

Otra visión sobre la vida intelectual durante la época almorávide

Mohamed Said ACHEKAR

BIBLID [0544-408X]. (1998) 47; 1-26

Resumen: Este estudio pretende ser una nueva aproximación a la vida intelectual y literaria durante la época almorávide a través de reconsiderar las conclusiones presentadas sobre el tema en las últimas décadas.

Abstract: This research is a contribution to the intellectual and literary life in the Islamic Spain (al-Andalus) during the almoravid period, adopting a new point of view and incorporating a reconsideration of some of the main conclusions published about this subject through the last decades.

Palabras clave: Al-Andalus. Época Almorávide. Vida intelectual.

Key words: Islamic Spain. Almoravid period. Intellectual life.

No es nada fácil aproximarse al estudio de la vida intelectual en al-Magrib y al-Andalus durante la época almorávide porque desde antiguo ha generalizado posturas muy encontradas. Si pretendemos llegar a unas conclusiones más objetivas, debemos renunciar al espíritu de confrontación que marca esos estudios. Confrontación entre los defensores a ultranza de los Almorávides, que los consideran una gran dinastía que prácticamente hizo milagros en el Norte de África¹ y de quienes los condenan también a ultranza, les achacan la decadencia de la cultura árabe y no dudan en describirlos como un grupo de "beduinos ingenuos del Sahara que fueron enemigos de cualquier civilización árabe, y así su gobierno fue como

1. Son numerosas las opiniones que exageran en valorar el Estado almorávide y su obra, véase por ejemplo Ibn Abī Zar`. *Al-Anīs al-muṭrib bī-rawd al-qirfās fī ajbār mulūk al-Magrib wa-ṭarīj maḍīnat Fās*. Rabat: Dār al-Manṣūr li-l-Ṭibā`a wa-l-Wirāqa, 1972, pp. 149 y 167.

el viento abrasador [...] que se empeñó en destruir todas las ciencias y las artes"². Si en vez de aceptar a ciegas semejantes tópicos de ambas partes, nos adentramos en la investigación para aproximarnos al tema con cierta objetividad, situándolo en su contexto histórico y sociocultural, sin pretender juzgarlo con nuestros conceptos del siglo XX, tal vez lleguemos a nuevas conclusiones acerca de este tema.

Desde su fundación hasta la actualidad, el Estado almorávide recibió numerosas acusaciones tanto por parte de sus rivales políticos, los almohades encabezados por Ibn Tūmart, quien los acusó de "antropomorfistas" (*Muḥassimūn*)³, como por parte de algunos historiadores relativamente posteriores como `Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, a quienes siguen en sus críticas algunos historiadores árabes modernos y arabistas⁴. Estas acusaciones se concentran en dos puntos:

1. La elección del mālikismo como doctrina del Estado y la persecución de las demás escuelas jurídicas, del sufismo (*al-Tasawwuf*), la teología (*ʿIlm al-kalām*) y la filosofía, lo que influyó de modo negativo sobre la cultura y el pensamiento, en general.

2. La decadencia de la poesía y el deterioro de la vida literaria, en particular.

Respecto al primero, I. Goldziher, E. Lévi-Provençal, G. Marçais, L. Colvin y A. Laroui critican, de esta época, el dominio del Mālikismo apoyado por el Estado que, de un modo especial, buscó atraerse a los alfaquíes de esta escuela; un Mālikismo ortodoxo, fanático, petrificado, rigorista y estancado, enemigo de cualquier innovación, que persiguió el racionalismo, la teología y el sufismo y rechazó los *Usūl al-fiqh* (fundamentos del derecho islámico), e incluso dejó de apoyarse en el *Corán* y la tradición del Profeta (*sunna*); un Mālikismo de "camelleros saharaouies" como lo califica G. Marçais, con el que `Abd Allāh b. Yāsīn se dirigió a "una gente medio salvaje" como dice L. Colvin; un "Mālikismo poco civili-

2. J. Aeschbach. *Tārij al-Andalus fī `ahd al-murābiḩīn wa-l-muwahḩidīn*. Trad. árabe M. `A. `Inān. Cairo: Maṭba`at Laḩnat al-Ta`līf wa-l-Tarḩama wa-l-Naṣr, 1940, vol. II, p. 250.

3. Véase M. `A. Makkī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, 1968, p. 228.

4. Sobre estas acusaciones véase, por ejemplo, ḩ. ʿAllāb. "Mawāqif min riḩālāt al-dawla al-murābiḩiyya wa-adabi-hā". *ḩawliyyāt Kuliyyat al-Luga al-`Arabiyya bi-Marrākuṣ*, VIII (1996), pp. 195-203.

zado" como más moderadamente afirma A. Laroui⁵. Todas estas críticas se apoyan sobre una sola fuente: el libro de `A. al-Marrākušī titulado *al-Mu`yib*. Lógicamente esta obra es insuficiente para plantear el tema de la influencia del Mālikismo en al-Magrib y al-Andalus durante el dominio almorávide de un modo objetivo, y hay datos que contradicen las afirmaciones de este historiador partidario de los nuevos soberanos almohades⁶. Dice este historiador:

"Nadie se acercaba al Emir de los Musulmanes ni prosperaba a su lado que no dominase los manuales de casuística [*ʿIlm al-furū`*], quiero decir los de la escuela de Mālik. Los libros de esta escuela circulaban por doquiera, pues se procedía conforme a ellos y no se hacía caso de los demás, hasta tal punto, que se olvidó el estudio del Libro de Dios y del Ḥadīth del Enviado de Dios (¡a quien Dios bendiga y salve!), y ninguno de los hombres célebres de esta época trabajó en ellos con la debida asiduidad. Las gentes de estos tiempos practicaban excomulgar [*takfīr*] a cualquiera que pareciera de-dicarse a algún ramo de la teología escolástica [*ʿulūm al-kalām*]. Los alfaquíes áulicos del Emir de los Musulmanes detestaban la teología escolástica, mostraban repugnancia por los grandes autores de la materia, y evitaban a quien diera algún indicio de poseer-la, diputándola como herejía [*bid`a fī al-dīn*]. Buena parte de ellos llegaron a introducir en los símbolos de la fé [*fī al-`aqā'id*] opiniones semejantes. Y, de esta suerte, en el alma del príncipe arraigó el odio a la teología escolástica y a sus cultivadores, y en cada momento salían de su cancillería edictos a las regiones, intimando el abandono total de dicha ciencia y amenazando a aquél a quien le fue encontrado algún libro que de ella tratase. Cuando las obras de Abū Ḥāmid al-Gazzālī (¡Dios le tenga en su mise-riocordia!) entraron en al-Magrib, el Emir de los musulmanes ordenó quemarlas, amezando con fuertes penas, que

5. Véase `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā' fī `aṣr al-murābiḥīn*. Tesis del tercer ciclo, inédita. Túnez: Facultad de Ciencias Humanas y sociales, 1987, pp. 509-510, cuyo resumen de las posturas de estos y otros investigadores sigo en líneas generales.

6. Véase, por ejemplo, Nevill Barbour. "La guerra psicológica de los Almohades contra los Almorávides". *B.A.E.O.*, X (1966), pp. 121 y ss; `I. `A. Dandaš. *Al-Andalus fī nihāyat al-murābiḥīn wa-mustahal al-muwahhīdīn: `aṣr al-tawā'if al-tānī*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, pp. 28-31.

llegaban al derramamiento de sangre y la confiscación de bienes, a quien se le encontrara alguna de ellas"⁷.

Ya hace bastante tiempo que varios investigadores intentaron corregir la visión que difundió el mencionado historiador sobre los Almorávides. En este contexto el mismo E. Levi-Provençal había aclarado que los historiadores demostraron prejuicios contra los Almorávides ya que siguieron la idea de Dozy, quien ha estudiado su historia de forma incompleta por falta de referencias⁸. Por su parte, J. Ribera, sorprendido también por las exageraciones del historiador holandés, dice "que difícil será encontrar en la historia española, época en que hayan brillado tantos y tan grandes ingenios, pensadores, poetas, literatos y científicos"⁹. Estas mismas exageraciones de Dozy, fundamentalmente basadas en la obra de al-Marrākuṣī, "sugirieron una réplica al maestro de los arabistas españoles, Don Francisco Codeira, que puntualizó con su acostumbrada exactitud la turbamulta de sabios y literatos que brillaron en este período, que mal podía llamarse bárbaro"¹⁰. Aparte de estos estudios que intentan arrojar luz de un modo objetivo sobre este aspecto del Estado almorávide, otros estudios más recientes y, sobre todo, los que se apoyan en las importantes informaciones que reúnen los diccionarios biográficos que, "no han sido adecuadamente explotados, probablemente por no haber sido traducidos a ningún idioma europeo, causa por la cual permanecen inaccesibles para la mayo-

7. El texto original está en `A. al-Marrākuṣī. *Al-Mu`yib*. Ed. M. S. al-`Aryān y M. al-`Arbī al-`Alamī. Casablanca, 1978, pp. 252-253; y la traducción es de E. García Gómez. "Un eclipse de la poesía en Sevilla: la época almorávide". *Al-Andalus*, X (1945), p. 321.

8. E. Levi-Provençal. *Conférences sur l'Espagne musulmane*. Trad. árabe de M. `Abd al-Hādī Šu`ayra, revisión de `Abd al-Ḥamīd al-`Abbādī Bey. Cairo: al-Maṭba`a al-Amīriyya bi-l-Qāhira, 1951, p. 16.

9. A. González Palencia. *Historia de la literatura arábigo-española*. Barcelona-Buenos Aires, 1928, p. 23; trad. árabe de H. Mu'nis. *Tārij al-Fikr al-Andalusī*. Cairo: Maktabat al-Ṭaqāfa al-Dīniyya, 1955, p. 21.

10. A. Gonzalez Palencia. *Historia, op. cit.*, p. 22; trad. árabe, *op. cit.*, p. 19.

ría de los historiadores occidentales"¹¹, llegan a resultados realmente opuestos a la tesis que nos presenta al-Marrākušī y los que le seguían. Estos estudios, elaborados en su mayoría por estudiosos jóvenes que aplican nuevos métodos de investigación, afirman que "el Mālikismo en al-Andalus nunca constituyó una fuerza de estancación. Al contrario, un examen detallado de los principios básicos del Mālikismo refleja el alto grado de flexibilidad y de capacidad de adaptación de esta escuela jurídica a la realidad social"¹². Semejantes trabajos aclaran que la idea de que el mālikismo impidió el desarrollo del racionalismo es igualmente falsa¹³. Es cierto que "el Mālikismo representó en al-Andalus un instrumento de control ideológico en manos del poder político de turno (califato, reinos de taifas, almorávides y almohades). Pero no llegó a asfixiar el desarrollo del pensamiento andalusí"¹⁴. Además no hay que olvidar que, si bien los gobiernos de al-Andalus utilizaron el Mālikismo como un instrumento de control ideológico, al parecer tenían sus propias razones dentro de la lucha ideológica con Oriente, ya que era el "único rito doctrinal no adoptado políticamente en el Oriente, ni por los `Abbāsīes ni tampoco por los Fātimīes, lo que hizo de él un rito «calificado» políticamente, más que ninguno otro, para ser el rito oficial del Estado omeya en al-Andalus. Y ser *calificado políticamente*¹⁵, significa que la política lo adoptará para impedir el avance de otros ritos jurídicos *que ejercían, de un modo u otro, la misma función por parte del "otro" `Abbāsī, y del "otro" Fātimī*"¹⁶. Y todo ello, a fin de realizar

11. M. Benaboud. "El papel político y social de los `Ulamā' en al-Andalus durante el periodo de los taifas". *C.H.I.*, IX (1984), p. 13.

