.

En el *Dīwān* disponemos de dos largas casidas, en las que el poeta estaba al frente de una aventura con amigos desvergonzados, que se dirigían a un convento en busca del vino. Son ejemplos que no parecen coincidir con la semblanza y el talante de Ibn al-Jaṭīb, lo que puede sugerir que se trata de una experiencia irreal que el poeta inventó para dejar huella poética en el tema. De las dos casidas se deduce que el poeta, junto a sus amigos, estuvo en tierras cristianas, lo que pudo ser durante una embajada o viaje con amigos¹⁴⁸⁷:

Una monasterio a la que nos condujo el olor del vino y el
sonido del gong de hierro.

Desde ella el clérigo surgió recitando sus alabanzas en
plena oscuridad.

Nos bajamos de nuestras monturas y cuando en su
bodega entramos, nos apresuramos a decirle:

¡Oh adorador de la Cruz! Somos una banda que vinimos
para hacer Trinidad, o, si quieres, *sexedad*

Las vírgenes hicieron circular el vino, son como la paloma
torcaz, andando ligeramente en plumas de pavo real.

Nos intercambiaron oro por oro [el color del vino]. Parecía,
en la noche como si llenáramos la copa con el dinero
del saco.

¹⁴⁸⁷ *Dīwān*, pp.730-731.

Al amanecer nos levantamos borrachos como leones
que acaban de amanecer en su cubil

La misma historia esta repetida en la otra casida del mismo metro y la misma rima. Seguramente se trata de otra descripción de la propia aventura, ya que contiene los mismos detalles:¹⁴⁸⁸

Un monasterio en la que hicimos echarse a nuestras monturas,
una morada de clérigos cuyo dios era Jesucristo.

Entregados a una estatua cuidándola, aplicados en la
memorización y enseñanza del Evangelio.

Al gritarles de noche, alzaron sus alabanzas
como si hubiéramos agitado una selva o un cubil.

Dijimos: “¡Somos viajeros y buscamos hospitalidad!”
Y respondió su jefe: “con gusto ¡bienvenidos!”.

Añadimos: “el aire del Norte nos turbó el humor ¿Acaso
tienes algo que nos pueda entretener?”

Así que dijo: “¡Vino! Pero está prohibido para vosotros
¡Qué malos musulmanes sois!”.

Dijimos: “¡Deja de tanto reproche! somos gente
que por el placer propio obedecemos hasta a Satán”.

¹⁴⁸⁸ *Dīwān*, pp. 720-721.

Le intercambié oro por oro, me pasó la copa y le
pasé el saco.

¡Qué momentos de placer habíamos disfrutado! Eran
loables nuestro día y nuestra noche.

No cabe duda de que entre los momentos más dulces que el poeta disfrutó con su gente, figuran los de Aynadamar y los de las casas reales en compañía del sultán. Se desprende esto de la poesía del polígrafo granadino, echando de menos sus días de Aynadamar ¹⁴⁸⁹:

¡Oh tiempos de Aynadamar! ¡Cuántas perlas de lágrimas he
derramado esperando que volvierais!

Vuestras finas brisas viajan de noche hacia mí y me provocan
un fuerte temblor de nostalgia.

¡Cuántas horas de alegría ha pasado allí! Nunca pierde
quien pase igual.

Varias zambras y encuentros amistosos tuvieron lugar en presencia del sultán, quien era el centro de muchas reuniones de placer. Ibn al Jaṭīb fue el encargado de componer versos en estos encuentros para que fueran cantados por esclavas cantoras propias del sultán.

Tenemos una larga casida que fue compuesta para celebrar la vuelta del sultán Yūsuf I, que pudo ser tras un viaje de inspección por los territorios granadinos, o después de una expedición a tierras cristianas. En esta zambra, en honor del monarca, se reunieron amigos en presencia de bellas mujeres, entre vino y baile ¹⁴⁹⁰:

¹⁴⁸⁹ *Dīwān*, pp. 288-289.

¹⁴⁹⁰ *Dīwān*, pp.282-283.

Hazlo circular [el vino] entre flautas y laúd. Aprovecha los
tiempos de alegría, mientras estén a tu alcance.

En adornadas copas, [el vino] aparece como novia
de rojo pecho y mejillas.

La diversión ha sido la dote cuando pedimos su mano
y las melodías de las cantoras fueron los testigos.

Con una seductora de ojos que, al moverse su talle, te viene
a la imaginación una rama moviéndose en bonita gala.

Una gacela en rebaño o un órix de desierto cuyos ojos
son especialistas en cazar leones.

Cuando provoca las melodías
encorvamos, emocionados, nuestros troncos .

Siguiendo el vino que circula y las rosas del placer ofrecidas
digo a mi amigo:

Disfruta ya que el tiempo nos tiene garantizado reducir
las esperanzas y las promesas.

Hoy en fiesta y las albricias hicieron moverse
todo el universo ya que:

ha regresado Yūsuf, el señor de los favores y el renovador
de la religión, cuya luz estaba apagada.

De otra extensa casida, que fue compuesta en petición del mismo monarca, se deduce que algunas reuniones se celebraron a primeras horas de la mañana, o a últimas de la noche, tal vez se trate de sesiones o turnos musicales.

El poeta, antecediendo sus versos, señala en prosa que fue encargado por su sultán el componer versos *ṣabūḥiyya* (de la mañana). Dicha casida contiene los mismos elementos de los encuentros nocturnos; esto es, el vino, las mujeres y la música¹⁴⁹¹:

De prisa, acércame las copas y trae el vino, que remate
las preocupaciones y traiga el gusto.

De la mano de una seductora de ojos, jovencita de miradas
ebrias sin que se hubiera emborrachado.

Es como un jardín, cuya cosecha es el vino de los labios y
las manzanas que se recogen de sus mejillas.

Con ojos enfermos de sueño se levantó y dijo:
¡Buenos días mi señor!

Hizo hablar al laúd por el elogio de Yūsuf, el señor de la
gente quien envolvió el mundo con su generosidad

¹⁴⁹¹ *Dīwān*, pp.221-223.

En ocasiones y como se deduce de un poema suyo, algunos encuentros amistosos que tuvieron lugar en presencia real, se alargaron durante el día y la noche. Como las anteriores, el poema fue compuesto en petición del mismo monarca¹⁴⁹²:

Tómalo tinto [el vino] y claro como el rayo solar, pues
nadie te lo reprocha.

De mano de una de ojos brujos, encantadora y bella que
se jacta entre joyas y túnicas.

Y cuando el sol se inclina hacia su ocaso como si fuera
un amante llorando sobre las ruinas de su amada:

aparecen brillando los soles de la belleza cuyo cielo
no es sino las cortinas.

A través de sus rostros disponemos de un jardín cuyas flores
son la rosa de la mejilla y el narciso de los ojos.

Aprovecha, pues, el placer si un día lo consigues, bajo
esta monarquía contada entre las más felices.

Los días de Yūsuf son nuevas fiestas. Desde que
asumió el poder, huyó la tristeza de las gentes.

Por otra parte, indicamos ahora algunos de sus textos poéticos en este tema, que fueron dirigidos a amigos concretos o gente identificada. En estos textos se

¹⁴⁹² *Dīwān*, pp.491-492.

manifiesta bien el género *ijwāniyyāt*, y se plasma mejor las relaciones amistosas y el sentido del humor de nuestro poeta.

El primer ejemplo que ofrecemos a continuación es una casida dedicada a su maestro, Ibn al-Ŷayyāb, con el que mantuvo una relación extraordinaria. La temática nos la desvela el propio autor cuando dice en prosa precediendo sus versos:

“[...] y me solicitó que le compusiera unos versos para divertirnos. Al coger el cálamo cambié de opinión y me puse a escribir sobre algunos temas propios cuando, de repente, tropezó el cálamo y se rompió sobre la hermosa palabra [Allāh] en la *basmala*¹⁴⁹³ y por esto escribí para él [lo siguiente]¹⁴⁹⁴:

El corazón sincero hizo un acto con el cual apareció
ante los ojos, un milagro (*karāma*):

Me instó a escribir algo que el puño rechazó
pretendiendo escribir otro.

Así que tropezó el cálamo, pese a que era como buen
caballo que yo había elegido y cuidado.

Sobre el papel corrió la tinta, convirtiendo el
día en total oscuridad.

La purificación del ser es particular de ciertos jeques,
seguros y evidentes sus signos.

Así que pide a Dios que te proteja y ruégale que te
conceda la salvación y el camino recto.

¹⁴⁹³ Es decir: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (En nombre de Dios el Misericordioso y el Compasivo).

¹⁴⁹⁴ *Dīwān*, p.569.

Vinculado al género de *ijwāniyyāt* disponemos de un tema frecuente en el *Dīwān*. Se trata de la felicitación por el nacimiento de un hijo (*al-tahni 'a bi-mawlūd*) que se dirigía a sultanes y amigos concretos. A continuación, ofrecemos ejemplos que el poeta consagró para algunos de sus amigos, felicitándoles el nacimiento de hijos varones. En este caso, dando la enhorabuena a su célebre amigo, Ibn Jaldūn, tras el alumbramiento de su hijo¹⁴⁹⁵:

¡Felicitaciones! Oh Abū l-Faḍl, el feliz, o Abū Zayd
¡Seas protegido de cualquier peligro e intriga!

Por el buen augurio [el hijo] que en el terreno de la
felicidad buenamente corre, siendo destacado
de fulano y mengano.

Da gracias a Dios y conservarás sus dones, que nunca
se conservan sino dándole las gracias.

En otra ocasión felicita al jefe de la armada de la flota meriní por el nacimiento de un hijo varón¹⁴⁹⁶:

Por su buen augurio levanta las velas de tus galeras y
confía en la buena victoria con su promesa.

Mírale el rostro y brillarán en él los signos de la
Valentía, que heredó de su padre y su abuelo.

¡Qué espada tan afilada para tu victoria! Sobre
ella fluye el agua de la belleza.

Mis albricias y optimismo te habían llegado, antes
de que de su funda saliera [naciera].

¹⁴⁹⁵ *Dīwān*, p. 359.

¹⁴⁹⁶ *Dīwān*, p. 359.

La flota espera que sea él su futuro caudillo. Será
como luna llena bajo sus velas y banderas.

En el día de su nacimiento presumió el mar de tener
un caudillo marino, hijo y nieto de caudillos marinos.

Es usual, en muchos de sus textos en este género, un espíritu chistoso y ciertamente irónico por parte del autor, utilizado con amistades de diferentes escalas sociales. En dos versos bromea con uno de sus amigos; un cadí magrebí llamado ‘Abd Allāh al-Zacandrī, y aprovecha el sentido de su gentilicio, *zacandar*, que es un tipo de plata, para este caso concreto¹⁴⁹⁷:

Oh ‘Abd Allāh te solicito resolver mi duda, ya que
para los problemas eres un experto:

Zacandar, dicen, es un metal de plata, entonces ¿Cómo
apareces sólo de oro?

Según parece, el poeta mantuvo una buena relación con los cadíes, guardando un profundo respeto por éstos, a pesar de su desacuerdo y enemistad con algunos de ellos, sobre todo con al-Nubāhī.

Acompañado de unos graciosos versos, el poeta envía un perfume en una botella de cristal para un cadí cuyo nombre no menciona¹⁴⁹⁸:

Recíbelo, es un néctar de agua de flor lozana que se recogió
de una rama húmeda de un jardín.

Te lo regalo, pese a saber que eres el perfume
de los perfumes.

¹⁴⁹⁷ *Dīwān*, p.360.

¹⁴⁹⁸ *Dīwān*, p. 145.

¿Acaso habías visto a una hija de perfume y cristal
regalada a un cadí por un hijo de predicador [Ibn al-Jaṭīb]?

El arte de *tawqīʿ* (firma/sello) se presentaba mucho en la literatura árabe, tanto en temas políticos como entre amigos. Se trata de una frase o unos versos con los que el escritor suele responder a una carta o un escrito.

Ibn al-Jaṭīb usa este arte en el género *ijwāniyyāt*, contestando una carta que le llegó de un amigo suyo. Al parecer este amigo le escribió algo que el poeta no entendió, informándole éste en el contraste de la carta a aquél¹⁴⁹⁹:

A un amigo íntimo cuyo escrito no entendí, digo
confiando en su buena opinión respecto a mí:

eché un vistazo y no logré comprenderlo, así que mejor es
quedarse callado cuando no se puede entender.

Para mí, si estás nadando en el mar del saber, queda
clarísima mi excusa.

Fuera de los *ijwāniyyāt*, disponemos de abundantes textos en los que se aprecia cierto sentido del humor. A veces, con tono burlesco y satírico, entre una variedad temática. A nuestro juicio, estos versos son los que mejor reflejan el aspecto más desenfadado de nuestro autor, llegando a mofarse hasta de sí mismo.

En un poema de dos versos, se burla con cierta acritud de un conocido suyo que sólo se preocupaba de sus propios asuntos. Dijo el propio Ibn al-Jaṭīb, en prosa, antes de comenzar el poema: "y me dirigí a quien fue incapaz de servirme cuando lo necesité¹⁵⁰⁰:"

Quien no presta su favor a sus amigos, aunque
se afanara, no cumpliría más que su asunto:

¹⁴⁹⁹ *Dīwān*, p. 183.

¹⁵⁰⁰ *Dīwān*. p. 421.

Así pues dirígete, cuando quieras, a su padre y dile a él
que Dios le inspire todo el consuelo por la muerte de su
pene.

En otro texto compuesto de dos versos bromea con su esclavo, quien de repente había engordado, forzando al poeta a llevarle al médico, el cual no encontró la causa de esta obesidad.¹⁵⁰¹

Sospechando de la hinchazón de mi servidor
me apresuré a llevarle al médico,

quien dijo: ¡Que Dios te lo proteja! no temas,
que esta hinchazón no tiene razón.

En otro poema, dentro del género de la poesía homosexual, el amante no resulta correspondido, por lo tedioso y pesado que resulta su pareja¹⁵⁰²:

Nunca desobedezco ninguna orden de mi amado,
no soporto, tras su unión, su abandono.

Se le antoja que soy pesado y aburrido ¡Dios le
le sobrecargue su espalda con mi peso!

En otro caso, y siguiendo con el tema amoroso, se ofrecen los escrúpulos de la amada hacia su amante por las canas de éste mientras le besaba, por recordarle al algodón que se utiliza para los muertos. El romanticismo no desaparece aquí, pero se engasta con la burla¹⁵⁰³:

Cuando pensé en besarla, con mis canas,
hizo un signo de desesperación.

¹⁵⁰¹ *Dīwān*. p. 137.

¹⁵⁰² *Dīwān*. p. 440.

¹⁵⁰³ *Dīwān*. p. 464.

Y dijo: veo que, aunque estoy viva, pusiste en
mi sonriente boca el algodón del bálsamo.

El espíritu irónico y, en algún caso, también sarcástico del poeta, le llevó a mofarse de sí mismo, comparando su condición de enfermo, que le alejó de la gente, con el caso de la avutarda que se defiende defecando¹⁵⁰⁴:

Mi enfermedad me ha protegido de la gente
y me dio justificación para no ganar reproches;

así es el arma de las avutardas al ser molestadas,
que se defienden excretando.

Las pulgas de Tāfalfalt¹⁵⁰⁵ provocaron la molestia del poeta, el cual las compara, por su inmenso número, con langostas¹⁵⁰⁶:

Muchísimas son las pulgas de Tāfalfalt
por las que se preocupa el gran rey.

Cuando nos abordan saltando hacia nosotros, decimos: es un
agitador que provocó a las langostas del campo.

II.4.2.3 La poesía homo-erótica

El tema de la poesía homo-erótica (*ghazal bi-l-muḍakkār*), es uno de los temas más polémicos de la literatura árabe, dada su contradicción con la ortodoxia musulmana. Fue cultivado en Oriente y se extendió en la época 'abbāsī con la figura del copero (*sāqī*) y del mancebo (*gulām*). Dicha extensión por tierras

¹⁵⁰⁴ *Dīwān*. p. 248.

¹⁵⁰⁵ Es un lugar en Marruecos ubicado, según Miftāḥ, en Tāmsna veáse *Dīwān*. n (94), p. 380.

¹⁵⁰⁶ *Dīwān*. p. 380.

musulmanas, tanto de Oriente como de Occidente, lo convirtió en una figura típica de la poesía árabe y un tema casi imprescindible entre los poetas. La proliferación de bellos esclavos y hermosos coperos llegados de territorios no islámicos, con sus pieles blancas y sus figuras afeminadas, ayudó a la difusión de los partidarios de este amor sensual, erótico, y también homosexual.

En al-Andalus, el término esclavo procede del eslavo, un pueblo europeo, víctima de la esclavitud durante el medievo. Muchos de estos esclavos fueron sometidos a la castración antes de ser vendidos en la península Ibérica, de manera que jugaron un papel importante en la producción de este tipo de poesía en la sociedad andalusí, incluso entre gente noble y religiosa. Dice Ibn Ḥawqal (s. X) en su libro "*ṣūrat al-arḍ*" o (*La imagen de la tierra*) refiriéndose a la gente de al-Andalus: "[...] una de sus famosas actividades son los esclavos, *yāwārī* (mujeres esclavas) y *gilmān* (mancebos servidores). [...] pues todo lo que hay sobre la tierra en cuanto a esclavos castrados son procedentes de al-Andalus, les hacen esto los comerciantes judíos al acercarse a él [al-Andalus]..."¹⁵⁰⁷.

No obstante, hay que poner de relieve que una buena parte de la poesía amorosa no sólo estaba dedicada a los esclavos, sino también a muchachos libres. Para corroborarlo, citamos algunos versos del célebre jeque alfaquí y cadí de Sevilla, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (m.543/1148), cuya tumba sigue siendo visitada hoy día en Fez, lugar en el que fue enterrado. Se relata la historia de un joven príncipe almohade que levantó su lanza, bromeando con dicho cadí, el cual le dedicó estos conocidos versos:

يهز علي الرمح ظبي مهفهف ... لعوب بألباب البرية عابث

فلو أنه رمح إذن لاتقيته ... ولكنه رمح وثن وثالث

Sacude su lanza ante mí una esbelta gacela
cuya costumbre es enloquecer a la gente.

¹⁵⁰⁷ Ibn Ḥawqal. *Ṣūrat al-araḍ*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1992, pp.105-106. Para mayor información sobre este tema, véase ‘Abd Allāh Binmalih. *Al-Riqq fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus*. Beirut: al-Intiṣār al-‘Arabī, 2004.

Si fuera una sola lanza la evitaría, pero son
una, dos y tres lanzas¹⁵⁰⁸.

A nuestro juicio, y pese a todo, pensamos que se trata de una mera exaltación del joven o un simple juego poético, y no de una tendencia homosexual, ya que en otro momento compuso los siguientes versos sobre un mancebo cristiano que entró en la mezquita con una vela en la mano y un libro:

¡Una vela portando vela, su luz iba a apagar
su fuego!

Si la cordura del alma no hubiera detenido la pasión
yo habría cometido el vicio besándole.

En este sentido, comentó en cierta ocasión un jeque asceta al escuchar estos versos: “no lo haría, pues sólo le movió el espíritu de la literatura”¹⁵⁰⁹.

Sea como fuere, este fenómeno tuvo mucho éxito entre los poetas andalusíes y entre gente de diferente estrato social. Baste con citar, para hacernos una idea de su notoriedad, unos versos de Ibn al-Jaṭīb en los que refiriéndose a la belleza de su ciudad, Granada, la compara con el rostro de un hermoso muchacho que ya tenía aladar (*īdār*, el vello de la mejilla), y con una bella joven. Esto indica que la figura del mancebo bello era algo característico en la poesía amorosa andalusí¹⁵¹⁰:

Es una ciudad rodeada de jardines, como si fuera un bello
rostro y los jardines son su aladar.

Su valle es como la muñeca de una linda jovencita
y sus perfectos puentes son su pulsera.

¹⁵⁰⁸ *Nafh*, II, p.27

¹⁵⁰⁹ *Nafh*, II, pp.26.

¹⁵¹⁰ *Dīwān*, p. 425.

Sin embargo, pensamos que hubo un absoluto rechazo por parte de la sociedad en general, sobre todo entre las clases religiosas, hacia esa tendencia homo-erótica. Pese a todo, la poesía cuyo contenido implicaba un amor dirigido a jóvenes esclavos o hermosos muchachos, no parece, presumiblemente, que fuera suficiente para que motivara, o se llevara a cabo, una condena por homosexualidad, ya que, y sirva como ejemplo, en la lista de acusaciones que Ibn al-Jaṭīb recibió por parte de los alfaquies de Granada, no hubo una mención expresa respecto a dicha condición, algo que por otro lado, conllevaba la condena a muerte en todas las escuelas musulmanas.

Antes de abordar los textos en nuestro autor, es preciso señalar que nos hemos ceñido a aquéllos que contienen claros indicios del género; esto es, descartamos las casidas en las que el poeta habla de un amado, el cual puede ser también una mujer, a falta de signos distintivos como, entre otros, el aladar y la barba.

En el *Dīwān*, hemos encontrado más de una treintena de textos que giran alrededor de bellos jóvenes, coperos, incluso muchachos negros y bizcos, entre otros¹⁵¹¹. La totalidad de los mismos pueden reflejar la forma y el concepto de este tipo de poesía en aquella época.

Casi la mitad de los textos que hemos escogido para el estudio giran alrededor del aladar, lo que podría sugerirnos que se trata de un elemento esencial en esta poesía.

El aladar y el vello que se extiende sobre la mejilla toma la forma de las letras árabes *lām* o *nūn*, a modo de semicírculo; y a veces, se le suele comparar con la cola del escorpión que tiene la misma forma¹⁵¹².

En uno de sus poemas sobre el aladar lo compara con la letra *nūn*, y establece que la belleza del muchacho en cuestión está protegida del mal de ojo por

¹⁵¹¹ Aquí hay que hacer notar que entre los poemas de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī (1256-1344) encontramos versos dedicados a este tipo de personas, lo que puede ser como antecedente de Ibn al-Jaṭīb en cuanto a este tema se refiere, véase Celia del Moral. "De nuevo sobre la poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī: el tema erótico". *MEAH*, 47 (1998) pp. 289-302.

¹⁵¹² Cabe señalar que en la poesía árabe, la letra *nūn* es comparada también con la ceja, véase por ejemplo *Nafh*, V, p.533, donde el poeta Muḥammad Ibn Ḥuzayy compara la boca de su amado con la letra *mīm*, la ceja con la *nūn* y el ojo con la *ʿayn*. Para mayor información, véase Celia del Moral. "Notas para el estudio de la poesía árabe-granadina". *MEAH*, 33 (1983-84), pp. 55-94, en particular p.76.

la azora que se denomina *nūn*, cuyo primer versículo comienza con: “*nūn wa-l-qalam*/el cálamo”¹⁵¹³:

El cálamo de la belleza pintó el *nūn* de su aladar. Una
bonita cara no se queda sin adornos.

No temáis que un mal de ojo perjudique su hermosura, ya que
Dios le protege con el amuleto de *nūn wa-l qalam*.

Igualmente y según la poesía, el aladar pasa a ser un conjunto de letras dibujadas sobre la mejilla de los jóvenes. En torno a esa idea se basan varios textos del poeta. En uno de ellos se refiere al arte de la caligrafía árabe y a términos propios de la cancillería como el *sirr* (confidencial), el *ṭābi ʿ* y el *jatm* (el sello)¹⁵¹⁴:

El puño de la belleza perfeccionó la línea de su aladar y
guardó en él, su propio secreto.

Pues, no hacía falta anillo ni sello ya que su boca sonriente le
hizo prescindir del sello confidencial (*ṭabi ʿ al-sirr*).

En un poema en el que se advierte la crueldad y la intolerancia de su amado, el poeta, desesperado, le castiga deseándole que tenga muchos hijos y que se le vuelva negro su rostro con la salida del aladar¹⁵¹⁵:

Para las penas de mi corazón no mostró cariño ni aceptó mis
excusas y disculpas.

¹⁵¹³ *Dīwān*, p. 566, y véase *El Corán* (Cortés), 68/1.

¹⁵¹⁴ *Dīwān*, p.440.

¹⁵¹⁵ *Dīwān*, p.439.

¡De tantos hijos Dios le cargue la espalda, y con el aladar
le convierta su rostro [de color] negro!

En otro lugar, describiendo el vello de un mancebo, compara su extensión en la cara con un ejército de hormigas, por su color negro. Para esta ocasión cita el relato coránico de Salomón con las hormigas que, al pasar por su hormiguero, gritó una de ellas al resto del grupo para que se escondieran antes de que fueran destrozadas por Salomón y su Ejército¹⁵¹⁶:

Cuando pasé por el valle de las hormigas de su mejilla, éstas
hablaron, temiendo al sultán del amor.

Salomón, que estaba escuchándolas,
se sonrió.

Por otro lado, el aladar es comparado, por su color negro, con el almizcle, que es también uno de los perfumes más valorados. Para perfeccionar dicho símil el poeta recurre de nuevo al texto coránico, citando la historia de la Virgen María¹⁵¹⁷:

El que me quitó el manjar del sueño es por quien
me he soltado el pelo.

Como una planta, Dios hizo crecer bien el aladar
almizcleño de su mejilla.

En otro poema, el aladar es comparado con los arrayanes que crecen sobre rosas rojas, que son, en este caso, la mejilla del muchacho. A nuestro juicio, esta variedad refleja un cuadro descriptivo de la imagen de los jóvenes, deformando de

¹⁵¹⁶ *Dīwān*, p.561. Véase esta historia en el *Corán* (Cortés), 27/18,19.

¹⁵¹⁷ *Dīwān*, p.604. Véase el *Corán* (Cortés), 3/37.

alguna forma su belleza al crecerles vello en el rostro. De la misma manera que a través de los versos, se intenta transformar un defecto en una cualidad deseada¹⁵¹⁸:

¡Daré mi vida por este elegante aladar sobre tu rostro!
Es como el arrayán crecido sobre amapolas.

¡llueva sobre tu movable talle! Es como
tierna rama inclinada en un jardín.

¡Dichosa sea el alma que de ti consiga esperanza y
disfrute la felicidad lograda.

Asimismo, y sobre la idea del vello en los jóvenes, las hormigas y el jardín aparecen citados de forma conjunta en un poema, en el que el poeta lo compara con el rocío caído sobre una rosa, y con las hormigas dirigiéndose hacia un panel de miel que es la boca del muchacho¹⁵¹⁹:

Un aladar como el rocío caído sobre una rosa. Sus bellas
cualidades son innumerables e incalculables.

Hacia la rosa de la boca se dirige, como si fuera un grupo de
hormigas, andando ligeramente hacia un panel de miel.

En otro momento se alude al aladar del muchacho como espinas, cuya función es proteger la rosa de la mejilla¹⁵²⁰:

Al ser tan lozana la rosa de tu mejilla que provoca una
agitación en el interior de los corazones,

¹⁵¹⁸ *Dīwān*, p.713.

¹⁵¹⁹ *Dīwān*, p. 345.

¹⁵²⁰ *Dīwān*, p.215.

los ojos ladrones aspiraron a recogerla, pero las espinas
del aladar formaron una valla ante ellos.

Siguiendo con la misma temática, disponemos de dos textos en los que el autor cita el nombre de tres personajes históricos: David, Ayyūb (Job) y Noé.

En el primer texto compara la extensión del aladar sobre la mejilla del mancebo con una sombra corta, y pide, ante su cautivadora belleza, paciencia como la de Job. Dicho término es comparado también con la coraza que cerca el cuerpo y lo protege, por ello cita las famosas corazas de David¹⁵²¹:

El aladar, cuya sombra es corta, su belleza es infinita
y sin límites.

Al aparecer clamé a mi corazón diciendo: ¡Oh
paciencia de Job, esta es la coraza de David!

Por el contrario, y a diferencia de sus otros versos sobre la belleza del aladar, se refiere al mismo en el siguiente texto como un signo que indica la desaparición del atractivo del muchacho. En sus versos cita el cuento del Arca de Noé que, terminando su recorrido, ancló sobre el monte del Ŷūdī/Ararat igual que la belleza de este joven que se apagó al crecerle vello en el rostro¹⁵²²:

No me molestó tanto que hubieras faltado a nuestra cita
ya que el jardín de tu mejilla se ha secado.

El arco del aladar que aparece sobre ella [la mejilla] dijo:
El arca de la belleza ancló sobre el Ŷūdī/Ararat

Al parecer este tema conseguía despertar la admiración de la alta sociedad granadina; y era, al mismo tiempo, una de las cuestiones más divertidas en los encuentros amistosos en la casa del sultán.

¹⁵²¹ *D̄r̄wān*, p.324.

¹⁵²² *D̄r̄wān*, p. 324..

Nos cuenta el poeta sobre la petición que le hicieron en el palacio del emir para que les compusiera versos sobre el aladar. Así, improvisó unos graciosos versos en los que cita elementos de la cancillería¹⁵²³:

¡Qué rostro en el que planté rosas con mis miradas! ¡Ojala este
puño pudiera disfrutar de lo que él mismo había plantado!
La rojez de su mejilla debajo del aladar se asemeja al
sello de nuestro señor sobre los papeles tintados.

Entre ambos existe, escondidamente, cierta coherencia,
así que ejecuté el amor, como orden, sobre mí mismo.

Vinculado al tema del aladar disponemos de varios textos dedicados a los muchachos con vello en el rostro, también llamado el *‘ārid*, o la *liḥya* (el bozo).

Mientras que el aladar es considerado por el poeta, en la mayor parte de su poesía, como un signo de belleza, la barba es un defecto que merma la belleza de los adolescentes y provoca el desinterés por parte de sus amantes hacia ellos.

En un poema justifica su desinterés hacia un mancebo al que le había crecido *liḥya* (el bozo). Dice, en un estilo jocosos, que la saliva de este joven era como la miel que atraía a las moscas (que son aquí los amantes), pero la barba que le salió se hizo como un matamoscas que expulsó a estas moscas (amantes)¹⁵²⁴:

Tu dulce saliva era como la miel y los enamorados
como moscas reunidas alrededor de ella.

Pero cuando salió el bozo volaron todas. Para echar a
las moscas, nada mejor que un matamoscas.

¹⁵²³ *Dīwān*, p.720.

¹⁵²⁴ *Dīwān*, p.154.

El sufrimiento del poeta causado por el rechazo de su amado se terminó cuando este amado le surgió la barba. Una barba que el autor consideró como un bálsamo a sus dolores poniendo fin a su interés en este mancebo¹⁵²⁵:

Al no quedar remedio para salvarme de su amor y del
rechazo que solía mostrar hacia sus amantes,

Dios, para mi rescate, mandó que le creciera una barba
que atacó por encima de su cuello.

Contrariando a sus amigos, la pasión de nuestro poeta le condujo a admirarse de un copero al que le creció vello en las piernas. Un defecto que Ibn al-Jaṭīb convirtió en una cualidad deseada¹⁵²⁶:

Le criticaron diciendo que había vello en sus piernas y que
ya ha dejado de ser un copero perfecto.

Así que dije: mirad la rosa del jardín crecida en su mejilla y
acordaos que las rosas llevan espinas en el tallo.

Esto nos llevará a tratar sobre sus versos dedicados a los coperos. A diferencia de otros poetas, nuestro autor no dispone de muchos ejemplos sobre la figura del copero. A nuestro juicio, esto se debe a que Ibn al-Jaṭīb, a pesar de algún que otro caso, no fue partidario del vino, ya que ante todo, era un hombre piadoso.

En dos versos dedicados, según al-Maqqarī, a un copero, el polígrafo granadino dice que si éste vierte poco vino en la copa es porque sabe que sus ojos mágicos se encargarán de crear la borrachera. Expresa dirigiéndose a dos amigos suyos¹⁵²⁷:

¹⁵²⁵ *Dīwān*, p.712.

¹⁵²⁶ *Dīwān*, p.705

¹⁵²⁷ *Dīwān*, p.606, y véase *Nafḥ*, VI, p.487.

¿Cómo confiáis el servicio del vino a una gacela [el copero]
cuyos ojos nos son fiables a los corazones?

Vierte poco en la copa confiando en lo mucho que
contienen sus ojos.

En una de sus *muwaššahāt*, alude a la belleza de un copero llamado, según deducimos, Hammām. Juega con su nombre y alude a sus sienes (*ašdāg*, plural de *šadg*) sobre la que cae una parte del pelo, dice hablando del lugar con el vino y el copero¹⁵²⁸:

Donde nos lo sirve [el vino] una luna llena con la
mejilla dorada.

El pelo de su sien se asemeja a un *kātib* dedicado a
la escritura.

¡Daría la vida de mi padre para salvar la de un amado
cuyo nombre queda entre *hā'* y *mīm* [Hammām]!

La suerte que tengo de su amor queda a la mitad de
su nombre [*ham*/tristeza] mientras él sale ileso.

Es el caso también de Badr, un joven del cual dice aprovechando, con una *tawriya*, la similitud de su nombre con la de la famosa batalla de Badr (la primera batalla del Islam)¹⁵²⁹:

¡Daría la vida de mi padre por una luna llena que
invadió y ocupó todo rincones de mi corazón!

¹⁵²⁸ *Dīwān*, p.796.

¹⁵²⁹ *Dīwān*, p.423.

Hoy soy un mártir del amor, caído en la batalla de
Badr [el muchacho].

Sobre un muchacho llamado Sa'd (con su pelo largo que se parece a una cola), dice el autor mezclando el erotismo con la ciencia de la astrología¹⁵³⁰:

¡Ay el de la cola, aunque es Sa'd (felicidad)!¹⁵³¹ ¿Acaso la unión
tendrá lugar pronto y la promesa se cumpla?

Si el sol padeciera lo que padezco por ti, nunca saldría, y la
nube, nunca se oiría de ella el trueno.

Las figuras del copero y del esclavo son recurrentes en este tipo de composiciones. Sin embargo, y a través de la poesía de Ibn al-Jaṭīb, se puede advertir que este género literario fue muy prolífico, calando incluso en diferentes clases sociales. Tenemos ejemplos dedicados a maestros jóvenes *ṣarḥīes* (descendientes del Profeta), y hasta sobre hijos de célebres familia granadinas, como la de Ibn Sirāy.

A un hermoso joven que se dedicaba a la enseñanza de la ciencia, llamada el *ma'yāl* (astronomía y matemáticas), consagra dos versos en los que usa el arte de la *tawriya* citando dos libros: el *Muḥallā* (dulce o adornado) de Ibn Ḥazm, y el famoso *mu'yaḥ* titulado *al-Ṣiḥāḥ* de al-Ŷawharī (las buenas perlas)¹⁵³²:

Es una gacela, maestro en las posturas del *ma'yāl*,
sabio y experto en los secretos de la belleza.

Su cuello es el *Muḥalla* (el dulce) mientras que en su boca están
incluidos los *Ṣiḥāḥ al-Ŷawharī* (las buenas perlas
del joyero) [los dientes].

¹⁵³⁰ *Dīwān*, p.338.

¹⁵³¹ Aquí el poeta alude al Cometa que es una señal de mal augurio. También hace *tawriya* con la palabra *sa'd* que tiene dos sentidos: el nombre del muchacho y la felicidad.

¹⁵³² *Dīwān*, p.426.

En su *Dīwān* disponemos de dos extensas casidas dedicadas por completo a un *šarīf*, al que llama en los poemas, *Abū l-Šaraf al-Raḍī* (el honrado, el contento), que es un apodo frecuente para mencionar a los descendientes del Profeta o a los de su tribu. En ambos poemas el poeta describe su pasión, y exalta la elegancia de este personaje, recordando sus zambras en lugares como Aynadamar. La alusión en estos términos a un *šarīf* o *hiḡāzī* (de Ḥiḡāz), podía ser censurada para un entorno religioso como el de Granada, pues su figura no debía ser ofendida. A continuación ofrecemos algunos versos de estos poemas¹⁵³³:

¡Daría mi vida para un *hiḡāzī* de belleza, que cuando revela
su linaje, la grandeza baja su cabeza ante su excelencia!

Se sonrío con unas perlas que Dios había juntado
maravillosamente.

Es un manantial surgido de la fuente de la belleza. Sobre él
los corazones perdidos circulan sin poder alcanzarlo.

Sobre sus ropas brilla una luna de oscuridad y dentro de su
túnica juega una rama blanda de *bān* [árbol de la
nuez moscada].

En la densa noche besé su rostro y rogué su luz que
diera refugio contra la noche de su rechazo.

¹⁵³³ *Dīwān*, pp. 284-287.

Con él intercambié un vino cuyo color se parece a mis
lágrimas derramadas en su ausencia.

¡Oh *Abū l-Šaraf al-Raḏī*, sé cariñoso con las almas que los
soldados de tu amor habían invadido y apresado.

En la segunda casida sobre el mismo joven, dice¹⁵³⁴:

¡Oh luna de *Hiḡāz*, cuyo rostro hace desaparecer
las densas tinieblas.

Si niegas lo que padezco en el amor, los dolores son
mi juez y las lágrimas mis testigos.

¡Oh momentos en Aynadamar ¡Cuántas lágrimas como perlas
has ocasionado! ¡Ojala vuelvas!

Sin tu amor, ¡Oh *Abū l-Šaraf al-Raḏī*! No hubiera existido
para mí, un ser.

¡Oh hijo de los magníficos *hašimies*, cuyas
cualidades son valentía y generosidad.

¡Compadécete de las almas esclavas del amor. La
clemencia es una de vuestras cualidades.

¹⁵³⁴ *Dīwān*, pp.287-290.

Como revela el mismo poeta, fue solicitado, a una edad temprana, para componer unos versos sobre un joven conocido como Ibn Sirāy¹⁵³⁵. Puede que se tratara de un miembro de la ilustre familia granadina de los Banū Sarrāy, ya que el poeta se limita a mencionar el linaje del joven, lo que puede sugerir que era un personaje conocido. Según se deduce, dicho Ibn Sirāy era un soldado o combatiente del ejército nazarí¹⁵³⁶:

¡Oh Ibn Sirāy, candil de belleza y media luna alojada
en el astro más feliz!

Cada vez que encuentro poco consuelo en tu amor,
el anhelo me hace dar marcha atrás.

Eres mi sol, que al ausentarse de mí, se convierte en
densa oscuridad la plena mañana

¡Una gacela que ataca las tierras del enemigo y maneja
a los caballos bajo el polvo de guerra.

De tus ojos sale una espada capaz de romper, en
las batallas, aquellas dobles corazas.

Los andalusíes llevaron, como en otros aspectos, sus aficiones a otras latitudes. En el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb encontramos dos largas casidas en las que el

¹⁵³⁵ Si la casida está dedicada a un miembro de la mencionada familia granadina, la correcta manera de pronunciar su nombre sería, según se deduce del poema, Ibn Sirāy no Ibn Sarrāy.

¹⁵³⁶ *Dīwān*, pp.195-196.

poeta bromea con un visir andalusí, amigo suyo, el cual le había gustado un muchacho beduino. Probablemente esto sucedió durante el primer exilio de nuestro autor en el Magreb. Dice en prosa precediendo sus versos: “[...] me vino como huésped un hombre pesado, procedente del desierto, junto a un muchacho tragón y me molestó mucho la presencia de este pesado. Allí el visir Abū Ŷa‘far b. al-Rawiyya, uno de los literatos de nuestros *kuttāb*, que pasaba una velada en coloquio conmigo, le gustó el muchacho. Cuando se marcharon los dos le escribí...”¹⁵³⁷.

El poeta escribió a su amigo en dos ocasiones bromeando con él. A continuación escogemos algunos versos de ambas casidas. Dice¹⁵³⁸:

¡Oh Abū Ŷa‘far: la mano de la distancia alejó al pesado
que vino a nuestra *jayma*.

Así que aprovecha nuestra soledad y cuéntame tus
quejas y dolores por la pasión.

Me parece que su compañero se te ha llevado
el corazón, en la trampa del amor,

y le sirvió, de sus ojos soñolientos, unas copas del amor
hasta que se le llenó.

Si en la *jayma* no hubiera ojos velados que cerraran
los huecos de tus apetitos,

habrías saciado, con él, tus necesidades y apagado
el ardor del fuego de tu interior.

Cuando aspiraste a su unión no cumplió su promesa.

¡Cuántas promesas, antes de ésta, habría incumplido.

¹⁵³⁷ *Dīwān*, p.757, sobre este visir, véase la misma página.

¹⁵³⁸ *Dīwān*, pp.757-758.

Al parecer, dicho visir intentó no revelar su atracción hacia este muchacho y prefirió negar su inclinación por los varones, algo que no convenció a Ibn al-Jaṭīb que, al recibir la contestación de su amigo, le volvió a enviar otros versos; donde dice¹⁵³⁹:

Tu afirmación no es correcta, ya que va en contra
de lo que tu corazón esconde y desea.

La desmiente la sensación que no rechazase sino los
ignorantes y sus partidarios.

Tu desinterés en las mujeres es un testimonio válido
¡No estará equivocado quien anda con verdad!

Nunca has compuesto ni un verso amoroso sobre
una linda mujer ni lo has padecido.

Cuando mencionamos a los enamorados de una bella
muchacha, tú eres una excepción.

La poesía del amor homo-erótico, al contrario de lo que se presenta en muchos textos, no era una broma o pasatiempo cualquiera, sino un reflejo de sincero padecimiento y pasión análogo al que pudiera haber entre un hombre y una mujer.

En un breve poema, el autor nos informa de un amigo suyo que murió a causa del amor de un muchacho que, probablemente, y como se desprende de los versos, se llamaría Badr (luna llena). Dice en prosa precediendo al poema “[...] y

¹⁵³⁹ *Dīwān*, pp.758-759.

dije sobre un amigo que murió por causa de quien tenía con él una relación sentimental, ¡Dios perdona a todos...!”¹⁵⁴⁰:

¡Oh sol de virtud, cuya luz no se oculta, mientras que
el sol aparece y se esconde:

El destino decretó que te enamoraras de la luna llena
[el mancebo] detrás de la cual estabas entre ida y vuelta.

La luna llena puede eclipsar al sol. Es el eclipse
que yo tenía previsto.

Sin embargo y pese a esta sinceridad, se aprecian dudas al respecto sobre algunos textos que el poeta dedicó a muchachos negros, o con defectos y tachas físicas. Dice hablando de un amado suyo que padecía un carácter frío¹⁵⁴¹:

Al darse cuenta de mi locura por él y al
murmurar de mí por envidia:

Dijeron: el muchacho es frío, y les dije: dejadlo
¡Qué frescor en mi corazón!

Tenemos dos textos en los que el autor describe de manera jocosa el amor por un muchacho negro. Esta realizada en primera persona; es decir, es el poeta el amante de este joven. Dice en el primer texto¹⁵⁴²:

Dicen: ¡te enamoraste de un muchacho negrísimo! Y les
contesté: en él encuentro lo que cura a las almas.

¹⁵⁴⁰ *Dīwān*, p.144.

¹⁵⁴¹ *Dīwān*, p.345

¹⁵⁴² *Dīwān*, p.216. En el *Nafh*, al-Maqqarī, VII, p.287, atribuye estos versos a Ibn Furkūn y dice que el muchacho negro que se llamaba Faraȳ era esclavo de Ibn Zamrak.

No me preocupa tanta locura y pasión por él, ya que de él mismo hice un amuleto de azabache que tengo colgado.

En otro texto, dice hablando de un hombre que se enamoró de su servidor negro¹⁵⁴³:

¡Daría mi vida por un negro hacia el cual
el corazón siente nostalgia

En él fijo mis miradas y meditaciones, ya que a los
ojos es útil la negrura.

De la misma forma, podemos ver el mismo lenguaje en el caso de un muchacho bizco, del que dice haberse enamorado, sin poder establecer si se trata de una mofa o de un amor sincero. El autor compara los ojos desviados o enfermos del personaje con una espada no recta que se considera más afilada y cortante¹⁵⁴⁴:

[Es] un bizco cuyos ojos débiles infectan al
corazón y convierte en enfermas a las almas sanas.

La belleza consideró su mirada como una espada, así que
la afiló para que sea más cortante.

II.4.3 REFLEJO DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES

II.4.3.1 *El saber religioso*

Pese a que Ibn al-Jaṭīb era conocido, sobre todo, como político, historiador y literato, es preciso subrayar que también destacó en los aspectos que atañen a la religión. Su formación en el derecho islámico fue una de las primeras enseñanzas

¹⁵⁴³ *Dīwān*, p.328.

¹⁵⁴⁴ *Dīwān*, p.640.

que recibió de sus maestros. La memorización del Corán y el conocimiento sobre las ciencias religiosas constituyeron parte de su personalidad intelectual. En este trabajo hemos hablado en otro momento de su faceta sufí, plasmada en su poesía. A continuación, veremos algunas de sus impresiones en este ámbito, esto es, en el aspecto religioso a la hora de confeccionar sus poemas. Son un buen reflejo de su sólida formación religiosa, así como de su sociedad.

II.4.3.1.1 Citas del Corán

En este apartado pretendemos reflejar la presencia del texto coránico en sus versos. Las aleyas que se encuentran citadas en diferentes lugares, las utiliza en una variada temática, ya sea política, poesía amorosa, incluso cuando crea sus chanzas y donaires.

En varios casos aprovecha la similitud del nombre de la persona a la que dedica la casida, con el nombre de un personaje coránico, generalmente profetas, para componer su poema, y en base a ello, configurar una idea que será extrapolada al personaje en cuestión; como por ejemplo en el caso del nombre de Yūsuf, que es el nombre del monarca granadino, Yūsuf I, para cuyo elogio el poeta recurre a la historia de Yūsuf (José) que, según la tradición musulmana, era un profeta.

La belleza del rostro y la justicia son los principales caracteres comunes a los dos, el monarca y el profeta. En su primera casida, según revela él mismo, que dedicó al sultán Yūsuf I en el día de su investidura, cita la historia de José con sus hermanos cuando éstos le reconocieron en Egipto, tras ser nombrado ministro, arrepintiéndose después de sus intrigas contra él, y acabando con el perdón de éste sobre aquéllos. El poeta aprovecha este relato y el nombre común entre ambos para indicarnos la tolerancia y justicia del monarca para con sus rivales en el reino¹⁵⁴⁵:

Salvaste la victoria divina que iba a eclipsarse y cumpliste
la promesa de la verdad tras tiempo de dilaciones.

¹⁵⁴⁵ *Dīwān*, p. 669.

En el horizonte de la alteza creaste nubes generosas y regaste
el jardín de la gloria que se ve lozano.

Juntaste a los familiares de la grandeza y generosidad, y, dado
que eres Yusuf, les dijiste: “*no os reprochéis*”¹⁵⁴⁶.

En otra casida dedicada al elogio del mismo monarca, exalta su osadía y describe sus buenos caballos, los cuales penetraron en tierras cristianas. Esta bonanza que gozó Granada en tiempos de Yūsuf I hizo al poeta recordar la historia de José cuando fue acogido e instalado en el palacio del rey de Egipto¹⁵⁴⁷:

Cuando llegaron [los caballos], el rey de los cristianos se
asustó. Parecen nadar en el aire con sus rápidas carreras.

La lengua de la conquista gritó en todos sus rincones: “*Así
dimos poderío a José [Yūsuf] en el país*”¹⁵⁴⁸.

Ibn al Jaṭīb, como hombre de estado, sugirió al monarca que pactara la paz con los enemigos si ellos la solicitaban. Para justificarlo, cita en dos versos una parte de una aleya que habla de la paz para con los enemigos¹⁵⁴⁹:

“*Si, al contrario, se inclinan hacia la paz*”¹⁵⁵⁰ y se agarran
a ella con fuertes razones y medios:

“*¡Inclínate tú también hacia ella!*”¹⁵⁵¹, tal y como
establece el Libro de Dios, y conserva tus espadas.

¹⁵⁴⁶ El Corán (Cortés), 12/ 92.

¹⁵⁴⁷ *Dīwān*, p. 638.

¹⁵⁴⁸ El Corán (Cortés), 12/21.

¹⁵⁴⁹ *Dīwān*, pp.692-693.

¹⁵⁵⁰ El Corán (Cortés), 8/61.

¹⁵⁵¹ *Ibíd.*

En otro lugar nos habla de un hombre llamado Yūsuf. Dicho personaje condujo al poeta delante del sultán manifestando su protesta por alguna razón. Para mostrar su desprecio hacia el demandante, Ibn al-Jaṭīb cita, jocosamente, la historia coránica de José con la mujer del rey de Egipto, aplicando la *tawriya* que no deja claro el sentido de los versos¹⁵⁵²:

Me condujo Yūsuf hacia el emir quejándose de mi oposición,
trayendo testigos entre sus allegados.

Me dijo [el emir]: ¿Qué tienes que decir? Y respondí sin
tener miedo de castigo ni de prisión:

¡Oh señor, suéltame! Ya que “*brilla la verdad. ¡Yo soy
la que solicitó*”¹⁵⁵³ a Yūsuf.

Para expresar su molestia causada por un insigne magrebí llamado Yaḥyà, cita la historia del “profeta” Yaḥyà (Juan), hijo de Zacarías. Dicho magrebí se mostró antipático y le faltó la virtud de la *futuwwa* ante un asunto del poeta¹⁵⁵⁴:

Tiró el escrito mostrando desinterés. Así que le dije:

“¡Juan! [Yaḥyà] ¡Coge la Escritura con mano firme!”¹⁵⁵⁵.

Si el “profeta” Mūsà (Moisés) pudo con su vara, que utilizaba para guiar su rebaño, abrir camino en el mar, el sultán Abū Ḥammū Mūsà puede hacer lo mismo, pero en un mar de las desgracias. Así el poeta aprovecha el nombre de su elogiado y cita la historia coránica recurriendo a la hipérbole poética. Dice exaltando a dicho sultán¹⁵⁵⁶:

¹⁵⁵² *Dīwān*, p. 729.

¹⁵⁵³ *El Corán* (Cortés), 12/51.

¹⁵⁵⁴ *Dīwān*, p. 757. el *futuwwa*, un término sufí cuyo sentido hemos definido en el apartado dedicado al sufismo en este trabajo.

¹⁵⁵⁵ *El Corán* (Cortés), 19/ 12.

¹⁵⁵⁶ *Dīwān*, p.546.

Les salvó de la perplejidad de la perdición tras tiempo de
desesperaciones y anarquía.

Con tu vara golpeaste el mar de los aprietos y con el
permiso divino “*el mar, entonces, se partió*”¹⁵⁵⁷.

En otro lugar, dirige su elogio a Yaḥyà b. Jaldūn, hermano del célebre ‘Abd al-Raḥmān Ibn Jaldūn. Dicho Yaḥyà era *kātib* en la corte de Abū Ḥammū Musà. Por esto, nuestro poeta cita de nuevo la historia de Moisés, y compara la superioridad del cálamo de dicho *kātib* sobre los demás escritores con el báculo de Moisés, que se tragó a todos los que tiraron los magos del Faraón¹⁵⁵⁸:

¡Oh Yaḥyà! ¡Qué la lluvia baje donde tú fueras! ¡Qué
buenos montes y llanuras!

¡Viva tu puño! ¡Qué milagro es! Movió a la gente tras
tiempo de silencio.

Para la ayuda de Musà citaste su báculo “*y he aquí
que éste engulló sus mentiras*”¹⁵⁵⁹.

A veces, Ibn al-Jaṭīb utiliza el Corán para buscar similitudes con el nombre de la persona a la que dedica su poesía. Es el caso del chambelán, Riḍwān que fue asesinado durante un golpe de estado realizado sobre el año 760/1359. En la elegía que dedicó a este visir, cita una aleya que contiene la palabra *riḍwān* cuyo significado es “satisfacción” y que se asemeja con el nombre del fallecido. Además alude a otro Riḍwān que seguramente se trate del conocido visir meriní, Abū l-Qāsim Ibn Riḍwān¹⁵⁶⁰:

¹⁵⁵⁷ *El Corán* (Cortés), 26/63, y 20/18.

¹⁵⁵⁸ *Dīwān*, p.601.

¹⁵⁵⁹ *El Corán* (Cortés), 7/117.

¹⁵⁶⁰ *Dīwān*. p. 425.

¡Oh! Riḍwān que no te aflija el delito de un malvado
ya que no habría abrevadero sin la vuelta del pozo.

Dios tiene un secreto escondido para sus siervos,
lo revela el juicio y decreto divino.

Tu tocayo está satisfecho de ti, saludándote,
“pero la satisfacción de Dios será mejor aún”¹⁵⁶¹.

Espolea las monturas, ya que el beneficio no es amargo
ni vivir en la casa de la eternidad es molesto.

La brillantez poética de Ibn al-Jatīb se manifiesta en una casida que envió desde la ciudad de Salé al sultán Muhammad V, tras su vuelta al trono. En dicho poema, y para aliviar el dolor que causó el golpe de estado contra este monarca, el poeta compara lo sucedido con el rey Salomón, el cual es también considerado un profeta. Según la tradición, un demonio había ocupado el trono de Salomón durante cuarenta días, de manera que Muhammad V es comparado con Salomón y los golpistas con el demonio¹⁵⁶²:

¡Felicidades! Por el rango que lograste, a pesar
del disgusto de los injustos y la ira de los rivales.

Dios Majestuoso te concedió, exclusivamente, el
milagro de Salomón [cuando]:

Su trono fue ocupado por uno de sus demonios, que
logró absoluta obediencia

¹⁵⁶¹ *El Corán* (Cortés), 9/72.

¹⁵⁶² *Dīwān*, p. 598.

Al ver que era una prueba divina cayó prosternado
y dijo: mi señor ¡Concédeme el perdón y,

*“Regálame un dominio tal que a nadie después de mí
le esté bien”*¹⁵⁶³, ni ser humano ni demonio.

El texto coránico está presente en otros poemas panegíricos. En una casida dedicada al elogio de Yūsuf I, el poeta exalta el hecho de los Banū Naṣr, familiares del monarca, en las guerras contra los enemigos cristianos. Esta tremenda consistencia por parte de la familia real, hizo que el poeta recordara a los compañeros del Profeta que mantuvieron entre sí un amor y tolerancia singular¹⁵⁶⁴:

¡Qué maravilla es tu gente, Banū Naṣr, cuando se rompen las
lanzas y se vuelven despojos los cuerpos de los enemigos.

Su signo es la piedad, *“son severos con los
infielos y cariñosos entre sí”*¹⁵⁶⁵.

Entre sus casidas encontramos una que dedicó al elogio de Sulaymān b Dawūd, un visir de los meriníes, que posteriormente sería el autor del asesinato de Ibn al-Jaṭīb. Según se desprende del poema, dicho individuo ocupó, al parecer, el puesto de gobernador de Gibraltar bajo dominio meriní. El poeta coincidió con este gobernador en dicha zona y le dedicó una casida en la que se compara la estabilidad y asentamiento de su zona con la del Arca de Noé cuando éste se asentó sobre el monte del *Yūdī* (Ararat); y asimismo, compara el reino meriní que representa Sulaymān b. Dawūd, con el reino del profeta Sulaymān b. Dawūd (Salomón, hijo de David)¹⁵⁶⁶:

¹⁵⁶³ *El Corán* (Cortés), 38/35.

¹⁵⁶⁴ *Dīwān*, pp.94-95.

¹⁵⁶⁵ *El Corán* (Cortés), 48/29.

¹⁵⁶⁶ *Dīwān*, p. 344.

¡Oh Banū Marīn! confiad en Dios y esperad la felicidad
prolongada a lo largo de los días,

vuestro Reino, con Sulaymān b. Dawūd es, en cuanto a la gloria,
como el reino de Sulaymān b. Dawūd [Salomón].

Se estableció en el Monte de la Victoria [Gibraltar]
jactándose de ella y prometiendo otra.

El arca de la esperanza abierta apareció navegando en
su generosidad y “*se posó en el Yūdī*”¹⁵⁶⁷.

Durante los días de las fiestas del *mawlid*, el visir granadino participó componiendo extensas casidas con la presencia de citas coránicas. En una de ellas, alude a la preferencia del profeta Muḥammad sobre el profeta Moisés, basándose en dos aleyas: en la primera; Moisés dice a Dios “¡Señor! ¡Infúndeme ánimo!”¹⁵⁶⁸; mientras que, en la otra, Dios concedió a Muḥammad lo mismo sin que éste lo hubiera solicitado: “¿No te hemos infundido ánimo?”¹⁵⁶⁹. Ambas aleyas fueron citadas de manera parcial en un verso¹⁵⁷⁰:

Superaste, en virtudes a los grandes profetas. ¡Cuánta
diferencia existe entre: “¡Señor! ¡Infúndeme!” y:
“¿No te hemos infundido?”.

En otra casida sobre el mismo tema, expresando el anhelo por los lugares santos y la fatiga del viaje por Dios, cita parcialmente una aleya que habla del

¹⁵⁶⁷ *El Corán* (Cortés), 11/44. En la tradición musulmana, el Arca de Noé ancló en el Monte del Chudi y para los judíos y cristianos, se puso en el Monte Ararat.

¹⁵⁶⁸ *El Corán* (Cortés), 20/25.

¹⁵⁶⁹ *El Corán* (Cortés), 94/1.

¹⁵⁷⁰ *Dīwān*, p. 240.

sufrimiento del hombre para encontrar a Dios: “¡Hombre! Te esfuerzas con denuedo en encontrar a tu Señor y le encontrarás”¹⁵⁷¹. Dice:¹⁵⁷²

¡Oh niña del ojo de la certeza! Ya estas jugando en el
jardín del dueño de la belleza.

Por el señor de la lindeza te afanas, pues: “¡Hombre!
te esfuerzas con denuedo en encontrar a tu Señor”.

El poeta adorna sus versos, dentro del género de las *ijwāniyyāt*, con citas coránicas, con el fin de hacer reír a sus amigos. Tenemos un ejemplo en que el poeta incita a un amigo suyo, que era literato, para que le envíe más escritos. En estos versos, expresando su anhelo por las cartas de su amigo, evoca una aleya coránica en la que la gehena (el infierno) pide más pecadores y castigados¹⁵⁷³:

El ardiente anhelo de mi alma hacia tus dichos es como
el “fuego bien alimentado”¹⁵⁷⁴.

Si la preguntan “¿Estás llena?” Dice, respondiendo
la pregunta: “¿Aún hay más?”¹⁵⁷⁵.

En una breve casida en la que Ibn al-Jaṭīb solicita del sultán meriní que le regale una esclava de su Corte, evoca su conocimiento del Corán. La aleya es citada, no por ser exigida por el contexto, sino para mantener el ritmo del poema. Sin embargo, dada su capacidad poética, el autor hizo que dicha cita se integrara en los versos sin que se apreciara falta de armonía¹⁵⁷⁶:

Estaré yo contento con la que él elija de entre ellas,

¹⁵⁷¹ *El Corán* (Cortés), 84/6.

¹⁵⁷² *Dīwān*, p. 225.

¹⁵⁷³ *Dīwān*, p. 330.

¹⁵⁷⁴ *El Corán* (Cortés), 85/5.

¹⁵⁷⁵ *El Corán* (Cortés), 50/30.

¹⁵⁷⁶ *Dīwān*, p. 781.

aunque sea una cuyos padres adoran a Santa María¹⁵⁷⁷.

Mi opinión sobre el imán [el sultán] y sus virtudes es
buena e indiscutible.

Conseguirá las gracias divinas que quieras, mientras el que
le desee mal “*tendrá un abismo por morada*”¹⁵⁷⁸.

El texto sagrado está también presente en los poemas amorosos. En su *Dīwān* disponemos de varias composiciones en las que cita aleyas para expresar su amor y describir sus anhelos. Así podemos encontrar ejemplos como el siguiente, recogido de una casida en la que cita un fragmento de un versículo coránico¹⁵⁷⁹:

¡Oh estrella de la belleza, su luna y sentido, su jardín,
de abundantes cosechas y frutas:

Tu orden de olvido es imposible, pues el ordenado [que soy yo]
“*no ha cumplido aún lo que Él le ha ordenado*”¹⁵⁸⁰.

En su famosa *muwaššaḥa* (*Ŷādaka al-gayṭu*), encontramos una cita coránica. La aleya habla del castigo del fuego, sin embargo el poeta fue capaz de adaptarla a un contexto amoroso¹⁵⁸¹:

¿Qué le pasa a mi corazón? Cada vez que sopla el viento
de Levante, le coge un anhelo nuevo.

Quizás le está dedicado lo escrito:
“*ciertamente, Mi castigo es severo*”¹⁵⁸².

¹⁵⁷⁷ Es decir, cristiana.

¹⁵⁷⁸ El *Corán* (Cortés), 101/9.

¹⁵⁷⁹ *Dīwān*, p. 425.

¹⁵⁸⁰ El *Corán* (Cortés), 80/23.

¹⁵⁸¹ *Dīwān*, p. 793.

¹⁵⁸² El *Corán* (Cortés), 14/7.

En esa línea, Ibn al Jaṭīb incorpora pasajes del Libro, incluso en temas que carecen de la aprobación de los religiosos. Es el caso de algunos versos sobre el amor homosexual, donde el hecho de intercalar aleyas coránicas podría resultar arriesgado y provocar fuertes críticas contra el autor. En una casida volvemos a encontrar la figura del símil referido al aladar de su amado¹⁵⁸³:

Niego-y los demás también- las críticas de los que nunca
tendrán sinceras razones.

Sólo creo en su mejilla cuya “vegetación
resultante alegre a los sembradores”¹⁵⁸⁴.

En otro poema de dos versos, compara el color negro del aladar de un mancebo con el almizcle, citando una aleya¹⁵⁸⁵:

El que me quitó el manjar del sueño es aquel por quien
me he soltado el pelo.

Como una planta es el aladar almizcleño de su mejilla,
que Dios “acogió favorablemente, [y] la hizo crecer”¹⁵⁸⁶.

Concluimos este apartado con la mención de un término propio de la ciencia del *taḡwīd*; esto es, conjunto de reglas para la correcta recitación coránica, citado en situaciones jocosas. En una casida de diez versos dedicados a la descripción de una *sufra* (el mantel de la comida), que habíamos citado en la parte dedicada a la poesía inscrita, compara al *ṭayfūr*, el cual es un recipiente grande, con un maestro del *taḡwīd* que está explicando el sentido de *ḥurūf al-ḥalq* (las letras de

¹⁵⁸³ *Dīwān*, p.179.

¹⁵⁸⁴ El *Corán* (Cortés), 57/20.

¹⁵⁸⁵ *Dīwān*, p.604. Estos versos los habíamos citado anteriormente en este capítulo pero sin indicar la aleya que el poeta citó, así que repetimos los versos añadiendo la cita coránica cuya intercalación requirió pequeño cambio.

¹⁵⁸⁶ El *Corán* (Cortés), 3/37.

la garganta), que son seis: أ.هـ.ح.خ.ع.غ.¹⁵⁸⁷. Aquí el poeta, a través de la *tawriya*, realiza un juego entre las letras y la comida, ya que ambas pasan por la garganta. Dice en boca del *ṭayfūr*¹⁵⁸⁸:

En el nombre de Dios me extienden en cada feria y
me pliegan dando las gracias y las alabanza a Dios.
Soy la lluvia generosa en tiempos de sequía y la
garantía de dones y caridad para los necesitados.

Sobre mí se ve el *ṭayfūr*, como maestro de curso, explicando, entre otras cosas, el sentido de las letras de la garganta (*ḥurūf al-ḥalq*).

El mismo término está citado de nuevo en otro poema en el que el poeta llama a sus amigos para un encuentro amistoso. En dicho composición, compara la jarra en su inclinación para verter el vino en la copa, con un imán que alarga su oración perfeccionando *ḥurūf al-ḥalq*. Entre el sonido del vino al verterlo en la copa y el sonido procedente de la garganta del imán, existe una delicada semejanza que el poeta supo aprovechar de forma ciertamente ingeniosa¹⁵⁸⁹:

Cuando se inmovilizaron las nubes vertí el vino tinto y éste
me iluminó el cielo e hizo perderse el horizonte.

Al ver su jarra inclinada, te viene a la imaginación la figura
de un imán que se detiene mucho en las letras de la
garganta (*ḥurūf al-ḥalq*).

¹⁵⁸⁷ Sobre *ḥurūf al-ḥalq*, véase Muḥammad Jalil al-Ḥuṣārī. *Aḥkām qirā'at al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Bašā'ir, 4ª ed., 1999, p.168.

¹⁵⁸⁸ *Dīwān*, p.334.

¹⁵⁸⁹ *Dīwān*, p.694.

II.4.3.1.2 Citas del hadiz

A continuación, veremos ejemplos de sus citas del hadiz, esto es, de las palabras del Profeta¹⁵⁹⁰. Son fragmentos de temática variada extraídos del *Dīwān*. Como habíamos dicho sobre sus citas coránicas, el texto sagrado que el poeta evoca procede de su contexto original y es empleado en los poemas para diferentes finalidades, como la necesidad de mantener el ritmo, el deseo de hacer reír al oyente, o para adornar la casida, entre otras.

Antes de abordar el tema, cabe señalar que en algunos poemas evoca el hadiz de manera textual, mientras que a veces lo altera.

En la famosa casida en *lām* que dedicó a Muḥammad V cuando éste recuperó su trono en Granada, alude a un dicho en el que el Profeta establece una regla a seguir por la gente, diciendo: “¡Átala [la camella] y apóyate [en Dios]!”¹⁵⁹¹, que quiere decir que es preciso, antes de encomendarse por completo a Dios, o antes de confiarse en el buen resultado de un asunto, presentar los medios suficientes tal y como debe hacer una persona con su montura antes de abandonarla. Ibn al-Jaṭīb lo fundamenta sobre la base de una buena política personal y estatal. Dice al monarca, el cual había triunfado después de una buena planificación¹⁵⁹²:

¡Es una promesa divina sentir el desahogo tras el ahogo, pues la
paciencia tiene como consecuencia una solución.

Gana quien está preparado para lo esperado. Te basta como
testimonio el dicho que dice: “¡Atad y apoyaos en Dios!”.

En la correspondencia con su maestro Ibn al-Ŷayyāb, dentro del género de las *ijwāniyyāt*, Ibn al-Jaṭīb informa a éste sobre una pronta visita, enviándole una

¹⁵⁹⁰ Para los dichos del Profeta, hemos utilizado La *Enciclopedia del Ḥadīṭ*: <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261>. Dicho sitio alberga más de quince fuentes dedicadas a los hadices.

¹⁵⁹¹ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (اعقلها ونكّل).

¹⁵⁹² *Dīwān*, p. 495.

carta con unos versos. En estos versos, el poeta emplea un hadiz en el que el Profeta, hablando de la intención de cada una de las personas que emigraron con él a Medina, clasifica a la gente en dos tipos diferentes: uno que emigra por Dios y otro por un interés personal, así que dice: “Cada persona es recompensada según su intención”¹⁵⁹³. Pensamos que esta cita es oportuna para el contexto de la casida, ya que el poeta establece un paralelismo con la emigración que realizó el Profeta, dirigiéndose hacia su maestro y amigo Ibn al-Ķayyāb¹⁵⁹⁴:

Mi respuesta es acercarme a ti, ya que estoy harto
de la prolongada lejanía.

Esto pese a que, como sabes señor mío, soy una persona
de frágil paciencia y débil fuerza.

Mi opinión sobre la intención de tu invitación es buena,
pues “*Cada persona es recompensada según su intención*”.

En dos versos del género de los *ḥikam*, el poeta cita otro dicho que establece que la gente es testigo del mal o del bien, hecho por ellos mismos. Fue mencionado cuando pasaron dos cadáveres cerca de los compañeros del Mensajero, uno fue elogiado por ellos y el otro no, así que el Profeta dijo que el primero iría al Paraíso y sobre el otro que se lo llevaría al infierno, y luego justificó sus juicios diciendo a sus compañeros: “Sois los testigos de Dios en la tierra”¹⁵⁹⁵. Dice el poeta evocando este dicho¹⁵⁹⁶:

¡Juro por Dios que no perjudicará su riqueza o su fama
Quien con ellas defiende su honor!

¹⁵⁹³ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (إذما الأعمال بالذيات).