12. M. Benaboud. "Papel", *op. cit.*, p. 11.

13. M. Benaboud, "Papel", *op. cit.*, p. 11.

14. A. Martínez Lorca. "La filosofía en al-Andalus: una aproximación histórica". En A. Martínez Lorca (Ed.). *Ensayos sobre la filosofía en al-Andalus*. Barcelona: Editorial del Hombre, 1990, p. 68.

15. Lo que está escrito en cursiva es obra del mismo autor.

16. M. `Abid al-Ābirī. *Takwīn al-`aql al-`arabī*. Beirut: Dār al-Ṭalī`a li-l-Ṭibā`a wa-l-Našr, 1984, pp. 298-299. Lo que está escrito en cursiva en la última

tanto su propia unidad política y doctrinal, como para manifestar su deseo de diferenciarse de Oriente¹⁷. Por su parte, Ben Ḥammādī, basándose en una lectura lenta, profunda y exhaustiva de la mayoría de los diccionarios biográficos relacionados con la época, concluye que "el primer punto que anotamos en este sentido es que a través de nuestro seguimiento de los acontecimientos de esta época, no hemos observado ningún suceso que argumente de un modo claro que la época almorávide conoció la persecución de una persona, o que un ulema sufrió una desgracia, o que [las autoridades] persiguiesen una obra porque perteneciera a un rito doctrinal distinto del Mālikismo"¹⁸. Este investigador intenta destacar la tolerancia del Mālikismo durante el poder almorávide respecto a los demás ritos doctrinales a través del trato que recibieron dos alfaquíes de otras escuelas jurídicas por parte tanto de los alfaquíes malikíes como de las autoridades que les respaldaron¹⁹. El primero es el alfaquí Abū l-`Abbās Aḥmad b. Tāhir al-Anṣārī al-Dānī (467-532/1071-1136) que, aunque afirma `Iyād que fue zāhirī²⁰, no sufrió ninguna desgracia ni marginación por parte de la autoridad almorávide. Al contrario, no sólo tuvo el importante cargo de muftí y consejero de la ciudad de Denia durante más de 20 años²¹, sino que le ofrecieron el relevante cargo de cadí de su ciudad, aunque lo rechazó. Esta confianza pone de manifiesto la tolerancia que los Almorávides demostraron hacia los ulemas de otras escuelas jurídicas²². Desde el punto de vista social, este alfaquí no sufrió ningún tipo de marginación o

parte de la cita es obra mía.

17. S. Yafūt. *Ibn Ḥazm wa-l-fikr al-falsafī bi-l-Magrib wa-l-Andalus*. Casablanca, 1986, pp. 95-96.

18. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 535.

19. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 537.

20. Al-Qādī `Iyād. *Al-Gunya, fahrasat šuyūj al-Qādī `Iyād*. Ed. M. Z. ʿYarrār. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1982, p. 118, n° 43.

21. Ibn al-Abbār. *Al-Takmila li-Kitāb al-Šila*. Ed. I. al-Abyārī. Cairo-Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī-Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989, p. 70, n° 127.

22. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 537.

discriminación por parte de sus compañeros mālikíes, puesto que tenía muy buenas relaciones con numerosos e importantes alfaquíes del Mālikismo, entre los cuales cabe destacar su maestro Abū `Alī al-Ṣadaḡī, quien le revisó una obra compuesta por él a cerca de *al-Muwatta'*, y el mismo de al-Qāḡī `Iyāḡ, quien agrega, hablando de Abū l-`Abbās b. Ṭāhir, que fue uno de "mis grandes compañeros [...] fue virtuoso, bueno y *hāfiḡ*; me he encontrado con él en Ceuta, le acompañaba a menudo y aprendí de él muchas cosas útiles"²³.

El segundo caso que utiliza Ben Ḥammāḡī, como argumento para testificar sobre la tolerancia del Mālikismo respecto a los demás ritos doctrinales durante la época almorávide, es el del alfaquí Abū `Abd Allāh Muḡammad b. `Alī al-Qaysī, conocido por Ibn al-Rammāma (479-567/1083-1171), del cual las fuentes afirman que era un alfaquí *ṣāfi`ī*²⁴, y defendió públicamente la obra de al-Gazzālī y después hizo su resumen²⁵. A pesar de todo esto no fue perseguido por las autoridades almorávides, ni padeció ningún tipo de purga por pertenecer a este rito doctrinal. Al contrario, según lo que dice Ibn `Abd al-Malik al-Marrākuṣī "el emir de los musulmanes Abū l-Ḥasan `Alī b. Yūsuf le escogió y fue el más íntimo de sus tertulianos". En ese mismo tiempo, tuvo el cargo de cadí de una importantísima ciudad de Marruecos como lo es Fez, donde ejerció este cargo por cierto tiempo²⁶.

Aunque se puede decir que estos dos casos son sólo unos ejemplos aislados que no nos permiten sacar grandes conclusiones en este sentido, hay que señalar de todos modos que son casos que ponen en evidencia las exageraciones de al-Marrākuṣī y su falta de objetividad como historiador aliado a los nuevos soberanos. Asimismo este tipo de ejemplos nos permiten creer que esta época "ha cono-cido,

23. Al-Qāḡī `Iyāḡ. *Al-Gunya*, *op. cit.*, p. 118.

24. Véase Ibn al-Abbār. *Al-Takmila*. Ed. F. Codera. Madrid, 1886, vol. I, p. 370, n° 1054; Ibn `Abd al-Malik. *Al-Ḍayl wa-l-takmila li-kitābay al-Mawṣūl wa-l-Ṣila*. Ed. M. Ben Ṣarīfa. Rabat: Maḡbū`āt Akāḡimiyat al-Mamlaka al-Magribiyya, 1984, vol. VIII-1, p. 325, n° 123.

25. Ibn al-Abbār. *Al-Takmila*, *op. cit.*, vol. I, p. 371.

26. Ibn `Abd al-Malik. *Al-Ḍayl wa-l-takmila*, *op. cit.*, vol. VIII-1, p. 326.

quizás, el grado más elevado de la tolerancia del Mālikismo en relación con los demás ritos sunníes"²⁷.

Aunque se puede discrepar con el investigador tunecino en lo que se refiere al grado de la tolerancia del Mālikismo en relación con los demás ritos doctrinales, que al parecer ya no formaban ninguna amenaza para él, ya que su escuela dominaba entonces de una manera casi excluyente de toda otra escuela jurídica²⁸, lo cierto es que ya no se puede hablar de monolitismo del Mālikismo andalusí²⁹.

No obstante, hablar de la tolerancia del Mālikismo en la época almorávide nos plantea las siguientes preguntas: ¿Cómo se puede hablar de esta característica que distinguió al Mālikismo en aquella época sabiendo que los líderes de las tendencias místicas fueron detenidos y perseguidos; y que "los alfaquíes áulicos del Emir de los Musulmanes detestaban la teología escolástica, mostraban repugnancia por los grandes autores de la materia, y evitaban a quien diera algún indicio de poseerla, diputándola como herejía [*bid`a fi al-dīn*]" como dice al-Marrākuṣī³⁰ y ¿cómo se puede hablar de la tolerancia del Mālikismo si sabemos que "los Almorávides [...] se opusieron rigurosamente a la filosofía, la teología y a todo lo que podía perjudicar (*yamussu*) los Manuales de casuística [*ilm al-furū`*] y la doctrina de Mālik?³¹ ¿Y cómo se puede hablar de tal cosa si sabemos cómo los alfaquíes mālikíes de Córdoba se pusieron de acuerdo y convencieron a las autoridades almorávides para quemar la obra de al-Gazzālī titulada *Ihyā` ulūm al-dīn*, tal como afirma Ibn al-Qaṭṭān?³².

27. U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 541.

28. A. Turkī. "La vénération pour Mālik et la physionomie du Mālikisme andalou", *Studia Islamica*. XXXIII (1971), p. 48.

29. D. Urvoy. *Le monde des ulémas andalous du V/XI au VII/XIII siècle: Etude sociologique*. Genève: Centre National de la Recherche Scientifique, 1978, p. 187.

30. Véase la nota 7.

31. M. Maḡīd al-Sa`īd. *Al-Ši`r fi`ahd al-murābiḡīn wa-l-muwahhīdīn bi-l-Andalus*. Bagdad: Dār al-Rašīd li-l-Našr, 1980, pp. 62-63.

32. Ibn al-Qaṭṭān. *Nazm al-ḡummān*. Ed., M. `A. Makkī. Tetuán, s. f., p. 14.

En cuanto al primer punto, D. Urvoy ya había aclarado que la actitud de los Almorávides ante los movimientos místicos "ha sido por mucho tiempo mal comprendida"³³, ya que el descubrimiento de unos fragmentos de la correspondencia entre los líderes de este movimiento (Ibn al-`Arif y Ibn Barraġān) ha permitido a Paul Nwyia³⁴ concluir que "sólo el segundo ha sido condenado, pero no por su doctrina, sino por su posición política, puesto que reivindicaba *al-Imāma*"³⁵ y consiguió el reconocimiento al menos de 130 pueblos de al-Andalus³⁶ donde dirigió un "grupo de místicos o pobres o *al-Muġīdīn*"³⁷ como "una especie de milicia religiosa"³⁸ que sembraba el terror y la violencia amenazando la estabilidad del Estado en todas partes de al-Andalus³⁹. Todo ello refleja que la reacción almorávide y su persecución de los líderes de este movimiento forma parte del derecho de las autoridades de defender su existencia⁴⁰ y tomar las medidas urgentes para apartar semejante peligro⁴¹; peligro que consiste en llevar a cabo unas actividades

33. D. Urvoy, *Monde, op. cit.*, p. 130.

34. P. Nwyia. "Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-`Arif avec Ibn Barraġān". *Hespéris*, XLIII (1956), pp. 217-221.

35. D. Urvoy, *Monde, op. cit.*, p. 130.

36. P. Nwyia. "Note", *op. cit.*, p. 221.

37. `I. `A. Dandaš. *Al-Andalus, op. cit.*, p. 55.

38. Véase H. Corbin, O. Yahyà, S. H. Nasr. "La Filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averros". En *Historia de la filosofía: del mundo romano al-Islam medieval*. Dirigida por Brice Parain. Trad. española de P. Muñoz, J. M.^a Alvarez y P. López Máñez. Madrid: Siglo XXI Editores, 1984, p. 346.

39. Acerca de semejantes acontecimientos, véase `I. `A. Dandaš. *Al-Andalus, op. cit.*, pp. 63-65.

40. `U. Ben Ĥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 537.

41. V. Lagardère. *Le vendredi de al-Zallāqa 23 octobre 1086*. Paris: Editions L'Harmattan, 1989, p. 178.

esencialmente políticas, y no por el hecho de pertenecer a una tendencia mística y ejercer el sufismo. Es lo mismo que muestran las informaciones que con-servan ciertas fuentes acerca de la situación privilegiada que ocupaban los místicos y el respeto que recibieron por parte de los emires almorávides. El autor de *al-Tašawwuf* nos habla de un *mutašawwif* (místico) llamado Abū Muḥammad `Abd al-Salam al-Tūnisī y dice: "fue un hombre ascético y austero en la vida, firme en lo que trata de la justicia y hablaba ásperamente a los emires, sin tener miedo de nadie, sobre todo cuando se trataba de defender cosas reveladas por Dios"⁴². Luego el autor cita unos ejemplos que reflejan el respeto que sentían algunos emires almorávides hacia este místico, que tenía la plena libertad de criticar y acusar a ciertos de ellos en sus presencias sin sufrir ningún castigo ni desgracia⁴³. Asimismo las fuentes afirman que el emir `Alī b. Yūsuf se comportó generosamente con Ibn al-`Arīf y le preguntó si deseaba que cumpliera alguno de sus deseos⁴⁴. En el mismo sentido se cuenta la visita de este emir a dos celebres místicos en Agmāt a cada uno de los cuales regaló la suma de mil dinares⁴⁵. El respeto del que gozaban los místicos durante el poder almorávide no se limitó a esto, sino que algunos de ellos tuvieron cargos muy importantes. Lo que refleja que no han sufrido ninguna marginación. En este sentido se puede citar el caso del místico Abū l-Ḥasan `Alī b. Jalaf al-Anṣārī de quien nos informan las fuentes que "fue un *šayf* (maestro) del sufismo en su tiempo"⁴⁶, y que se convirtió "en imán y guía de los

42. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf ilà riḡāl al-tašawwuf wa-ajbār Abī l-`Abbās al-Sabī*. Ed. A. Tawfīq. Rabat: Mansūrāt Kulliyat al-Ādāb wa-l-`Ulūm al-Insāniyya bi-l-Ribāt, 1984, p. 110, n° 13.

43. Véase lo que le ocurrió con el gobernador de Tilimsān, el emir Mazdalī b. Tilikkān al-Lamtūnī. Y cómo expresó francamente su verdadera opinión sobre el emir Tamīm b. Yūsuf b. Tāšufīn sin sufrir ningún tipo de persecución ni de castigo. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf*, *op. cit.*, pp. 110-111.

44. Al-Tunbukī. *Nayl al-ibtihāy bi-tatṛīz al-ḡibāy*. Al margen de Ibn Farḡūn. *Al-Ḍibāy al-muḡhab*. Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyya, s. f., p. 45.

45. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf*, *op. cit.*, p. 145.

46. Ibn al-Zubayr. *Šilat al-Šila*. Ed. E. Lévi-Provençal. Rabat: Maṭbū`āt

místicos cuyo pasos fueron tomados como iluminaciones para sus seguidores⁴⁷, hasta el punto de que celebraba sesiones de sufismo, distinguidos por la presencia de los *Awliyā'* (los grandes líderes) de esta tendencia. Abū l-Ḥasan b. Jalaf aprendió *al-tasawwuf* de su maestro Ibn al-`Arīf y luego él lo enseñó a sus discípulos⁴⁸ y compuso numerosas e importantes obras sobre el tema⁴⁹. Hay que destacar que semejantes informaciones reflejan tanto la profunda formación de este místico en este campo y sus actividades como su buena relación con los líderes de esta tendencia. A pesar de todo esto, no sufrió ninguna presión por parte de las autoridades almorávides, como lo demuestra su nombramiento como Secretario del emir de Córdoba al-Ḥāȳy b. Bulkās al-Lamtūnī con quien vivía, ya que era su amigo preferido y hasta influía en él⁵⁰. Tales actitudes de las autoridades almorávides hacia la gente de *al-tasawwuf* pone de manifiesto que "las circunstancias en que había nacido [el movimiento almorávide] entre la gente de *al-ribāt (murābitūn)* [...] hacen pensar que el Mālikismo de su fundador no fue jamás un obstáculo para un sufismo respetuoso de las prescripciones de la ley"⁵¹.

Otro tanto puede decirse de la situación de la teología durante la época almorávide. Se habla de que tanto los alfaquíes mālikíes como los propios emires almorávides, combatieron esta ciencia, persiguieron a los interesados por ella y prohibieron su enseñanza y su difusión entre la gente. Los investigadores que defienden esta tesis se apoyan sobre dos fuentes fundamentales: las obras de los rivales políticos de los Almorávides, los almohades encabezados por su líder Ibn Tūmart, quien acusó a sus adversarios de petrificación y "los calificó por *muḃassimūn* (an-

Ma`had al-`Ulūm al-`Ulyā al-Magribiyya, 1938, vol. VII, p. 99, n° 201.

47. Ibn `Abd al-Malik. *Al-Ḍayl wa-l-takmila*. Ed. I. `Abbās, Beirut: Dār al-Ṭaqāfa 1965, vol. V-1, p. 209.

48. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf*, p. 228, n° 81.

49. Ibn `Abd al-Malik. *Al-Ḍayl wa-l-takmila*, *op. cit.*, vol. V-1, p. 210.

50. Ibn `Abd al-Malik. *Al-Ḍayl wa-l-takmila*, *op. cit.*, vol. V-1, p. 209.

51. H. Laoust. *Les schismes dans l'Islam*. París, 1965, p. 215, según D. Urvoy. *Monde*, *op. cit.*, p. 130.

tropomorfitas) por aceptar el sentido aparente de los textos sin interpretarlo y por limitarse a los manuales de casuística (*al-furū` al-fiqhiyya*) sin relacionarlos con sus principios (*al-usūl*)⁵², y sobre la obra del famoso `Abd al-Wāhid al-Marrā-kuṣī donde afirma lo siguiente: "los alfaquíes áulicos del Emir de los Musulmanes detestaban la teología escolástica, mostraban a quien diera algún indicio de poseerla, diputándola como herejía [*bid`a fi al-dīn*]"⁵³.

Es evidente que los autores de ambas acusaciones muestran prejuicios contra los Almorávides. Pues acusar a los alfaquíes malikíes de esa época de antropomorfistas significa, entre otras cosas, que no tenían ninguna idea de las tesis del aṣ`arismo y las interpretaciones que hizo esta doctrina de los Atributos Divinos (*al-Siḥāt al-Ilāhiyya*). Y acusarlos de perseguir la teología puede dejar entender que era nueva para ellos y, en tanto definían su postura ante ella, la rechazaban. Sin embargo son varios los estudios que confirman que la llegada de la teología aṣ`arī a al-Andalus se produjo sin ninguna tardanza, puesto que al principio del siglo V/XI algunas obras de esta escuela circulaban ya por al-Andalus⁵⁴. De hecho, Ibn

52. Véase el estudio preliminar de `Ammār Ṭālbī, en su edición a la obra de Muḥammad b. Tūmart. *A`azzu mā-yuṭlab*. Algeria: al-Mu'assasa al-Waṭaniyya li-l-Ṭab`, 1985, p. 5. Al mismo tiempo que, Ibn Tūmart acusaba a los alfaquíes almorávides de oscurantismo, basándose, sobre todo, en la quema de la obra de al-Gazzālī, *Ihyā`*, empezaba su ataque contra este Estado bajo el lema religioso con fines políticos: "al-Amr bi-l-ma`rūf wa-l-nahy `an-l-munkar". Acerca del principio de este ataque, se puede ver Ibn al-Qaṭṭān. *Nazm, op. cit.*, p. 38; *Al-Ḥulal al-Mawṣiyya fi ḥikr al-ajbār al-marrākuṣiyya*. Ed. S. Zakkār y `A. Zumāma. Casablanca: Dār al-Raṣād al-Ḥadīta, 1979, pp. 100-101; I. Goldziher. *Mohamed Ibn Toūmert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XI siècle*. Algeria, 1903, p. 85; N. Barbour. "Guerra", *op. cit.*, p. 118.

53. Véase la nota 7.

54. J. M. Fórneas. "De la transmisión de algunas obras de tendencia aṣ`arī en al-Andalus". *Awrāq*, I (1978), pp. 4-5. Véase también lo que dice Urvoy de un alfaquí llamado Muḥammad b. Sa`īd, que era adversario de Ibn Hazm y que enseñaba el fiqh y la teología (*kalām*) según la escuela aṣ`arī en al-Andalus antes de la llegada de los almorávides. D. Urvoy. "La vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes". *Al-Andalus*, XXXVII (1972), p. 98 y nota n° 22 y p. 102.

al-Abbār nos informa que al-Rādī (m. 484/1091), hijo de al-Mu`tamid, "amaba apasionadamente la lectura y el estudio, y que había leído los libros del cadí Abū Bakr al-Bāqillānī, que era aš`arī"⁵⁵. Otros estudios concluyen que no sólo el aš`arismo se difundió tan temprano entre los andalusíes, sino que el *mu`tazilismo* también. Ibn Ḥazm (394-456/994-1056) menciona los nombres de algunos teólogos andalusíes pertenecientes a dicha escuela en su época y que compusieron obras en el tema⁵⁶. En ese mismo tiempo ya se conoce la influencia que ejerció el *mu`tazilismo* sobre los seguidores de la escuela de Muḥammad b. `Abd Allāh b. Masarra (269/883-318/931), pues el mismo Ibn Ḥazm les considera, en su mencionada *risāla*, como *mu`tazilíes*⁵⁷. También Ben Ḥammādī, a través de numerosos argumentos, afirma que hoy en día poseemos ciertos signos que reflejan que, incluso con la llegada de los Almorávides a al-Andalus y durante su época, existía un tipo de *mu`tazilismo* en al-Andalus, sin que se pueda precisar su volumen⁵⁸.