¹⁵⁹⁴ *Dīwān*, p.760.

¹⁵⁹⁵ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (أنتم شهداء الله في الأرض).

¹⁵⁹⁶ *Dīwān*, p.642.

Del mal y del bien, la gente son “*los testigos
de Dios en la tierra*”.

En una de sus casidas sobre el *mawlid*, cita un dicho del Profeta que trata sobre lo bueno que es seguir el camino de sus compañeros, que son como las estrellas que guían a los viajeros y a la gente: “Mis compañeros son como las estrellas, seguir a cualquiera de ellas os encamina”¹⁵⁹⁷. El poeta cita este sentido y lo pone en un texto parecido, es decir religioso¹⁵⁹⁸:

¿Quién como el Mensajero de Dios? refugio de las criaturas
cuando son atacadas por las vicisitudes.

Nosotros seguimos a sus compañeros y éstos nos encaminaron
pues no son sino estrellas brillantes.

De sus versos sobre el sufismo y con el fin de arraigar una idea principal del mismo, el autor recurre a un dicho del Profeta a modo de aclaración. Se relata que un hombre fue preguntado por el Profeta sobre lo que éste dijo en su oración, el hombre que no sabía memorizar lo que decía el Mensajero en el rezo le contestó: “sólo hago el testimonio de la fe [“No existe más Dios que Allāh y Muḥammad es su mensajero y siervo”] y le pido [a Allāh] que me conceda el Paraíso y en Él me refugio del fuego, y no sé tu murmullo (*dandana*). De manera que le dijo el Profeta: “Alrededor de ello gira nuestro murmullo (*dandana*)”¹⁵⁹⁹.

Este relato fue utilizado por el poeta para resumir un fundamento sufí cuyo sentido es complejo: “preocuparse del Eterno [Dios o el mundo perpetuo] significa que el ser humano aún está vivo o perpetuo”. Los versos que mencionamos a continuación, los habíamos citado en la pate que dedicamos al sufismo; siendo en este caso necesario volverlos a traer aquí, con una pequeña variante¹⁶⁰⁰:

¹⁵⁹⁷ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (أصحابي كمال نجوم).

¹⁵⁹⁷ *Dīwān*, p.642.

¹⁵⁹⁸ *Dīwān*, p.227.

¹⁵⁹⁹ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (حولها نذ دن).

¹⁶⁰⁰ *Dīwān*, p.780.

¡Perdona! Si no has comprendido un dicho,
y si un día acerca de él dudas, cógelo tal y como es.

El resumen sobre lo que estamos haciendo murmullo (*dandana*) es:
“si cuidas del Eterno aún estás vivo”.

Llama la atención que muchas de sus citas del hadiz se encuentran diseminadas en los poemas amorosos, por lo que podemos entender que Ibn al-Jaṭīb se sirvió del texto sagrado fuera de su contexto, como ya habíamos apuntado anteriormente. Por consiguiente, cabe poner de relieve que el hecho de apoyarse en el hadiz para su poesía amorosa pudo ser una de las razones que utilizaron sus rivales para condenarle con el pretexto de haber ofendido al Profeta.

De los hadices más importantes y con más arraigo entre la comunidad musulmana figura el siguiente: “El Paraíso está bajo las sombras de las espadas”¹⁶⁰¹. Dicha frase está en relación con el *yihād*. Nuestro poeta la utiliza empleándola en un verso sobre el amor¹⁶⁰²:

Tu mejilla se convirtió en un eterno jardín cuya imagen da
alegría a los ojos y fragancia a los olfatos.

Las pestañas la sirven de sombras de espadas, pues “*El Paraíso
está bajo las sombras de las espadas*”.

Tenemos igualmente otro hadiz empleado en un contexto diferente al suyo: “La demora del solvente es una injusticia”¹⁶⁰³. Nuestro autor cita literalmente este dicho en un poema amoroso en el que considera la unión una deuda que le debe el amado, que no es sino un moroso¹⁶⁰⁴:

¹⁶⁰¹ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (الجنة تحت ظلال السد يوف).

¹⁶⁰² *Dīwān*, p.681.

¹⁶⁰³ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (مطل الغني ظلم).

¹⁶⁰⁴ *Dīwān*, p.368

¿Qué hacer con un corazón que va volando cuando
el amor lo llama

“*La demora del solvente es una injusticia*”, así que ¿Por qué me
oprimiste y aplazaste pagar la deuda siendo capaz de ello?

En otro lugar de su *Dīwān* encontramos otra cita de los dichos del Profeta, un hadiz que refleja el saber de nuestro autor en cuanto al derecho islámico. Trata de una mujer que se divorció de su marido y se casó con otro, preguntó al Mensajero si podía volver con su ex-marido sin haber tenido relación sexual con el segundo, pues éste era impotente. Así que el Profeta le sonrió y dijo: “No, hasta que pruebes su *‘usayla* y pruebe tu *‘usayla*”¹⁶⁰⁵. La palabra *‘usayla*, es el diminutivo de la palabra *‘asal* (miel) y se refiere a los líquidos sexuales. El poeta evoca este sentido y cita una parte de este dicho para su poema amoroso, pudiéndose incluir dentro del amor homosexual¹⁶⁰⁶:

Besé a un moreno de dulces labios y cuando me lo
reprocharon aquella noche les contesté:

sus cualidades son como las de una abeja, así que ¿Por qué
es criticado que yo probara su miel (*‘usayla*)?

En otro texto, el poeta cita otras palabras del Profeta en las que advierte a su gente de ciertos comportamientos: “La avaricia adoptada, la pasión seguida, y la jactancia del hombre por su propia opinión”¹⁶⁰⁷. El poeta se sirve de ellas en un poema amoroso en el que considera su interés por su amado una pasión, y el rechazo de éste una avaricia¹⁶⁰⁸:

¹⁶⁰⁵ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (حدثني توفيق عسدي له).

¹⁶⁰⁶ *Dīwān*, p. 183.

¹⁶⁰⁷ Véase <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261> (شحا مطاعا).

¹⁶⁰⁸ *Dīwān*, p.657.

¡Oh quien en la cuna de mi corazón construyó su morada!
Mi amplio espacio se volvió estrecho con tu amor.

Ya no puedo contigo ni me rindo, son “*avaricia
adoptada, y pasión seguida*”.

Además de las citas de los dichos del Profeta, encontramos en la poesía de Ibn al-Jaṭīb evocaciones de la terminología de la ciencia del hadiz (*‘ilm al-ḥadīṭ*), que versa sobre los transmisores de los dichos del Profeta y pone normas para clasificarlos en categoría según su texto, sus narradores, la manera de recibirlo, etc.

A continuación, ofrecemos algunos de los términos de esta ciencia que encontramos citados en varios versos y en diferentes temas del *Dīwān*. En una loa que dedicó al sultán, Abū Ḥammū, cita los términos: *al-ṣaḥīḥ* y *al-ḥasan* (correcto o auténtico y fiable), que son dos categorías del hadiz; el primero, aquel cuyos transmisores y texto reúnen todos los requisitos; el segundo, es el que reúne menos requisitos, pero sigue siendo muy fiable¹⁶⁰⁹. Dice exaltando la osadía de dicho sultán¹⁶¹⁰:

Cuando las lanzas se enfrentaron, fuiste en el terreno
de la gloria, el caballero de los caballeros,

así que yo narré tus buenas acciones atribuyéndolas a tu grandeza,
pues quedan entre auténtico y fiable (*ṣiḥāḥ* y *ḥisān*).

El término *ta’yīrīḥ* (herir/criticar), es una parte de esta ciencia y significa sospechar acerca de la sinceridad de los narradores del hadiz y, por supuesto, del hadiz mismo¹⁶¹¹. En una casida de tema sufí compuesta para una fiesta del *mawlid*, el autor cita el término *ta’yīrīḥ* junto al término *ruwāṭ* (narradores) para indicar,

¹⁶⁰⁹ Sobre *al-ṣaḥīḥ* y *al-ḥasan*, véase ‘Imād Ŷum‘a. *Muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ al-muyassar*. Riad: Dār al-Muslim, 2005, pp.13-18.

¹⁶¹⁰ *Dīwān*, p.607.

¹⁶¹¹ Sobre *ta’yīrīḥ/ṣaḥīḥ*, véase ‘Imād Ŷum‘a. *Muṣṭalaḥ al-ḥadīṭ al-muyassar*, pp.46-59.

usando la *tawriya*, la herida de su corazón que los transmisores (las lágrimas) revelaron¹⁶¹²:

¡Caramba! Mis ojos son testigos de un corazón
herido y encerrado en las costillas.

¡Cuántas veces los transmisores (*ruwāt*) de mis lágrimas grabaron
en los papeles [las mejillas] el signo de herida (*ta'yrīh*)!

El hadiz auténtico (*ṣaḥīḥ*) tiene signos, como ser *musnad* y *musalsal*; es decir, bien atribuido e ininterrumpido¹⁶¹³. Cuando el dicho narrado es como el eslabón de la cadena, esto es, que recoja todos los narradores hasta llegar al mismo Profeta, es considerado un hadiz correcto o auténtico (*ṣaḥīḥ*). Estos términos están citados en dos versos sobre el amor, para el cual el poeta aplica la *tawriya*. En estos versos el poeta utiliza un relato que se considera bien atribuido (*musnad*) e ininterrumpido (*musalsal*)¹⁶¹⁴:

¡Dios esté contigo ¡Oh corazón! Cuyo sueño es el amor!
Me quejo de los ojos que revelaron mis secretos

A través de ellos narró mi mejilla [un dicho] bien atribuido
(*musnad*) e ininterrumpido (*musalsal*) de las lágrimas, pero
señaló una herida (*ta'yrīh*).

El hadiz puede sufrir un *inqiṭā'* (corte/interrupción), que es cuando el dicho del Profeta tiene una interrupción en la cadena de transmisión (*isnād*)¹⁶¹⁵. En este caso se considera rechazado o menos fiable. Este término se encuentra citado en una sátira que el poeta dedica a la gente de Salé. En dicho poema, compara lo

¹⁶¹² *Dīwān*, p.241.

¹⁶¹³ Sobre *musnad* y *musalsal*, véase Imād Ŷum'a. *Muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ al-muyassar*, pp.42,60.

¹⁶¹⁴ *Dīwān*, p.258.

¹⁶¹⁵ Sobre *inqiṭā'*/*maqṭū'*, véase Imād Ŷum'a. *Muṣṭalaḥ al-ḥadīṯ al-muyassar*, p.41.

extraño que es encontrar la virtud en esta gente, con un relato o hadiz que tiene corte (*inqiṭāʿ*) en sus transmisores, causa por la cual es considerado de menos valor¹⁶¹⁶:

Quien espere simpatía de un *salāwī* [oriundo de Salé]
¡Dios le conceda todo lo malo!

¡Y se pierdan su madre y su padre
y caigan al infierno.

Si suponemos que hay una historia referente a ellos, el relato
sobre su honradez tiene corte (*inqiṭāʿ*).

II.4.3.1.3 Alusiones al derecho islámico (*fiqh*)

Aquí pretendemos tratar sobre los versos que incluyen citas de términos propios del *fiqh*, en sus diversas ramas.

Como es costumbre en Ibn al-Jaṭīb, estos términos se encuentran fuera de su contexto, lo que nos despierta el interés y motiva la curiosidad del tema, aunque en muchos casos recurra a ciertos términos para mantener el ritmo del poema, lo que le hace entrar en una temática diferente a la de la casida.

Antes de comenzar, cabe recordar que el autor tuvo un gran conocimiento sobre todo lo concerniente al “derecho” islámico, pues entre las obras que redactó figura una larguísima *urṣūza* sobre el *fiqh*¹⁶¹⁷.

Llama igualmente la atención, dentro de sus citas del *fiqh*, la presencia de la ciencia llamada: los fundamentos del *fiqh*, (*uṣūl al-fiqh*), una ciencia que se dedica a la parte teórica del mismo. En una casida que habíamos citado anteriormente en la parte dedicada al amor homosexual, y que citaremos a continuación con una pequeña variante, el poeta bromea con uno de sus amigos que se enamoró de un muchacho en el Magreb. Para afirmar el desinterés de dicho

¹⁶¹⁶ *Dīwān*, p.755.

¹⁶¹⁷ Véase J. Delgado Lirola y otros "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn", p.660.

amigo por las mujeres, recurre a la ciencia de los *uṣūl al-fiqh*. Dice esta ciencia que si una noticia (*jabar*) va acompañada de un indicio (*qarṁa*) y un testigo o prueba (*ṣāhid*), pasa de ser una opinión (*ẓann*) a una realidad confirmada¹⁶¹⁸. Así que para el poeta el hecho de que su amigo sea un homosexual es un *ẓann* confirmado¹⁶¹⁹:

Tu afirmación no es correcta, ya que va en contra
de lo que tu corazón esconde y desea.

La desmiente la sensación que no rechazase sino los
ignorantes y sus partidarios.

Si una noticia (*jabar*) va respaldado de un indicio (*qarṁa*), se
juzga que es una opinión (*ẓann*) bien argumentado.

Tu desinterés en las mujeres es una prueba (*ṣāhid*) válida
¡No estará equivocado quien anda con verdad!

Otra regla nos la facilita el poeta en un poema que dedicó al elogio de un sultán merīnī. Se trata de dos términos contrarios: *al-taqyīd* (un juicio condicionado); y *al-iṭlāq* (absoluto o libre de condición), que en los fundamentos del *fiqh* indican formas de algunos juicios¹⁶²⁰.

En el elogio al sultán establece su amor y fidelidad hacia él mencionando dichos términos¹⁶²¹:

Eres el seguro refugio ante los males de un asunto grave
o una prevista hambre

¹⁶¹⁸ Sobre estos términos (*jabar*), (*qarṁa*), (*ṣāhid*), (*ẓann*), véase Rafiq al-‘Aṡam. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh ‘ind al-muslimīn*. Libāno: Maktabat Libnān, 1998, 2 tomos, pp.646,1136,832,884.

¹⁶¹⁹ *Dīwān*, p.758.

¹⁶²⁰ Sobre los términos (*taqyīd*) y (*iṭlāq*), véase Rafiq al-‘Aṡam. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh*, pp.486.

¹⁶²¹ *Dīwān*, p.701.

Acéptala [la casida] de una persona leal y de conocida fidelidad que
por ti junta el juicio libre de condición (*iḥlāq*) con un buen
juicio condicionado (*taqyīd*).

Los fundamentos del *fiqh* se basan a menudo en la lógica; esto es, una de las ciencias racionales. En este sentido, resulta interesante observar hasta qué punto se encuentra presente la lógica en la poesía de Ibn al-Jaḥīb, una cuestión ésta, que merece un estudio aparte.

En una larga casida, el poeta se lamenta tras la gran derrota que tuvieron los musulmanes en el río Salado 741/1340. El autor comienza su poema con unos versos sobre el amor y sus sufrimientos. Para ello cita una regla fundamental del *fiqh* llamada: *al-qiyās gayr al-muṭṭarid* (la analogía irregular/no general) ¹⁶²². Los amigos del poeta le dicen que el amor con la lejanía desaparece, y el autor discrepa sirviéndose de dicha regla, pues él sufre a pesar de la distancia del amado ¹⁶²³:

Dicen que el amor tras la lejanía desaparece pero yo niego [esto]
diciendo que es una analogía irregular (*qiyās gayr muṭṭarid*).

Preguntad al corazón sobre el amor que experimentó,
jamás serán igual un ignorante y un experto.

En una de sus casidas dedicadas al *mawlid*, evoca una regla muy importante en los fundamentos del *fiqh*. Se trata de *al-rāyīḥ wa-l-marḃūḥ* (verosímil e inverosímil) ¹⁶²⁴. Son categorías de las pruebas de los juicios en el Islam. Dice refiriéndose a los compañeros del Profeta ¹⁶²⁵:

La aurora de su fe acabó con la oscuridad de la
incertidumbre, así que apareció el rostro de la verdad.

¹⁶²² Sobre el término (*qiyās*), véase Rafīq al-‘Aḃam. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiḃh*, pp.1154,1193.

¹⁶²³ *Dīwān*, p. 275

¹⁶²⁴ Sobre estos términos, véase Rafīq al-‘Aḃam. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiḃh*, p.726.

¹⁶²⁵ *Dīwān*, p. 227.

Son evidentes las pruebas de la religión ortodoxa. De ellas quedó claro lo verosímil e inverosímil (*al-rāyih* y *al-mar'yūh*).

En otros casos, como por ejemplo para el palacio que construyó Muḥammad V en Granada tras su vuelta al trono, Ibn al-Jaṭīb dedicó una larga casida en la que describe las nuevas construcciones y la fiesta que tuvo lugar en ellas. En el último verso del poema y con el fin de dar consejos al monarca, nuestro autor recurre otra vez a los fundamentos del *fiqh*. Establece la regla que dice: “*in ‘udim al-šarṭ ‘udim al-mašrūf*”; es decir: “si falta la condición falta el condicionado”¹⁶²⁶. Aquí viene a decir que dedicarse al servicio del Islam es condición *sine qua non* para conservar el reino¹⁶²⁷:

¡Quédate satisfecho! Pues la satisfacción es de Dios y el que no acata sus decretos queda infeliz.

Dedicar tu vida al Islam es la condición para hacer eterno el [reino], pues si falta la condición falta el condicionado (*in ‘udim al-šarṭ ‘udim al-mašrūf*).

Los términos ‘*aqd* y *mukātaba*, *šarṭ*, *tas’yīl* (contrato, condición, registrar), se encuentran citados dentro de la poesía de nuestro autor, lo que puede reflejar la sociedad granadina de aquel tiempo en lo que se refiere a compraventas, contratos, o notarios, entre otros aspectos. En una casida que describe su mala experiencia en tierras magrebíes, alude a un personaje virtuoso llamado Yaḥyà. Como se deduce de los versos, dicho hombre era *Kātib al-šurūf* en su tierra; o sea, un notario o escribano de contratos. Este término pertenece a la ciencia de las cláusulas (‘*ilm al-šurūf*) que es a su vez una parte del *fiqh*, y que versa sobre las distintas estipulaciones que contemplan los contratos¹⁶²⁸. Dice sobre este escribano¹⁶²⁹:

¹⁶²⁶ Sobre los (*šurūf*), véase Rafīq al-‘Aḡam. *Mawsū‘at muštalahaṭ uṣūl al-fiqh*, p.1425.

¹⁶²⁷ *Dīwān*, p.462.

¹⁶²⁸ Sobre estos términos (‘*aqd*), (*mukātaba*), (*šarṭ*), (*tas’yīl*), véase Rafīq al-‘Aḡam. *Mawsū‘at muštalahaṭ uṣūl al-fiqh*, pp.945,799,740,1537. Y para mayor información, véase Ibn al-Jaṭīb. *Muṭlā*

Pero el virtuoso de los notarios (*Kuttāb al-šurūt*), Yaḥyà,
el hombre más honrado:

hizo vivir la alegría tras la molestia y era el
buen representante de muchos ejemplares.

Los asuntos notariales y aquellos relacionados con el cadiazgo se presentan frecuentemente en la poesía de nuestro visir. El *‘aqd* y *al-tasýl* (contrato y registro), son términos que se usan para indicar documentos relacionados y presentados en el cadiazgo. Así están citados en la famosa casida en *lām* que compuso para felicitar a su señor, Muḥammad V, cuando éste retornó a Granada. Según el poeta, la felicidad del sultán está confirmada de la misma forma que están los contratos registrados o sellados por los cadíes¹⁶³⁰:

¡Oh Muḥammad! la alabanza es tu carácter, con cuyas
joyas se engalana la gente.

Tu felicidad es, indiscutiblemente, un contrato registrado
(*‘aqd musayýal*) en los juicios del cadiazgo.

En una casida que compuso en Salé y envió a Fez con ocasión de una fiesta del *mawlid*, evoca tres términos propios de los notarios que son: *al-šuhūd*, *al-tasýl* y *al-adā’*, que quieren decir: (testigos, registro, y dar el testimonio). Son términos aún vigentes entre los notarios y son requisitos de los asuntos judiciales. Dice el autor describiendo su sufrimiento causado por la lejanía¹⁶³¹:

Era yo muy paciente hasta que la lejanía me acabara el resto
del alma y extirpara la carne y el hueso.

al-ṭarīqa fī ḍamm al-wafīqa. Ed. ‘Abd al-Māyīd al-Turkī, Argel: al-Muassasa al-Waṭaniyya li-l-kitāb, 1983.

¹⁶²⁹ *Dīwān*, p.463.

¹⁶³⁰ *Dīwān*, p. 496.

¹⁶³¹ *Dīwān*, p.347.

¿Cómo puedo negar el derecho del amor si mis lágrimas son
los testigos (*šuhūd*) tras cuyo *adā'* (testimonio) se hizo
el registro (*tas̄yīl*)?

En el mismo poema, y para describir su incapacidad de visitar al Profeta en los Santos Lugares, compara su condición cuando no pudo acompañar a la caravana imaginaria que se dirigió a Ṭayba (la ciudad del Profeta), con un esclavo que no fue comprado y trasladado con un señor, debido a sus defectos o tachas físicas. Para ello emplea términos propios del *fiqh* en la venta de esclavos como: *raqīq*, *da ʿwā*, *radd* (esclavo, justificación, rechazo)¹⁶³²:

Pretendí despedirme y salir, pero el destino me impidió
conseguir mi propósito.

[Soy como un] esclavo (*raqīq*) cuyos defectos surgieron delante de
los compradores. No hicieron caso a su justificación (*da ʿwā*)
y sufrió el rechazo (*radd*).

Sin mí salió la caravana para Ṭayba y me quedé atado
¿No es el momento para que el esclavo miserable
se libere?

Referente a los esclavos, existe lo que se llama *mukātaba* (manumisión o emancipación); esto es, un contrato que se hace entre el esclavo y su señor por el cual, el esclavo consigue su libertad a cambio de un dinero que ha de pagar a su señor¹⁶³³. Este término está citado por nuestro autor en dos versos pertenecientes al tema *ijwāniyyāt* en el que aplica la *tawriya*.

¹⁶³² *Dīwān*, p.347. Sobre estos términos (*raqīq*), (*da ʿwā*), (*radd*), véase Rafiq al-ʿAṣam. *Mawsūʿat muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh*, pp.740; ʿAbd al-Ḥalīm Musà. *Alfiqh al-islāmī al-muyassar*. El Cairo: Dār al-Fikr, 1992, pp.175-178.

¹⁶³³ Sobre este término, véase Rafiq al-ʿAṣam. *Mawsūʿat muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh*, pp.740.

En dicho poema, bromeando con un amigo suyo, dice que la carta que le llegó le esclavizó y no pudo, ni quiso, liberarse a pesar de que se trataba de una manumisión (*mukātaba*):¹⁶³⁴

¡Oh quien de la grandeza se puso un collar e hizo de la virtud
un camino transitable!

Me mandaste, amablemente, algo que me esclavizó. ¡Ojalá yo
siga esclavo tuyo a pesar de la manumisión (*mukātaba*)!

En el *Dīwān*, disponemos de varias alusiones a términos propios del *fiqh al-ṣalāt* (las normas de la oración), citados en diferentes contextos como es el caso, entre otros, del término *sahw* (el olvido)¹⁶³⁵. Es cuando una persona que está realizando el rezo, al distraerse se equivoca, por lo cual debe rectificar su oración al darse cuenta de su error.

En una casida, acordándose de su feliz estancia en Salé, ciudad en la que estuvo durante su primer destierro en el Magreb, el poeta compara el tiempo que le permitió disfrutar allí con un orador que se distrajo en su rezo, y cuando se acordó, se puso a rectificar levantándose para ello:¹⁶³⁶

Si de Salé mi corazón se distrae, será una inclinación a
la traición de ella.

Allí he dejado la fruta de mi corazón, ¿Acaso después de
ella encontrará alojamiento?

En ella el tiempo, por olvido (*sahw*), nos dejó disfrutar, pero
cuando se dio cuenta de dicho olvido (*sahw*), cambió.

¹⁶³⁴ *Dīwān*, p.474.

¹⁶³⁵ Sobre este término, véase Rafiq al-‘Aṣam. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh*, pp.789.

¹⁶³⁶ *Dīwān*, pp.660-661.

En otra extensa casida que dedicó al elogio del sultán, Abū ‘Inān, cita el término *wuḍū’* (ablución), y menciona dos de sus requisitos que son: el *fawr* y el *tartīb* (el inmediato y el orden), ya que en la ablución es preciso seguir un orden sin pausas¹⁶³⁷. Como dice el poeta, sus ideas vinieron de forma rápida y ordenadas de acuerdo a cómo debe ser la ablución¹⁶³⁸:

¡Señor mío! Mis anhelos, me mueven hacia ti. Son como el
fuego por el cual se conoce la fragancia del perfume.

Solicité a mis ideas que cumplieran con su deber de intuición y
éstas asumieron sus requisitos: el inmediato (*fawr*) y el
orden (*tartīb*).

Tenemos también otro término, *istisqā’*, que es la oración rogativa para que vengan las lluvias¹⁶³⁹. En este tipo de oración la gente suele salir a rezar a un terreno o espacio diáfano, y al acabar regresan caminando con el manto del revés como signo de deseo y optimismo para que la situación cambie. En una casida de tema *ijwāniyyāt*, cuando el poeta describe un jardín, compara la azucena, cuyas hojas fueron volcadas por las brisas, con un musulmán que se puso su ropa al revés tras la oración del *istisqā’*. También encontramos citados aquí los términos *ka’ba* (la casa de Dios en La Meca), y *miqāt*, que es el lugar por donde los peregrinos tienen que pasar hacia la Meca según, el lugar de su procedencia¹⁶⁴⁰:

El tiempo de las flores te saluda con una sonrisa. En su
bello rostro brillan los signos de la alegría.

¹⁶³⁷ Sobre los términos (*wuḍū’*), (*fawr*), (*tartīb*), véase Rafīq al-‘Aḡam. *Mawsū‘at muṣṭalahāt uṣūl al-fiqh*, pp.1715,1117,419.

¹⁶³⁸ *Dīwān*, p. 133.

¹⁶³⁹ Sobre el término *istisqā’*, véase ‘Abd al-Ḥalīm Musà. *Alfiqh al-islāmī al-muyassar*, p.128.

¹⁶⁴⁰ *Dīwān*, p.694.

El rocío visitó la *Ka ba* del jardín cuyo *miqāt* es punto
de encuentro de los viajeros de Occidente y de Oriente.

En él [el jardín] aparece la azucena con el manto puesto al revés,
como si las brisas quisieran que hiciera las rogativas
(*istisqā'*).

La ciencia de la repartición de la herencia (*muwārīṭ/farāḍ*), se presenta en los versos de Ibn al Jaṭīb en varios contextos que no tienen que ver con dicha ciencia. En su elogio al sultán Abū 'Inān, cita dos términos que son: el *ḥaḥ* y el *ta 'ṣīb*, el primero indica la parte que recibe un heredero directo; mientras que el segundo significa la parte que recibe un heredero indirecto¹⁶⁴¹:

La tierra es una herencia y las codicias son muchas. Cada
uno aspira a apropiarse de una parte.

Los califas de la piedad son sus herederos. Así que tenla tú
con suerte directa (*ḥaḥḥ*) y suerte indirecta (*ta 'ṣīb*).

En un poema ofrecido igualmente en la parte anterior, cita aplicando la *tawriya*, el término: *al- 'adad al-ma'īhūl* (el número desconocido), que es el resultado de un cálculo para determinar la suerte en la herencia. Asimismo, aplica los términos: *'aṣaba* (agnados), y *kafattān*, que es una manera para calcular la herencia. Todo esto en dos versos destinados al elogio del buen gobernador¹⁶⁴²:

No hay ninguna justicia sin que él la tenga establecida,
considerando al pueblo como agnados (*'aṣaba*) en la
partición [de la justicia].

¹⁶⁴¹ *Dīwān*, p.132. Sobre el término (*ta 'ṣīb*), véase 'Abd al-Ḥalīm Musà. *Alfiqh al-islāmī al-muyassar*, p.213.

¹⁶⁴² *Dīwān*, p. 142. Los términos mencionados han sido identificados en el apartado que hemos dedicado a la ciencia.

De sus manos se solicita el cálculo (*kaffatān*) con el cual se infiere el número desconocido (*al-‘adad al-ma‘yḥūl*).

En el *fiqh*, los pobres tienen derecho a recibir una parte de la riqueza de los ricos. Es el tema del *zakāh* (diezmo), que es obligatorio cuando el dinero llega al *niṣāb* (el mínimo), está sujeto al pago del diezmo de la cantidad legal.

En un poema de treinta y cinco versos, el poeta llora su juventud diciendo en el prólogo en prosa: "[...] y dije, también doliéndome por perder la juventud y lo que está vinculado a su sentido..." ¹⁶⁴³. En este caso, el autor compara su edad con un dinero que llegó a la cantidad legal pero no fue pagado el diezmo, es decir fue una edad de pecados, lo que aumentó el dolor en el poeta ¹⁶⁴⁴:

Las contemplé: etapas pasadas que dejé tras de mí. Giran
alrededor de cuarenta años, según mi cálculo.

Mi suerte es una tristeza enorme, ya que pasaron sin que
se pagara su diezmo (*zakāh*) aunque alcanzaban la cantidad
legal (*niṣāb*).

Me dicen: ¿Hasta cuándo te vas a lamentar del pasado? y
dije, sabiendo que la buena promesa no es un vicio:

si no me lamento del tiempo pasado ni de las etapas
transcurridas entre juventud y pasión:

entonces ¡Que mi ingenio poético no produzca perlas,
ni las letras sean mi gran camino!

¹⁶⁴³ *Dīwān*. p.155.

¹⁶⁴⁴ *Dīwān*. P.155.

II.4.3.2 Conocimiento lingüístico, literario e histórico

II.4.3.2.1 Citas poéticas (*taḍmīn*)

Según se puede observar en la producción de Ibn al-Jaṭīb, su formación literaria se debe, sobre todo en lo que respecta al género lírico, a los poetas y literatos orientales. En su *Dīwān* repite en varias ocasiones, la siguiente frase: “[...] y dije a la manera de los orientales...”¹⁶⁴⁵, lo que demuestra de alguna forma su interés por aquellos poetas.

En cambio, llama la atención que apenas haya referencias en sus citas poéticas hacia sus paisanos, es decir, a los poetas andalusíes, lo que sugiere una inclinación y una preferencia hacia la cultura oriental en general por parte del polígrafo granadino.

Las evocaciones poéticas de nuestro visir comprenden, como veremos a continuación, poetas de todas las épocas del pasado arabo-islámico, desde la preislámica (*Ŷāhiliyya*) hasta la época ‘abbāsí. Sin embargo, las figuras más recurrentes son al-Mutanabbī y Abū Tammām, dos grandes poetas de Oriente y de los más innovadores de la poesía árabe. Por ello, fruto de su admiración, se evocan muchos de los versos de estos dos autores en la poesía del visir granadino. Como prueba de este amor, cita sus nombres en un solo verso en el que dice elogiando a un sultán meriní¹⁶⁴⁶:

En las joyas de aquella alteza soy como al-Mutanabbī y mis
versos sobre ti son como los de Ḥabīb [Abū Tammām].

Además de al-Mutanabbī y Abū Tammām, cita, usando el arte de la *tawriya* normalmente, los nombres de poetas preislámicos como Zuhayr b. Abī Sulmā (m.609), figuras de un Islam incipiente como Ḥassān b. Tābit (m.54/674), que fue el poeta del Profeta, poetas de la época omeya de Damasco como Ŷarīr

¹⁶⁴⁵ Véase como ejemplo, *Dīwān*, pp.524,247.

¹⁶⁴⁶ *Dīwān*, p. 133.

(m.110/728), y otros de la época ‘abbāsī como Miḥyār al-Daylamī (m. 428/1037) y ‘Alī b al-Ŷahm (m.249/863)¹⁶⁴⁷.

A continuación trataremos de ver estas citas, a través de las cuales, poder entender el interés y el influjo de dichos poetas en su formación, además de intentar mostrar el ambiente y el gusto de su tiempo en cuanto a la poesía oriental.

Comenzamos por al-Mutanabbī, que según parece, era el principal modelo a seguir por nuestro poeta. Ciertamente, la soberbia personalidad de al-Mutanabbī es crucial para entender el porqué de la admiración de nuestro visir hacia su figura. La mayor parte de los versos evocados por Ibn al-Jaḥīb aparecen en temas políticos, lo que nos puede sugerir que le gustaba seguir su ejemplo en cuanto a tratar los asuntos de Estado, ya que la sabiduría de al-Mutanabbī estaba inspirada en la de Aristóteles, y por otro lado, era íntimo amigo del emir Sayf al-Dawla al-Ḥamdānī. En ocasiones cita literalmente un hemistiquio y, a veces, evoca el sentido.

De los versos más célebres del poeta oriental, figura uno dedicado a la felicitación del emir Sayf al-Dawla en el día de la fiesta del cordero¹⁶⁴⁸:

¡Felicidades! por la fiesta de la cual tú eres la verdadera fiesta entre
los que nombran a Dios sacrificando y festejando.

En la fiesta del cordero del año 737/1337 nuestro poeta cita el primer hemistiquio de dicho verso, diciendo¹⁶⁴⁹:

“¡Felicidades! por la fiesta de la cual tú eres la verdadera fiesta”!
por Dios todo lo que hagas y rehagas.

Muchos versos de al-Mutanabbī se convirtieron en proverbios, debido a la implícita sabiduría que albergan. En una casida dice sobre la desunión¹⁶⁵⁰:

¹⁶⁴⁷ Véase *Dīwān*, pp.533,579,670,237,525,444,547.

¹⁶⁴⁸ *Dīwān al-Mutanabbī*. Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Barqūqī,Beiru: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1986, 4 t., II, p.7.

¹⁶⁴⁹ *Dīwān*, p.270.

¹⁶⁵⁰ *Dīwān al-Mutanabbī*, III, p.200.

La lejanía definitiva es menos difícil que lo que espero. Estoy
ahogado ya, así pues ¿Qué miedo me puede dar estar
mojado?