En lo que se refiere a la relación de Marruecos con la teología, sobre todo en su tendencia aš`arī, se puede decir que a pesar de la hipótesis de H. R. Idris,⁵⁹ que supone que el Aš`arismo se introdujo en Marruecos y al-Andalus a través de Abū `Imrān al-Fāsī (375-430/985-1039)⁶⁰, lo cierto es que los diccionarios bio-gráficos

55. Ibn al-Abbār. *Al-Hulla al-sīrā'*. Ed. H. Mu'nis. Cairo: Dār al-Kitāb al-`Arabī, 1963, vol. II, p. 71; H. Pérès. *Esplendor de al-Andalus*. Trad. M. García-Arenal. Madrid: Libros Hiperión, 1983, p. 47, nota nº 81.

56. Ibn Ḥazm. "Risālat fī fadl al-Andalus". Ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Munayyad en una recopilación titulada *Fadā'il al-Andalus wa-ahli-hā*. Beirut: Dār al-Kitāb al-`Adīb, 1968, p. 19.

57. D. Urvoy. *Monde*, *op. cit.*, p. 105, nota nº 95.

58. Véase sus argumentos en `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 531.

59. H. R. Idris, "Essai sur la diffusion de l'Aš`arisme en Ifrīqiya", *Cahiers de Tunisie*, II (1953), p. 135.

60. Acerca de este teólogo véase `A. Zimāma. "Abū `Imrān al-Fāsī awwalu mufakkir fī ta'sīs dawlat al-murābitīn". *Al-Bayyina*, III (1962), pp. 65-72; M. al-Fāsī. "Abū `Imrān al-Fāsī wa-l-`alāqāt al-`ilmiyya bayna al-Magrib wa-Tūnis". *Al-Manāhil*, XVII (1980), pp. 151-157.

nos informan claramente que esta parte del mundo islámico conoció la teología por primera vez con los almorávides y a través del alfaquí Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Murādī (m. 489/1095), quien introdujo estas ciencias en al-Maḡrib⁶¹. Tenemos, pues, testimonios contrarios a las acusaciones de `A. al-Marrāk-ušī. Si se toma en consideración la importancia de la situación influyente de que gozaba al-Murādī como instructor (*muršīd*) en la parte sahariana del imperio y maestro en teología de numerosos de sus discípulos⁶², deduciremos que los Almorávides no llegaron a combatir esta ciencia ni a perseguir los interesados por ella y, aún menos por la escuela *aš`arī* cuya difusión era bastante amplia entre alfaquíes y ulemas. En este sentido está claro que Ibn Tūmart pretendía, acusando de antropomorfistas a los alfaquíes almorávides, conseguir esencialmente objetivos políticos. El líder del movimiento almohade procuraba provocar a la población para que se alzase contra las autoridades almorávides. Era muy fácil que el pueblo llano, de escaso bagaje cultural, aceptase la acusación de que sus dirigentes no tenían la fe suficiente en el *tawḥīd* (unicidad divina), que es el dogma fundamental del Islam. Por consiguiente la lucha contra sus dirigentes, los Almorávides, será un deber primordial de todo musulmán, antes que cualquier lucha contra los cristianos (*rūm*) y los zoroástricos (*maḡyūs*)⁶³. Para conseguir tal objetivo, los almohades se aprovecharon de las difíciles circunstancias económicas y sociales de las tribus de al-Atlas, momento propicio para fomentar una rebelión beréber contra el poder de Marrākūš⁶⁴. Existen algunos interesantes estudios que confirman, desde hace

61. Al-Maqqarī. *Azhār al-riyād fī ajbār `Iyād*. Ed. M. al-Saqā, I. al-Abyārī, y `A. Šalabī, Rabat: Al-laḡnat al-Muštaraḡa li-Našr al-Turāt al-Islāmī Bayna Ḥukūmat al-Mamlaka al-Maḡribiyya wa-Ḥukūmat Dawlat al-Imārāt al-`Arabiyya al-Muttaḥida, 1978, vol. III, p. 161.

62. Véase `I. `A. Dandaš. *Dawr al-murābiḡīn fī našr al-`islām fī garb Ifriqyā (430-515/1038-1121) Ma`a našr wa-taḡqīq rasā`il Abī Bakr b. al-`Arabī*. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1988, p. 143. Asimismo los diccionarios biográficos conservan los nombres de numerosos discípulos de al-Murādī que asistieron a sus clases de teología.

63. Ibn Abī Zar`. *Al-Anīs*, *op. cit.*, p. 175.

64. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 557.

bastante tiempo que la doctrina de Ibn Tūmart no introdujo ninguna idea nueva para la gente en las zonas de Marruecos⁶⁵, estudios que llegan incluso a afirmar que esta doctrina en sí no ha aportado nada nuevo⁶⁶. En este sentido cabe destacar que la época en que apareció al-Mahdi "se caracteriza por un conocimiento total de la dialéctica, del debate (*al-munāzara*), de los fundamentos de la religión y de la teología según la doctrina de Abū l-Ḥasan al-Aš`arī"⁶⁷. Otro dato que confirma la difusión de la teología entre los alfaquíes, ulemas y los estudiantes en las clases de sus maestros durante esta época⁶⁸, es que el hecho en sí llamó la atención de las autoridades que quisieron definir su postura ante estas actividades, como lo ilustra la pregunta que formuló el Emir de los musulmanes `Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn al alfaquí Abū l-Walīd b. Rušd: "¿Qué piensa el ilustre alfaquí y el distinguido cadí Abū l-Walīd [...] del *šayj* Abū l-Ḥasan al-Aš`arī, de Abū Is-ḥāq al-Isfarāyīlī, Abū Bakr al-Bāqillānī, Abū l-Walīd al-Bāyī y sus semejantes, que se interesan por el *ʿilm al-kalām* (teología), tratan los temas de los fundamentos de las religiones y componen las contestaciones contra las tesis de *Ahl al-ahwā'* (los esclavos de sus pasiones), ¿son guías del buen camino, o llevan a la perplejidad y al desatino?". La respuesta de Abū l-Walīd fue la siguiente: "Son guías del bien (*a'immat jayr*) a los que se debe seguir y tomar como ejemplo"⁶⁹. Esta es la postura de Abū l-Walīd b. Rušd, uno de los más notables e influyentes alfaquíes malikíes

65. M. `A. Talbī. "Ibn Tūmart". *Les africains*, XI (1978), p. 149, según `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, p. 558.

66. R. Brunschvig. "Sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart". *Arabica*, II (1955), p. 147.

67. M. Ben Tāwīt al-Ṭanī. "Al-Qādī `Iyād". *Al-Manāhil*, XIX (1980), p. 19.

68. Por ejemplo la obra del alfaquí Abū Bakr b. al-`Arabī titulada *Al-`Awāšim min al-qawāšim*, abarca numerosas preguntas que sus discípulos le dirigían a él acerca de la teología y sus escuelas. Véase `I. `A. Dandaš. *Al-Andalus, op. cit.*, p. 363.

69. Véase *Fatāwī Ibn Rušd*, una recopilación que hizo un discípulo suyo llamado Ibn al-Wazzān, manuscrito de la Biblioteca Nacional de París n° 1072, según `I. `A. Dandaš. *Al-Andalus, op. cit.*, p. 363.

de la época, acusados por al-Marrākušī de "detestar la teología escolástica y mostrar repugnancia por los grandes autores de la materia"⁷⁰. Y, como observamos en la respuesta, la postura de Ibn Rušd expresa la admiración y la consideración de este alfaquí hacia los maestros de esta escuela teológica (Aš`arismo), y no sólo tolerancia y respecto a sus tesis. ¿Cómo, pues, se puede hablar de persecución de esta rama del saber, si esto demuestra que había durante este período una actividad para estudiar esta ciencia?⁷¹. Y no se trata sólo de la opinión de Ibn Rušd, sino que poseemos otra prueba de esto en al-Qādī `Iyād que no dudó en considerar al mismo Abū Bakr al-Bāqillānī como mālikī, incluyendo su biografía en su *Tarīb al-madārik*, con los demás alfaquíes de esta escuela de todo el mundo islámico⁷². Y en otra parte dice `Iyād aludiendo al fundador del Aš`arismo Abū l-Hasan al-Aš`arī, que los sunnīs tanto de Oriente como de Occidente, utilizan en la actualidad sus argumentos en los debates con sus rivales de otras escuelas teológicas y siguen su camino (*bi-huṣṣā`i-hi yahtaṣṣūn wa-`alā manāhij-i-hi yaḥhabūn*)⁷³. Si añadimos a lo señalado anteriormente, el gran número de los alfaquíes mencionados en los diccionarios biográficos que demostraron su interés por la teología, se dedicaron a esta rama del saber, donde destacaron, y la enseñaron a sus discípulos⁷⁴, tratando algunos de los temas propios de la teología, como "los

70. Véase la nota 7.

71. Véase `I. `A. Dandaš. *Dawr, op. cit.*, p. 143.

72. Al-Qādī `Iyād. *Tarīb al-madārik wa-taqrīb al-masālik fi ma`rifat al-lām maḥhab Mālik*. Ed. Aḥmad Bakkīr Maḥmūd. Beirut-Tarāblus: Dār Maktabat al-Ḥayāt-Dār Maktabat al-Fikr, 1967, vol. III-IV, p. 486. Asimismo el interés de `Iyād por las tesis de un mu`tazilī como Ḥār Allāh al-Zamajšarī (el autor de *Al-Kaššāf*) que le animó a pedir su *Iyāza* y aunque éste último se negó a concederle este deseo, esto refleja la actitud de `Iyād ante la teología en todas sus escuelas.

73. Al-Qādī `Iyād. *Tarīb al-madārik*. Ed. M. Ben Tāwīt al-Ṭanṣī, `A. al-Ṣahrāwī, M. Ben Šarīfa y A. S. A`rāb. Rabat-Tetuán: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu`ūn al-Islāmiyya, 1965-1983, vol. V, p. 26.

74. `U. Ben Ḥammādī ofrece una lista exhaustiva por los nombres de estos alfaquíes, según los diccionarios biográficos. Véase *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, pp. 484-489.

Atributos Divinos, el Corán, *al-taklīf* (responsabilidad del ser humano) y la fe, y compusieron asimismo, algunas obras sobre los dogmas⁷⁵, podemos afirmar que esta época conoció una importante actividad en el campo de la teología. Todo ello nos lleva a rechazar el testimonio de al-Marrākuṣī⁷⁶ de que "en el alma del príncipe arraigó el odio a la teología escolástica y a sus cultivadores, y en cada momento salían de su cancillería edictos a las regiones, intimando el abandono total de dicha ciencia y amenazando a aquél a quien le fue encontrado algún libro que de ella tratara"⁷⁷. La afirmación de Ben Ḥammādī no presenta ninguna exa-geración si sabemos que, "desde el punto de vista doctrinal, el aś`arismo en al-An-dalus y el movimiento almorávide (a través de su fundador `Abd Allāh b. Yāsīn), se relacionan con el mismo teólogo: Abū `Imrān al-Fāsi"⁷⁸.

En cuanto al pensamiento filosófico durante esta época, se puede decir que, por algunas razones que el mismo D. Urvoy intentó aclarar⁷⁹, esta rama del saber se mantuvo en esta época como en cualquier otra de al-Andalus, como una actividad limitada a los ulemas que se dedicaron a ella en secreto a fin de evitar la incomprensión del pueblo llano, tal como afirman las fuentes⁸⁰. Sin embargo, esto no impidió la aparición de una interesante actividad filosófica⁸¹. Entre sus cultivadores se cuentan Abū l-Ṣalt Umayya b. `Abd al-`Azīz al-Iṣbīlī, Abū `Abd Allāh b. Yahyā b. Wahīb al-Azdī al-Iṣbīlī y Abū Muḥammad `Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd de Badajoz. El primero, Abū l-Ṣalt Umayya b. `Abd al-`Azīz destacó,

75. `U. Ben Ḥammādī, *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 489.

76. `U. Ben Ḥammādī, *Al-Fuqahā'*, *op. cit.*, p. 555.

77. Véase la nota 7.

78. D. Urvoy. "Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane". *Melanges de la Casa de Velazquez*, VIII (1972), p. 275.

79. D. Urvoy. "Etude", *op. cit.*, pp. 278-280.

80. Al-Maqqarī. *Nafh al-ḥib min guṣn al-Andalus al-raḥīb*. Ed. I. `Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1988, vol. I, p. 221.

81. Š. Dayf. *Tāriḥ al-adab al-`arabī: `aṣr al-duwwal wa-l-imārāt bi-l-Andalus*. Cairo: Dār al-Ma`rifa, 1989, pp. 84 y ss.

como dice al-Maqqarī, en numerosas ramas del saber y "estudió las ciencias filosóficas"⁸². Abū l-Ṣalt, que fue realmente el embajador de la cultura andalusí en Oriente (vivió largo tiempo en Egipto), dejó un notable patrimonio literario, sin embargo se hizo famoso por su obra "*Taqwīm al-Ḍihn*" (Rectificación de la mente), que, según los que la han estudiado, "es un resumen fiel del pensamiento de Aristóteles"⁸³. Al segundo, Abū `Abd Allāh b. Yahyà b. Wahīb al-Azdī al-Iṣbīlī, que tuvo una polifacética y sólida formación⁸⁴, el autor de *Al-Mushib* le califica de "el filósofo de al-Magrib". Sin embargo el interés que este sabio demostró por la filosofía no le impidió vivir como protegido del Emir de los Musulmanes, `Alī b. Yūsuf, que lo invitó a dejar Sevilla, para vivir en su palacio en Marrākuš donde "le tomó como su contertulio e íntimo compañero"⁸⁵, y donde se encargó de encabezar la delegación de los alfaquíes almorávides durante el famoso debate científico con Muḥammad b. Tūmart⁸⁶. El tercero, Abū Muḥammad `Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Sīd de Badajoz, "dejó una obra literaria muy extensa [...] [de modo que su] formación filosófica aparece incluso en sus libros no filosóficos"⁸⁷. Su obra filosófica más importante es *Kitāb al-Ḥadā'iq* (El libro de los jardines) que, según Asín Palacios "nos ofrece una imagen enormemente fiel del estado de los conocimientos filosóficos que había en la España musulmana durante la época

82. Al-Maqqarī. *Nafh, op. cit.*, vol. II, p. 105.

83. A. González Palencia. *Historia, op. cit.*, p. 212; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 334.

84. Ibn Baṣkuwāl. *Al-Ṣila fī tārij a'immat al-Andalus wa-`ulamā' i-him wa-muḥaddiḥ-him wa-fuqahā' i-him wa-'udabā' i-him*. Ed. I. al-Abyārī. Cairo-Beirut: Dār al-Kitāb al-Miṣrī-Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1989, vol. III, p. 897, n° 1376.

85. Al-Maqqarī. *Nafh, op. cit.*, vol. III, p. 479.

86. Acerca de este debate, véase por ejemplo, *Al-Hulal, op. cit.*, pp. 100-101; al-Marrākuṣī. *Al-Mu`yib, op. cit.*, p. 52; Ibn Tūmart. *A`azzu, op. cit.*, pp. 30 y ss.

87. M. Cruz Hernandez. *Historia del pensamiento en al-Andalus*. Granada: Biblioteca de la Cultura Andaluza, 1985, vol. I, p. 116.

en que se compuso"⁸⁸. Si añadimos a esta lista el nombre de Abū Bakr Muhammad b. Bāȳya (Avenpace), considerado el primer filósofo andalusí de talla comparable a las máximas figuras del Oriente, que "representa en al-Andalus el rebrotar de la reflexión filosófica que se iba apagando en el Oriente islámico"⁸⁹, muy admirado de los filósofos posteriores de al-Andalus⁹⁰, autor de una interesante obra filosófica compuesta por unos cuarenta títulos⁹¹, resulta ciertamente incorrecto afirmar que este período no conoció una modesta y original actividad filosófica, o que los Almorávides eran totalmente contrarios al pensamiento filosófico y perseguían a los filósofos y los libres pensadores. El mismo Ibn Bāȳya pasó una importante parte de su vida ocupando el cargo de secretario del emir almorávide Abū Bakr Ibrāhīm b. Tīfalwīt, con quien llevaba una vida bastante cómoda⁹².

En relación con la quema de la obra de al-Gazzālī se puede decir que en el contexto de la época tiene menos importancia de lo que señalan los detractores de los Almorávides. Aparte de que, como señaló, ya hace bastante tiempo el prof. F. Codera, se trata de un "hecho que encuentra sus análogos en cualquier época histórica"⁹³, hay que recordar, con Ben Hammādī, que el libro de al-Gazzālī, *Ihyā' `ulūm al-dīn*, no sólo sufrió la oposición de los alfaquíes almorávides, sino que recibió críticas en varias partes del mundo islámico tales como en Egipto, Bagdad,

88. A. González Palencia. *Historia*, *op. cit.*, p. 234; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 334.

89. M^a. J. Viguera Molins. "El mundo islámico". En *Historia de la Teoría Política*. Compilación de F. Vallespín. Madrid: Alianza Editorial, 1990, vol. I, p. 355.

90. A. Martínez Lorca. "Filosofía", *op. cit.*, p. 56.

91. M. Cruz Hernandez. *Historia*, *op. cit.*, vol. I, p. 140.

92. Véase al-Maqqarī. *Azhār*, *op. cit.*, vol. II, p. 209.

93. F. Codera. *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Zaragoza, 1899, p. 189. Acerca de las obras que fueron quemadas en la historia de al-Andalus, véase `A. Gannūn. *Al-Nubūg al-magribī fī l-adab al-`arabī*. Beirut, 1961, vol. I, p. 67.

Siria, Jorasán y Africa⁹⁴. Además, no se puede considerar que esta reacción hostil hacia el libro, procediese de una mentalidad colectiva y de una visión unánime de los alfaquíes en contra de la obra⁹⁵, sino que era más bien "una cuestión de personas, de temperamento, de gusto y de circunstancias"⁹⁶. Así resulta difícil creer que los alfaquíes de Córdoba, encabezados por el *Qāḍī al-Īmā`a* Abū `Abd Allāh Muḥammad b. Ḥamdīn, se pusieron de acuerdo para quemar el *Ihyā` ulūm al-dīn* de al-Gazzālī tal como afirma Ibn al-Qaṭṭān⁹⁷. E incluso la misma quema del libro se ha llegado a poner en duda⁹⁸. Por otra parte, las fuentes árabes sólo hablan de dos alfaquíes que se opusieron a la obra de al-Gazzālī: Abū `Abd Allāh b. Ḥamdīn (439/1047-508/1114) y Abū `Abd Allāh al-Ilbīrī (457/1064-5/537/1142-3)⁹⁹. Otros alfaquíes, influyentes también en el Estado almorávide, adoptaron una postura moderada, como es el caso de al-Qāḍī `Iyād y Abū Bakr b. al-`Arabī que valoraron el libro de un modo más objetivo¹⁰⁰, y de hecho, éste

94. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā`*, *op. cit.*, p. 572.

95. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā`*, *op. cit.*, p. 583.

96. M. Al-Qablī. *Murāya`āt ḥawla l-muḥtama` wa-l-taqafa bi-l-Magrib al-Waṣīf*. Casablanca: Dār Tubqāl li-l-Naṣr, 1987, p. 33.

97. Véase nota 32.

98. A cerca de esta hipótesis, véase S. Garrāb. "Ḥawla Ihrāq al-murābiṭīn li-'Ihyā` al-Gazzālī". *Actas del IV coloquio Hispano-Tunecino, en Palma de Mallorca 1979*. Madrid, 1983, pp. 133-168.

99. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā`*, *op. cit.*, p. 575. Mientras que no nos ha llegado la crítica (*radd*) de Ibn Ḥamdīn a al-Gazzālī, tenemos el manuscrito de la refutación del alfaquí Abū `Abd Allāh al-Ilbīrī. Acerca de ello, véase D. Urvoy. "Notes et documents: le manuscrit Ar. 1483 de L'Escorial et la polemique contre Gazzālī dans al-Andalus". *Arabica*, XL (1993), pp. 114-119.

100. Acerca de la actitud de Abū Bakr b. al-`Arabī, se puede ver A. Badawī. *Mu'allafāt al-Gazzālī*. al-Kuwait, 1977, pp. 537-538, según `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā`*, *op. cit.*, p. 576; en cuanto a la actitud del Qāḍī `Iyād, véase Muḥammad. b. `Iyād. *Al-Ta`rīf bi-l-Qāḍī `Iyād*. Ed. M. Ben Šarīfa. Rabat:

último ha sido considerado como "el principal representante del gazalismo en España"¹⁰¹. Otros muchos alfaquíes se opusieron a la fetwa de Ibn Ḥamdīn en distintos lugares del imperio almorávide. Algunos alfaquíes de Almería, por ejemplo, encabezados por el cadí Marwān b. `Abd al-Malik¹⁰² y Abū l-Ḥasan al-Barḡī quien dictó una fetwa contra la de Ibn Ḥamdīn, donde afirmaba que la quema del libro exige el castigo del responsable¹⁰³. Fueron muchos los alfaquíes de Almería que ratificaron el dictamen de al-Barḡī, hecho que encolerizó a Ibn Ḥamdīn quien ordenó la destitución de al-Barḡī del cargo de consejero de la ciudad¹⁰⁴. Destaca también la oposición del famoso alfaquí de Fez Abū l-Fadl Yūsuf b. al-Naḥwī (m. 513/1119) partidario de al-Gazzālī, que dictó una fetwa afirmando que no se puede obligar a la gente a jurar que no poseen la obra, y envió una carta al emir de los musulmanes en este sentido¹⁰⁵. Hay que sumar a la de estos alfaquíes la postura de un alfaquí de la ciudad de Agmāt, Abū Muḥammad `Abd Allāh al-Malīyī (o al-Halīyī o al-'Igī, m. antes de 540/1130) quien, profundamente irritado, por la quema de la obra, condenó y maldijo a los autores de la fetwa autorizándola, maldición que se cumplió, y "un mes después fallecieron todos aquellos alfaquíes"¹⁰⁶. A pesar del carácter fantástico de esta noticia, como dice Ben Ḥammā-dī, lo cierto es que refleja una postura de oposición a la quema de la obra de

Manšūrāt Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya wa-l-Taḡāfiyya, s. f., pp. 106-107.