Nuestro visir cita la segunda parte de este verso en una casida en la que reprocha a su amigo, Ibn Marzūq, y le insta a apresurarse para salvar sus bienes en Granada¹⁶⁵¹:

Presenté mis reproches y no temo su consecuencia. “*Estoy ahogado
ya, así pues ¿Qué miedo me puede dar estar mojado?*”

Parece evidente la influencia de Ibn al-Jaṭīb por al-Mutanabbī, que llega, quizá, a su cumbre en una elegía que dedicó a la abuela de Yūsuf I. En esta ocasión se acordó de la madre de Sayf al-Dawla a la que al-Mutanabbī dedicó una bella casida. Para exaltar la importancia de la difunta, menciona el hecho de que el nombre de *hilāl* (la media luna) sea un nombre masculino, no es un privilegio; y en cambio, *šams* (el sol), que en árabe es un nombre femenino, tampoco un defecto, de tal manera que la madre del emir resulta venerada¹⁶⁵²:

No es una vergüenza que el nombre del *šams* sea femenino,
ni es una gloria para el *hilāl* tener nombre masculino.

Este verso fue citado en una casida de nuestro visir en la que llora por la abuela de su sultán¹⁶⁵³:

¿Acaso el nombre femenino del *šams* puede bajar su
rango y el masculino del *badr* [la luna llena]
lo puede aumentar?

¹⁶⁵¹ *Dīwān*, p.520.

¹⁶⁵² *Dīwān al-Mutanabbī*, III, p.149.

¹⁶⁵³ *Dīwān*, p.397.

El primer verso del mismo poema de al-Mutanabbī es de los versos más notorios y célebres por su sentido gnómico¹⁶⁵⁴:

Preparamos las buenas espadas y lanzas y nos alcanza la
muerte sin ningún combate.

El sentido de este verso fue evocado en la famosa elegía que nuestro poeta dedicó a Yūsuf I¹⁶⁵⁵:

“*Preparamos las buenas espadas y lanzas*” y nos acierta la
orden divina [la muerte] espontáneamente.

Para felicitar al emir Sayf al-Dawla tras recuperarse de una enfermedad, al-Mutanabbī compuso una casida singular encabezada por este verso¹⁶⁵⁶:

La gloria y la generosidad se curaron cuando te has
recuperado. El dolor ya pasó a tus enemigos.

Este verso fue aplicado por nuestro poeta en una ocasión similar; esto es, cuando el emir ‘Āmir al-Hintātī se recuperó de una enfermedad¹⁶⁵⁷:

¡Que las noches te reciten con toda la sinceridad: “*la gloria y la generosidad se curaron cuando te has Recuperado!*”.

De los versos más famosos de al-Mutanabbī figura el siguiente¹⁶⁵⁸:

Ninguna cosa quedaría clara en la mente si la
mañana necesitara prueba.

¹⁶⁵⁴ *Dīwān al-Mutanabbī*, III, p.140

¹⁶⁵⁵ *Dīwān*, p.399.

¹⁶⁵⁶ *Dīwān al-Mutanabbī*, IV, p.91.

¹⁶⁵⁷ *Dīwān*, p.553

¹⁶⁵⁸ *Dīwān al-Mutanabbī*, III, p.215.

Es un verso de contenido filosófico, cuyo sentido fue citado por el visir granadino en su casida que dedicó a la conquista del castillo de Estepa, en tiempos de Yūsuf I. Dice elogiando a dicho monarca¹⁶⁵⁹:

La alteza atestiguó que eres su dueño y la religión que
eres su espada extraída.

La verdad no necesita ningún testimonio. ¿Cómo para la
mañana se necesita prueba?

El segundo poeta que más aparece en cuanto al número de sus glosas en el *Dīwān* de nuestro autor es, sin duda, Ḥabīb al-Ṭā'ī conocido por su apodo, Abū Tammām. Sus versos se encuentran citados en poemas que hablan de nostalgia, elogio o sátira. Al parecer, la sabiduría de Abū Tammām era valorada por nuestro poeta en temas no políticos.

En una casida de tema amoroso, Abū Tammām comienza con el siguiente verso¹⁶⁶⁰:

¡Espero que su tierra se acerque y que los días me
satisfagan con ellos!

Este verso sobre el amor fue citado por nuestro visir para expresar su anhelo hacia el Profeta y los Santos Lugares, en una casida que dirigió al Profeta en boca de su señor, Muḥammad V¹⁶⁶¹:

Mi gran ilusión, si puedo con mis deseos, consiste en una
visita en que se manifiesta el amor y sus dolores.

¹⁶⁵⁹ *Dīwān*, p.487.

¹⁶⁶⁰ *Dīwān Abū Tammām bi-šarḥ al-Ḥaṭīb al-Tibrīzī*. Ed. Muḥammad 'Azzām, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 4 t. s.d., III, p.232.

¹⁶⁶¹ *Dīwān*, p.158.

Muy querido por mí el dicho de Ḥabīb que ansiosamente
dijo: “*!Espero que su tierra se acerque!*”.

Por otra parte, en una casida que Abū Tammām compuso para el elogio del conocido califa ‘abbāsī, al-Mu‘taṣim, recitó un verso que se hizo muy célebre. En dicho verso compara al califa, por sus cualidades, con destacadas personas: ‘Amr b. Ma‘dīkarib (m.21/642), Ḥātīm al-Ṭā‘ī, Aḥnaf b. Qays (m.72/691) y el cadí Iyās (m.122/740)¹⁶⁶²:

Tiene la valentía de ‘Amr, la generosidad de Ḥātīm,
la paciencia de Aḥnaf y la inteligencia de Iyās.

En su elogio al sultán meriní, Abū Sālim, nuestro polígrafo cita este verso sustituyendo el nombre de Iyās y de Aḥnaf por el del conocido predicador Quss b. Sā‘ida (m.23/600), y el célebre Luqmān conocido como el “sabio”¹⁶⁶³:

Tiene la elocuencia de Quss, la generosidad de Ḥātīm,
la valentía de ‘Amr y la sabiduría de Luqmān.

De los versos de Abū Tammām que a día de hoy la gente aún memoriza, figura el siguiente¹⁶⁶⁴:

Sin la inflamación del fuego en los alrededores, no
se hubiera conocido la buena fragancia del perfume.

Este verso con un sentido sentencioso fue citado por Ibn al-Jaṭīb en una casida que está dedicada al elogio de Abū ‘Inān¹⁶⁶⁵:

¡Señor mío! Mis anhelos hacia ti, me mueven. Son como el
fuego con el cual se conoce la fragancia del perfume.

¹⁶⁶² *Dīwān Abū Tammām*, II, p.249.

¹⁶⁶³ *Dīwān*, p.592.

¹⁶⁶⁴ *Dīwān Abū Tammām*, I, p.397.

¹⁶⁶⁵ *Dīwān*, p.133.

Abū Tammām, en su conocida casida dedicada al triunfo del califa al-Mu'taṣim en 'Ammūriyya, citada anteriormente en la parte dedicada a la astrología, habla de los astrólogos que habían previsto la aparición del cometa, por lo cual aconsejaron al califa no entrar en guerra. Dice¹⁶⁶⁶:

A la gente metieron miedo con una pronta catástrofe que
se produce al aparecer el astro occidental con cola.

Este verso fue recogido por nuestro poeta en una de sus sátiras dedicadas a al-Nubāhī, estableciendo un paralelismo entre la cola del turbante de éste y la del cometa. Dice dirigiéndole la palabra y comparándole con los astros relacionados con la maldad¹⁶⁶⁷:

¡Oh astro de la mala suerte al estar cerca sus años! Estas colas
trajeron guerras y ruinas.

Al verte, nos aseguramos de lo que habían dicho
a la gente sobre el acontecimiento escrito en los libros.

Es como dijo el poeta de Ṭay [Abū Tammām], el maestro en
ciencias y letras, en su casida:

*“A la gente metieron miedo con una pronta catástrofe
que se produce al aparecer el astro occidental con cola”.*

Presentamos, a continuación, un abanico de ejemplos de citas de poetas árabes de diferentes etapas, extraídos de los poemas del polígrafo granadino, que suelen aparecer en un número menor en comparación con al-Mutanabbī y Abū Tammām.

¹⁶⁶⁶ *Dīwān Abū Tammām* I, p.44.

¹⁶⁶⁷ *Dīwān*, p.167.

Comenzamos con la época preislámica donde nuestro autor cita a los grandes poetas. El famoso poeta Imrū' l-Qays b. Ḥuḡr, considerado el príncipe de los poetas árabes, está presente en la poesía de nuestro autor. En su célebre *mu'allaqa* (la casida principal), contiene un verso en el que describe el múltiple movimiento de su corcel en el combate, es un verso muy conocido entre los árabes a pesar de su antigüedad en el tiempo¹⁶⁶⁸:

Yendo y viniendo, avanzando y volviendo, parece
una roca que arrastra de arriba el torrente.

En dos versos que nuestro autor dedica a la burla de un hombre que le visitó en su casa, cita aplicando la *tawriya* este verso comparando con la roca la pesadez de su huésped, el cual era un *šarḡ* de la familia de 'Alī b. Abī Ṭālib, el primo del Profeta¹⁶⁶⁹:

Un pesado *šarḡ*, descendiente de 'Alī, me vino a la casa y
no quiso salir.

A él se referiría Ibn Ḥuḡr cuando dijo: “*parece
una roca que arrastra de arriba el torrente*”.

La crítica literaria árabe sitúa a Ṭarafa b. al-'Abd detrás de Imrū' l-Qays. Su *mu'allaqa* se caracteriza por contener máximas relacionadas con la sabiduría. En uno de sus versos dice¹⁶⁷⁰:

Han de enseñarte los tiempos lo que ignorabas y ha de traerte
noticias quien no aprovisionaste.

Para exaltar la buena fama de 'Āmir al-Hintātī, Ibn al Jaḡīb evoca el segundo hemistiquio de dicho verso¹⁶⁷¹:

¹⁶⁶⁸ Aḡmad al-Šinqīṭī. *Al-Mu'allaqāt al-'ašr*. El Cairo: Maktabat al-Jānḡyī, 1993, 3ª ed, p.57; *Las diez Mu'allaqāt*. Trad. de Federico Corriente y J. P. Monferrer, Madrid, Hiperión, 2005, p.103.

¹⁶⁶⁹ *Dīwān*, p. 515.

¹⁶⁷⁰ Aḡmad al-Šinqīṭī. *Al-Mu'allaqāt al-'ašr*, p.73. *Las diez Mu'allaqāt*, p.117.

¹⁶⁷¹ *Dīwān*, p.312.

Debajo de sus mantos del reinado esconde caracteres de un
buen asceta místico.

Los viajeros difunden sus buenas famas, pues “*ha de traerte
noticias quien no aprovisionaste*”.

El gran caballero árabe de la época preislámica, ‘Antara b. Šaddād también está presente entre las citas de Ibn al-Jaṭīb. Dicho héroe y poeta es uno de los autores de las célebres *mu‘allaqāt*. Su casida comienza por establecer que los poetas anteriores a él han tratado sobre todos los temas del amor¹⁶⁷²:

¿Han dejado los poetas algo por glosar? O ¿acaso
conociste la casa, tras largo titubear?

El primer hemistiquio de este verso fue citado por nuestro visir para elogiar su poesía. Para él su casida es un ejemplo vivo de belleza y novedad, diciendo que si ‘Antara se hubiera enterado de ella no diría que ya no quedara ninguna novedad por decir. De hecho, señalando la superioridad de su poema, dice dirigiéndose al sultán Yūsuf I¹⁶⁷³:

Tómala ¡Oh señor mío!, una bella muchacha árabe cuyo gracioso
collar es de tu alteza.

Si ‘Antara se hubiera enterado de ella no se le habría ocurrido decir:
“¿Han dejado los poetas algo por glosar?”.

Tenemos también una cita de la famosa *mu‘allaqa* de al-Nābigha al-Dubyānī, uno de los mejores poetas de la *Ŷāhiliyya*. Su casida es una excusa

¹⁶⁷² Aḥmad al-Šinqīṭī. *Al-Mu‘allaqāt al-‘ašr*, p.104. *Las diez Mu‘allaqāt*, p.148.

¹⁶⁷³ *Dīwān*, p. 540.

(i *'ti_dār*) a su rey, al-Nu'mān b. al-Munḍir, y en ella comienza llorando por la morada de la amada, comparándola con Lubad, una vieja águila propiedad de dicho monarca. Dice sobre estas ruinas¹⁶⁷⁴:

Vacía quedó esa morada, partidos sus moradores, sufriendo
el mismo destino que el águila Lubad.

En la casida que compuso nuestro autor tras la derrota en la batalla del Salado, recuerda los buenos momentos anteriores a esa desgracia citando la segunda parte del verso de al-Nābiga¹⁶⁷⁵:

Tiempos y días de alegría ya han transcurrido “*sufriendo
el mismo destino que el águila Lubad*”

La época del inicio del Islam comprende desde la aparición del Islam hasta la fundación de la dinastía Omeya en Damasco. En esta época destacaron varios poetas, aunque según los críticos árabes, el ardor de la poesía disminuyó en comparación con la época preislámica, pues con la nueva religión comenzó a ganar terreno otros contenidos, como por ejemplo el tema del *yihād*. De los poetas de esta época más conocidos y polémicos figura al-Ḥuṭay'a (m.45/665), símbolo de la mofa y del escarnio. La postura de este autor le llevó a burlarse de sus padres e incluso de sí mismo. Fue encarcelado en tiempos del segundo califa, 'Umar, a causa de un verso satírico que dedicó a uno de sus rivales, a quien acusó de ser vil e indigno de virtud¹⁶⁷⁶:

Déjate de tanto esfuerzo en busca de las virtudes y quédate, ya
que tienes comida y vestimentas.

¹⁶⁷⁴ Aḥmad al-Šinqīṭī, *al-Mu'allaqāt al-ʿašr*, p.137. *Las diez Mu'allaqāt*, p.170.

¹⁶⁷⁵ *Dīwān*, p.275.

¹⁶⁷⁶ *Dīwān al-Ḥuṭay'a*. Ed. Ḥamdū Tammās, Beirut: Dār al-ma'rifa, 2ª ed. 2005, p.86.

En una ocasión similar, nuestro poeta cita parcialmente este verso. Concretamente en relación a Ismāʿīl II, el autor del golpe de estado contra su hermano, Muḥammad V. En su casida, el poeta habla de dicho usurpador, que pese a su posición y comodidad durante el reinado de su hermano, se buscó la muerte¹⁶⁷⁷:

No se acordaba Ismāʿīl de tu generosidad que le rodeaba,
es porque no era de los que tenían mente.

Tenía “*comida y vestimentas*”, estaba cuidado por tu generosidad
y dispensado de los cargos pesados.

Aquí es importante señalar una cuestión. Al-Ḥuṭayʿa se dedicó sobre todo a la poesía satírica, y por consiguiente nuestro autor le cita para ese tipo de versos; esto es, satíricos, tal y como hemos visto, así como en la sátira que dedicó a Ibn Kumāša, la cual veremos a continuación.

En uno de sus versos dedicados al elogio de una familia arábiga, al-Ḥuṭayʿa dice al respecto de los Banū Saʿd, que le criticaron por elogiar a sus rivales¹⁶⁷⁸:

Los Banū Saʿd me criticaron aunque no he dicho más
que lo que los mismos Banū Saʿd sabían.

El segundo hemistiquio fue citado en la sátira que Ibn al-Jaṭīb dedicó a Ibn Kumāša. Su intención era justificar sus insultos a este personaje diciendo que todo el mundo lo sabía¹⁶⁷⁹:

Por culpa de vuestro Kumāša, la suerte desapareció y si podéis
acabar con su mal augurio, el asunto se soluciona.

¹⁶⁷⁷ *Dīwān*, p.497.

¹⁶⁷⁸ *Dīwān al-Ḥuṭayʿa*, p.42.

¹⁶⁷⁹ *Dīwān*, p.338

Quien no tiene ninguna idea acerca de la suerte
¿Cómo entonces se espera [suerte] de él?

Recordad que sus hechos son de mal augurio, “no he dicho
más que lo que los mismos Banū Sa‘d sabían”.

Asimismo, disponemos en su *Dīwān* de varias citas de poetas de la época omeya de Damasco. Es el caso, entre otros, de al-Farazdaq (m.110/728), que junto a Ŷarīr (m.110/728), son dos de los poetas más representativos de la poesía política en la Corte de los Omeyas de Damasco. De la poesía de al-Farazdaq figura un verso que fue dedicado al elogio de Zayn al-‘Ābidīn b. ‘Alī, nieto del Profeta¹⁶⁸⁰:

Nunca ha dicho “no” más que en su testimonio¹⁶⁸¹. Sin ello su
“no” hubiera sido siempre “sí”.

Un precioso verso cuya belleza llevó a nuestro autor a citarlo en un panegírico dedicado al sultán Yūsuf I, del cual dice¹⁶⁸²:

Si no fuera por el testimonio y su repetición, la gente
jamás escucharía de tu lengua el “no”.

En su poesía, además de al-Mutanabbī y Abū Tammām, están presentes otros poetas ‘abbāsíes. Esto se justifica por el distinguido estilo de la poesía árabe de este período. El poeta ciego Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī (m.449/1057), conocido como el poeta filósofo, es uno de estos poetas citados. De entre sus versos leemos el siguiente¹⁶⁸³:

Es por la gloria, todo lo que estoy haciendo: castidad, valentía,
firmeza y generosidad.

¹⁶⁸⁰ *Dīwān al-Farazdaq*. Ed. Iliā al-Ḥāwī, Beirut: Dār al-kitāb al-libnānī, 1983, 2 t., p.353.

¹⁶⁸¹ Se refiere a la frase del testimonio de la fe: “que no existe Dios más que Allāh y que Muḥammad es su siervo y profeta”.

¹⁶⁸² *Dīwān*, p.765.

¹⁶⁸³ Al-Ma‘arrī. *Dīwān Saqṭ al-zand*. Beirut: Dār Ṣādir y Dār Beirut, 1957, s.d., p.193

El segundo hemistiquio de este verso aparece en el elogio que dedicó nuestro poeta a un visir meriní¹⁶⁸⁴:

Tu asunto, ¡Dios te honre!, está entre “*castidad, valentía,
firmeza y generosidad*”.

De los representantes del ascetismo en la época ‘abbāsī figura, sin lugar a duda, el famosísimo poeta Abū l-‘Atāhiya (m.213/828). Los sufíes y ascetas de Oriente y Occidente recibían su poesía con mucha admiración. De entre sus versos están unos en los que alude a la falsedad de la vida y a su rápida ruina. Leemos el siguiente verso, que es el primero de una casida mística¹⁶⁸⁵:

Engendrad para la muerte y construid para la destrucción, pues
todos vosotros acabaréis en la perdición.

En la elegía del sultán meriní, Abū Sālim cita el primer hemistiquio de este verso haciendo referencia a toda la casida y señalando la falsedad de la vida mundana¹⁶⁸⁶:

¡Oh hijos de la vida mundana! Sois crías del espejismo.
“*Engendrad para la muerte y construid para la
destrucción*”.

Ya vimos como Ibn al-Jaṭīb no mostró demasiado interés por los poetas andalusíes, siendo la mayoría de sus citas poéticas de ilustres figuras orientales. Sin embargo, sí tenemos una reseña a Ibn Sahl al-Andalusī en la famosa *muwaššaḥa* en *s̄n*. Esto no es de extrañar, pues la maestría de los andalusíes al

¹⁶⁸⁴ *D̄wān*, p. 516.

¹⁶⁸⁵ *D̄wān Abū l-‘Atāhiya*. Beirut: Dār Beirut, 1986, s.d., p.46.

¹⁶⁸⁶ *D̄wān*, p. 161.

respecto es indiscutible. La seductora *muwawššaḥa* de Ibn Sahl comienza de la siguiente manera¹⁶⁸⁷:

¿Sabe la gacela que pasta en sagrado que ha quemado el corazón
de un amante donde moraba como si fuera su guardia?

Por su ardor y su palpar, diríase que el céfiro
juega con las ascuas.

La conocida *muwaššaha* de Ibn al-Jaṭīb en *s̄m*, es una imitación (*mu‘āraḍa*) de la de Ibn Sahl. Al final de ella dice el poeta dirigiendo la palabra a su señor Muḥammad V¹⁶⁸⁸:

Acéptala [la casida] ¡Oh hijo de los grandes *anšār*! Eres quien
apoya a la gloria para levantarse tras su caída.

Es una imitación en letras, sentidos y belleza, de las
palabras de quien el amor hizo decir:

“¿Sabe la gacela que pasta en sagrado que ha quemado el corazón
de un amante donde moraba como si fuera su guardia?

Por su ardor y su palpar, diríase que el céfiro
juega con las ascuas”.

¹⁶⁸⁷ *D̄wān Ibn Sahl al-Andalusī*. Beirut: al-Maṭba‘a al-Adabiyya, 1885, s.d., p.45; Ibn Sahl al-Isrā’īlī. *Poemas. Ben Sahl de Sevilla*. Selección, traducción e introducción de Teresa Garulo, Madrid: Hiperión, 1983, p.82.

¹⁶⁸⁸ *D̄wān*, p.794.

II.4.3.2.2 Alusiones a libros y autores, elocuencia y métrica¹⁶⁸⁹

En este apartado intentaremos ver las citas de Ibn al-Jaṭīb referidas a conocidos libros y términos propios de la métrica y la elocuencia árabe, conformando una parte importante entre los conocimientos literarios y lingüísticos de nuestro autor.

La gran cantidad de nombres de libros citados en su poesía, pertenecientes a diferentes campos del saber, refleja la base y los fundamentos de la composición intelectual de nuestro polígrafo y nos explica su referencia cultural.

El famosísimo y pionero *mu'ṣam*, titulado: *al-ʿAyn*, de al-Jalīl b. Aḥmad al-Farāhīdī (m.170/786), que es el primer *mu'ṣam* árabe, parece ser una fuente básica para la formación lingüística del visir granadino. Su valor científico es corroborado por numerosas alusiones al respecto. En un poema en el que aplica el arte de la *tawriya*, menciona el nombre de esta obra y el de su autor, la palabra *jalīl*, que viene en el poema, tiene dos sentidos: el nombre del autor de dicha obra; significando también el amado o el amigo íntimo. Y de igual manera, se entiende la palabra *ʿayn*, cuyos dos sentidos son: el ojo humano y el nombre de la obra¹⁶⁹⁰:

Con las lágrimas de mis ojos escribí sobre la mejilla cuando
el rechazo del amado me prohibió el sueño.

Al ser extraño para la gente les dije: es el libro del
ʿAyn (el ojo) cuyo autor es al-Jalīl (el amado).

La obra *al-ʿAyn*, tiene asimismo un resumen (*muḥtaṣar*) que hizo el andalusī Abū Bakr al-Zubaydī (m.379/989). Dicho resumen está citado también por nuestro poeta. Junto a él cita otro *mu'ṣam* que es *al-Ṣiḥāḥ*, de al-Ŷawharī, uno

¹⁶⁸⁹ Para el estudio de este apartado, hemos consultados las siguientes obras: Dizīra Saqqāl. *Naṣʿat al-maʿāyīm al-ʿarabiyya wa-taṭawwuru-ha*. Beirut: Dār al-ṣadāqa al-ʿarabiyya, 1995; ʿOmar Riḍā Kaḥāla. *Mu'ṣam al-mu'allifīn*. Beirut: Mu'assasat al-risāla, 1993, 4 t.; Maḥmūd Muṣṭafa. *Ahdā sabīl ila 'ilmay al-Jalīl al-ʿarūḍ wa-l- qāfiyay*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, s. d.; Aḥmad Al-Hāšimī. *Ŷawāhir al-balāga fi l-maʿānī wa -l-bayān wa -l-badīʿ*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 6ª ed. s.d.

¹⁶⁹⁰ *Dīwān*, p.486. El libro *ʿAyn*, ha sido editado por Maḥdī al-Majzūmī e Ibrāhīm al-Samarrāʿī, Beirut: Mu'assasat al-Aʿlamī, 1988.

de los principales y completos diccionarios árabes. Conforman, por tanto, dos fuentes en la formación lingüística del versado Ibn al-Jaṭīb.

En un poema de dos versos cita de forma conjunta: *Mujtaṣar al-ʿAyn* y *al-Ṣiḥāḥ*, usando otra vez la *tawriya*, pues el *ʿayn* es también el ojo, y *ṣiḥāḥ al-ḡawharī* puede significar también las nobles perlas, que son una alusión a las lágrimas¹⁶⁹¹:

Quando vio mi fuerte pretensión de partir y le extrañó
la paciencia que mostré hacia la separación:

vertió de sus ojos, verdaderas perlas (*ṣiḥāḥ al-ḡawharī*), así que se
cayeron mis lágrimas que son el resumen del ojo
(*mujtaṣar al-ʿayn*).

La tercera alusión a esta obra viene junto a la celeberrima obra del andalusí, Yūsuf Ibn ʿAbd al-Barr (m.463/1071). Se trata de la obra el *Istiḡkār*, una enciclopedia sobre el *fiqh*, que probablemente, fue de las principales fuentes de Ibn al-Jaṭīb en su formación jurídico-religiosa.

El polígrafo granadino nos relata una anécdota con un personaje aficionado a los libros y su adquisición. Dicho personaje intercambió con el poeta la mitad del *Istiḡkār* por el *Mujtaṣar al-ʿAyn*¹⁶⁹²:

Un loco, por comprarse libros con altos o
bajos precios,

me dio la mitad del *Istiḡkār* y le di sólo el *Mujtaṣar al-ʿAyn*
y se marchó satisfecho.

¹⁶⁹¹ *Dīwān*, p.585. El libro *Mujtaṣar al-ʿAyn* ha sido editado por Ṣalāḥ Maḥdī, Bagdād: Dār al-Šuʿūn al-taqāfiyya, 1991.

¹⁶⁹² *Dīwān*, p.746. El *Istiḡkār* ha sido editado por ʿAbd al-Muʿṭī Qalʿaʿī, Beirut y Damasco: Dār Kutayba, 1993, 30 tomos.

Además del *Istidkār*, Ibn al Jaṭīb nos menciona otra fuente muy importante que fue, al mismo tiempo, crucial en su formación sobre el *fiqh*. Se trata de la conocida obra titulada *Mudawwanat Saḥnūn*; redactada por el jeque malikí ‘Abd al-Salām b. Ḥabīb, conocido por su sobrenombre Saḥnūn (m.240/854). La dificultad de la misma hizo necesaria la existencia de otras que la simplificaran. De este modo, tenemos el *Tahḏīb fī ijtiṣār al-Mudawwana* (El ajuste en el resumen de la *Mudawwana*), conocida también como el *Tahḏīb*. Su autor es el jeque magrebí Jalaf b. Muḥammad al-Barāḏi‘ī (m.372/983). Al parecer, ambas obras fueron importantísimas para el conocimiento del *fiqh* en nuestro autor, y por extensión, en su formación intelectual. Dice refiriéndose al sultán meriní y a sus tropas¹⁶⁹³:

Las ajustaste bien. El día de su desfile nos hace recordar
el desfile de las criaturas en su día prometido.

Las tropas a las que se olvida ajustar se convierten en una
Mudawwana sin *Tahḏīb*.

El gusto por la literatura y la cultura oriental parece evidente en la formación de nuestro visir. A su vez, y a través de las citas, se pueden deducir sus preferencias. Entre ellas encontramos: *Yatīmat al-Dahr* de Abū Mansūr al-Ṭa‘ālibī (m.429/1038), una de las grandes obras de la literatura árabe. Está mencionada en una sátira dirigida a al-Nubāhī/Ŷa‘sūs, en la que el poeta considera a la hija de dicho personaje como *yatīma* (huérfana), y compara a su padre con un *ṭa‘lab* (zorro) astuto. De tal forma, y usando la *tawriya*, se refiere al nombre de dicha obra y al de su autor de manera irónica¹⁶⁹⁴:

Ŷa‘sūs es un zorro (*ṭa‘lab*) astuto. Su carácter
es desagradable.

¹⁶⁹³ *Dīwān*, p.132. *Al-Mudawwana* ha sido editada por Sayyid al-‘Aḡmāwī y otros, Beirut: Dār Ṣādir, 1905, 6 tomos. El *Tahḏīb fī ijtiṣār al-Mudawwana* fue editado por Muḥammad al-Amīn, Dubay: Dār al-Buḥūt, 1999.

¹⁶⁹⁴ *Dīwān*, p.572. La obra *Yatīmat al-dahr* ha sido editada por Mufid Qumayḡa, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983, 5 tomos.

A sus males se añade otro mal, que es su hija: una muchacha
de aspecto desfigurado y antiguo.

Al estar reflejada en ella la sombra del orfanato,
dijimos:

[su padre] es un astuto (Ta'ālibī) que
ha dejado a una huérfana (*Yaḫīma*).

Otro de los aspectos a destacar en la figura del polígrafo granadino era su interés por la adquisición de aquellas cuestiones relacionadas con el conocimiento de la política; algo que por otra parte, se antojaba como prioritario y de vital importancia dadas sus circunstancias. Así pues, no es de extrañar que la gran obra *Kalīla wa-Dimna* fuera una de sus primeras fuentes. Esta obra, que versa sobre la instrucción política, teniendo como protagonistas a animales y que se presenta en un estilo literario, está citada en una composición de dos versos. El poema de nuestro autor trata sobre una broma que dirige a su sultán, cuando éste vio la escasa cosecha del campo de su visir. El poeta aprovecha el sentido de las palabras *Kālīla* y *Dimna*, que son nombres dados a animales, empleándolos en forma de *tawriya* con el sentido de débil, para la primera; y de terreno o tierra, para la segunda¹⁶⁹⁵:

Cuando mi señor vio lo escaso que era mi cultivo y
la pobre cosecha de productos, dije yo:

Mi tierra (*dimna*) se hizo débil (*kalīla*) por lo tanto es
Dimna y *Kalīla*.

En una sátira que el poeta dedicó al viajero andalusí Jālid al-Balawī, le acusa de robar el contenido de una gran obra del famoso al-‘Imād al-Aṣbahānī (m.597/1201). Se trata de la titulada el *Barq al-Šāmī* (el relámpago norteño), una

¹⁶⁹⁵ *Dīwān*, p.508.

obra de contenido histórico que, al parecer, tuvo éxito entre los literatos granadinos. Se asemeja a la *Iḥāṭa* en cuanto al contenido y al carácter autobiográfico del autor¹⁶⁹⁶:

¡Amigos míos! Cuando os encontréis con Jālid decidle
la siguiente verdad:

“De al-‘Imād al-Aṣbahānī habías robado su *Barq* ¿Cómo opinar
sobre un poeta que ha robado el relámpago (*barq*)?”

Entre sus citas literarias encontramos una mención al célebre libro de poesía de al-Ma‘arrī, titulado *Siqt al-Zand* (Chispa del eslabón), que posiblemente influyera en su formación poética. En un poema amoroso, cita esta obra junto a otra suya que respondía al título de *Tall al-gamāma* (Llovizna de la nube) en un estilo retórico¹⁶⁹⁷:

Cuando mis ojos llevan la llovizna de la nube (*tall al-gamāma*),
mi corazón relata las chispa del eslabón del amor
(*siqt al-zand*).

Según las citas a las grandes obras de la literatura árabe, podemos decir que la formación cultural de nuestro autor se debe a los títulos orientales. No obstante, esto no quiere decir que no tuviera presente, aunque en menor grado, otras obras y autores, en particular la producción literaria andalusí. En este sentido, y entre otros autores andalusíes citados cuya fama se extendió tanto en Oriente como Occidente, destacó la figura de Ibn al-Abbār de Valencia (m.658/1260).

Se trata de su gran obra *Tuḥfat al-qādim* (el regalo del que torna). En ella figuran biografías de muchos poetas y poetisas de su tiempo. En más de una ocasión, nuestro poeta hace alusiones a dicha obra citando el título de la misma. En

¹⁶⁹⁶ *Dīwān*, p.715. El *Barq al-šāmī* ha sido editado por Fāliḥ Ḥusayn, Ammān: Mu’ssasat ‘Abd al-Hamīd Šumān, 1987, 5 tomos.

¹⁶⁹⁷ *Dīwān*, p.286. El libro *Siqt al-zand* ha sido editado por Yahya Šāmī, Egipto: Dār al-Fikr al-‘arabī, 2004. Según M. ‘Inān, la obra “*Tal al-gamām*” es un resumen del *dīwān* “*al-Šayyib wa-l-ŷahām*” de Ibn al-Jaṭīb también, véase *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, p.271.

este sentido, queremos mostrar un ejemplo que viene incluido en una casida en la que Ibn al-Jaṭīb da la bienvenida a un jeque¹⁶⁹⁸:

¡Sigue siendo esperanza del alma, el regalo del que torna (*tuhfat al-qādim*), manantial del sediento y casa del elogio.

Asimismo, podemos encontrar otras alusiones. A continuación mencionamos una cita que hizo Ibn al Jaṭīb en su poesía a los libros del gran filósofo murciano Ibn ‘Arabī (m.638/1240), cuya influencia en nuestro autor resulta evidente. En un poema de dos versos, se ríe de un grupo granadino que anunció la aparición del *Jātam*; esto es, y según la tradición musulmana, el salvador que aparecerá al final de la vida. La palabra *jātam* significa también anillo, y así el poeta usa la *tawriya* entre *Jātam* (anillo) y *faṣṣ* (engace); y *Jātam al-awliāyā’* y *Fuṣūṣ al-ḥikam* que son de las grandes obras de Ibn ‘Arabī¹⁶⁹⁹:

Dijeron: tenemos ya a un último (*jātam*) cuyas hermosas cualidades están reunidas en una sola persona.

Así que les dije: si es verdad lo que habéis mencionado será necesaria la existencia de un engarce (*faṣṣ*) en él.

El amplio conocimiento de Ibn al-Jaṭīb está reflejado en sus versos. La elocuencia (*balāga*) como parte de su formación intelectual, no escapa a este estudio. No son, sin embargo, muchas las citas dirigidas al respecto. No obstante, son significativas en cuanto al conocimiento del autor en este aspecto cultural.