101. D. Urvoy. "Notes", *op. cit.*, p. 119.

102. D. Urvoy. *Monde*, *op. cit.*, p. 129.

103. Ibn al-Abbār. *Al-Mu`ḡam fī ašḡāb al-imām Abī `Alī al-Šadafi*. Ed. F. Codera. Madrid, 1885, p. 271, n° 253.

104. Ibn al-Abbār. *Al-Mu`ḡam*, *op. cit.*, p. 272.

105. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf*, *op. cit.*, p. 96.

106. Ibn al-Zayyāt. *Al-Tašawwuf*, *op. cit.*, p. 145, n° 33. Para más detalles y aclaraciones sobre este punto y otros aspectos relacionados con él, véase M. al-Manūnī. *Ḥadārat al-muwahḡidīn*. Casablanca: Dār Tūbqāl li-l-Našr, 1989, pp. 191-197.

al-Gazzālī entre los alfaquíes almorávides¹⁰⁷. Por otra parte, los alfaquíes que tomaron la decisión de quemar la obra, no lo hicieron porque perteneciese a la escuela Šāfi`ī y que animase a abrazar el sufismo, o porque "las palabras de al-Gazzālī, en dicha obra, divergen de la estricta ortodoxia"¹⁰⁸, o porque fuera "un libro de *bid`a* (innovación en el sentido de herejía)"¹⁰⁹ y por lo tanto susceptible de toda censura¹¹⁰, sino que lo hicieron como teóricos e ideólogos de la política del Estado, que percibieron, en virtud de su formación y según las exigencias de su función "intelectual" y orientadora que algunas posturas de *al-Ihyā`* suponían una amenaza tanto a su existencia, como a la del gobierno. Alarmados por ese supuesto peligro, los alfaquíes expusieron sus puntos de vista al gobierno que logró comprender el riesgo que representaba la obra de al-Gazzālī, tanto para los "valores" primordiales y vitales del Estado, como para su *frágil equilibrio* entre los principios y la realidad. En consecuencia, el gobierno se sumó junto a aquellos alfaquíes cuyas interesadas recomendaciones abogaban por semejante equilibrio¹¹¹. El auto de fe del libro del al-Gazzālī tuvo, pues, por objeto evitar ese peligro de desestabilidad política, por una parte, y, por otra, limitar algunas libertades, que la escolástica mālikī nunca estuvo dispuesta a permitir con abundancia¹¹². Puede ayudar, también, a entender esa decisión la crítica situación que atravesaba en esos momentos el imperio almorávide. Efectivamente, la dinastía se enfrentaba a

107. `U. Ben Hammādī. *Al-Fuqahā`*, *op. cit.*, p. 581.

108. Al-Nāsirī. *Al-Istiṣṣā li-ajbār duwal al-Magrib al-aqṣā*. Ed. Ya`far y Muḥammad al-Nāsirī. Casablanca, 1954, vol. I, p. 139; H. Mu`nis. "Nusūṣ siyāsiyya `an fatrat al-intiqāl min al-murābiṭīn ilā al-muwahhidīn". *R.I.E.I.* III (1955), p. 108.

109. H. Mu`nis. "Nusūṣ", *op. cit.*, p. 113.

110. H. Mu`nis. "Nusūṣ", *op. cit.*, pp. 108-109.

111. M. Al-Qablī. *Murāyā`āt*, *op. cit.*, p. 48.

112. D. Urvoy. *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et à Seville au temps des Empires berbères*. Toulouse, 1990; según M^a J. Viguera Molíns. *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes: Al-Andalus del XI al XIII*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992, p. 182.

diversos movimientos centrífugos en Fez, Granada o Córdoba, que amenazaban el futuro del Estado, y la influencia de un político tan poderoso como Abū `Abd Allāh b. Ḥamdīn, *Qāḍī al-Īmā`a* de Córdoba, autor de la fetwa que condenaba la obra de al-Gazzālī, apenas había podido ser contrarrestada por `Alī b. Yūsuf, recién llegado al poder. Todas estas consideraciones deben llevarnos a la conclusión, como señala Ben Ḥammādī, de que el auto de fe del *Iḥyā' `ulūm al-dīn* de al-Gazzālī no es, por sí solo, prueba de la influencia de los alfaquíes sobre el poder almorávide, ni de su fanatismo¹¹³.

La vida literaria: un tema polémico

Tratar el tema de la vida literaria en la época de los Almorávides es realmente una tarea bastante complicada ya que existen los más variados y contradictorios juicios acerca de ella. Entre los primeros investigadores que trataron la poesía bajo los Almorávides, tanto en Marruecos como en al-Andalus, se cuentan R. Dozy, H. Pérès, R. Dozy, y E. García. Gómez. Otros estudiosos, tanto árabes como europeos como Ḥawdat al-Rikābī¹¹⁴, Ḥ. `Alī al-Awsī¹¹⁵, D. Cabanelas y M^a. Paz Torres¹¹⁶, M^a. Jesús Rubiera¹¹⁷ etc., siguieron, en la mayoría de los casos, la tesis de estos investigadores. Sin embargo, si Dozy trató el tema de la poesía de un modo general, en el contexto de la historia de al-Andalus durante esta época¹¹⁸,

113. `U. Ben Ḥammādī. *Al-Fuqahā'*, pp. 587-588.

114. Al-Rikābī. *Fī l-adab al-andalusī*. Miṣr, 1960. He consultado la edición del Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1980, p. 55.

115. Ḥ. `Alī al-Awsī. *Al-Adab al-andalusī fī `aṣr al-muwaḥḥidīn*. Cairo, 1976, pp. 11-21.

116. D. Cabanelas y M^a. Paz Torres. "Poesía arabigo-andaluza". *Litoral*, 139-141 (1984), pp. 24-26.

117. M^a. Jesús Rubiera. "Literatura hispano-árabe". En *Historia de las literaturas hispánicas no castellanas*. Planeada y coordinada por J. M^a. Díez Borque. Madrid, 1980, pp. 163-166.

118. Acerca de la opinión de R. Dozy en la poesía de esta época véase, por ejemplo, A. González Palencia. *Historia, op. cit.*, p. 22; Trad. árabe, *op. cit.*,

hay que destacar que tanto E. García Gómez como H. Pérès han dedicado un importante espacio a este tema; el primero en el apartado que ha dedicado a la poesía bajo los Almorávides en su pionera obra sobre la poesía arabigoandaluza¹¹⁹, como en el artículo sobre la poesía en Sevilla durante esta época¹²⁰. H. Pérès había dedicado, con anterioridad, un interesante artículo sobre la poesía en Fez en esta época¹²¹.

El juicio de todos estos investigadores es bastante negativo. Además de reflejar las opiniones de al-Marrākuṣī en *al-Mu`yib*, utilizan otros dos testimonios en el mismo sentido:

1-la *risāla* de Abū l-Walīd al-Šaqundī en el elogio de al-Andalus.

2-Algunos poemas donde los poetas de la época expresan sus quejas, su melancolía, sus apuros económicos y su desánimo, como resultado del desinterés por la poesía.

En su *risāla*, al-Šaqundī, destaca la ignorancia del emir de los musulmanes Yūsuf b. Tāšufīn en lo que se refiere a la lengua árabe y su falta de gusto en lo referente a la poesía. En este sentido al-Šaqundī¹²² cuenta que la primera vez que lo elogiaron, al preguntarle al-Mu`tamid si había entendido la poesía, contestó: "No, pero sé que piden pan". Y de nuevo se complace en hablar de la ignorancia

p. 20.

119. E. García Gómez. *Poemas arabigoandaluces*. Madrid, 1940. He consultado la octava edición, Madrid: Colección Austral, 1985, pp. 36-40; Trad. árabe de H. Mu'nis. *Al-Ši'r al-andalusī: baḥṭ fi tatawwuri-h wa-jaṣā'isi-h*. Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyya, 1956, 2ª Ed., pp. 55-63.

120. E. García Gómez. "Eclipse", *op. cit.*, pp. 285-343.

121. H. Pérès. "La poésie a Fès sous les almoravides et les almohades". *Hespéris*, XVIII (1934), pp. 9-40.

122. Al Maqqarī. *Nafh*, *op. cit.*, vol. III, pp. 186-192. Véase la traducción de E. García Gómez bajo el título *Elogio del islam español* (1ª ed. Revista de Occidente, XI, Madrid, (1933), pp. 341 y ss.), en su libro *Andalucía contra berbería*. Barcelona: Publicaciones del Departamento de Lengua y Literatura árabes de Barcelona, 1976, pp. 73-141 y, sobre todo, las pp. 81-83; también en su obra *Poemas*, *op. cit.*, pp. 36-37.

de Yūsuf b. Tāšufīn con la anécdota que se ha repetido después tantas veces: Cuando Yūsuf volvió a su imperio, le envió al-Mu`tamid una carta con dos versos de un poema de Ibn Zaydūn:

"Al perderte, mis días se han cambiado
y se han tornado negros, cuando contigo
hasta mis noches eran blancas"¹²³.