Los términos antinómicos: *maḡāz* y *ḥaqīqa* (metáfora y realidad), que son la esencia de esta ciencia, se emplean conjuntamente en sus versos con el fin de

¹⁶⁹⁸ *Dīwān*, p.232. *Tuhfat al-qādim* ha sido editada por Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1986.

¹⁶⁹⁹ *Dīwān*, p. 635. ‘*Anqā’ al-Magreb fī Jātam al-awliāyā’* ha sido editado por ‘Aṣim Kayyālī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2009 . *Fuṣūṣ al-ḥikam* fue editado por Abū al-‘Alā’ ‘Afīfī, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, s.d.

expresar la realidad de una idea o la falsedad de otra¹⁷⁰⁰. Dice en una casida panegírica al sultán Yūsuf I¹⁷⁰¹:

La metáfora (*maŷāz*) de los sentidos de tus buenas cualidades se
convierte en una realidad (*ḥaqīqa*). Tu amor es, en todos
los dogmas, un deber .

En otro poema del género *ijwāniyyāt* en que insta a un amigo suyo a que cumpla con su promesa, emplea estos dos términos afirmando su verdadero amor hacia este personaje¹⁷⁰²:

Me siento ansioso hacia tu encuentro pero tus promesas
son incumplidas.

Dios sabe lo sincero que es mi amor hacia ti, pues la realidad
(*ḥaqīqa*) de las cosas es diferente a su metáfora (*maŷāz*).

En una casida que dedicó al jeque Ibn al-Qabbāb, con quien tuvo un desencuentro en el Magreb, como hemos mencionado anteriormente, habla de cómo se tornó la buena imagen que tenía del mismo tras conocer la verdad de este personaje¹⁷⁰³:

Te elogiaba cuando la imaginación sobre ti era una metáfora
(*maŷāz*) pero ahora he logrado saber la realidad (*ḥaqīqa*).

Otros dos términos referidos a la elocuencia vienen citados en una casida. Se trata del *ḥibāq* y el *ŷinās* (antítesis y paranomasia), dos cuestiones

¹⁷⁰⁰ Sobre estos dos términos, véase Aḥmād al-Ḥāšimī. *Ŷawāhir al-Balāga*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 6ª ed., s.d, p.231.

¹⁷⁰¹ *Dīwān*, p.120.

¹⁷⁰² *Dīwān*, p.453.

¹⁷⁰³ *Dīwān*, p.696.

importantísimas en esta rama del saber¹⁷⁰⁴. Dichos términos están evocados en una loa en *s̄m* dedicada al sultán Abū Ḥammū. Al final de sus versos dice elogiando su poema¹⁷⁰⁵:

Desde lejos recíbelo [el poema] en *s̄m*, su antítesis (*t̄ibāg*) es
satisfactorio y su paranomasia (*ḡinās*) es laudable.

En varios lugares del *D̄wān*, nuestro poeta aporta detalles reseñables de la ciencia de la métrica (*‘urūḡ*), de la cual, y según parece, tuvo un gran conocimiento al respecto.

El término *dā’ira* y el término *jarm* son dos términos que vienen citados en un verso de su casida, en petición de ayuda al sultán Abū Ḥammū, en las vísperas de su asesinato. La *dā’ra* (círculo/balón) en la métrica árabe, son metros (*buḥūr*) que se clasifican en grupos imaginarios, y el *jarm* (agujero) es suprimir una parte del inicio de la *taf’īla* (pie métrica/ la forma de medir las palabras del verso)¹⁷⁰⁶. En el poema, el poeta hablando a los enemigos de dicho sultán, compara la incorrecta opinión de ellos con un balón (*dā’ira*) que tiene un agujero (*jarm*) en el medio, por lo cual se queda inútil¹⁷⁰⁷:

¡Apartaos de vuestra codicia! Vuestra opinión es como
un balón (*dā’ra*) que tiene un agujero (*jarm*).

Otra dualidad propia de la métrica se encuentra citada en un sólo verso. Se trata de los términos: *asbāb* y *awtād* (cuerdas y estacas); el primero significa la sílaba que se compone de dos letras en una *taf’īla* mientras el segundo es la que se

¹⁷⁰⁴ Sobre estos dos términos, véase Aḥmād al-Ḥāšimī. *Ŷawāhir al-Balāga*, p.291,319.

¹⁷⁰⁵ *D̄wān*, p.728.

¹⁷⁰⁶ Sobre estos términos, véase Muṣṭafa Maḥmūd . *Ahdā sabī ilā ‘ilmay al-Jalīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1983, pp.161,43,

¹⁷⁰⁷ *D̄wān*, p.545

compone de tres letras en una *taf'ila*¹⁷⁰⁸. Están inspirados en una casida panegórica dedicada a un noble granadino, en ella dice refiriéndose a este personaje¹⁷⁰⁹:

Su dulce sentido da vergüenza a sus palabras. Son buenas
tanto sus cuerdas (*asbāb*) como sus estacas (*awtād*).

Tenemos también el término *rawī* que significa la rima. Está citado en una casida que el poeta compuso en el Magreb con motivo del día del *mawlid*. En la parte final de la misma elogia el propio poema refiriéndose a la rima en el último verso¹⁷¹⁰:

Bien la eligió mi talento, así que vino con bella estructura.
Es como las perlas de un collar.

Por ella [la casida] estimulé mi atención y afán hasta que
su rima (*rawī*) quedó en *mīm* y *hā'*.

II.4.3.2.3 Proverbios y gramática

La singularidad de la figura de Ibn al-Jaṭīb en cuanto al manejo de la lengua árabe y a su conocimiento, revela de alguna forma la complejidad que conlleva escudriñar sobre las fuentes que intervinieron en su formación lingüística. Para entender su absoluto dominio de la lengua basta leer un fragmento de su famosa obra *Rawḍat al-ta'rīf*, en la que refiriéndose a los sinónimos de la palabra (*maḥabba*), dedica un espacio a dicho término citando poesía y numerosos diccionarios árabes (*ma'āyīm*)¹⁷¹¹.

Los proverbios árabes (*amṭāl*) son un depósito extraordinario de la lengua, se presentan a modo de frases hechas o moldes fijos, caracterizándose por la

¹⁷⁰⁸ Sobre estos términos, véase Muṣṭafa Maḥmūd . *Ahdā sabīl ilá 'ilmay al-Jalīl*, p.20.

¹⁷⁰⁹ *Dīwān*, p.296.

¹⁷¹⁰ *Dīwān*, p.552.

¹⁷¹¹ Véase *Rawḍat al-ta'rīf*, pp.334 y siguientes.

brevedad en el uso de las palabras, y desde un punto de vista semántico, por referirse a determinadas cuestiones de una forma, generalmente, certera. Además, cada proverbio esconde una historia que el intelectual debe conocer.

En la poesía de nuestro visir es frecuente encontrar proverbios árabes y andalusíes. Siendo un reflejo interesante de su saber lingüístico, de su pensamiento y de la cultura de la sociedad árabe en su tiempo. Están citados en diferentes ocasiones, ejemplos relacionados con la política, *ijwāniyyāt*, panegíricos, amorosos, etc.

En una casida dedicada a Yūsuf I, tras la derrota del hijo del sultán meriní, Abū l-Ḥasan, un año antes de la batalla del Salado, el poeta calma al monarca aplicando un dicho árabe que dice: كالباحث عن حتفه بظلفه que quiere decir: “Como el que se busca la muerte por sus propios pies”. Dice dirigiéndose al sultán¹⁷¹²:

¡Juro por mi vida! que los enemigos que te habían provocado
son “*Como el que se busca la muerte por sus propios pies*”.

En ocasiones, cuando el reproche es inútil, se suele decir la expresión: سبق السيف العذل cuya traducción sería: “La espada precedió a las críticas”. Se refiere al momento en el que un beduino se vengó del asesino de su hijo durante el período de la peregrinación, y al ser criticado por la gente dijo dicha frase.

En su famosa casida en *lān*, que dedicó a Muḥammad V cuando éste recuperó su trono, emplea ese dicho refiriéndose a la matanza que hizo el sultán a sus enemigos¹⁷¹³:

De tus enemigos no se salvó nadie, pues “*La espada
precedió a las críticas*”.

En otros momentos, se suele citar un dicho árabe que dice: يكفي من العقد ماقد حف بالعنق “Basta con collar que rodea el cuello”. Este refrán viene citado en una

¹⁷¹² *Dīwān*, p.675. Para los *amtāl* mencionados en este apartado, véase al-Maydānī. *Maʿyma ʿ al- amtāl*. Beirut: Maktabat al-ḥayāh, 1995, s.d.; ʿAbd al-ʿAzīz al-Ahwānī. *Amṭāl al- ʿamma fī l- Andalus*. El Cairo: Dār al-Maʿārif, 1962.

¹⁷¹³ *Dīwān*, p.502.

casida en que el poeta al final de sus versos viene a decir, que si el poema no es perfecto para el elogio de su monarca, al menos haber logrado algo que pueda ser suficiente¹⁷¹⁴:

Si yo hubiera acertado en algo con mis palabras, pues “*Basta con collar que rodea el cuello*”.

Para expresar la imposibilidad de un asunto, se recurre a un refrán andalusí que dice: حتى يشيب الغراب cuya traducción sería “Hasta que le salgan canas al cuervo”, ya que el cuervo nunca tendrá plumas blancas.

Este dicho fue empleado por el poeta en un texto en el que su amada le explica que no es posible olvidar a los amantes. Dice¹⁷¹⁵:

Cuando le contaron mi intención de abandonarla dijo:
“no lo hará “*Hasta que le salgan canas al cuervo*”.

De entre los refranes andalusíes leemos el siguiente: لا تحرك من دنا أجله “No muevas al que está agonizando”, un dicho que se dice para expresar la posibilidad de empeorar una situación o la inutilidad de intentar hacer algo en un determinado asunto. Este refrán está utilizado por nuestro autor en un poema en el que expresa el ardor de su interior causado por el amor¹⁷¹⁶:

No me provoques el corazón con recordarme el fuego
del anhelo, cuyo aguante resulta difícil.

Pues la gente dice en su proverbio: “*No muevas al que está agonizando*”.

¹⁷¹⁴ *Dñwān*, p.693.

¹⁷¹⁵ *Dñwān*, p.581.

¹⁷¹⁶ *Dñwān*, p.509.

En un verso en el que Ibn al-Jaṭīb se queja del tiempo y su cambiante condición, trae a colación un refrán que dice: أخبر تقله “Conócelo y lo odiarás”; esto es, que el que conoce bien la vida acaba odiándola¹⁷¹⁷:

Es de inestables condiciones y cada vez te deja
arrepentido, así pues “*Conócelo y lo odiarás*”.

Para otros casos en los que se trata un asunto en el que no se puede hacer nada, se suele decir: لا ناقة لي ولا جمل cuya traducción literal sería: “No tengo camella ni camello”.

Aquí el poeta utiliza tal expresión al marcharse sus seres queridos y no poder hacer nada al respecto¹⁷¹⁸:

Cuando los amados espolean a sus monturas y parten, “*No tengo camella ni camello*” para mi paciencia.

En unos versos sobre el amor nos menciona un proverbio andalusí que dice: المضيع أولى بالخسارة que quiere decir: “Digno de perder es el negligente”. Dice¹⁷¹⁹:

Perdí a mi corazón y fui a buscarlo, pues habían dicho:
“*Digno de perder es el negligente.*”

Entre los refranes vulgares andalusíes figura el siguiente: لا تعير فتبتلى que pretende decir: “No te alegres del mal ajeno, ya que lo sufrirás”, se suele emplear para advertir a la gente que pueden recibir el castigo de Dios al burlarse de los demás. Este refrán está citado por nuestro autor en un poema en el que se mezcla el amor mundano con el amor sufí o divino¹⁷²⁰:

¹⁷¹⁷ *Dīwān*, p.129.

¹⁷¹⁸ *Dīwān*, p.507.

¹⁷¹⁹ *Dīwān*, p.665.

¹⁷²⁰ *Dīwān*, p.771. Hay un refrán español similar que dice: “Quien se alegra del mal del vecino, el suyo le vienen de camino”.

A un malicioso que eleva su nariz y se muestra
soberbio, le dije:

tú que aún no estás a salvo del amor: “*No te alegres
del mal ajeno, ya que lo sufrirás*”.

En una casida del género *ijwāniyyāt*, nuestro personaje nos habla de un modesto regalo que envió a uno de sus amigos, de manera que para menospreciar su regalo en comparación con el valor de su amigo utiliza el siguiente proverbio en el que, bromeando, se desprecia de alguna manera de sí mismo: إن الهدايا على مقدار مهديها que quiere decir “Los regalos reflejan el valor de sus donantes”. Dice en su poema¹⁷²¹:

Lo que envié era escaso y menos valioso, pues “*Los
regalos reflejan el valor de sus donantes*”.

Así que míralo con ojos de tolerancia y satisfacción ¡Ningún ojo
enemigo vea en ti algo que le alegre!

En una casida que envió como respuesta a su amigo Ibn Jātima dice que le da igual recibir reproches por el amor, ya que no le importa. Para ello cita un dicho árabe que dice: كل امرئ في شأنه ساع cuya traducción sería “Cada uno va a lo suyo”, pues el poeta afirma seguir con su amor que es su camino y su interés¹⁷²²:

Repróchame por el amor cortés o no lo hagas, las críticas
ya no tienen acceso a mis oídos.

Tu tarea es reprochar y la mía es amar, así pues “*Cada
uno va a lo suyo*”.

¹⁷²¹ *Dīwān*, p.744.

¹⁷²² *Dīwān*, p.656.

A continuación, aludiremos a los términos de la gramática árabe (*naḥw*) que el poeta cita en sus versos. Pese a la complejidad de adaptar este tipo de términos a la poesía, dado que obedecen a una naturaleza técnica y precisa, encontramos, no obstante, ejemplos citados con notable armonía. Son un claro espejo de la capacidad poética de nuestro polígrafo para componer versos en base de diferentes campos del saber.

Los ejemplos que ofrecemos a continuación se refieren a aspectos relacionados con la gramática árabe, detalles que nos muestran un dominio por parte del poeta en cuanto a esta disciplina. En una casida dedicada al sultán meriní, Abū 'Inān, le incita a luchar contra los cristianos. Nos sorprende encontrar en una temática política un término gramatical denominado *taglīb*, cuya traducción literal sería “predominancia”, de una forma tan atinada; esto es, unir las dos letras: *alif* y *lām*, las cuales forman el artículo de las palabras, para indicar un sentido genérico; como por ejemplo, en la palabra *al-abawān* (los padres), término que designa tanto al padre como a la madre¹⁷²³. El poeta aprovecha el doble sentido de estas palabras, ya que el *lām*, además de una letra, es también la coraza; la letra *alif*, significa también la lanza, cuya forma se asemeja a dicha letra. Asimismo, la palabra *taglīb*, además de su sentido gramatical, significa también predominio o triunfo¹⁷²⁴:

Golpea a los cristianos con cada estrella penetrante, que en sus
tierras inflama llamas sin humo.

A la coraza (*lām*) de la guerra añade la lanza (*alif*) y tendrás
la partícula del triunfo (*taglīb*).

Incluso en su célebre poema dirigido al sultán Abū Ḥammū, poco antes de su asesinato, encontramos términos gramaticales como: *mufrad* y *ḍamm*, aprovechando su doble sentido; pues además del sentido gramatical de ambas, la

¹⁷²³ Sobre este término, véase Muḥammad al-Labdī. *Mu'yaḥ al-muṣṭalaḥāt al-naḥwiyya wa-l-ṣarfīyya*. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1985, p.166.

¹⁷²⁴ *Dīwān*, pp.131-132.

palabra *mufrad* (singular) significa la persona destacada, de igual manera que la palabra *ḍamm* (vocalizar con “u”), quiere decir abrazo¹⁷²⁵. En este sentido, la figura de Abū Ḥammū es ensalzada cuando abraza (*ḍamm*) a los caballeros destacados (es decir, les ataca). De manera que éstos, al ser singulares (*mufrad*) desaparecen, igual que el *mufrad* en la gramática, cuya señal (*ʿalāma*) es el *ḍamm*¹⁷²⁶:

Cuando abraza (*ḍamm*) a los héroes de la guerra desaparecen.
Pues ¡Cuánto singular (*mufrad*) cuya señal (*ʿalāma*)
es el abrazo (*ḍamm*), desaparece!

En la misma casida y para elogiar al mismo sultán facilita otros tres términos gramaticales que son *naṣb* (vocalizar con “a”), *jafḍ* (*ḡarr*, genitivo) y *ḡazm* (grafema de implosión)¹⁷²⁷. Aparte de su sentido gramatical, cada uno de ellos tiene otro significado que el poeta aprovecha en un solo verso; el *naṣb* significa (elevado), el *jafḍ* es (el bienestar) y el *ḡazm* significa (indiscutible)¹⁷²⁸:

¡Felicidades para el huésped alojado en tu tierra donde
tiene el inmenso donativo y la absoluta generosidad!

Sus esperanzas son elevadas (*naṣb*), su vida es bienestar (*jafḍ*)
y su obediencia es indiscutible (*ḡazm*).

En casos concretos, el sustantivo en la gramática árabe no puede llevar al-*tanwīn* (el morfema “n” de la indeterminación), denominándose en este caso *mamnūʿ min al-ṣarf*, esto es, prohibido que tenga *tanwīn*¹⁷²⁹. Fuera de la gramática,

¹⁷²⁵ Sobre estos términos, véase Muḥammad al-Labḍī. *Muʿḡam al-muṣṭalaḡāt al-naḡwiyya wa-l-ṣarfiyya*, pp.135,170.

¹⁷²⁶ *Dīwān*, p.545.

¹⁷²⁷ Sobre estos términos, véase Muḥammad al-Labḍī. *Muʿḡam al-muṣṭalaḡāt al-naḡwiyya wa-l-ṣarfiyya*, pp.76,43,45,225.

¹⁷²⁸ *Dīwān*, pp.546-547.

¹⁷²⁹ Sobre estos términos, véase Muḥammad al-Labḍī. *Muʿḡam al-muṣṭalaḡāt al-naḡwiyya wa-l-ṣarfiyya*, pp.215,233.

la palabra *şarf* significa también (dádivas). En una casida dedicada a Yūsuf I, dice que la justicia de dicho monarca hizo que los indignos de sus dádivas (*şarf*), quedaron prohibidos igual que el *mamnū' min al-şarf* en la gramática¹⁷³⁰:

Dominaste las recalcitrantes dificultades del tiempo
y las sometiste sin violencia ni esfuerzos.

¡Cuánto aspirante [a tus dádivas] tenía esperanzas pero
tu justicia le convirtió en un privado de dádivas
(*mamnū' min al-şarf*).

II.4.3.2.4 Alusiones históricas

En este apartado pretendemos mostrar el conocimiento de Ibn al Jaṭīb sobre destacadas personalidades, las cuales contribuyeron de una forma u otra a crear la historia de un pueblo o comunidad. En este sentido, el polígrafo granadino no se conforma con citar a las más relevantes, sino que, asimismo, llega a ofrecernos noticias de personajes poco conocidos, reflejando de alguna manera su carácter enciclopédico además de descubrirnos otra fuente más en su formación intelectual.

En realidad, resulta muy difícil abarcar todas y cada una de las personalidades citadas en la poesía de nuestro visir, pues requeriría un estudio aparte en función del número incalculable de éstas. Vamos a escoger, no obstante, algunos de los que consideramos suficientemente representativos sobre este particular. Para facilitar el estudio lo hemos dividido en partes.

Comenzamos por la época pre-islámica donde el poeta muestra un especial interés respecto a sus diferentes personajes. Nos informa sobre los antepasados y tribus árabes antiguas. Sus alusiones a estos personajes vienen normalmente incluidas dentro de casidas dedicadas al elogio de gente relevante de su tiempo. En su conocido poema enviado en petición de ayuda a Abū Ḥammū, y que hemos citado en varias ocasiones, menciona nombres de figuras árabes ancestrales. En

¹⁷³⁰ *Dīwān*, p.676.

dicha casida, la cual merece un especial estudio en vista del inmenso conocimiento jatibiano albergado en ella, nos menciona en dos versos seis tribus pre-islámicas, algunas de ellas conocidas como “tribus desaparecidas”¹⁷³¹:

[La verdad vencerá] aunque a la guerra se llamen a ‘Ād y
Ķurhum y responda Ŷadīs en socorro de su hermana Ṭasm,
y aunque Taglib jure triunfar sobre las multitudes y Ŷarm
devastar, con su ataque, la mitad de la tierra.

Para el elogio del sultán granadino, Yūsuf I, evoca la época pre-islámica mencionando nombres de sus personajes y antepasados. Los versos nos facilitan detalles sobre estos personajes y aluden a batallas decisivas, algunas de ellas poco conocidas.

Hay que tener en cuenta que esta casida fue compuesta por el poeta a una edad temprana, es decir, cuando contaba alrededor de los veintitrés años, lo que nos refleja su sólida formación intelectual desde muy joven. En sus versos, que mencionamos a continuación, intercala a dicho monarca en la historia antigua diciendo que si estuviera en la antigüedad con estos personajes históricos jugaría un papel importante en el devenir de los acontecimientos. Qanṣ b. Ma‘add, Rabī‘a b. Nizār, Ibn Zinbā‘, ‘Amr b. Duhl, son personajes mencionados en el poema, *Ŷafr al-Habā‘a*, *al-Šarīm*, y *Dū Qār* son batallas importantes, siendo algunas de ellas no muy conocidas¹⁷³²:

Si hubiera estado presente en *Ŷafr al-Habā‘a*, este león no sería
objetivo de ninguna crítica.

¹⁷³¹ *Dīwān*, p.545. Sobre estas tribus, véase .; Ismā‘īl Ibn Kaṭīr *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Ed. Aḥmad Abū Muḥim y otros, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 3ª ed., 1987; Ŷawād ‘Alī. *Al-Mufaṣṣal fī tārīḥ al-‘arab qabl al-islām*, Bagdad, 1993, 10 tomos.

¹⁷³² *Dīwān*, pp.369-370. Para mayor información sobre estos acontecimientos históricos, véase Muḥammad Aḥmad Bik y otros. *Ayyām al-‘Arab fī l-Ŷāhiliyya*, Beirut: al-Maktabat al-‘Aṣriyya, s.d; Ŷawād ‘Alī. *Al-Mufaṣṣal fī tārīḥ al-‘arab qabl al-islām*.

O si estuviera en [la tribu de] Qanṣ b. Maʿadd, desaparecería
la de Rabīʿa b. Nizār.

O si estuviera en el día de *al-Ṣarīm* no caería en cautiverio
Ḥakam b. Zinbāʿ.

Y si a él se dirigiera ʿAmr b. Ḍuhl, las almas de sus hijos
no volarían en el día de *Dū Qār*.

No solamente se citan antepasados pre-islámicos de acuerdo a aspectos relacionados con la política, sino también con arreglo a otros temas. En una casida amorosa, cita las tribus de Tuʿal al-Zawrāʿ y Muḍar al-Ḥamrāʿ (la roja), a la cual pertenece el Profeta. En estos versos el poeta rememora la tribu Tuʿal al-Zawrāʿ, cuyos miembros tuvieron fama de ser buenos arqueros, mientras que el color rojo de la mejilla de dicho amado le recuerda la tribu Muḍar al-Ḥamrāʿ (la roja)¹⁷³³:

Su talle flexible es una lanza morena y sus pestañas
son una espada desenvainada sobre la mejilla.

Vino en un ejército de belleza tremenda, debajo de cuyas
banderas se reúnen buenos árabes.

Sus miradas son de Tuʿal al-Zawrāʿ mientras que
su mejilla es de Muḍar al-Ḥamrāʿ.

¹⁷³³ *Dīwān*, p.284. sobre dichos antepasados, véase Ibn Ḥazm. *Yamharat ansāb al-ʿArab*. Ed. ʿAbd al-Munʿim Jalīl, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2ª ed., 2007.

En otra casida sobre el amor también compara las miradas del amado con la espada del famoso héroe ‘Amr b. Ma’dīKarib (21/642), que vivió a caballo entre la época preislámica y un incipiente Islam¹⁷³⁴:

¿Son tus miradas o apareció de nuevo la espada de ‘Amr?

La belleza reunió en ti todos sus ejércitos.

Dentro de sus versos también cita nombres de gente destacada de la época pre-islámica. Tenemos alusiones a poetas y figuras llamativas como fue el caso de Zuhayr b. Abī Sulmá (m.609), y sus elogios a Harim b. Sinān, uno de los autores de la famosa reconciliación entre las dos tribus; ‘Abs y Dūbyān, tras la batalla que las devastó durante cuarenta años¹⁷³⁵. Bien informado parece el autor sobre esta historia, como así parece deducirse de un verso suyo en el que alude a dichos personajes. La casida fue dedicada a felicitar a Yūsuf I por el nacimiento de su hijo, Muḥammad V. Dice dirigiéndose a dicho sultán¹⁷³⁶:

Si te hubiera conocido Zuhayr antes, no habría dedicado a Harim
[elogios] brillantes y eternos a lo largo de los tiempos.

En un poema del género *ijwāniyyāt* dedicada a su maestro Ibn al-Ŷayyāb, recuerda la historia de al-Mutalammis (m.569), poeta pre-islámico y tío del célebre Ṭarafa b. al-‘Abd: cuando el rey de Ḥīra, ‘Amr b. Hind, tuvo noticias de los versos satíricos que le dedicó Ṭarafa, les llamó a ambos para que, acompañados de una misiva, se presentaran ante su gobernador con el pretexto de que recibieran un regalo. La carta, en realidad, contenía la orden de hacerlos matar. Al-Mutalammis que sospechó del contenido de la misma, la abrió, mientras que Ṭarafa insistió en hacerla llegar al gobernador encontrando la muerte¹⁷³⁷.

¹⁷³⁴ *Dīwān*, p.279.

¹⁷³⁵ Para mayor información sobre las guerras entre estas dos tribus, véase Muḥammad Aḥmad Bik y otros. *Ayyām al-‘Arab fī l-ŷāhililla*.

¹⁷³⁶ *Dīwān*, p.533.

¹⁷³⁷ Para mayor información, véase el prólogo del *Dīwān Ṭarafa b. al-‘Abd*. Ed.Ḥamdū Ṭammās. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 2003, p.7.

Ibn al-Jaṭīb que dirigió su carta a Ibn al-Īyāb con un mensajero temió que dicho mensajero la abriera, causa por la cual, según él mismo, no manifestó sus amores hacia su maestro¹⁷³⁸:

Si no me hubiera precavido del mensajero (al-Mutalammis) que
te hizo llegar la carta:

te habría revelado el anhelo escondido y clamado diciendo: ¡Oh
tesoro oculto del corazón, respira!

El máximo exponente de elocuencia y capacidad de predicación radica en dos figuras pre-islámicas como son Saḥbān Wā'il (m.54/674) y Quss b. Sā'ida (m.23/600). Así los considera nuestro poeta cuando elogia sus versos y exalta su elocuencia en una casida dedicada a Yūsuf I. Dice hablando a su señor¹⁷³⁹:

Acéptala [la casida] ¡Oh emir de los musulmanes!, una bella
cuyas novedades ocultan a Saḥbān.

Viaja por las tierras de Oriente y Occidente, es de los de
Quss y puede vencer a cualquier lengua.

A diferencia de los personajes anteriores, quedan escasas las informaciones sobre los adivinos (*kuhhān*) de la época anterior al Islam. Hay dos nombres, casi únicos, que ejercieron tal disciplina y que fueron conocidos como Saṭīḥ (m.572) y Šiqq (m.573). A ellos se refiere nuestro poeta e historiador en una de sus casidas en las que describe un encuentro amistoso. En dicho poema compara el laúd, visto como el que revela sensaciones, con dichos adivinos cuya labor era prever lo oculto¹⁷⁴⁰:

¹⁷³⁸ *Dīwān*, p.737.

¹⁷³⁹ *Dīwān*, p.578.

¹⁷⁴⁰ *Dīwān*, p.695.

Un laúd cuyas costillas [cuerdas] se pliegan en su curva, está
interpretando lo que el dedo le dice en secreto.

Adivina lo que esconde el interior como si hubiéramos
acudido a Saṭīḥ o a Šiqq.

En la época del primer califato, que comprende desde la aparición del Islam hasta la fundación de la dinastía omeya, tenemos citas de sucesos y nombres importantes que participaron a lo largo de la misma. De entre ellos, mencionamos algunos que consideramos más reseñables, sirviéndose de ellos el poeta para expresar o justificar un acontecimiento contemporáneo suyo. Por ejemplo en la elegía que dedicó a Yūsuf I, cuando éste fue asesinado, en la que cita por analogía un suceso en el que Ḥamza (m.3/625), el tío del Profeta, que por su valor llevaba el sobrenombre de *Asad Allāh* (el león de Dios), fue asesinado en la famosa batalla de *Uḥud* a manos de un esclavo negro llamado Waḥṣī (m.25/645). También alude al asesinato de ‘Alī, el primo del Profeta, a manos de un *jāriyī* (singular de *jawāriy* o *jāriyīs*) llamado Ibn Muḷyīm (m.40/660). Así justifica la muerte del sultán granadino por un hombre loco¹⁷⁴¹:

El delito de un ser vil nunca rebajará [el valor] de un ser glorioso
y [sin embargo] los motivos de la Sapiencia Divina son
innumerables.

Pues este es ‘Alī, asesinado a manos de Ibn Muḷyīm,
y [el otro es] Ḥamza el grandioso, derribado por Waḥṣī.

En tiempos del Profeta, hubo quienes se proclamaron mensajeros de Dios. Entre otros, figura un hombre llamado Musaylima (m.12/633), y una mujer llamada Suṭāḥ (m.55/675), los cuales se casarían. A Musaylima, que fracasó junto a su mujer, le pusieron el sobrenombre de al-Kaḍḍāb (el mentiroso). Esta historia fue utilizada por nuestro poeta para expresar el golpe de estado contra el sultán

¹⁷⁴¹ *Dīwān*, p.399.

Muḥammad V. Se alude al Bermejo y a la madre de Ismā‘īl II, o a éste último y a su madre¹⁷⁴²:

Tuvo el mismo destino que Musaylima al-Kaḏḏāb y Suŷāḥ,
cuando se pusieron en contra del camino recto.

Como consecuencia del desacuerdo entre ‘Alī, el primo del Profeta, y los Omeyas, fue decisiva la aparición de los *jawāriŷ* o *jāriŷes*, posicionándose en contra de las dos partes mencionadas, por lo que los Omeyas entraron en una guerra inacabable contra éstos. Uno de los grandes caudillos de la dinastía omeya llamado ‘Abbās al-Marwānī (m.131/749), se enfrentó duramente a al-Ḍaḥḥāk b. Qays (m.129/746), un conocido líder de los *jawāriŷ*, el cual acabó asesinado.

En una de sus casidas dedicadas a Yūsuf I, nuestro visir cita a estos dos personajes, sirviéndose de la *tawriya*, a través de los significados que contienen sus nombres: “severo”, en el caso del primero, y “sonriente” para el segundo. Dice dirigiéndose a dicho sultán¹⁷⁴³:

Si el día de la guerra se muestra severo (‘Abbās), tu rostro se
vuelve un sonriente (Ḍaḥḥāk).

De la misma manera, y relacionado con las batallas que protagonizaron Omeyas y *jawāriŷ*. Se menciona en un poema a otras dos figuras relevantes de unos y otros contendientes: al-Muḥallab b. Abī Ṣufra (m.83/702), en el caso de los primeros, y de Šabīb b. Yazīd (m.77/696), para los segundos. En este sentido, el poeta lamenta y compara su caso con el de ambos personajes¹⁷⁴⁴:

Preguntarme sobre el tiempo traidor y su gente es como preguntar
a al-Muḥallab sobre sus batallas contra Šabīb.

¹⁷⁴² *Dīwān*, p.256.

¹⁷⁴³ *Dīwān*, pp.469-470.

¹⁷⁴⁴ *Dīwān*, p.129.

En una casida sobre el amor, nuestro poeta cita la figura del califa omeya, al-Walīd b. Yazīd b. ‘Abd al-Malik y menciona el nombre de su amada esclava, Ḥabāba (m.105/723). Aquí es preciso subrayar que Ibn al-Jaṭīb se equivoca, ya que dicha esclava fue la amada del califa Yazīd b. ‘Abd al-Malik, y no de su hijo como creía el visir granadino. Se dice que dicho monarca fue el primer califa que murió a causa de amor, ya que poco después de la muerte de su esclava falleció cuando contaba alrededor de treinta y cuatro años. A pesar de la confusión del poeta, extraño en él, muestra un buen conocimiento de la historia¹⁷⁴⁵:

Me incliné satisfecho y obediente, por el amor. Si adelgazo
a causa de sus dolores y tristeza:

[También] al-Walīd se había obsesionado por Ḥabāba. ¡Jamás me
perjudicará ser un siervo enamorado de ellas!

Al parecer, nuestro polígrafo se interesó mucho por lo que aconteció políticamente en la época ‘abbāsī, puesto que tenemos un alto número de citas a califas de dicha dinastía. Según estas alusiones, tuvo interés por la figura de al-Saffāḥ (el sanguinario), el primer califa ‘abbāsī que llevó dicho sobrenombre debido a su firme personalidad. Además, menciona otros califas importantes como Abū Ŷa‘far al-Manṣūr. En uno de sus elogios a Yūsuf I, le considera un compendio de los grandes califas ‘abbāsīs a los que nombra nuestro poeta en una *tawriya*¹⁷⁴⁶:

Si se mencionan los reyes, Yūsuf será como quieras en
generosidad y compasión.

Con su espada es un Saffāḥ, con su camino recto es un Muhtadī,
con su espantosa fama es un Manṣūr, y con Dios es
un Mustakfī.

¹⁷⁴⁵ *Dīwān*, p. 584.

¹⁷⁴⁶ *Dīwān*, p.675.