Versos que Yūsuf tampoco entendió creyendo que al-Mu`tamid le pedía esclavas blancas y negras. Cuando le explicaron su significado, sólo se le ocurrió esta respuesta: "Por Dios, esto es bonito, contéstale lo siguiente: Por él corren nuestras lágrimas y nuestra cabeza nos duele por su ausencia". Voy a dejar de lado los distintos argumentos que se han aducido para contradecir la obra de al-Šaqundī¹²⁴. Sólo quiero recordar que no se puede basar un estudio exclusivamente en esta *risāla* para juzgar la poesía durante la época de los Almorávides. Es una obra nacida de la polémica antibereber, cuyo autor, para defender la superioridad de los andalusíes sobre los habitantes del Norte de Africa (*al-`Adwa*)¹²⁵, no duda en exagerar los defectos de las gentes que quiere criticar, reflejando un sentimiento colectivo de los andalusíes que "ha sido considerado por los sabios de Medio Oriente como xenofobia o fanatismo por parte del pueblo andalusí"¹²⁶. A medio camino de la

123. La traducción es de E. García Gómez. *Poemas, op. cit.*, p. 34.

124. Véase, por ejemplo, `A. Gannūn. *Al-Nubūg, op. cit.*, pp. 81-82; I. `Abbās. *Tārīj al-adab al-andalusī, `aṣr al-ṭawā'if wa-l-murābiḩīn*. Beirut, 1962, p. 79; H. Al-Ṭarībaq. "Al-Murābiḩūn bi-l-Andalus min jilāl dīwān al-A`mā al-Tuḩīlī". *Al-Manāhil*, XI (1978), pp. 368-369; `Abbās al-Ŷirārī. *Al-Adab al-magribī min jilāl zawāhiri-h wa-qaḩāyā-h*. Rabat: Manšūrāt Maktabat al-Ma`ārif, 1979, (2ª ed.), vol. I, pp. 132-134.

125. I. `Abbās. *Tārīj al-adab, op. cit.*, p. 79.

126. M. Benaboud. "L'historiographie d'al-Andalus durant la periode des Etats-Taifas". *R.O.M.M.*, XXXX (1985), p. 125.

sátira, como corresponde al género *mufādala* o *mufājara*¹²⁷, al-Šaqundī no pretende ser objetivo, sino rebajar y vilipendiar a los Almorávides por todos los medios a su alcance, desde la injuria al ridículo, para exaltar a sus compatriotas¹²⁸.

En lo que se refiere a las quejas de los poetas, en la cual se basan, por ejemplo, H. Pérès¹²⁹ o E. García Gómez¹³⁰, cabe señalar que algunos estudios recientes dedicados a esta época, advierten que "las quejas de los poetas no es un criterio suficiente para juzgar el desarrollo y el florecimiento de la poesía, o el retroceso y estancamiento de la misma"¹³¹. Efectivamente, las quejas de los poetas, a tenor de sus circunstancias y apuros económicos, no es un fenómeno relacionado únicamente con la época almorávide, sino que era un carácter que marcaba la poesía árabe de un modo general, tanto en Oriente como en Occidente, y en todas las épocas, puesto que el poeta dependía de los poderosos y consideraba su poesía como una mercancía que ofrecía a reyes y emires¹³². Y no sólo los poetas musulmanes de la Edad Media estaban en esa situación, también los poetas del mundo latino, según dice E. R. Curtius. En un capítulo titulado "Modo de existencia del poeta medieval", este interesante investigador afirma que "en la Edad Media los poetas podían sentirse atormentados por el problema económico, su vida pendía de los regalos de sus protectores, y no es raro ver que un poeta pida con conmovedores súplicas lo más indispensable para vivir"¹³³. Volviendo a al-Andalus, F.

127. M. al-Šak`a. *Al-Adab al-andalusī: mawdū`ātu-h wa-funūnu-h*. Beirut: Dār al-`Ilm li-l-Malāyīn, 1983, 5ª ed., p. 620.

128. `A. Al-Ŷirārī. *Al-Adab*, *op. cit.*, pp. 132-133.

129. H. Pérès. "Poésie", *op. cit.*, pp. 11 y ss.

130. E. García Gómez. "Eclipse", *op. cit.*, pp. 299 y ss.

131. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r fī `ahd al-murābiḥīn fī l-Andalus wa-l-Magrib*. Tesis de Tercer Ciclo, inédita, defendida en la Facultad de Letras de la Universidad Mohammad V en Rabat durante el curso universitario 1984-85, p. 74.

132. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, p. 74.

133. E. R. Curtius. *Literatura europea y Edad Media latina*. Madrid, 1976, vol. II, p. 662.

Ṭaḥṭah menciona varios ejemplos poéticos donde los poetas de todas las épocas, anteriores y posteriores a la de los Almorávides, se quejan de las difíciles circunstancias de vida¹³⁴, destacando de un modo especial la situación del poeta Abū `Amir b. al-Aṣīlī¹³⁵, que, ante su difícil situación económica durante la época de los taifas, tuvo que emigrar incluso a tierras cristianas en busca de mejores condiciones de vida, como afirma Ibn Bassām¹³⁶. También los poetas sufrían durante la *fitna* de comienzos del V/XI de una situación precaria. Ibn al-Jaḥīb nos dice al respecto: "Durante ese período de disturbios, los poetas de los `Amiríes y de los [últimos] Omeyas, en cuyas bocas y en cuyas salas de reunión las arañas habían tejido sus telas, vivieron en una indigencia extrema y sus disposiciones naturales se marchitaron. Se sentían como halcones aislados y hambrientos que por extrema necesidad se veían obligados a abatirse sobre los saltamontes"¹³⁷. Y a pesar de que los estudios posteriores a los de E. García Gómez y de H. Pérès afirman que el cultivo de la poesía y la literatura en general no depende del aliento y la acogida de las autoridades¹³⁸, tenemos bastante información que reflejan el interés que demostraron los dirigentes almorávides por los poetas y por los hombres de letras en general. Al Marrākuṣī mismo nos informa que "los más notables del saber de toda la Península [...] se pasaron al emir de los musulmanes (Yūsuf), hasta el punto de que su capital, Marrākuṣ, se comparaba a la de los Banū al-`Abbās, Bagdād [...], y se unieron a él y a su hijo, `Alī tantos secretarios notables y

134. F. Ṭaḥṭah. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, pp. 74-76.

135. Sobre datos biográficos, aclaraciones y la traducción de la poesía de este poeta recogida por Ibn Bassām, véase el interesante artículo de T. Garulo. "La vida y la obra de Abū `Amir Ibn al-Aṣīlī, poeta itinerante del último tercio del Siglo V/XI". *Al-Qanṭara*, XVI (1995), pp. 59-82.

136. Véase el comentario que hace T. Garulo sobre si los viajes de este poeta fueron realmente motivados por *al-kudya* (la mendicidad), como dice el mismo Ibn Bassām, en "Vida", *op. cit.*, p. 62.

137. Véase H. Pérès. *Esplendor*, *op. cit.*, p. 85.

138. I. `Abbās. *Tārīj al-adab*, *op. cit.*, p. 80.

campeones de la elocuencia como no se pudo reunir en ningún siglo"¹³⁹. Otro caso que refleja la acogida de los Almorávides a los hombres de letras, es el del poeta Ibn Jafāya, por ejemplo, que había dejado de componer poemas durante largo tiempo y, al conocer al emir Abū Ishāq Ibrāhīm b. Yūsuf, volvió a escribir versos¹⁴⁰. El propio al-Fath b. Jāqān, quien dedicó su obra *Qalā'id al-'iqyān* a este emir, afirma que gracias a éste último la literatura volvió a florecer después de haber sufrido una gran crisis¹⁴¹. De todas maneras, no cabe duda que los Almorávides no animaron la poesía tal y como lo hicieron los taifas, ni ofrecieron una acogida a los hombres de letras como la de los taifas¹⁴², sobre todo en el comienzo de su asentamiento en al-Andalus, lo que influyó de modo negativo sobre la vida y la situación social y económica del poeta panegirista (*maddāh*) que solía vivir de sus composiciones poéticas. Sin embargo, la falta de interés de los almorávides por la poesía, sobre todo durante el mandato de Yūsuf¹⁴³, no se debe tan sólo, como se solía decir, a su beduinismo, incultura, falta de gusto e ignorancia, sino más bien debido a su propia formación religiosa dentro de un *ribāt*, y a las circunstancias que atravesaba su joven imperio. En esta época el Estado vivía un momento de transición de una etapa de expansión a otra de estabilidad en búsqueda de fronteras seguras y paz interna. Era una etapa marcada por la preocupación por la guerra contra los cristianos del norte de la península, de un lado, y contra los reyes de Taifas, de otro; así los emires almorávides no llegaron en estas

139. `A. Al-Marrākuṣī. *Al-Mu`yib*, *op. cit.*, p. 243.

140. Véase la introducción de *Diwān Ibn Jafāya*. Ed. M. Gāzī. Alejandría, 1979, pp. 7-8.

141. Véase la introducción de *Qalā'id al-'iqyān*. Ed. M. Ṣāliḥ Akram al-Makkī. s.f., p. 3.

142. I. `Abbās. *Tārīj al-adab*, *op. cit.*, pp. 77-78.

143. En este sentido dice E. García Gómez: "Es de justicia, sin embargo, reconocer que los sucesores de Yūsuf sucumbieron inmediatamente ante el embrujo de la cultura andaluza, y fueron más españoles que africanos. Sus cancillerías se pueblan con los versificadores y secretarios que quedaban de la época de los reyes de taifas". *Poemas*, *op. cit.*, p. 38.

circunstancias a interesarse por la poesía de forma particular, ya que el emir de los musulmanes prefería en esta etapa tan delicada de la vida del Estado a un "secretario que se ocupara de los problemas de su imperio que a un poeta que le alabara en un momento"¹⁴⁴. Sin embargo, a pesar de que la estructura de al-Andalus conoció con la llegada de los Almorávides un cambio radical marcado por la supremacía de la cultura religiosa y cierto estancamiento de los alfaquíes que estaban al frente del Estado, "todo esto no causó la decadencia de la poesía y la literatura según plantean algunos estudiosos"¹⁴⁵. Así ¿es posible hablar de la muerte de la poesía andaluza, incapaz de soportar este colapso, como afirmó el profesor E. García Gómez en un principio?¹⁴⁶ o que ¿"los Almorávides eran, al fin y al cabo, un enemigo histórico accidental para la poesía arábigoandaluza", como concluye en su artículo sobre el eclipse de la poesía en Sevilla durante la época de los Almorávides?¹⁴⁷. Y aunque demos por cierto este eclipse poético en esa ciudad, tenemos otros estudios que afirman que otras partes de al-Andalus conocieron, con la llegada de los Almorávides, un florecimiento literario, como es el caso de Granada por ejemplo. En este sentido dice C. del Moral Molina:

"Si para el resto de al-Andalus, y en especial para Sevilla, el período almorávide fue un eclipse cultural y literario con respecto al de los reinos taifas, para Granada en cambio, supone el inicio de una literatura que comienza a dar sus frutos, frutos tempranos desde luego, y a producir figuras literarias que destaquen en el resto de la península"¹⁴⁸.

144. M. R. al-Daya. *Tārīj al-naqd al-adabī fi l-Andalus*. Damasco: Mu'assasat al-R0isāla li-Ṭibā`a wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī`, 1981, p. 33.