Asimismo, encontramos citas a figuras políticas de esa dinastía en textos que se caracterizan por la agudeza y la mordacidad. Es el caso del mencionado al-Saffāḥ, al que cita en una sátira al visir ‘Alī Ibn Kumāša. En dicha sátira evoca la lucha entre los Banū Ḥarb, que son los Banū Omeya, y los ‘abbāsíes, encabezados por al-Saffāḥ (el sanguinario)¹⁷⁴⁷:

Pasaron las moscas por la boca de Ibn Kumāša
y se dispersó el ejército, rompiéndose sus alas

como si fueran derribadas por un huracán
violento en la madrugada.

Guerreros descendientes de Banū Ḥarb, a los que se les
enfrentó el sanguinario (Saffāḥ) armado.

¡Oh ‘Alī! ¡Cuántos guerreros se han perdido
cuando respiraste por la mañana!

En la época ‘abbāsī destacó una familia de origen persa conocida como los Barmakíes. Como ya es sabido, eran visires influyentes del califa Mūsà al-Ḥādī, y de su hermano y sucesor, Harūn al-Rašīd. Pero su continua intervención en los asuntos estatales y su presunta traición, llevó a al-Rašīd a acabar con ellos y a confiscar sus bienes.

En un elogio que nuestro poeta dedica a los Banū Yaḥyà b. Ḥassūn, una familia prestigiosa que, al parecer, jugó un papel importante a favor de la dinastía meriní, los compara con los Barmakíes cuyo jefe se llamaba también Yaḥyà. Ibn al-Jaṭīb, con esta comparación, exalta el rango de esta familia magrebí pero espera que no les ocurra lo mismo que a los otros¹⁷⁴⁸:

¹⁷⁴⁷ *Dīwān*, p.246.

¹⁷⁴⁸ *Dīwān*, p. 615.

Vuestras buenas obras ¡Oh hijos de Yaḥyà b. Ḥassūn!, no son
descriptibles por prosa ni poesía.

Sois los nuevos Barmakíes cuyas virtudes no
aceptaron las vilezas.

¡Oh hijos de Yaḥyà! la atención divina os proteja y a vuestros
hijos, del mal de Mūsà y de Ḥarūn.

En diferentes momentos de su *Dīwān*, cita a los transmisores del hadiz. El poeta suele evocarlos al elogiar a gente importante cuya fama es contada de una persona a otra, con la fiabilidad que caracteriza a los narradores de los dichos y acciones del Profeta.

En una casida en la que elogia a un noble magrebí, menciona, en un solo verso, cuatro nombres de transmisores del hadiz que son: Qurra, Ṣila¹⁷⁴⁹, Ŷābir b, ‘Abd Allāh (m.78/697) y al-Ḥasan al-Baṣrī (m.110/728), siendo algunos de ellos no muy conocidos. La *tawriya* juega un papel importante habida cuenta de los extraños apodos y el doble sentido de los nombres de estos jeques. De forma que Qurra significa también “alegría”, Ṣila “dádiva”, Ŷābir “sanador” y Ḥasan significa “bueno”. Dice dirigiéndose a dicho noble¹⁷⁵⁰:

Los órganos de quien visita tu hogar, salen narrando
muchos relatos sobre tus dones:

el ojo [narra] la alegría (*Qurra*), la mano [relata] las dádivas (*Ṣila*),
el corazón [transmite] de un sanador (*Ŷābir*), y la oreja
[cuenta] algo hermoso (*Ḥasan*).

¹⁷⁴⁹ No he encontrado datos sobre esta personaje, seguramente es una alteración del nombre de Wāṣil b. ‘Aṭā’ (m.131/748), uno de los discípulos de al-Ḥasan al-Baṣrī. Asimismo, no he podido identificar al mencionado Qurra, puede ser que se tratara de Musa Abū Qurra (m.203/818), uno de los sabios en la ciencia del hadiz.

¹⁷⁵⁰ *Dīwān*, p.617.

En un poema de tema *ijwāniyyā*, en el que describe uno de sus encuentros amistosos, cita a dos grandes transmisores del hadiz conocidos por sus apodos: al-Ḍaḥḥāk b. Mujallad (m.212/828) y Ziyād al-Bakkā' o al-Bakkā'ī (183/799). Aparte de que son nombres de personas, dichos apodos se corresponden con otros sentidos opuestos que animaron a nuestro poeta a aplicar de nuevo la *tawriya*, ya que Ḍaḥḥāk significa también “sonriente” y Bakkā' quiere decir “lacrimoso”. Dice describiendo sus agradables momentos en una finca¹⁷⁵¹:

¡Cuántas noches de pasión pasé en sus jardines envuelto
en un manto de gracia:

Las flores son el relato del sonriente (*Ḍaḥḥāh*) cuando
las ramas hacían de jeques,

y las nubes, que nos mojaron junto a la plantas, son el cuento
del lacrimoso (*Bakkā'*).

Sulaymān al-A'maš (m.148/765) y Makḥūl al-Šāmī (m.112/730) son otros dos ulemas del hadiz, aunque el segundo cuente con menos fama que el primero. En un breve poema dedicado al amor, Ibn al-Jaṭīb cita estos nombres empleando la *tawriya*, sirviéndose de los significados de los mismos; esto es, al-A'maš (el legañoso) y Makḥūl (el que se pinta los ojos con *kuḥl*)¹⁷⁵²:

Me dijo siendo sus lágrimas como lluvia cayendo sobre
sus finas mejillas:

¿Padeces lo que padezco? Y contesté: ¡Mi señor! ¡Dios
te proteja de mi tristeza y debilidad!

¹⁷⁵¹ *Dīwān*, p.580.

¹⁷⁵² *Dīwān*, p. 508.

Mi infectado párpado transmite de un legañoso (*A 'maš*) mientras
que el tuyo de uno que se pinta los ojos (*Makḥūl*).

De la misma manera, es decir, aprovechando los sentidos de los nombres y aludiendo de nuevo a los transmisores del hadiz, encontramos citas en sus *muwaššaḥāt* al respecto, junto a otras figuras conocidas. En su famosa *muwaššaḥa* en *sīn*, menciona cuatro nombres de personajes ilustres. Se trata del rey al-Nu'mān y su madre Mā' al-Samā', así como del ulema Mālik y su padre Anas. Con el fin de describir una huerta menciona el nombre del rey al-Nu'mān, con el cual se refiere a las anémonas o amapolas, mientras que con la mención de la abuela de dicho rey llamada Mā' al-Samā' (el agua del cielo) se refiere a la lluvia¹⁷⁵³:

Las plantas adornan de luz el jardín, donde las bocas de
las flores aparecen sonrientes.

Donde la anémona (*al-Nu 'mān*) transmite de la lluvia (*Mā' al-*
samā') Igual que Mālik narrando de Anas.

Debido a que Ibn al-Jaṭīb fue conocido también como sufí, era lógico, por tanto, encontrar en su poesía, alusiones a destacadas figuras en este ámbito, y que representaba el lado ascético musulmán que había surgido, de alguna forma, como reacción ante un escenario de pompa y un escaparate presidido por el lujo, que comenzó a fraguarse, sobre todo, a partir de la instauración del califato 'abbāsī.

Con sus menciones, nuestro polígrafo nos desvela algunas de sus fuentes y referencias que influyeron de forma determinante en el Ibn al Jaṭīb sufí. Normalmente vienen citados cuando elogia, ensalza, o exalta el carácter piadoso de un noble o sultán, como es el caso, de entre otros, de un noble magrebí al que llama en su *Dīwān* "*šayj al- 'arab*" (el jeque de los árabes). En su alabanza le compara con al-Fuḍayl b. 'Iyāḍ (m.187/803), uno de los conocidos ascetas de la época 'abbāsī; y con Mālik b. Dīnār (m. 131/748), un símbolo de austeridad y

¹⁷⁵³ *Dīwān*, p.792.

ascetismo. Además le compara con la figura de Rābī‘a b. Mukaddam (m.558), uno de los destacados caballeros de época pre-islámica¹⁷⁵⁴:

En el combate es un Rabī‘ b. Mukaddam y en la virtud y
piedad se considera un al-Fuḍayl y un Mālik.

Heredó la majestad de su padre y de su abuelo, como si
no hubiese desaparecido ninguno de ellos.

En su célebre poema en *s̄m* dedicado al sultán Abū Ḥammū, le compara en paciencia y fe con al-Šiblī (m. 334/946), un sufí de Bagdad amigo de al-Ḥallāy; y con al-Ṭawūs b. Kaysān (m.106/724), otro conocido místico¹⁷⁵⁵:

Tu posición como paciente y apoyado en Dios recuerda
la historia de al-Šiblī o de Ṭawūs.

Por otra parte, en sus poemas amorosos encontramos citas de personajes sufíes. En una casida que compuso en su juventud, de tipo homo-erótico, describe los ojos seductores de su amado como enfermizos o tristes. El poeta considera que dichos ojos se muestran de tal manera con el objeto de llamar la atención. Son, en general, reflejo de un asceta frugal que se muestra débil por dedicarse a la vida contemplativa. Por ello cita el nombre de Bišr al-Ḥāfī (el descalzo) (m.227/841), un gran sufí asceta de Bagdad. Para describir los ojos de su amado menciona la figura del célebre al-Ḥayyāy¹⁷⁵⁶:

¡Oh enfermo de ojos! Me has infectado al corazón, así que
¡Ayúdame! ya que mi recuperación está en tus manos.

¹⁷⁵⁴ *Dīwān*, p.473.

¹⁷⁵⁵ *Dīwān*, p.727.

¹⁷⁵⁶ *Dīwān*, p.195.

¿Son tus ojos los que circulan o copas llenas de
amor puro?

A la gente engañan con falsa enfermedad, pues en ellos se juntan
el ascetismo de Bišr y la crueldad de al-Ḥaŷŷāŷ.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo se ha intentado llegar al fondo de la figura de Ibn al-Jaṭīb y su pensamiento, a través de su poesía, destacando ciertos aspectos culturales extraídos de su *Dīwān*. Dichos aspectos no representan solamente su propia cultura y pensamiento sino que también la de su tiempo en general.

La primera sensación al estudiar los escritos de Ibn al-Jaṭīb es que se confieren como imprescindibles y como principal fuente para el conocimiento de la Granada nazarí. Además, señalan a su vez que no todo está dicho y que la puerta sigue abierta ante futuros estudios e investigaciones al respecto.

Desde su fundación, la dinastía nazarí seguía una estrategia en cuanto a su relación con los estados cristianos y con el Magreb. Se mantenía una relación equilibrada con los estados vecinos: se alía con los meriníes cuando temían a Castilla y con Castilla cuando presentían peligro por parte de los Magrebíes.

El seguimiento de la política granadina en tiempos de Yūsuf I y Muḥammad V refleja que el triunfo de Gibraltar en el 733/1333, inicia los tiempos de poder y tranquilidad. Sin embargo, se puede decir que a lo largo de la vida de Alfonso XI los granadinos no encontraron la paz a pesar de la multitud de tratados y treguas pactados entre ambos estados, pues la codicia de Alfonso XI seguía como principal preocupación para los granadinos. Consecuencia de esto fue la derrota del Salado (741/1340) y el cese de la intervención meriní en la Península. Para afirmar dicha preocupación baste recordar la enorme alegría que invadió Granada tras la muerte de dicho rey castellano durante el asedio de Gibraltar (751/1350), como revelan las cartas que envió Ibn al-Jaṭīb a diferentes lugares dando la noticia de dicha muerte.

A diferencia de su padre, los tiempos de Pedro I se caracterizan por la amistad con Granada. Se puede decir que ha cesado la codicia hacia el reino nazarí temporalmente, tal vez por las guerras intestinas que por entonces vivía Castilla. Esta amistad se consolidó con la larga paz con Granada, y con la vuelta de Muḥammad V a su trono después del exilio.

La verdad es que los escritos de Ibn al Jaṭīb, sobre todo sus cartas en *Rayḥānat al-Kuttāb*, albergan un tesoro sobre la política y la diplomacia granadina y permiten acercarse a la situación de la Granada del siglo XIV. Entre los datos que se desprenden se pueden destacar:

- Un desacuerdo entre Abū ‘Inān y los nazaríes, motivado por la huida del disidente meriní Abū l-Faḍl que estaba en Granada. Los meriníes pensaban que los granadinos lo liberaron para hacer un golpe de Estado en Fez, mientras que los granadinos se apresuraron a negarlo. La corte granadina, a través de Ibn al-Jaṭīb, jugó un papel en la reconciliación entre ambos reinos.
- El enfado de la Corte meriní con la Casa Real nazarí por los onerosos tributos que Granada pagaba a Castilla. Ibn al-Jaṭīb media advirtiéndole que esto era solamente un medio para conservar la paz con Castilla y no un signo de vileza.
- El disgusto meriní causado por el retraso por parte granadina en cuanto al envío de cartas informativas. Una tardanza que levantó la sospecha de aquellos acerca de la intención nazarí referente a la alianza con los meriníes. Ibn al-Jaṭīb actuó justificando dicha tardanza y asegurando una eterna alianza con la corte de Fez.
- Las cartas de la *Rayḥāna* arrojan luz sobre los movimientos bélicos de Granada hacia tierras castellanas en los momentos críticos de la corte de Castilla, a partir del año 1365, y de igual manera proporcionan datos importantes sobre la formación del Ejército granadino: sus pagas, sus instrumentos y actuaciones durante y después del combate, además de algunos métodos complementarios como desplegar espías, entre otros.
- Dichos escritos facilitan datos significativos sobre el interior de Granada en cuanto a la seguridad, como la policía, las cárceles, las interrogaciones a los acusados, etc.
- Reflejan también el discurso político granadino que siempre consideró a Castilla un enemigo eterno. De hecho, el propio Ibn al-Jaṭīb, como se puede

comprobar en este trabajo, dice que los famosos consejos que envió al rey Pedro I no fueron sino trampas para que continuara la guerra civil en Castilla.

- Asimismo, se hace patente la dependencia granadina respecto a los meriníes y el continuo temor a la conquista cristiana.

Por otro lado, los escritos del visir granadino facilitan datos interesantes sobre la sociedad de su época, como por ejemplo: las vestimentas o las fiestas, el atuendo de color azul para mostrar el luto, o las figuras que se utilizaban para protegerse contra el mal de ojo, como el pez y la herradura que menciona el propio Ibn al-Jaṭīb en una sátira dedicada a su enemigo al-Nubāhī. También sobre la opinión religiosa que condena a los que no están a favor del ayuno en el día del *nayrīz*, que es una fiesta no musulmana.

Fruto del estudio de los escritos de Ibn al-Jaṭīb se puede destacar la vinculación de la clase religiosa con la autoridad política. Por ejemplo, la esposa de Muḥammad V, que fue divorciada y casada (a la fuerza) de nuevo con su hermano Ismā‘īl II por una *fatwá* abusiva.

Sobre la condena y el trágico final de Ibn al-Jaṭīb, -si bien parece que Muḥammad V puso su empeño para acabar con la vida de su visir-, podemos deducir que la personalidad del polígrafo granadino y su arrogancia, así como sus impropiedades proferidos a determinadas personas, fueron igualmente factores determinantes en el devenir de su suerte.

A pesar de la importancia que revisten sus escritos en prosa, deben destacarse asimismo sus versos como una importante fuente en cuanto a la política granadina se refiere, sobre todo en tiempos de Yūsuf I y Muḥammad V. Dichos versos, en particular los que dedicó a Yūsuf I, contienen muchas noticias que no aparecen en sus escritos en prosa. Su importancia reside también en que fueron compuestos en el acto y no tras una meditada reflexión, como es el caso de sus escritos en prosa. Entre estas noticias podemos destacar:

Respecto a Yūsuf I hay un elevado número de textos poéticos que plasman los acontecimientos políticos en tiempos de este monarca. Dentro de éstos, encontramos detalles significativos y exclusivos sobre la situación de Granada. Es

sabido que la mayoría de sus casidas fueron recitadas ante el sultán en fiestas de carácter religioso y tradicional, y en diferentes estaciones del año. Son como noticias estacionales, a modo de “titulares periodísticos” sobre la situación política granadina.

Las casidas de Ibn al Jaṭīb intentaron mostrar Granada como un reino tranquilo y estable. Esto es cierto en parte, pero no siempre, habida cuenta de los temores del reino nazarí hacia las amenazas de Alfonso XI, confirmados con la derrota de Tarifa, que el poeta refleja como un triste acontecimiento.

Por otra parte, sus versos ofrecen novedosas noticias sobre algunos acontecimientos, como por ejemplo: el intento castellano de ahogar a Yūsuf I cuando éste cruzaba el Estrecho; o sobre algunas expediciones, como la de Jodar (entre 742 y 744/1340-1343), entre otras.

En cuanto a Muḥammad V, y si bien son más exiguos los acontecimientos documentados en la poesía de su visir en comparación con su predecesor en el trono, cabe reseñar, igualmente, que a diferencia de Yūsuf I las expediciones a tierras cristianas en el segundo reinado de Muḥammad V no están mencionadas en la poesía de Ibn al Jaṭīb, y sí en sus escritos en prosa. No obstante, sus versos contienen importantes sucesos y significativas noticias destacamos a continuación:

Se cree que el traspaso de poder de Yūsuf I a su hijo Muḥammad V se realizó sin mayores problemas; sin embargo, los versos del visir granadino indican que había desacuerdos, tal vez por parte de sus hermanos.

Su poesía también describe el golpe de Estado contra Muḥammad V desde su sucesión hasta la vuelta al trono de dicho monarca, todo en una sola casida.

Se facilitan noticias sobre la situación de Granada en tiempos de Ismā‘īl II, donde el visir granadino se vio obligado a trabajar durante algún tiempo, destacando, en particular, los consejos que facilitó a este sultán a través de un poema en el que le advirtió, de forma implícita, sobre sus visires y la gente que se encontraba alrededor de él. Quizás esta advertencia fuera la causa del asesinato de dos visires a manos del Bermejo.

En cuanto a las noticias referentes al Magreb, los versos de Ibn al-Jaṭīb se caracterizan en ese sentido por ofrecer informaciones ciertamente escasas. Aun habiendo estado exiliado al otro lado del Estrecho, son parciales los detalles que

facilita. Sin embargo podemos encontrar alusiones muy importantes en los poemas del visir granadino en cuanto a la dinastía meriní se refiere, comprendida ésta desde Abū l-Ḥasan hasta el hijo de ‘Abd al-‘Azīz. Así se encuentran alusiones a Abū l-Ḥasan, Abū ‘Inān, Abū Sālim, Abū ‘Umar al-Muwaswis, ‘Abd al-Ḥalīm, Abū Zayyān Muḥammad, ‘Abd al-‘Azīz y su hijo al-Sa‘īd. La época de Abū Sālim se refleja con mayor peso en su poesía dada la presencia del poeta hasta la muerte de este sultán.

En sus versos también están reflejadas muchas de sus actividades de carácter político, como sus decisivas embajadas al Magreb, en las que utilizó su poesía como medio para convencer a los meriníes de ayudar a los granadinos. Asimismo, sus versos revelan una faceta desconocida en Ibn al-Jaṭīb, esto es, su participación en los combates como las expediciones de Benamejí y Estepa (743/1343).

En la parte dedicada al sufismo, cabe señalar que a través de sus escritos en prosa, se deduce que Ibn al-Jaṭīb fue un sufí moderado que se mostró en contra de determinadas opiniones heréticas de otros místicos. En su libro *Rawḍat al-Ta‘rīf* explicita que no está de acuerdo con ideas desviadas, como entre otras, la de la unidad del ser, sin embargo su poesía revela otra cuestión: a pesar de que una parte considerable de su poesía sufí pertenece al sufismo *sunní*, que se concentra en la purificación del alma y la perfección para llegar a Dios, se encuentran a su vez varias alusiones a ideas heréticas como son la unidad del ser, la fusión divina, y la influencia de los astros en el destino de la gente.

De hecho puede decirse que Ibn al-Jaṭīb, a pesar de su manifiesta rectitud dogmática, cayó en desviaciones heréticas que pudieran justificar su condena y muerte por parte de los alfaquíes, y que su asesinato, quizá, no fue por motivos estrictamente políticos como se ha dado a entender por diferentes estudiosos.

En mi opinión, creo que el visir granadino cayó en el problema de la “interpretación”; es decir, es muy posible que no creyera en la unidad del ser u otras ideas desviadas, sino que más bien las interpretara a su criterio, y tuviera acaso su propia comprensión y noción en cuanto a la relación entre el siervo y Dios. La complejidad de dicha interpretación pudo propiciar que la gente no entendiera bien sus opiniones, y terminara acusado de herejía.

No ha sido precisamente el propósito de este estudio mostrar los conocimientos médicos de Ibn al-Jaṭīb ni hablar de sus obras, algo que a día de hoy son sobradamente conocidos. La curiosidad y, acaso, lo novedoso en este sentido es haber encontrado en sus versos y en diversos géneros poéticos alusiones de tipo jocoso relacionados con su saber médico.

Se pueden encontrar en sus versos una abundante lista de nombres de hierbas medicinales citados en diferentes temas, de manera que si se pretendiera crear un compendio sobre botánica a partir de dichos versos, no resultaría muy difícil confeccionarlo. Baste, a modo de ejemplo, con leer el poema que dirigió a su discípulo a modo de sátira, donde se sirve de los nombres de diferentes plantas.

Ibn al-Jaṭīb, si bien fue una figura conocida en su época como médico, sin embargo, no gozó de la misma notoriedad como astrónomo o astrólogo, quizás porque la astrología no estuviera bien vista en su tiempo, ya que en muchas ocasiones se la relacionaba con la herejía. Sea como fuere, su poesía ofrece importantes datos tanto de astronomía como de astrología, a través de los cuales parece creer en el poder de los astros y poseer un conocimiento bien formado en estas materias.

A esto se añaden sus citas referentes a la terminología propia de la música. El tratado que compuso en prosa sobre este particular no se ha conservado; no obstante, su poesía recupera parte de ese conocimiento perdido. De modo que se encuentran, entre otros aspectos, nombres de melodías, instrumentos musicales y hasta la manera de cantar y preparar el instrumento.

Otra de las cuestiones que no deja indiferente en el estudio de su *Dīwān* ha sido el estudio de los versos que compuso para ser inscritos sobre las paredes de la Alhambra, y aquellos otros que no descansan en las estancias del conjunto palacial nazarí, por lo que hacen sospechar que fueron sustituidos tras su huida al Magreb, un tema que puede ser interesante y digno de ser investigado. Asimismo, la poesía de Ibn al Jaṭīb refleja también la afición granadina por las inscripciones, no solamente sobre muros o paredes sino sobre variados objetos de la vida cotidiana como cuchillos, espadas y hasta manteles de comida, entre otros.

La poesía descriptiva del polígrafo de Loja es quizá el mejor ejemplo que se puede mostrar a la hora de ejemplificar la incuestionable calidad de su autor. Al

mismo tiempo que se confiere como un buen reflejo de la sociedad granadina de la época, ofreciendo todo un catálogo informativo sobre un variado y rico mosaico de situaciones.

En lo que se refiere al saber y la cultura que atesoró Ibn al-Jaṭīb, cabe decir que su situación como visir y hombre de estado no le apartó de su entorno, pues su poesía es un buen reflejo de su sociedad. A través de ellos puede inferirse diferentes costumbres granadinas y celebraciones como fiestas de carácter público, bodas y regalos de novios, hasta la felicitación por el nacimiento de un hijo.

A través de su poesía se dan nuevos datos e información sobre alimentos granadinos. Son datos que pueden ser como una aportación al estudio de la dieta en Granada. Basta con leer su casida, a modo de broma, que envió a Ibn Zamrak cuando éste dejó de seguir la dieta, para informarse de varios alimentos de aquella época.

Los poemas de nuestro protagonista proporcionan datos interesantes sobre los encuentros amistosos y sus lugares y las actividades que solía hacer en ellos como el vino, el baile y la presencia de los mancebos. Son imágenes parciales pero interesantes sobre la sociedad granadina en su tiempo.

Hay que hacer notar que la abundante poesía que alberga su *Dīwān* dedicada al amor homosexual demuestra la afición de la gente de su tiempo a este tipo de poesía y el interés por los mancebos sin que ello signifique que la homosexualidad fuera una práctica frecuente entre ellos.

Cuando se pone a analizar los componentes de la formación y la cultura de Ibn al-Jaṭīb a través de su poesía, se descubre que no es fácil determinar estos componentes ya que son muchos los conocimientos que refleja en su poesía. La formación religiosa, literaria, histórica, científica, lingüística, sobre la métrica y la elocuencia hasta sobre los antepasados árabes y las tribus desaparecidas, están bien expresados en sus poemas en diferentes géneros y temas.

El análisis de su poesía en este punto nos puede descubrir los recursos de su formación. Es decir si tenemos que orientar a un discípulo para formarse con las mismas fuentes de Ibn al-Jaṭīb, podemos hacerlo pues tendremos una lista de libros y nombres de poetas y cultos en los que Ibn al-Jaṭīb basó su formación intelectual.

La habilidad del polígrafo granadino en citar los textos sagrados para sus versos, hizo que los citara hasta en poemas amorosos. Esto podría ser un motivo de ira por parte de los alfaquíes hacia Ibn al-Jaṭīb, pues una de las acusaciones que le dirigió al-Nubāhī era la de “ofender al Profeta”.

La verdad es que cuando seguimos sus versos, en los que alberga sus conocimientos, lo clasificamos como historiador, después decimos que es un literato, luego cambiamos la opinión y le describimos como notario, alfaquí, sabio en la ciencia de la partición...dado que tenía conocimientos elevados en cada una de estas disciplinas.

Puede decirse también que el polígrafo lojeño estaba influenciado por los poetas clásicos orientales. La mayoría de sus citas poética pertenecen a poetas de Oriente. La figura de al-Mutanabbī y Abū Tammām parecían ser su ejemplo a seguir. Como se puede deducir, parece que no estaba influenciado por los poetas y literatos andalusíes, ya que son muy escasas sus citas a ellos.

En general y como resumen final de estas conclusiones, podemos afirmar que Ibn al-Jaṭīb fue un gran intelectual andalusí con una sólida formación oriental.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

ABŪ L-‘ATĀHIYA. *Dīwān*. Beirut: Dār Beirut, 1986, s.d.

ABŪ ḤAYYĀN AL-GARNĀṬĪ. *Dīwān*. Ed. Muhammad Maṭlūb y Jādīya al-Ḥadīṭī. Bagdad, 1969.

ABŪ L-JAYR AL-IŠBĪLĪ. *Kitāb al-filāḥa. Tratado de agricultura*. Ed. Julia María Carabaza. Madrid, 1991.

ABŪ TAMMĀM. *Dīwān Abū Tammām bi-šarḥ al-Ḥaṭīb al-Tibrīzī*. Ed. Muḥammad ‘Azzām, El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 4 t. s.d.

ANÓNIMO. *Anwā‘ al-šaydala fī alwān al-aṭīma. Al-Ṭabīj fī l-Magreb wa-l-Andalus fī ‘aṣr al-Muwaḥḥidīn*. Ed. ‘Abd al-Ganī Abū l-‘Azm, Rabat: Markaz dirāsāt al-Andalus wa-ḥiwār al-Ḥaḍārāt, 2003.

AL-A‘ŠA. *Dīwān al-A‘ša*. Ed. ‘Umar Fārūq al-Ṭabbā‘. Beirut: Dār al-Qalam, s. d.

AL-BUḤTURĪ, al-Wālīd b. ‘Ubayd. *Dīwān al-Buḥturī*. Ed. ‘Umar Fārūq al-Ṭabbā‘, Beirut: Dār al-Arqam, 2001, 2 vols.

AL-BUŠĪRĪ. *Qaṣīdat al-Burda*. Ed., e interpretación de Ibrāhīm al-Baḡūrī y ‘Abd al-Raḥmān Maḥmūd, El Cairo, s.d.

El CORÁN. Texto árabe y traducción de la edición oficial patrocinada por el rey Fuad I de Egipto, El Cairo, 1923, edición y trad. preparada por Julio Cortés, Barcelona: Heder, 1999.

AL-ḌABBĪ, Aḥmad b. Yaḥyà b. ‘Umayra. *Bugyat al-multamis fī tārij ri yāl ahl al-Andalus*. Madrid, 1884.

AL-FARAZDAQ. *Dīwān*. Ed. Īlia al-Ḥāwī, Beirut: Dār al-kitāb al-libnānī, 1983, 2 t.

AL-ḤUṬAY'A. *Dīwān*. Ed. Ḥamdū Tammās, Beirut: Dār al-ma'rifa, 2ª ed. 2005.

IBN AL-ABBĀR. *Dīwān Ibn al-Abbār*. Ed. 'Abd al-Salām al-Ḥarrās, Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-ššiūn al-islāmiyya, 1999.
-*Al-Hulla al-siyarā*'. Ed. Ḥusayn Mu'nis, El Cairo: al-Šarika al-'Arabiyya, 1963, 2 vols.

IBN ABĪ ḤAYĀLA. *Dīwān al-šabāba*. Ed. Muhammad Z. Sallām, Alejandría, 1987.

IBN ABĪ ZAR'. *Al-Anīs al-muṭrib bi-rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magreb wa-tārīḥ madīnat Fās*. Ed. 'Abd al-Wahhāb al-Manšūr. Rabat: al-Maṭba'a al-Malakiyya, 1999.

IBN AL-AḤMAR, Abū l-Walīd Ismā'īl. *Mustawda 'al-'allāma wa-musbtada 'al-'alāma*. Ed., de: Muhammad Tawit y Muhammad al-Turki. Ribat: 1964.
-*Naṭīr farā'id al-ŷumān fī nazm fuḥūl al-zamān*. Ed. M. Riḍwān al-Dāyah, Beirut: Dār al-Ṭqāfa, 1967.
-*Naṭīr al-ŷumān fī šī'r man nazamanī wa-iyya-hu l-zamān*. Ed. M. Riḍwān al-Dāya, Beirut: Mu'assasat al-Risāla 2ª ed, 1987.
- *Rawḍat al-nisrīn fī dawlat Banī Marīm*. Introducción y traducción anotada por Miguel Angel Manzano. Madrid: Instituto de Filología, 1989.

IBN 'ARABĪ. *Las contemplaciones de los misterios*. Introducción, edición, traducción y notas de Suad Hakim y Pablo Beneito, 3ª ed., Murcia: 2003.

- IBN ‘ASKAR, Ibn Jamis. *Al-Ikmāl wa-l-itnām fī ṣilat al-i‘lām bi-maḥāsini al-a‘lām min ahl Malga al-kirām*. Ed. S. Yarrar, Amman: 1998, y nueva edición de A. al-Turgi, Beirut, 1999.
- IBN BĀṢA, Ḥasan. *Risālat al-ṣafīḥa al-ŷami‘a li-ŷamī‘ al-‘urūḍ: Tratado de la lámina general para todas las latitudes de Ibn Bāṣo (716h/1316 J. C)*. En *Fuentes Arábigo-Hispanas*, 13, Madrid, 1993.
- IBN BASSĀM. *Al-Dajira fī maḥāsini ahl al-ŷazīra*. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1979, 8 vols.
- IBN BAṬṬŪṬA, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammāh Tuḥfat al-nuẓẓār fī garā‘ib al-amṣār*. Ed. Ṭ. Ḥarb. Beirut, 1987.
- IBN AL-BAYṬĀR. *Al-‘Āmi‘ li-mufradāt al-adwiya wa-l-agḍiya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyya, 1992, 4 volúmenes en dos tomos. Edición de Ana María Cabo González, Sevilla: Mergablum, 2002.
- IBN AL-FĀRĪD, *Dīwān Ibn al-Fārīd*, al-Maktaba al-Adabiyya, Beirut, 1861.
-*Poema de camino espiritual*. Trad. Carlos Varona Narvión, Madrid: Hiperión, 1989.
- IBN AL-FARRĀ’, *Nuẓhat al-abṣār fī faḍā‘il al-anṣār*. Ed. ‘Abd al-Razzāq b. Muḥammad Marzūq, Riad, 2004.
- IBN AL-ḤAKĪM, *Al-Dawḥa al-muṣṭabika*. Ed. Ḥusayn Mu’nis, Madrid, 1960.
- IBN ḤAWQAL, *Ṣūrat al-arḍ*. Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1992, pp.105-106.
- IBN AL-ḤĀYĪ AL-NUMAYRĪ, *Fayḍ al-‘ubāb wa ifāḍat qidāḥ al-ādāb fī l-ḥaraka al-sā‘ida ilá Qusṭantīna wa-l-Zāb*. Ed. M. Ibn Šagrūn, Beirutār al-Garb al-Islāmī, 1990.

- IBN ḤAZM. *Rasāʾil Ibn Ḥazm*. Ed., Iḥsān ʿAbbās, Beirut: al-Muʿassasa al-ʿarabiyya, 1987, 2 ed., 4 tomos.
- *Ŷamharat ansāb al-ʿArab*. Ed. ʿAbd al-Munʿim Jalīl, Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2^a ed. 2007.
- IBN HUDAYL A-FAZĀRĪ, ʿAlī b. ʿAbd al-Raḥmān. *Ḥilyat al-fursān wa-šīʿār al-šuyʿān. Gala de caballeros, blasón de paladines*. Edición preparada por María Jesús Viguera, Madrid: Editora Nacional, D.L. 1977
- IBN ʿIDĀRĪ. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*. Ed. Lévi-Provençal, Paris, 1930, 4 vols.
- IBN JAFĀʿYA, Ibrāhīm. *Diwān Ibn Jafāʿya*. Ed. por Karam al-Bustānī, Beirut: Dār Šādir, 1961.
- IBN JALDŪN, ʿAbd al-Raḥmān. *Al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-jabar fī tārīḥ al-ʿArab wa-l-barbar wa-gayri-him min dawī l-šultān al-akbar*. Edición de Jalīl Šaḥāda. Beirut: Dār al-fikr. Ed 3^a. 1996. 8 vols.
- *Le voyage d'Occident et d'Orient*. Traduit de l'arabe et présenté par Abdesselam Cheddadi, Paris: Sindbad, 1980.
- *Muqaddima*. Ed. ʿAbd al-Salām al-Šaʿrāwī, Casablanca, 2005, 3 tomos.
- *Al-Taʿrīf bi-Ibn Jaldūn wa-riḥlati-hī garban wa-šarqan*. Ed. Muḥammad Tāwīt al-Ṭanṣī, Tunez, 2006. También otra edición como apéndice al final del *Kitāb al-ʿIbar*:
- IBN JALDŪN, Yaḥyá, *Bugyat al-ruwwād fī dīkr al-mulūk min Banī ʿAbd al-Wād*. Ed. ʿAbd al-Ḥamīd Ḥayyīyyāt. Argelia: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1980.
- IBN AL-JAṬĪB, Lisān al-Dīn. *El África del norte en "A māl al-a lām" de Ibn al-Jaṭīb, los primeros emires y dinastías: Aglabī, Ubaydī y šinhāwī*. Por: Rafaela Castrillo Marquez, Madrid, 1958.

- A'māl al- a'lām fī man būyi 'ā qabl al-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā ya'yurr dālik min šu'ūn al-kalām*, ed., Lévi-Provençal, El Cairo: al-Taqafa al-Dīniyya, 2004, y la 2 edición, Beirut: Dār al-Makšūf, 1956
- 'Amal man tabba li-man ḥabba*. Ed. María Concepción Vázquez de Benito, Universidad de Salamanca, 1972.
- Awṣāf al-nās fī l-tawārīj wa-l-ṣilāt: Al-zawāyir wa-l- 'izāt*. ed. De Muhammad Kamal Šabbana. Rabat: Šundūq Iḥyā' al-Turaḡ al-Islāmī, 1977.
- Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. Ed. Muḥammad Miftāḥ, Casablanca: Dār al-Taqafa, 2 vols, 1989.
- *Dīwān al-Šayyib wa-l- yāhām wa-l- māḍī wa-l- kahām*. Estudio y Ed. crítica de M. al-Šarīf Qāhir, Argel, 1973.
- Al -Iḥaṡa fī ajbār Garnāṡa*. Ed. M. 'Abd Allāh 'Inān, El Cairo, 1973-1977, 4 vols.
- Al-katība al-kāmina fī man laquīmā-hu bi-l-Andalus min šu'arā' al-mi'a al-ṡāmina*. Ed. Iḥsān 'Abbās, Beirut, 1983.
- Kunāsāt al-dukkān ba'd intiḡāl al-sukkān*, Ed. M. K. Šabāna, El Cairo, s.d
- Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya*. Ed. De *Laṡnat iḥyā al-turāt al- 'arabī*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 3ª ed, 1980.
- Mi'yār al-ijtiyār fī ḡikr al-ma'āhid wa-l-diyār*. Ed. M. Kamāl Šabbāna, Instituto aniversario de la investigación científica de Marruecos, Rabat, 1977.
- Mufradāt Ibn al-Jaṭīb, qāmūs li-l-alfāz al-ḥaḡāriyya min al-qarn al-ṡāmin al-ḥiṡrī*. Ed. de 'Abd al-'Alī al-Wadḡirī. Rabat, 1988, (imprensa: al-Naṡāḥ al-Ŷadīda en Casablanca).
- Muṡlá al-ṡarīqa fī ḡamm al-waṡīqa*. Ed. 'Abd al-Māṡīd al-Turkī, Argel: al-Muassasa al-Waṡaniyya li-l-kitāb, 1983.
- Nuṡāḡat al-ṡirāb fī 'ulālat al-iḡtirāb*. El segundo tomo Ed. Aḡmad Mujtār al-'Abbādī, El Cairo: Dār al-kātib al-'arabī. S. d. y el tercer tomo ed. De al-Sa'diyya Fāgiya, Casablanca: Dār al-Naṡāḥ al-ṡadīda, 1989.
- Raḡm al-ḡulal fī nazm al-duwal*. A'adda-hu: Darwīš 'Adnān, Damasco: Manšūrāt Wizārat al-Taqafa, 1990.

-*Rayḥānat al-kuttāb wa-nuḡʻat al-muntāb*. Ed. M. A. ʻInān, El Cairo, 1980, 2 vols.

-*Rawḍat al-ta ʻrīf bi-l-ḥubb al-šarīf*. ed. de. ʻAbd al-Qādir A. ʻAṭā, Beirut, 1968.

-*Al-Siḥr wa-l-šīʻr* (*El libro de la magia y de la poesía*). Ed. y Traducción española de J. M. Continente Ferrer, Madrid, IHAC, 1981

-*Al-Wuṣūl li-ḥifz al-šihḥa fī l-fuṣūl*. *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o "Libro de higiene"*. Edición, estudio y traducción de María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad, 1984.

- *Ŷayš al-tawšīḥ*. - *Ŷayš al-tawšīḥ*. Ed. Hilāl Nāyī. Túnez, 1967.

- Ed. Alan Jones: *The Jaysh al-tawshīḥ of Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb. An Anthology of Andalusian Arabic Muwashshahāt*. Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trudt, 1997.

IBN JĀTIMA, Aḥmad b. ʻAlī. *El Dīwān de Ibn Jātima de Almería. Poesía arábigoandaluza del siglo XIV*. Introducción y traducción por Soledad Gibert, Barcelona: Universidad, 1975.

IBN KAṬĪR, Ismāʻīl. *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Ed. Aḥmad Abū Mulḥim y otros, Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyya, 3ª ed. 1987.

IBN LUYŪN. *Tratado de agricultura*. Edición y traducción española por Joaquin Eguaras Ibáñez. Granada, 1975.

IBN MARZŪQ. *Al-Musnada al-šahīḥ al-ḥasan fī ma ʻātir mawlāna Abī l-Ḥasan, El Musnad : hechos memorables de Abu l-Hasan, Sultán de los benimerines*. Estudio y traducción de María Jesús Viguera, Madrid : Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

IBN AL-MUʻTAZ, ʻAbd Allah. *Kitāb al-Badīʻ*. Ed. ʻArfān Maṭraḡyī, Beirut: Muʻassasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 2001.

- IBN AL-QĀDĪ. *Durrat al-ḥiṡāl fī gurrat asmā' al-riṡāl*. Ed. Muhammad al-Aḥmadī Abū l-Nūr, Túnez/ Egipto, 1970/ 1971, 2 vols.
- IBN QUDĀMA. *Al-Mugnīfīl-fīgh al-ḥanbalī*. Beiru: *Dār al-fīkr*, 1985, 10 t.
- IBN AL-RAQQĀM, Muhammad. *Risala fī ilm al-zīlal de Muhammad Ibn al-Raqqam*. Ed. J. Carandel, Barcelona, 1988.
- IBN SAHL AL-ANDALUSĪ. *Dīwān*. Beirut: al-Maṡba'a al-Adabiyya, 1885, s.d.
-*Poemas. Ben Sahl de Sevilla*. Selección, traducción e introducción de Teresa Garulo, Madrid: Hiperión, 1983.
- IBN SA'ĪD, 'Alī b. Mūsa. *Al-Mugrib fī ḥulā al-magreb*. Ed. Šawqī Ḍayf. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 3^a ed., 1964, 2 t.
-*Al-Qidḥ al-mu'alla*. Ed. Ibrāhīm al-Ibyārī, El Cairo, 1959.
- IBN AL-ŠALĀḤ. *Muqaddimat Ibn al-Šalāḥ*. Ed. Nūr al-Dīn 'Antar, Beirut: Dār al-fīkr, 1986.
- IBN AL-SIMĀK AL-'ĀMILĪ, Muḥammad. *Rawnaq al-taḥbīr fī ḥukm al-siyāsa wa-l-tadbīr*. Ed. Sulaymān al-Qurašī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2004.
-*Al-Zahrāt al-manṡūra fī nukat al-ajbār al-ma'tūra.*, ed. Maḥmūd Makkī, Madrid, 1984.
- IBN WĀFID. *Kitāb al-Wisād fīl-ḡibb*. *Libro de la almohada, sobre medicina*. Versión árabe, traducción y estudio por Camilo Álvarez de Morales, Toledo, 2006.
- IBN ŶUZAYY, Abū Muḥammad 'Abd Allāh, *Kitāb al-jayl*. Ed. Muḥammad al-'Arabī al-Jaṡṡābī, Beirut, 1986.

IBN ZAMRAK, *Dīwān*. Ed. Ahmad Salim al-Himsi. Beirut: Al-Maktaba al-‘Aşriyya. 1988, y *Dīwān Ibn Zamrak al-Andalusī*. Ed. Muḥammad Tawfiq al-Nayfar, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1997.

IBN AL-ZUBAYR, *Şilat al-şila*. Ed. E. Levi-Provençal, Rabat, 1937.
- Ed. ‘A. S. al-Harrās y S. A‘rāb Rabat, 1993-95, 3 vols.

IMRU‘ L-QAYS. *Dīwān*. Beirut: Dār Şādir, 2000.

AL-JAWĀRIZMĪ, Muḥammad b. Aḥmad. *Mafātīḥ al-‘ulūm*. Ed. ‘Uṭmān Jalīl, Egipto, 1930.

Las diez Mu‘allaqāt. Trad. Federico Corriente y J. P. Monferrer, Madrid, Hiperión, 2005.

AL-MA‘ARRĪ. *Dīwān Saqṭ al-zand*. Beirut: Dār Şādir y Dār Beirut, 1957, s.d.

AL-MAQQARĪ. *Azhār al-riyāḍ fī ajbār ‘Iyāḍ*. Al-Laġna al-muştaraka li-naşr al-turāṭ al-islāmī bayn al- Mağrib wa-l- Imārāt. Y otra edición de Muşafa al-Saqqā’, Ibrāhīm al-Ibyārī y ‘Abd al-Ḥāfiz al-Şalībī, El Cairo, 1939-1942, 3 vols.

-Nafḥ al-ṭīb min guşn al-Andalus al-raṭīb wa-ḍikr wazīri-ha Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut: Dār Şādir, 1968, 8 vols.

AL-MAYDĀNĪ. *Maġma ‘al-amṭāl*. Beirut: Maktabat al-ḥayāh, 1995, s.d.

AL-MUTANABBĪ. *Dīwān*. Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, Beirut: Dār al-kitāb al-‘arabī, 1986, 4 t.

AL-NUBĀHĪ. *Al-Marqaba al-‘ulia fī man yastaḥiqq-u l-qaḍā’ wa-l-futia*, ed. Laġnat Iḥyā’ al-turāṭ, Beirut: *Dār al-Āfāq al-ġadīda*, 5 ed., 1983.

-*Al-Marqaba al-‘ulia (La atalaya suprema sobre el cadiazgo y el muftiazgo)*. Edición y traducción parciales, con introducción y notas por Arsenio Cuellas Marqués (ob. 1987). Edición a cargo de Celia del Moral. Granada, 2005.

AL-QAZWĪNĪ, al-Jaṭīb. *Al-Iḍāḥ fi ‘ulūm al-balāga al-ma‘ānī wa-l-bayān wa-l-badī‘*. Ed. ‘Imād Basyūnī. Beirut: Mu’assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya, 6^a ed. s. d.

AL-RĀZĪ, Abū Bakr. *Mujtār al-ṣiḥāḥ*. Beirut: Maktabat Lubnān naširūn, 1995.

AL-SĀḤILĪ, Muhammad b. Ahmad. *Bugyat al-sālik fī ašraf al-masālik*. Edición en árabe con un estudio en español de Rašid Mustafa. Tetuán: Al-Khalīy al-‘Arabī, 2004.

AL-SULAMĪ, ‘Abd al-Raḥmān. *Futuwah. Tratado de caballería sufí*. Trad., del francés al español por Antonio López Ruiz. Barcelona, 1991.

AL-ŠUŠTARĪ, Abū l-Ḥasan. *Dīwān Abū l-Ḥasan al-Šuštarī*. Ed. ‘Alī al-Naššār, Alejandría, 1960.

AL-TAHĀNAWĪ, Muḥammad ‘Alī. *Kaššāf iṣṭilāḥāt al-‘ulūm wa-l-funūn*. Ed. ‘Alī Daḥrūy, trad. del persa al árabe por ‘Abd Allāh al-Jālidī, Beirut: Maktabat Libnān, 1996, 2 tomos.

ṬARAFĀ. *Dīwān Ṭarafa b. al-‘Abd*. Ed. Ḥamdū Ṭammās. Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 2003.

AL-TUṬAYLĪ, al-A‘má. *Las Moaxajas*. Trad. Y prólogo: Milagros Nuin Monreal y Walid Šāliḥ, Gobierno de Navarra, Dep. De Educación y Cultura, Dirección General de Cultura, Institución Príncipe de Viana, 2001.

AL-ÛURÛĀNĪ, ‘Ali b. Muḥammad. *Al-Ta rīfāt*. Beirut: Maktabat Libnān, 1985.

AL-ZAHRĀWĪ. *Al- Ÿirāḥa (al-maqāla al-ṭalātūn min al-mawsū‘a al-ṭibbiyya: al Taṣrīf li-man ‘aŸiza ‘an al-t ‘alīf*. Ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Naṣīr y ‘Alī al-TuwayŸirī, Riad: Maṭābi‘ al-Farazdaq.

BIBLIOGRAFÍA MODERNA

AL-‘ABBĀDĪ, Aḥmad Mujtār. “Maqāmat al-‘īd li-Abū Muhammad ‘Abd Allāh al-Azdī, ṣūra min ṣuwar al-ḥayāh al-ša‘biyya fī Garnāṭa”. *Revista del Instituto de Estudios Islámicos*, II, (1954), pp. 159-173.

- “Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb”. *Al-Andalus*, 20 (1955), 214-221.

- “Al-Naz‘āt al-iqtiṣādiyya fī ḥayāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb”. *MaŸallat al-Ādāb bi-l-Iskandariyya*, 12 (1958), pp. 145-153.

- *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.

- *Muṣāhadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī bilād al-Magreb wa-l-Andalus*. Alejandría, 1983.

‘ABBĀS, Iḥsān, “Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-l-naqd al-adabī”. *Al- ‘Araīde Kuwait*, 1406 (1985), 102-104.

‘ABBŪD HAGGAR, Sohà. “La defensa del litoral a través de al-Iḥāṭa de Ibn al-Jaṭīb”. *I Congreso Internacional Fortificaciones en al-Andalus, Algeciras, Noviembre-diciembre*, 1996, pp.158-167.

- “Ibn al-Jaṭīb: espejo de visires y letrados”. *Historia 16*, XXII, pp.36-41.

AL-‘ABDA, M. y ‘ABD AL-ḤALĪM, Ṭāriq, *Al-Šūfiyya, naš‘atu-ha wa-taṭawwuru-ha*. Kuwait: Dār al-Arqam, 2ª, 1997.

- AL-AHRASĤ, Sa'īd, "Mafhūm al-siĥr wa- l-šī'r 'ind Ibn al-Jaṭīb wa-šayji-hī Ibn Luyūn al-Tuŷībī". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān*, 2 (1987) pp. 347-360.
- AL-AHWĀNĪ, 'Abd al-'Azīz. *Amṭāl al-'āmma fīl-Andalus*. En: *Ila Ṭaha Husayn*, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1962.
- 'ALĪ, Ŷawād, *Al-Mufaṣṣal fī tārīĥ al-'arab qabl al-islām*. Bagdad, 1993, 10 tomos.
- AL-AMĪN, Wahhāb, *Šī'r Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-jašā'isu-hu al-fanniyya*. (Una tesina presentada en la universidad del Cairo, 1980).
- ANTUÑA, Melchor M., *El polígrafo granadino Abenaljatib en la Real Biblioteca del Escorial*. Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1926.
- AL-'ARABĪ, Mūsá. *Al-Falsafa al-siyāsiyya 'inda Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. (Tesis doctoral. Beirut: Ŷami'at al-Qiddīs Yūsuf. F. de Letras).
- ARCAS CAMPOY, María. "Un resumen de la Historia de al-Andalus del alfaquí granadino Abū l-Qāsim b. Ŷuzayy (siglo XIV)". *MEAH*, XXXVI (1987), pp. 157-163.
- "Teoría y práctica del *fiqh* en la Granada nazarí". *Estudios nazaríes*. Ed. por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997. pp. 16-27.
- "Referencias zoológicas en los tratados de Derecho islámico". *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios*. Edición de C. Álvarez de Morales. *Escuela de Estudios Árabes de Granada*, 5 (1998).pp. 11-19.
- ARIÉ, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, Paris, 1973.
- El Reino Nasrí de Granada (1232-1492)*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Historia y cultura de la Granada nazarí*. Granada, 2004.

ARJONA CASTRO, Antonio. "Las epidemias de peste bubónica en Andalucía en el siglo XIV: el médico granadino Ibn al-Jatib, pionero en señalar la idea del contagio en esta enfermedad". Separata de *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 56, nº 108 (1985), p. 49-58.

ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Maestre, 1914.

- "Un precursor hispanomusulmán de san Juan de la Cruz" *Al-Andalus* I (1933), pp.7-79-*El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Hiparión, 2ª ed. 1981.

- *Šāḍilíes y alumbrados*. Madrid: Hiperión, 1990.

- *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*. Madrid: Hiperión, 1992.

‘ASRĪ, ‘Abd al-Wāḥid. "Al-Jiṭāb al-‘aqadī bayna Ibn Tumart wa-Ibn al-Jaṭīb". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 427-437.

AL-‘AŶAM, Rafīq. *Mawsū‘at muṣṭalaḥāt uṣūl al-fiqh ‘ind al-muslimīn*. Libano: Maktabat Libnān, 1998, 2 tomos.

‘AZAB, M. Zīnhum. "Al-Kutub naqd wa-‘arḍ". *Maḡallat al-dirāsāt al-islāmiyya fī Madrid*, 5 (1957), pp. 277-278.

BARCELÓ, J. Mohedano. "Ibn al-Labbāna". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, IV, pp.17-22.

EL BAZI, M. A. "Ibn Huḍayl al-Fazārī Abū-l Ḥasan". En *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 476-480.

- BEN 'ABD ALLAH, 'Abdu l-'Azīz. *Al-Falsafa wa-l-ajlāq 'ind Ibn al-Jaṭīb*. Tetuán: *Ma'had Muley Hasan*. 1953.
- BEN 'ABBŪD, Amhammad. "Ibn al-Jaṭīb mu'arrij-an li-l-Andalus fī 'ahd al-Ṭawā'if". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān*, 2 (1987) pp. 159-184.
- BENBABAALI, S., « Ibn al-Khaṭīb et l'art du Tawshih ». *Actas del 1º Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jatib (v. supra)*. Loja, 2007, 147-160.
- BENCHENEH, S. « Mémoires, tableaux historiques et portraits dans l'oeuvre de Lisān ad-Dīn Ibn al-Khatib ». *RHCM*, 2 (1967), 54-85.
- BENCHERIFA, Muḥammad. "Min al-ġadīd fī šī'r Ibn al-Jaṭīb". *Ma'yallat kulliyat al-Ādāb bi- Tiṭwān*, 2 (1987) pp. 237- 247.
-"Al-Bunnāhī lā al-Nubāhī". *Akādimiya. Revue de l'Académie du Rouaume de Maroc*, 13 (Rabat, 1998) pp. 71-89.
- BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Murcia: 2005.
- BIK, Muḥammad Aḥmad y otros. *Ayyām al-'Arab fī l-ġāhiliyya*. Beirut: al-Maktabat al-'Aṣriyya, s.d.
- BINMALIH, 'Abd Allāh. *Al-Riqq fī bilād al-Magrib wa-l-Andalus*. Beirut: al-Intiṣār al-'Arabī, 2004.
- BOLOIX GALLARDO, Bárbara. *Muḥammad I y el nacimiento del al-Andalus nazarí (1232-1273). Primera estructura del Reino de Granada*. Granada: EUGR, 2007.
- BOSCH VILÁ, Jacinto. *Ben al-Jaṭīb y Granada*. Madrid: Asociación Cultural Hispano-Alemana, 1980.

-y W. Hoenerbach. "La granadina". *Andalucía islámica, Granada: 1983*, II-III (1981-82), pp. 9-31.

-y W. Hoenerbach. "Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)". *Andalucía islámica*, II-III (1982-83), pp.33-69.

BOSQUE MAUREL, Joaquín y FERRER RODRÍGUEZ, Amparo. "Geografía del antiguo Reino de Granada". *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 17-53.

CABANELAS RODRÍGUEZ, Darío. "Las inscripciones de la Alhambra según el morisco Alonso del Castillo". *MEAH*, 25 (1976), pp.7-38.

-"Los cármenes de Ainadamar en los poetas árabes". En *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, 1979, pp. 209-219.

-"La *madrassa* árabe de Granada y su suerte en época cristiana". *Cuadernos de la Alhambra*, 24 (1988), pp.29-54.

-y A. Fernández -Puerta. "Inscripciones poéticas del Partal y de la Fachada de Comares". *Cuadernos de la Alhambra* 10-11 (1974-5), pp.117-199.

-y A. Fernández-Puerta. *Literatura, arte y religión en los palacios de la Alhambra*. Discurso de apertura Universidad de Granada. Granada, 1984.

-*El techo del Salón de Comares en la Alhambra: decoración, policromía, simbolismo y etimología*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988.

CALERO SECALL, M^a. Isabel. "Cadíes supremos de la Granada naṣrī". *Actas del XII Congreso de la Unión Européenne d'Arabisants et Islamisants*, Madrid: 1986, pp. 135-159.

- "Un dato más sobre la *zāwiya* de Ibn al-Jaṭīb". *Al-Qantara*, 11 (1990), pp. 235-237.

-"La peste en Málaga, según el malagueño al-Nubāhī". *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá, I*, Granada, 1991, p. 57-71.

- "Los Banū l-Ḥasan al-Bunnāhī, una familia de juristas malagueños (ss. X-XV)". *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, Granada, Grupo de Investigación "Ciudades Andaluzas bajo el Islam", *al-Mudun*, nº 3, 1999, pp. 53-76.

- "La justicia, cadíes y otros magistrados". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 3 (El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía), Madrid, 2000, pp.367-427.

- "El proceso de Ibn al-Jaṭīb". *Al-Qanṭara*, 22/2 (2001), pp. 421-449.

- "Estudio preliminar" de la *Marqaba al-‘Ulyā* (V. AL-NUBĀHĪ).

CARABAZA BRAVO, Julia María. "El olivo de los tratados agronómicos clásicos y andalusíes" En: *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios. Edición de C. Álvarez de Morales. Escuela de Estudios Árabes de Granada*, 4 (1996), pp. 11-39.

-y Expiración García Sánchez y otros. *Árboles y arbustos en al- Andalus*. Madrid, 2004.

CARRASCO URGOITI, M^a S., "La imagen mítica de la Granada Nazarí en las literaturas europeas de los siglos XVI Y XVII". *En el epílogo del Islam andalusí: La Granada del siglo XV*. Ed. por C. del Moral. Granada, 2002, 283-306.

CASTRILLO MÁRQUEZ, Rafaela. "Yaḥyà B. Huḍayl: iniciador de Ibn al-Jaṭīb en el conocimiento de la ciencia médica". *Al-Qanṭara*, 7 (1986), pp. 13-18.

CHAROUITI HASNAOUI, M. "Una familia de juristas en los siglos XIV y XV: Los Banū ‘Āṣim de Granada". *EOBA (Homenaje a José M^a Fórneas)*, *EOBA*, VI (1994). Ed. por M. Marín, 173-185.

CONTINENTE FERRER, J. M. "La casida en Lām de Ibn al-Jaṭīb titulada *Al-Manḥ al-ġarīb Fi l-fatḥ al-qarīb*". *Actas de las II jornadas de Cultura*

- Árabe e Islámica*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura (1980), Madrid, 1985. pp. 73-117.
- CORRIENTE, Federico. *Diccionario árabe-español*. Barcelona, 1991, 3ª ed.
-*Arabe andalusí y lenguas romances*. Madrid, 1992
- CORTÉS, Manuela. *Pasado y presente de la música andalusi*, Sevilla, 1996.
- DAMAJ, Aḥmad. “Concepto de estado en Ibn al-Jaṭīb: ¿un reformador?”. *Actas del 1ª coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb*, Loja, 2005, pp.75-99.
-“El último viaje de Ibn al-Jaṭīb. Circunstancias, causas y consecuencias”.
Entre Oriente y Occidente. Ciudades y viajeros en la edad Media. Ed. por J. P. Monferrer Sala y Mª D. Rodríguez Gómez. Granada, 2005, 103-132.
- DĀYA, Muhammad Riḍwān. *Tariīj al-naqd al-adabī fī l-Andalus*. Mu’assasat al-Risāla. Beirut, 2ª ed., 1993.
- DÍAZ-FAJARDO, Montse. “*Al-Zīy al-mustawfa* de Ibn al-Raqqām y los apogeos planetarios en la tradición andaluso-magrebí”. *Al-Qantara*, 26/1 (2005) 19-30.
- ESTÉBANEZ CALDERÓN, Demetrio. *Breve diccionario de términos literarios*. Alinza Editorial, Sa. A., Madrid, 2000, 2004.
- FAHD, T. “Šābi’a”, *ET*, VIII, 1995, pp.675-678.
- FARHĀT, Y. Š., *Garnāṭa fī zill Banī l-Aḥmar. Dirāsa ḥaḍāriyya*. Beirut, 1982.
Réed. Beirut, 1993.
- AL-FARUQI, Lois Ibsen. *An annotated Glossary of Arabic Musical Terms*. London, 1981, p. 241.

FERNÁNDEZ, Fidel. *La medicina en el reino moro de Granada*. Madrid: el Sol, 1932.

-*La medicina árabe en España*. Granada, 1936.

FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio. *La fachada del Palacio de Comares*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1980, 1, t.

- "Clepsidras y horologios musulmanes", *MEAH*, 55 (2006), 135-185.

- "La Alhambra. El Alcázar del Sultán (hoy Comares) y el Alcázar del Jardín Feliz (hoy Leones) según los Dīwānes de Ibn al-Jaṭīb e Ibn Zamrak".

En: *Ibn Jaldūn. El Mediterráneo en el siglo XIV: Auge y declive de los imperios*. Granada: F. El Legado andalusí, s.d. [2006], pp.98-125.

-*Clepsidras y relojes musulmanes*. Granada, 2010.

FLORES, Antonio *La mística, presencia y ausencia: (desde una lectura de Ibn al-ʿArīf)* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1987.

FÓRNEAS BESTEIRO, J. M. "Los Banu ʿAṭīyya de Granada". *MEAH*, 25 (1976), pp.69-80; 26 (1977), pp.27-60; 27-28 (1978-79), pp.65-77.

FRANCO SÁNCHEZ, Francisco. "Andalusies y magrebies en torno a los Sid Bono/a de Guadalete y Granada". *Actas del II coloquio hispano-marroquí de ciencias históricas, Granada 1989*, Madrid: Institucion de Cooperacion con el Mundo Arabe, 1992, pp.217-232.

- "La asistencia al enfermo en al-Andalus. Los hospitales hispanomusulmanes", en *La medicina en al-Andalus*. Granada-Sevilla: El Legado andalusí, 1999, pp.135-171.

AL-FURAYH, ʿUṭmān Ṣāliḥ. *Lugat al-qaṣīda al-yāhiliyya*. Riyad: Universidad del rey Saʿūd, 1993.

GARCÍA FERNÁNDEZ, M. "Las treguas entre Castilla y Granada en tiempos de Alfonso XI: 1312-1350". *Ifigea*, 5-6 (1988-1989), pp.135-154.

GARCÍA FITZ, F. "Los acontecimientos político-militares de la frontera en el último cuarto del siglo XIII". *Revista de Historia Militar*, 64 (1988), pp.3-71.

GARCÍA GÓMEZ, E. "Sobre los epitafios de dos Abencerrajes". *Al-Andalus* (1942), pp. 287-288

- *Poesía arábigo-andaluza breve síntesis histórica*. Madrid, Instituto Faruk I de Estudios Islámicos, 1952.

- "Unas Ordenanzas del zoco" del siglo IX". *Al-Andalus*, 22 (1957), pp.253-316.

- *Cinco poetas musulmanes*. Madrid, 2ª ed. 1959.

- "Sobre una edición oriental del *Ŷayš al-tawšīh* de Ibn al-Jaṭīb". *Al-Andalus*, 34 (1969), pp. 205-216.

- "Los proverbios rimados de Ben Luyūn de Almería". *Al-Andalus*, 37 (1972). pp. 1-75.

- *Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra*. Granada, 1975, p. 14.

- "El parangón entre Málaga y Salé de Ibn al-Jaṭīb". *Andalucía contra Berbería. Reedición de traducciones de Ben Ḥayyān, Šaqundī y Ben Al-jaṭīb*. Publicaciones del Departamento Lengua y Literatura Árabe, Barcelona, 1976. pp. 148-163.

- *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*. Madrid, 1985.

- *Foco de Antigua luz sobre la Alhambra desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: Publicación del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1988.

GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración. "Comida de enfermos, dieta de sanos: procesos culinarios y hábitos alimenticios en los textos médicos andalusíes". *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Manuela Marín y Cristina de la Puente (ed.), Madrid, 2005, pp.57-87.

- GARDET, L. “‘Ilm al-kalām”. *EF*², III, 1979, pp.1141-1150.
- GARIJO GALÁN, I. “Ibn Ḥudayl al-Tuḡyībī, Abū Zakariyya”. *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp.482-483.
- GASPAR Y REMIRO, Mariano. “Correspondencia diplomática entre Granada y Fez (s. XIV)”. *Revista del centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*. 12-14 (1912-1914).
 -“Relaciones de la Corona de Aragón con los estados musulmanes de Occidente”. *Revista del centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 23 (1923), pp.125-292.
- GAYANGOS, Pascual. *The history of the Moḡammedan Dynasties in Spain*. (Extraído de *al-Nafḡ* de al-Maqqarī). London, 1840, 2 vols.
- GIBERT, Soledad. “Abū l-Barakat al-Balafīqī qadī, historiador y poeta”. *Al-Andalus* 28 (1963), pp. 381-424.
 -*El dīwān de Ibn Jātima de Almería (poesía arábigo-andaluz del siglo XIV)*. Barcelona, 1975.
 -“*El Rā’q al-Taḡliya fī fā’q al-tawriya*” de Abū Ŷa’far Ibn Jātima”. *RIEEI*, 12 (1983-1984), pp. 127-205.
- GIMARET, D. “Al-Mu’tazila”. *EF*², VII, 1993, pp. 783-793.
- GLICK, Thomas, F. “Riego y tecnología hidráulica en la España islámica, consideraciones metodológicas”. *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios. edición de C. Álvarez de Morales. Escuela de estudios árabes de Granada* 4 (1996), pp. 71-91.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel. *Historia de la literatura Arábigo-Española*. Barcelona: Editorial Labor, 2^a ed. 1945.

GOURY, Jules. *Plans, elevations, sections and details of the Alhambra*. London, 1842.

GRANJA, Fernando de la “La “Maqāma de la Fiesta” de Ibn al-Murābi‘ al-Azdī”. *Études d'Orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, París, 1962, II, 591-603. Incluida en su libro: *Maqāmas y Risālas andaluzas*, 173-199.

-“La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā’ de Ronda”, *Estudios de historia de al-Andalus en Madrid: Real Academia de la Historia*, 1999. pp. 41-63.

-“La carta de felicitación de Ibn al-Jatib a un almotacén malagueño” En: *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)*, 1999. pp. 15-20.

-“Fiestas cristianas en el Andalus”. En: *Estudio de la historia de Al-Andalus en Madrid (Real Academia de la Historia)*, 1999. pp. 187-273.

GUILLÉN MONJE, Manuel. “Dos azahares sobre Granda transmitidos por Ibn Simāk al-‘Āmilī (ss. VIII/XIV)”. *Estudios nazaríes*. Ed. Por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997. pp. 225-241.

ḤAMMĀDĪ, ‘Abd Allāh. *La poesía en el reino nazarí de Granada*. Kuwait, 2004.

AL-HAMMĀMĪ, al-Ṭāhir. “Al-Nuṣūṣ al-lawāqiḥ fī šī‘r Ibn al-Jaṭīb”. *Maḡallat al-mawqif al-‘arabi bi-Dimašq*, versión 399, 2004.

AL-HARRĀMA, ‘A. Ḥ., *Al-Qaṣīda al-andalusīyya jilāl al-qarn al-tāmin al-hiḡrī: al-zawāhir wa-l-qaḡyā wa-l-abniya*. Trípoli, 1996, 2 vols.

HARŪṬ, ‘Abd al-Halīm Husayn. *Abū Ḥammū Mūsá al-Zayyānī. Ḥayātu-hu wa-ātāru-hu*. Argel: al-Šarika al-waṭaniyya, 1974.

-*Muwaššahāt Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb dirāsa wa-ḡam*?. ‘Ammān: Dār Ḳarīr, 2005.

-*Al-Naṭr al-fannī ‘inda Lisān al-Dīn b. al-Jaṭīb*. ‘Ammān: Dār Ḳarīr, 2006.

AL-HĀŠIMĪ, Aḡmad. *Ḳawāhir al-balāḡa fī l-ma‘ānī wa -l-bayān wa -l-badī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 6^a ed. s.d.

HITA RUIZ, José Manuel y otros. *Comer en Ceuta en el siglo XIV: la alimentación durante la época mariní*. Ceuta: Consejería de Educación, Cultura y Mujer, 2009.

HODGSON. M.G.S. “Bāṭiniyya”. *El²*, I, 1979, pp.1098-1100.

HOPKINS, J.F.P. “An andalusian poet of the fourteenth century: Ibn al-Hajj”. *BSOAS*, 24 (1961), pp. 57-64.

HUSAIN, Mustafa Ibrahim. *Maṣādir Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī kitābi-hi Al-Iḡāṭa fī ṭajbār Garnāṭa*. Riad, 1996.

AL-ḤUSAINĪ, Qāsim. "Al-ṣūra al-ši‘riyya fī ibdā‘ Ibn al-Jaṭīb". *Maḡallat kulīyyat al-Ādāb bi-Tiṭwān*, 2 (1987), pp. 275-290.

AL-ḤUṢARĪ, Muḡammad Jalīl. *Aḡkām qirā‘at al-Qur ‘ān*. Beirut: Dār al-Bašā‘ir, 4^a ed., 1999.

IBN AL-BAŠĪR, Muḡammad. "Ši‘r Ibn al-Jaṭīb wa-muaššahātuh". *Al-Bayyina*, 7 (1962), pp. 49-65.

IBRĀHĪM, Zakariyya. *Sikoloḡiyyat al-fukāha wa-l-ḡaḡik*. Egipto: Maktabat Mašr, s.d.

- AL-IDRĪSĪ AL-‘ADLŪNĪ, Muḥammad. *Al-Taṣṣawwuf al-andalusī, ususu-hu al-nazariyya wa-aham madāris-ih*. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 2005.
- ‘INĀN, Muḥammad ‘Abd Allāh. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Hayātu-hu wa- turāṭu-hu l-fikrī*. El Cairo: Maktabat al-Jānī, 1968.
- *Ibn Jaldūn: ḥayātu-hu wa-turaṭu-hu l-fikrī*. El Cairo: Mu’assasat Mujtar, 1990.
- ISMAIL MUḤAMMAD, Muhsin. “La extraordinaria relación entre Ibn al-Jaṭīb y su maestro Ibn al-Ŷayyāb”. *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 23-31.
- AL-JAZ‘ALĪ, Muḥammad Maḥmūd. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb wa-adab al-riḥla", *Revista de la Universidad de Umm al-Qurā*, 39 (2006), pp.412-432.
- KAḤḤĀLA, ‘Omar Riḍā. *Mu‘yam al-mu‘allifīn*, Beirut: Mu’assasat al-risāla, 1993, 4 vols.
- KANNŪN, Abd Allāh. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb al-kātib al-sājir". *Maḥallat Maḥma‘ al-luga al-‘arabiyya*, 18, s.d. pp. 23-32.
- AL-KITTĀNĪ, Muhammad. “Ibn al-Jaṭīb wa-l-maḍāhib al-fikriyya fī ‘aṣri-hi”. *Kulliyat al-Adāb bi- Tiṭwān* 2 (1987), pp.15-40.
- AL-LABDĪ, Muḥammad. *Mu‘yam al-muṣṭalaḥāt al-naḥwiyya wa-l-ṣarfīyya*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1985.
- LACHIRI, Nadia. “La mujer en la obra del cordobés Ibn Ḥazm *El collar de la paloma*”. *La mujer en Andalucía. 1ª Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, ed. por. P. Ballarín y T. Ortiz, Granada 1990, II, pp.689-702.

- LADERO QUESADA, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid: Gredos, 3ª edición, 1989.
- “El Reino de Granada y la Corona de Castilla”. *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 189-210.
- LAFUENTE ALCÁNTARA, Emilio. *Inscripciones árabes de Granada*. Ed. facs. / Estudio preliminar María Jesús Rubiera Mata, Granada, 2000.
- LECKER, M. y MOLINA, L. ““Udhra”; ““Udhri” *El*², 2000, pp.773-777.
- LIGZĪWĪ, ‘Alī. “Ķawānib min al-naqd al-adabī ‘ind Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiṭwān*, 2 (1987) pp.407-426.
- LIROLA DELGADO, J. "Ibn al-Jaṭīb, ‘Abd Allāh". (padre de Lisān al-Dīn), *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3 pp. 639-640.
- "Ibn al-Jaṭīb, ‘Abd Allāh" (hijo de Lisān al-Dīn), *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3 pp.441-442.
- y C. Lopez y Lopez. “Ibn al-Ḥāȳ al-Numayrī, Abū Ishāq”. En *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 341-351.
- y otros. "Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn". *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 643-698.
- e I. Garijo Galan. "Ibn Jātima, Aḥmad”. *Enciclopedia de Cultura Andalusí, Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Ṭufayl, 2004. ECA I, BA 3, pp. 698-708.
- “La familia de Ibn al-Jaṭīb”. *Actas del 1º Coloquio Internacional sobre Ibn al-Jaṭīb* Loja, 2007, 11-22.

LLAVERO RUIZ, Eloísa. *Un tratado de cirugía hispano árabe del siglo XIV, El Kitāb al-Istiqṣā' de Muḥammad al-Šafrā*. Ed., y trad. Española con glosario de términos técnicos y sustancia. 2 vols, Granada, Universidad, 1989.

-“Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. El jardín de Guadix: ¿Realidad o ficción?”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 53-58.

-“Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. Enfermedades epidémicas en la Granada nazarí: la peste y su tratamiento quirúrgico”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 59-71.

-“Realidades granadinas entre la ciencia y la vida. Granada último enclave científico de al-Andalus”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 73-87.

-“Técnicas algebrísticas y traumatológicas en Al-Andalus”. En: *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios*. Edición de C. Álvarez de Morales. *Escuela de Estudios Árabes de Granada*, 5 (2001). pp. 113-156.

LÓPEZ –BARALT, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid: Hiperión, 1990, 2ª ed., (primera española).

LORY, Pierre. *Alquimia y mística en el Islam*. Madrid: Mandala, 2005.

LOZANO CÁMARAS, Indalecio. *Tres tratados árabes sobre el Cannabis Indica: textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas, s. XIII-XVI*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional. Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1990

-“Medicina y Derecho islámico en el *Kiṭāb takrīm al-ma'īša bi-taḥrīm al-Ḥašīša* y *kitāb tatmīm al-Takrīm* de Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭalānī”. *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios*. Ed. E. García Sánchez, Granada, 2 (1992), pp. 257-269.

-“Quṭb al-Dīn al-Qaṣṭalānī y sus dos epístolas sobre el hachís”. *Al-Qantara*, 18 (1997), pp. 103-120.

-"El uso terapéutico del "Cannabis Sativa L." en la medicina árabe".
Asclepio, V. 49, nº 2 (1997), pp. 199-208.

-*Solaz del espíritu en el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas: (con fragmentos de Próspero Alpino y Alex Russell)*, introducción, traducción y notas de Indalecio Lozano, Granada: Universidad, 1998.

MAESO, David Gonzalo. *Garnāṭa al-Yahūd. Granada en la historia del judaísmo español*. Granada, 1990.

MAḤFŪZ, Ḥusayn ‘Alī. *Qamūs al-musīqā al-‘arabīyya*. Bagdad: Dār al-Hurrīyya, 1977.

AL-MĀLIKĪ, Saeed. *La construcción técnica de la casida en Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*. (Tesis doctoral presentada en el año 2007 para obtener el título de Doctor de la Universidad Complutense de Madrid).

MALPICA CUELLO, Antonio. "El poblamiento y la organización del espacio".
En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 249-289.
-"La vida cotidiana" En *Historia de España (Menéndez Pidal)*. Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp. 73-156.

AL-MANŪNĪ, Muhammad. "Muḥāwala li-qirā’a ḡadīda fi-l-turāṭ al-tārījī li-Ibn al-Jaṭīb". *Kulliyyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 151-158.

MARQUET, Y. "Iḡwān al-ṣafa". *ET*², III, 1979, pp. 1071-1076.

MARTÍNEZ ENAMORADO, V. *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Ġadīda de Ceuta*. Ceuta, 1998.

MASSIGNON, L. y GARDET, L. "Al-Hallādīj", *ET*², III, 1979, pp.99-104.

AL-MAZĪDĪ, Aḥmad. *Al-Imām al-Ŷunayd, sayyid al-tāʾifatayn*. Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Beirut, 2006.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. *Historia de España*. Madrid, 2000, VIII, 3.

MOLINA LÓPEZ, Emilio. *Murcia y el levante en el siglo XIII*. Murcia: Mediterráneo, 1980.

-“La obra histórica de Ibn Jātima de Almería. I. Los datos geográfico-históricos”. *Al-Qantara*, 10 (1989), pp. 151-173.

-“Un modelo de estructura y paisaje agrarios: la Vega de Granada según Ibn al-Jaṭīb: (un proyecto inaplazable)”. *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, 4. Granada, 1996, p. 257-264.

-“La dinámica política y los fundamentales del poder”. *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)* (U. Granada). Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 211-248.

- *Ibn al-Jaṭīb*. Granada, 2001.

- “Ibn al-Jatib: vínculo vital, político y cultural entre al-Andalus y el Magreb”. - *Al-Andalus y el Norte de África. Relaciones e influencias*. Ed. P. Beneito y F. Roldán. Sevilla: Fundación El Monte, 2004, 153-188.

MONFERRER SALA, Juan Fedro. “Una nueva copia de la *Tuḥfa* de Ibn ʿĀṣim”. En:

Estudios nazaríes. Ed. por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997, pp. 243-257.

MORAL MOLINA, Celia del. "Notas para el estudio de la poesía árabe-granadino". *MEAH*, 33 (1983-84), pp. 55-94.

-“*Tawriyas* en el Reino Nazarí”. *MEAH*, 34-35 (1985-1986), pp. 19-59.

-“La poesía descriptiva en Abū Ŷaʿfar al-Ruʿaynī “. *MEAH*, 36 (1987), pp. 305-316.

- "Aportación al estudio de la métrica árabe a través del *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb y de otros poetas del reino nazarí". *MEAH*, 37 (1988), pp. 183-194.
- "La imagen de la mujer a través de los poetas árabes andaluces (s. VIII-XV)". *La mujer en Andalucía. 1ª Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer*, ed. por. P. Ballarín y T. Ortiz, Granada 1990, II, pp.703-730.
- "Función social de la poesía en el Reino Nazarí". *Realidad y símbolo de Granada*, Madrid: BBV, 1992, pp. 253-263.
- "La poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī". *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada, 1995, vol. I, pp. 243-259.
- y F. Velázquez Basanta "Los Banū Ŷuzayy. Una familia de juristas e intelectuales granadinos del siglo XIV, I Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn Ŷuzayy". *MEAH*, 45 (1996), pp.161-201.
- "La literatura del periodo nazarí". *Estudios nazaríes*. Ed. Por Concepción Castillo Castillo. Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 1997, pp.29-82.
- "Contribución a la historia de la mujer a partir de las fuentes literarias andalusíes". *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía, VI Curso de cultura Hispano-judía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Ed. La Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1998, pp.101-121.
- "De nuevo sobre la poesía de Abū Ḥayyān al-Garnāṭī: el tema erótico". *MEAH*, 47 (1998) pp. 289-302.
- "Semblanza de Ibn al-Jaṭīb, a través de su correspondencia personal con Ibn Jaldūn". Comunicación presentada al I Congreso sobre Ibn al-Jaṭīb. Alepo, Diciembre, 2004 (en prensa).
- "Arquetipos y estereotipos femeninos a través de la poesía andalusí". *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*. Atena: estudio sobre la mujer, Universidad de Málaga, 2006. pp. 255-285.
- "Sobre la utilidad de la poesía en al-Andalus: Las *Ijwāniyyāt*, un género ignorado". *MEAH*, 56 (2007), pp. 175-203.

- MORALES DELGADO, A. "Ibn 'Āṣim, Abū Yaḥyà (el sobrino)". *Enciclopedia de al-Andalus*, I, pp.495-502.
- MORENO, Matilde Martínez. *Diccionario lingüístico-literario*. Editorial Castalia, Madrid, 2005.
- MOTOS GUIRAO, Encarnación. "La cultura material y la vida cotidiana". *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Santaella. I (2000), pp. 415-450.
- MOXÓ, Salvador de, "Época de Alfonso X". *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII, 1, (*La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla*), 2ª ed., Madrid: 1990, pp.91-206.
- "Época de Alfonso XI". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII, 1, (*La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla*), 2ª ed., Madrid: 1990, pp. 281-428
- "Sancho IV y Fernando IV". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, XIII,1, (*La expansión peninsular y mediterránea (1212-1350), la Corona de Castilla*), 2ª ed., Madrid: 1990, pp.210-277.
- AL-MURĀBIṬ, 'Abd Allāh al-Targī. "Ibn al-Jaṭīb fī Kitābat al-tarḡama". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 209-233.
- MUṢṬAFA, Maḥmūd. *Ahdā sabīl ila 'ilmay al-Jalīl al-'arūd wa-l- qāfiay*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1983.
- AL-NĀṢIRĪ AL-SĀLAWĪ. Aḥmad b. Jālid. *Al-Istiḡsā' li-ajbār duwal al-Magreb al-aqṣā*. El Cairo, 1312 h., 2 vols.

- AL-NĀSIRĪ AL-SALĀWĪ, Ŷa‘far b. Aḥmad. *Ibn al-Jaṭīb bi-Salā*. Salé: al-Jizāna al-‘Ilmiyya al-Ṣubḥiyya, 1988.
- AL-NAŠŠĀR, Mustafa. *Madjal li-qirā‘at al-fikr al-falsafī ‘ind al-yūnān*. El Cairo: *Dār Qubā’*. 1998.
- NAVARRO DURÁN, Rosa. *La mirada al texto, comentario de textos literarios*. Editorial Ariel, S.A, Barcelona, 1995.
- PONS BIGUES, Francisco, *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*. Madrid, 1898.
- PUENTE, Cristina de la, *Médicos de al-Ándalus: perfumes, unguentos y jarabes*. *Avenzoar, Averroes e Ibn al-Jatib*. Madrid: Nivola, 2003.
- PUERTA VÍLCHEZ, José Miguel. "Ibn al-Jatib. Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī. La edición de Muḥammad Miftāḥ". *MEAH*, 37 (1988), reseña, pp. 325-327.
- “La cultura y la creación artística”. En *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael Peinado Santaella. I (2000), pp. 349-413.
- “El amor supremo de Ibn al-Jaṭīb”. En *Actas del I^a coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 45-74.
- PUIG AGUILAR, Roser. “Ciencia y técnica en la Ihata de Ibn al-Jatib: siglos XIII y XIV”. Separata de: *Dynamis*.- Vol. 4 (1984), p. 65-79
- AL-QURASHĪ, Sulaymān. "Mafhūm al-ši‘r ‘ind Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb". *Āfāq al-taqāfa wa- l-turāṭ* 32 (2001) pp. 60-71.
- QUZAYḤA, Riyāḍ. *Al-fukāḥa fī l-adab al-Andalusī*. Beirut: Al-Maktaba al-‘Aṣriyya, 1998.

- RAHMAN, F. "Barāhima". *EI*², I, 1979, p.1031.
- RAMÓN GUERRERO, R., y otro. "Ibn Masarra". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, IV, pp. 144-154.
- RENAUD, H. P. J. "Un chirurgien musulman du royaume de Grenade: Muhammad aš-Šafra". *Hespéris*, 20 (1935), pp. 97-98.
 -"Un médecin du royaume de Grenade: Muhammad aš-Šaqūrī" *Hespéris*. 1º-2º trimestres (1946), pp. 31-64.
- REY, Pepe. "La influencia islámica en la música occidental". *Jornadas de Cultura Islámica (1ª 1987 Toledo)*, pp. 229-240.
- RODRIGUEZ GÓMEZ, M. Dolores. *Las riberas nazari y del Magreb (siglos XIII-XV)*, Granada: Grupo de investigación *Ciudades andaluzas bajo el Islam*, 2000.
- ROMERO FUNES, Carmen. "La "Rayhanat al-kuttab" de Ibn al-Jatib: análisis de su contenido y problemática de su composición". *Homenaje al profesor J.M. Fórneas Besteiro, II*, Granada, 1995, pp. 841-856.
- ROSER NEBOT, N. "Epístola de al-Bunnāhī a Lisān al-Dīn". *Al-Qanṭara*, 22 (2001), 450-461.
- ROSSELLÓ BORDOY, Guillermo. "La moneda". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII, 3 (El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía), Madrid, 2000, pp.565-582.
- RUBIERA MATA, M^a. J. "Tres topónimos de la frontera granadina" *Al-Andalus*, 32 (1967) pp.217-220.

-“Datos sobre una madrasa en Málaga anterior a la naṣrī de Granada” *Al-Andalus*, 35 (1970), pp. 223-226.

-*La arquitectura en la literatura árabe datos para una estética del placer*. Madrid, 1981.

-“Poesía epigráfica en la Alhambra y el generalife”, *Poesía*, 12 (1981) pp. 17- 76.

- *Ibn al-Ŷayyāb: el otro poeta de la Alhambra*. Granada, 1982.

-“Los Banū Escayola, la dinastía granadina que no fue”, *And. Isl.*, II-III (1983), pp. 85-94.

ŠABBANA, M. Kamal. “Al-Mu’arrij al-wazīr, Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb”. *Da ‘wat al-Ḥaqq*, 2 (1966).

-*Yūsuf al-awwal Ibn al-Aḥmar, sulṭān Garnāta*. El Cairo: 1969.

AL-SA‘DIYYA, Fagia. "Una *risāla* de Ibn al-Jaṭīb a Ibn Jaldūn sobre el amor". *ALIFBA*. III (1985), pp. 45-54.

-“Šajsiyyat Ibn al-Jaṭīb min jilāl kitābi-hi Nufāḍat al-ŷirāb fī ‘ulālat al-igtirāb”. *Kulliyat al-Ādāb bi- Tiṭwān*, 2 (1987), pp. 131-148.

AL-SĀ’IH, al-Ḥasan. *Munawwa ‘āt Ibn al-Jaṭīb*. Marruecos: Wizārat al-Awqāf wa-ššu’ūn al-islāmiyya, 1978.

SALEH ALKHALIFA, W. "Ibn Jāqān, al-Faṭḥ". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, III, pp. 622-626.

SĀLIM, Saḥar al-Sayyid ‘Abd al-‘Azīz. “Banū Sirāy, wuzarā’ Banī Naṣr”. *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*. 28 (1996), pp. 7-59.

SALMĪ, A. “Le genre des poèmes de nativité (maulūdiyya-s) dans le royaume de Grenade et au Maroc du XIII^e au XVII^e siècle”. *Hesperis*, 43 (1956), 335-435.

AL-ŠĀMĪ, ‘Abd al-Mālik. “Dirāsa fī mawlidiyyāt Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 257-274.

SAMSÓ, Julio. “En torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: algunas hipótesis de trabajo”. *Actas de las II jornadas de cultura árabe e islámica (1980)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp.509-522.

-*Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*. Madrid: Mapfre, 1992.

-*Astrometeorología y astrología medievales*; Barcelona: Universidad, 2008.

SANTIAGO SIMÓN, Emilio. “Una curiosa anécdota de Ibn al-Jaṭīb”. *MEAH*, 26-27 (1977-1979), pp 441-442.

- “Un texto ascético moral de Ibn al-Jaṭīb”. *Awrāq*, 3 (1980), 44-51.

- “Jatibiana mística I: el *Kitāb Rawḍat al-Ta‘rīf*. Su temática”. *Andalucía Islámica*, 1 (1980), 105-121.

-*El polígrafo granadino Ibn al-Jatib y el sufismo: aportaciones para su estudio*. Granada: Diputación Provincial, 1983.

-“Algunas calas en el desviacionismo herético de Ibn al-Jaṭīb”. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura. *Actas de las II jornadas de cultura Árabe e Islámica*. 1980. Madrid, 1985, pp. 523-526.

-“Los nazaríes de Granada: historia de un ocaso largamente anunciado”. En: *Granada 1492-1992*, pp. 33-42.

-“Un opúsculo inédito de Ibn al-Jaṭīb sobre sufismo”. *Universidad de Granada. Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, II, 1995, pp.1243-1253.

SAQQĀL, Dizīra. *Naš‘at al-ma‘āyīm al-‘arabiyya wa-taṭawwuru-ha*. Beirut: Dār al-ṣadāqa al-‘arabiyya, 1995

ŠAQQUR, ‘Abd al-Salām. “Ma-lam yunšar min kitān al-Iḥāṭa li-Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 399-406.

ŠA'RĀNĪ, Munà. *Tārīj al-musīqa al-'arabiyya wa-ālātu-ha*. Beirut: Ma'had al-Inmā' al-'arabī, 1987.

SAYF, Šalāḥ. *Al-ʿIqd al-mufīd fī ʿIlm al-taʿyīd*. Amman: *al-Maktaba al-islāmiyya*, 1987.

ŠAYJA, ʿUm'a. "Al-Qīma al-waṭā'iqiyya li-l-naṣ al-ši'rī min jilāl ši'r al-wazīr Ibn al-Jaṭīb". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 291-324.

SCHACK, Adolf F. *Poesía y Arte de los árabes en España y Sicilia*. Trad. Al español de D. Juan Valera, Madrid, 1988.

SECO DE LUCENA, Luis. "Notas para el estudio de Granada bajo la dominación musulmana", *MEAH*, I (1952), pp. 27-49.

-"El ḥāyib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albaycin". En la *Revista de Al-Andalus*, 21 (1956), pp. 285-296.

-*Documentos arábigo-granadinos*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos. 1961.

--*La Granada nazarí del siglo XV*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975.

SHATZMILLER, Maya. *L' historiographie mérinide. Ibn Khaldun et ses contemporains*. Leiden: Brill, 1982.

SIMONET, F. Javier. *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores Árabigos*. Granada Imp. Y Lib. De Reyes y hermanos, 1872.

AL-ŠINQĪṬĪ, Aḥmad. *Al-Mu'allaqāt al-'ašr*. El Cairo: Maktabat al-Jānḡyī, 1993, 3^a ed.

AL-SIRĠĪNĪ, Bennāšir. "Ibn al-Jaṭīb al-Zaḡyāḡāl" *Da'wat al-Ḥaqq*, 10 (año 14), pp.115-121.

SIYĀR, ‘Abd al-Ilāh. “*Al-Iḥāṭa fī tarīḡ Garnāṭa*, evaluación de un manuscrito”. *Actas del I^a coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp.119-130, en especial, p.129.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis. “Castilla (1350-1406)”. *Historia de España* (Menéndez Pidal), XIV (*La crisis de la Reconquista 130-1410*), 4^a edición, Madrid, 1987, pp.3-378.

AL-ṬABBĀ’, ‘Umar Farūq. *Al-Kindī failasūf al-‘arab wa-l-Islām*. Beirut: Mu’ssasat al-Ma‘ārif. 1993.

ṬAḤṬAḤ, Faṭīma. “Al-Taḡruba al-dīniyya fī šī‘r Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 325-330.

-*Al-Gurba wa-l-ḡanīm fī l-šī‘r al-andalusī*. Rabat: Kulliyat al-Ādāb wa-l-‘ulūm al-insāniyya, Dār al-Naḡāḡ al-ḡadīda, Casablanca, 1993.

-“Fuentes y estudios en lengua árabe sobre la Literatura en la época nazarī”. *Estudios Nazaríes*. Ed. Concepción Castillo Castillo, Granada, 1997, 83-110.

AL-TANĀSĪ, Muḡammad. *Histoire des Beni Zeiyan rois de Tlemcen*. Trad. J.J. Bargés. Paris: Duprat, 1852.

TAQFĀN, ‘Abd Allāh. *Al-šakwā min al-‘illa fī adab al-andalusiyyīm*. Riad: al-Tawba, 1996.

AL-ṬAYBĪ, Amīn. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb Mu’arrij ṭabt fī fatrat mulūk al-ṭawā’if bi-l-Andalus". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 185-208.

AL-TĀZĪ, ‘Abd al-Hādī. “Ibn al-Jaṭīb safīr-an wa-lāḡī-an siyāsiyy-an”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987), pp. 41-100.

- AL-TIṬWĀNĪ, Muḥammad b. Abī Bakr. *Ibn al-Jaṭīb min jilāl kutubi-hi* Tetuán: Dār al-Ṭibā ‘a al-magribiyya, 1954, 2 vols.i
- TORRES BALBÁS, L. “Cerámicas domésticas de la Alhambra”. *Al-Andalus*, 2 (1934), pp. 384-388.
-“Las alhóndigas hispano-musulmanas y el Corral del Carbón de Granada”. *Al-Andalus*, 11 (1946), pp.447-480.
- TORRES DELGADO, Cristóbal. *El antiguo reino nazarí de Granada (1232-1340)*. Granada: ANEL, 1974.
- AL-ṬORRĪSĪ, Aḥmad. "Ša‘iriyyat Ibn al-Jaṭīb". *kulliyyat al-Aādāb bi- Tiṭwān*, 2 (1987) p. 249- 256.
- TRIKI, Hamid. *Ibn al-Jatib: el hombre y sus dobles*. Granada: El Legado Andalusí, [2002]
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen. “Las actividades económicas y las estructuras sociales”. *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael Peinado Santaella. I (2000), pp. 291-347.
- UWAIS, ‘Abd al-Ḥalīm. *Ibn Ḥazm al-andalusī wa-ŷuhūdu-hu fī l-baḥṭ al-tārīḫī wa-l-ḥaḏāṯī*. El Cairo: Al-Zahrā’. 2ª ed. 1988.
- VALDIVIA VÁLOR, José. *Don Miguel Asín Palacios: mística cristiana y mística musulmana*. Madrid: Hiperión, 1991.
- VALLVÉ BERMEJO, J. “Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la “Historia” de Ibn ‘Askar”. *Al-Andalus*, 31 (1966), pp. 237-265.
-“Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra”. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* 23 (1985-6), pp.105-112.

VÁZQUEZ DE BENITO, M^a. Concepción. "La ur̄yūza fī l-ṭibb de Ibn al-Jaṭīb".

Boletín de la Asociación Española de Orientalista, XVIII (1982), pp. 85-88.

-“La medicina en al-Andalus a través de Ibn Rušd e Ibn al-Jaṭīb”. En: *Jornadas de Cultura Islámica (1^a 1987 Toledo)*, pp. 61-66.

-“Sobre la conservación de la salud: Averroes, Maimónides, Ibn al-Jatib”. *Qurtuba: Estudios andalusíes*, 1 (1996). pp. 207-217.

-“Fin de la Ur̄yūza fī l-ṭibb de Ibn al-Jaṭīb”. En: *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios. Edición de C. Álvarez de Morales. Escuela de estudios árabes de Granada*, 5 (1998).pp. 137-214.

-“El *kitāb al-ṭibb al-Malūkī* (el libro de la medicina castellana regia)”. *Ciencias de la naturaleza en Al-Andalus textos y estudios. Edición de E. García Sánchez y C. Álvarez de Morales. Escuela de Estudios Árabes de Granada*, 7 (2004), pp. 11-107.

VELÁZQUEZ BASANTA, Fernando N. "Abū Ŷa‘far Aḥmad b. Furkūn (el nieto) en la *Iḥāṭa*, la *Kaṭība* y el *Nafḥ*". *RCEHGR*, 6 (1992), pp.151-159.

-“Umm al-Ḥasan, "Rruiseñor", al-Ṭanṣaliyya, poetisa, ṭebība y maestra de medicina en la Granada nazarí (una antibiografía jatibiana)”. *Estudios de la Universidad de Cádiz ofrecidos a la memoria del profesor Braulio Justel Calabozo. Servicio de Publicaciones de la Universidad: Grupo de Investigación "Al-Andalus-Magreb"*, 1998. pp. 35-42.

- *Un "mutanabbi" andaluz: vida y obra del poeta, alarife y viajero granadino Abu Ishaq Ibrahim al-Sahilí, alias "al-Tuwayyin" (s. XIV)*. Cadiz, 1999.

-“La relación histórica sobre la postrimerías del Reino de Granada según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII)”. En *El epílogo del Islam andalusí. La Granada del siglo XV*. Granada: Grupo de investigación: *Ciudades Andaluzas bajo el Islam* Granada, Universidad, 2002, pp. 481-554.

-*Estampas de la vida granadina narradas por Ibn al-Jatib. Cuadernos del Laberinto. Ficciones* (Revista de Letras), nº 12, Granada, 2003.

-y otros "Ibn al-Aḍḥā". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, II, pp. 17-28.

-"Ibn Ūzayy al-Kalbī, Abū 'Abd Allāh". *Enciclopedia de la cultura andalusí, Biblioteca de al-Andalus*, VI, pp.180-195.

-"Ibn al-Jaṭīb, cronista de la Granada en su tiempo" En *Actas del Iº coloquio internacional sobre Ibn al-Jaṭīb (Loja, 28 y 29 de octubre de 2005)* Loja, 2007, pp. 33-43.

-"Un texto de Yūsuf III sobre la génesis de la *Iḥāṭa* que nos da la clave para conocer al autor del *Dīkr bilād al-Andalus*". *MEAH*, 56 (2007), pp.225-243.

VERNET GINÉS, Juan. *Literatura árabe*. Ed. Labor, Barcelona, 1978.

-"Alquimia". De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II. *Recopilación de estudios dispersos sobre Historia de la Ciencia y de la Cultura Española ofrecida al autor por sus discípulos con ocasión de su LXV aniversario*, Barcelona, 1989, pp.163-183.

-y Julio Samsó "El saber científico y técnico (1086-1492)". *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp. 289-322.

VIDAL CASTRO, Francisco. "Historia política: Introducción". *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 49-75.

-"Historia política: Entre Castilla y el Magreb. La cuestión del Estrecho (ss. XIII-XIV)". *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 115-129.

-"Historia política: Esplendor y apogeo (1333-1408)". En: *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3

(*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp.131-150.

-“Mártires musulmanes en la frontera nazarí: la Batalla del Salado o de Tarifa (1340)”. *Jornadas de Historia en la Abadía de Alcalá la Real (5ª 2004)*, (2005), pp.753-764.

VIGUERA MOLÍNS, M^a Jesús. “Ibn Marzūq según Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 33-41.

-“La intervención benimerines en al-Andalus”. *Actas del Coloquio “Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (siglos XIII-XVI)*. Madrid: CSIC-ICMA, 1988, pp.237-247.

-“Las ideas políticas en al-Andalus”. *Universidad ‘Abdelmalek Es-Sa ‘dī. Facultad de Letras y Ciencias Humanas, 1991. El Legado marroquí y andalusí. La documentación y la lectura*, 19-21 Abril 1991, pp. 23-37

-“Ibn al-Jaṭīb visita el monte de los Hintāta”. *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Granada, 1994, vol. I, pp. 645-659.

-“Reflexiones históricas sobre la mujer en al-Andalus” *Nueva lectura de la mujer: crítica histórica: [ciclo de conferencias celebrado en la Universidad de Málaga del 7 al 11 de febrero de 1994] / Virginia Alfaro Bech, Lidia Taillefer de Haya (eds.); autores Inés Calero Secall. Málaga: Universidad, D. L. 1995. pp. 63-83.*

-“Religión y política de los Benimerines” Separata de: *‘Ilu*, (1995), p. 285-288.

-*De las taifas al reino de Granada Al-Andalus, siglos XI-XV*. Madrid: Temas de Hoy, Historia 16, D.L. 1995.

-“La sociedad musulmana en al-Andalus: su reflejo en los textos”. Curso de Cultura Hispano-judía y Sefardí (6º. 1996. Toledo), en: *La sociedad medieval a través de la literatura hispanojudía. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha*, [1996].pp. 29-51.

-“Componentes y estructura de la población”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino*

nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura), Madrid, 2000, pp. 19-70.

-“Cultura árabe y arabización”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp.325-364.

-“El Ejército”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 431-475.

-“Introducción”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 21-45.

-“La religión y el derecho”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/4 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), sociedad, vida y cultura*), Madrid, 2000, pp.159-190.

-“Los reinos Taifas y el dominio magrebí (siglos XI-XIII)”. *Historia del Reino de Granada, de los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502) (U. Granada)*. Ed. Rafael G. Peinado Santaella. I (2000), pp. 155-185.

-“Soberanos, visires y secretarios”. *Historia de España* (Menéndez Pidal). Dirigida por José María Jover Zamora, VIII/3 (*El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política. Instituciones. Espacio y economía*), Madrid, 2000, pp. 319-363.

VILLANUEVA RICO, C. “Rábitas granadinas”. *MEAH*. 3 (1954), pp.79-86.

AL-WADGĪRĪ, ‘Abd al-‘Alī. “Mufradāt Ibn al-Jaṭīb”. *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 333-346.

AL-WARĀKLĪ, Ḥasan. *Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī āṭār al-dārisīn*. Rabat, 1990.

AL-ŶAMAL, Muḥammad. “Munš’āt salāṭīn Banī Naṣr”. *Revista del Instituto egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 28 (1996), pp. 61-75.

ŶUBRĀN, Muḥammad Mas'ūd. *Funūn al-naṭr al-adabī fī āṭār Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb. Al-maḍāmīn wa-l-jaṣā'ish al-uslūbiyya*. Beirut: Dār al-Madār al-islāmī. 2004. 2 vols.

ŶUM'Ā, 'Imād. *Muṣṭalaḥ al-ḥadīth al-muyassar*. Riad: Dār al-Muslim, 2005.

AL-ZABBĀJ, Muṣṭafa. "Bunyat al-ṣirā' al-ḥaḍārī al-andalusī min jilāl: rasā'il Ibn al-Jaṭīb". *Kulliyat al-Ādāb bi-Tiḡwān*, 2 (1987) pp. 361-398.

AL-ZĀHIRĪ, Abd al-Raḥmān y otro. *Abū Naṣr al-Fārābī*. Riad: Dār Ibn Ḥazm, 1996.

AL-ZAHRĀNĪ, Saleh Eazah. "La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwan* de Ibn al-Jaṭīb", *MEAH*, sección Árabe-Islam 57 (2008), pp. 301-325

- "Revisiones y nuevos datos sobre la batalla de la Vega de Granada (719/1319 a través de las fuentes árabes". *MEAH*, sección Árabe-Islam, 58 (2009), pp. 353-372.

- "Lo cómico y burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb". En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, Universidad de Granada (en prensa).

ZAMĀMA, 'Abd al-Qādir. "Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb fī l -Magrib ". *Da'wat al-Ḥaqq bi-l-Rabā'ī*, 5 (1964) pp. 12-14.

- "Matā wa-ayna taṣawwafa Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb". *Ma'yallat al-Dirāsāt al-Isalāmiyya bi-Madrid*, 28 (1996), pp. 77-81.

ZĀYID, Sa'īd. *Al-Farābī*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif. 4ª ed. S. d.

AL-ZIRIKLĪ, Jayr al-Dīn. *Al-A'lām*. Beirut: Dār al-'ilm li- l-malāyīn, 5ª ed., 1980, 9 vols.

SITIOS DE WEB:

- *Enciclopedia del ḥadīṭ*: <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=261>. Sitio oficial donde se puede consultar los hadices.

- *Lisān al-‘Arab*: <http://www.baheth.info/>. Sitio oficial donde se puede consultar el famoso diccionario de Ibn Manẓūr.

- *Real Academia Española*. www.rae.es