145. H. al-Warākī. *Ibn Sāra al-Šantarīm: ḥayātu-h wa šī`ru-h*. Tetuán: Maṭba`at al-Nūr, 1985, p. 37.

146. E. García Gómez, *Poemas*, *op. cit.*, p. 37; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 56.

147. E. García Gómez. "Eclipse", *op. cit.*, p. 319.

148. C. del Moral Molina. "Notas para el estudio de la poesía arabe-granadina". *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXIII, Fascículo 1º (1984-85), p. 63.

F. Ṭaḥṭaḥ, en su amplio estudio sobre la poesía durante la época almorávide en al-Magrib y en al-Andalus, se plantea algunas cuestiones importantes, como ¿ocurrió algún cambio en la estructura del poema, al cambiar la vida política? ¿según qué criterios se puede afirmar que la poesía florece o decae en una época determinada?¹⁴⁹. Para responder a ellas, F. Ṭaḥṭaḥ se basa en el análisis de los mismos poemas, dejando de lado los juicios de los historiadores, pues "la respuesta debe buscarse dentro del poema, no fuera de él, puesto que los valores estéticos, religiosos, intelectuales y sociales no cambian tan fácilmente como las dinastías, ni los cambios políticos suponen una ruptura tajante con los modelos literarios o artísticos, no puede esperarse que haya ocurrido una revolución radical en la poesía andalusí inmediatamente después de la caída de los taifas y la subida al poder de los Almorávides. Y si algún cambio ha ocurrido, lo cierto es que no ha tocado la estructura del poema, ni los temas tratados por los poetas, ni los modos de expresarlos; más bien ha afectado a la vida de los poetas, sobre todo de los panerigistas, algo que se manifiesta en su preocupación y en la inestabilidad de su posición económica"¹⁵⁰. Dejando de lado las conclusiones de F. Ṭaḥṭaḥ¹⁵¹, llama especialmente la atención la valoración extremadamente positiva de la llegada al poder de los Almorávides, que, en su opinión, supuso "un gran beneficio para la poesía y la creación, como vemos en los poemas de al-Muṭamid en su exilio, en los de Ibn al-Labbāna cuando describe sus inquietudes, en los del Ciego de Tu-dela cuando se queja de su pobreza, en los de Ibn Jafāya llorando su juventud, y en los de Ibn Ḥamdīs en sus poemas de nostalgia, etc., creación de la cual tenemos muy pocos ejemplos en las alabanzas y elegías oficiales, caracterizadas por unas descripciones sin vida"¹⁵². Efectivamente, frente a la superficialidad de la poesía oficial de la época de los taifas, destaca la profunda poesía con que los poetas de época almorávide expresaron sus inquietudes y sentimientos. A este aspecto en concreto, ya se han referido, hace bastante tiempo, tanto A. Balāfrīy y `A. Jalīfa, como el profesor E. García Gómez al hablar de la poesía del dolor en la lírica

149. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, p. 78.

150. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, pp. 78-79.

151. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, pp. 356-361.

152. F. Ṭaḥṭaḥ. *Al-Ši`r*, *op. cit.*, p. 79.

arabigoandaluza. Y si los dos primeros consideran que las elegías en que el propio rey poeta al-Mu`tamid ha contado las amarguras de su prisión y destierro en Agmāt son *los más bellos ejemplos de toda la poesía árabe*¹⁵³, cabe destacar que el gran arabista español no dudó en afirmar que *figuran entre las más bellas de la poesía universal*¹⁵⁴. Y así, en realidad, "la poesía andaluza no muere bajo los Almorávides. Lo que hace, simplemente, es adaptarse a los tiempos nuevos"¹⁵⁵. Y ¿cómo hablar de muerte si en este período vivieron, entre otros poetas, dos grandes y famosos, como son Ibn Jafāya y su sobrino Ibn Al-Zaqqāq, "el primero, exquisito celebrador de las flores y jardines, [...] y el otro, Ibn al-Zaqqāq, especialista en descripciones de imágenes alambicadas donde el alejandrismo andalusí alcanzó su más alto vértice"¹⁵⁶. Asimismo E. García Gómez afirma que "la influencia del primero fue enorme, y el estilo jafachí llega a los últimos tiempos del reino granadino [...], y *que ambos son la cima extrema de la lírica neoclásica, que, tras ellos, sólo puede repetirse o declinar*"¹⁵⁷.

Y si dejamos la poesía aparte y pasamos a la prosa en general, debe observarse que este período se caracterizó por el desarrollo tanto de la prosa rimada, representada en obras como *Al-Ḍajira* de Ibn Bassām y *Qaḥ'id* y *Maṭmaḥ* de Ibn Jāqān, considerados por los críticos como "los libros más notables en la literatura árabe escritos en prosa rimada de una rara elegancia"¹⁵⁸ y las maqāmāt luzūmiyya

153. A. Balāfrīy y `A. Jalīfa. *Al-Adab al-andalusī*. Tetuán: Maṭba`at al-Waḥda al-Magribiyya, 1941, p. 96.

154. E. García Gómez. *Poemas*, *op. cit.*, p. 55; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 107.

155. E. García Gómez. *Poemas*, *op. cit.*, p. 37; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 57.

156. F. Gabrieli. *La literatura árabe*. Trad. española de R. M.^a Pentimalli de Varela. Buenos Aires: Losada, 1971, p. 151.

157. E. García Gómez. *Poemas*, *op. cit.*, pp. 38-39; Trad. árabe, *op. cit.*, pp. 59-60.

158. A. González Palencia. *Historia*, *op. cit.*, p. 190; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 298.

de Abū Tāhir al-Saraqustī¹⁵⁹, como la prosa sencilla que se encuentra en el género autobiográfico, o "memorias políticas"¹⁶⁰, como la obra del príncipe `Abd Allāh b. Buluqqīn, "testimonio histórico de cierto realismo, redactado de manera artística"¹⁶¹. También es prosa sencilla la literatura de viajes representada con la obra de Abū Bakr b. al-`Arabī, *Qānūn al-ta'wīl* considerada como una de las primeras en su género¹⁶². Hay que añadir la abundante floración de *al-rasā'il al-dīwāniyya wa-l-ijwāniyya* (la correspondencia diplomática oficial y la personal entre amigos)¹⁶³ con un gran número de cultivadores que vivieron bajo la tutela tanto del emir Yūsuf como su hijo `Alī, con lo que se puede afirmar que la prosa artística en esta época alcanzó el punto culminante de su desarrollo¹⁶⁴. Y en esta prosa, "la cultura poética y el sentido estético de los prosistas marcaron sus obras con un toque poético que las libraba de su carácter meramente informativo y les prestaba un ritmo estético y una armonía fónica que impresionaba vivamente al receptor [...]. El hecho de que estos autores sintieran la poética de la lengua se debe a que la mayoría de ellos fueron también poetas"¹⁶⁵.

Asimismo tanto el zéjel como la *muwaššaha* destacan con más claridad en esta época¹⁶⁶, y ello no es consecuencia de la crisis literaria, como piensan algunos

159. Véase la edición de H. al-Warāklī, tesis doctoral inédita, defendida en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, 1980.

160. M. al-Zabbāj. *Funūn al-natr al-adabī fī l-Andalus fī zill al-murābiḥīn*. Casablanca-Beirut: al-Dār al-`Alamiyya li-l-Kitāb-al-Dār al-`Alamiyya li-l-Ṭibā`a wa-l-Našr, 1987, p. 289.

161. M. Al-Zabbāj. *Funūn, op. cit.*, p. 309.

162. M. Al-Zabbāj. *Funūn, op. cit.*, p. 315.

163. Sobre este género véase M. al-Zabbāj. *Funūn, op. cit.*, pp. 161-206.

164. A. A. al-Harrāma. *Al-A`mā al-Ṭuḥḥ*. Trípoli, 1983, p. 165.

165. M. Al-Zabbāj. *Funūn, op. cit.*, p. 399.

166. I. `Abbās. *Tārīj al-adab, op. cit.*, p. 231.

estudiosos que marcaba esta época¹⁶⁷, sino de una evolución normal de estos dos géneros que había aparecido mucho antes que la época almorávide¹⁶⁸. Tenemos un grupo de los grandes autores de *muwaššahāt* encabezados por el Ciego de Tudela, Ibn Baqī y Ibn Bāʿya, de una excelente acogida tanto entre los emires¹⁶⁹, como en los demás capas de la sociedad. Y no hay que olvidar que en esta época vive Ibn Quzmān, gran creador del zéjel, líder indiscutido de este arte en la España musulmana, cuyo cancionero¹⁷⁰ es obra maestra del género que ha ejercido una enorme influencia en los zejeleros posteriores¹⁷¹.

Estas son las líneas generales de la visión que presenta este trabajo que pretende ser una introducción para un amplio estudio, que abarca detalladamente todos los campos culturales de esta época; y que podamos realizar entre todos los investigadores interesados por la historia del occidente musulmán en la Edad Media.

Siglas utilizadas

167. E. García Gómez. *Poemas*, *op. cit.*, p. 39; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 62; M^a. J. Rubiera. "Literatura", *op. cit.*, p. 163.

168. Véase `A. al-Ahwānī. *Al-Zaʿyāl fī l-Andalus*. Cairo, 1957, p. 63; y `Abbās. al-Ŷirāī. *Muwaššahāt magribiyya: dirāsa wa-nuṣūṣ*. Marrākuṣ: Manṣūrāt Kuliyyat al-Luga al-`Arabiyya, 1992, 2^a ed., p. 34.

169. Véase al-Maqqarī. *Azhār*, *op. cit.*, vol. II, p. 209.

170. Véase las ediciones de A. R. Nykl. *El cancionero del Seih, nobilísimo visir, maravilla del tiempo, Abū Bakr Ibn `Abd al-Malik Aben Quzmān*. Madrid: Escuela de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1933; E. García Gómez. *Todo Ben Quzmān, editado, interpretado, medido y explicado por*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura/Gredos, 1972; F. Corriente. *Gramática, métrica y texto del cancionero hispano-árabe de Aben Quzman*. Madrid: Colección de Estudios de Literatura, 1980.

171. Véase Ibn Sa`īd. *Al-Mugrib*. Ed. Š. Dayf. Cairo: Dār al-Ma`ārif, 1978, vol. I, p. 100; A. González Palencia. *Historia*, *op. cit.*, p. 110; Trad. árabe, *op. cit.*, p. 164; Levi-Provençal. *Conférences*. *op. cit.*, pp. 21 y ss; I. `Abbās. *Tārīj al-adab*, *op. cit.*, p. 255; J. T. Monroe. "Hispano-Arabic poetry during the Almoravid period: theory and practice". *Viator*, IV (1973), p. 83.

B.A.E.O. Buletín de la Asociación Española de Orientalistas.

C.H.I. Cuadernos de Historia del Islám.

R.I.E.I. Revista del Instituto de Estudios Islámicos.

R.O.M.M. Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée.