

REPÚBLICA ÁRABE DE EGIPTO
MINISTERIO DE EDUCACIÓN SUPERIOR

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

Las ciudades de Al-Andalus

ZARAGOZA



VOLUMEN ESPECIAL

Homenaje al arabista español recientemente fallecido
Prof. Dr. Rodolfo Gil Benumeya Grimaó

Jefe de Redacción

Prof.Dr. Abdel Fattah Awad

Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid

Consejo de Consultivo

Prof.Dr. Ahmad Mukhtar al-Abadi (Universidad de Alejandría)

Prof.Dr. Mahmoud Aly Makky (Universidad de El Cairo)

Prof.Dr. Taher Ahmad Makky (Universidad de El Cairo)

Prof.Dr. Salah Fadl (Universidad de Ain Shams)

Prof.Dr. Ahmad Ali Mursi (Universidad de El Cairo)

Prof.Dr. Abdel Latif Abdel Halim (Universidad de El Cairo)

Prof.Dr. Pedro Martínez Montávez (Universidad Autónoma de Madrid)

Prof.Dr. Federico Corriente Córdoba (Universidad de Zaragoza)

Profra.Dra. M^ª Jesús Viguera Molins (Universidad Complutense de Madrid)

Profra.Dra. M^ª Jesús Rubiera Mata (Universidad de Alicante)

Profra.Dra. Carmen Ruiz Bravo-Villasante (Universidad Autónoma de Madrid)

Prof. Dr. Rafael Valencia (Universidad de Sevilla)

Comité Científico

Prof. Dr. Josep Puig Montada. (Universidad Complutense de Madrid)

Prof. Dr. Gamal Abddel Karim. (Universidad de El Cairo)

Prof. Dr. Hamed Abu Ahmad (Universidad de Al-Azhar)

Profra. Dra. Sahar Al Sayed Abdel Aziz Salem (Universidad de Alejandría)

Prof. Dr. Ahmad Salim Ouldada. (Universidad Complutense de Madrid)

Prof. Dr. Ignacio Gutiérrez de Terán (Universidad Autónoma de Madrid)

Prof. Dr. Juan Martos Quesada (Universidad Complutense de Madrid)

Prof. Dr. Octavio Uña Juárez (Universidad Rey Juan Carlos I)

Prof. Dr. Víctor Morales Lezcano (UNED)

Prof. Dr. Waleed Saleh (Universidad Autónoma de Madrid)

Prof. Dr. Juan Antonio Pacheco (Universidad de Sevilla)

Prof. Dr. Nicolás Nebut Roser (Universidad de Málaga)

Profra. Dra. Pilar Lirola Delgado (Universidad de Cádiz)

Prof. Dr. Joaquín Bustamante (Universidad de Cádiz)

Prof. Dr. Solimán al-Attar (Universidad de El Cairo)

Prof. Dr. Luis Fernando Bernabé Pons (Universidad de Alicante)

Profra. Dra. Mercedes del Amo (Universidad de Granada)

Profra. Dra. Nieves Paradela Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)

Prof. Dr. Abdel Fattah Awad (Universidad de El Cairo)

Prof. Dr. Mohamed El-Madkouri Maataoui (Universidad Autónoma de Madrid)

Secretaría de Edición

Dra. Abeer Mohamed Abd el-Salam

Sr. D. Hussein Zaghoul

Sr. D. Hany Mohamed Al-Maadawi

Sra. Dña. Almudena García Rodríguez

Esta revista está publicada por el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid
Propietario: Ministerio de Educación Superior. El Cairo.—R. A. E.
Dirección: INSTITUTO EGIPCIO DE ESTUDIOS ISLAMICOS
Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid
Teléfono: 91 563 94 69
Fax: 91 563 86 40
e.mail: secretaria@institutoegipcio.com

REVISTA
DEL INSTITUTO EGIPCIO DE
ESTUDIOS ISLÁMICOS EN MADRID

VOLUMEN XXXVI

MADRID, 2008

SUMARIO

Dr. Abdel Fattah Award. Introducción	9
Joaquín Lomba. la filosofía musulmana en Zaragoza	17
Jesús C. Riosalido Gambotti. Zaragoza	63
Juan A. Souto. Contribución al estudio del poblamiento del término de Zaragoza en época omeya	73
Juan A. Souto. La defensa militar de la Zaragoza omeya	87
Pedro I. Sobradíel Valenzuela. La Aljafería, símbolo de concordia	113
Joelle Ricordel. Los farmacólogos de la Marca Superior de Zaragoza (siglos XI-XII)	133
Rodolfo Gil Benumeya. Más sobre residuos moriscos. El curioso viaje de don Quijote a Zaragoza	151
José Emilio Iniesta. Los emigrados zaragozanos y sus descendientes en el oriente de Al-Andalus	165
Enrique Gozalbes Gravioto. Alusiones árabes a las murallas romanas en Zaragoza	181
José Luis Corral Lafuente. El diseño urbano de la Zaragoza islámica	191
Leila Abou Shams e Ignacio Ferrando. الجزائر المرسطية و أبو الطاهر المرسطية: أديبان متميزان من أدباء سرقسطة العظمى	226
تقديم	234

INTRODUCCIÓN

El Instituto Egipcio de Estudios Islámicos desde el inicio de su andadura ha dedicado una especial atención a los estudios del pasado hispano-islámico. En esta línea se han publicado numerosos estudios y artículos científicos. No obstante, esa vocación esclarecedora de los entresijos del pasado andalusí, se ha venido plasmando de manera mas evidente en la colección de monográficos que la Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos dedica a ciudades que tuvieron especial protagonismo en la España musulmana.

El número que ahora presento se centra en la ciudad de Zaragoza. Sus numerosos vestigios arquitectónicos y la rica toponimia de origen árabe, así como un sinfín de aspectos culturales, aún hoy en día presentes en la gastronomía y el folklore, nos hablan sin palabras del rico legado que los árabes dejaron en estas tierras.

Zaragoza, la famosa “ciudad blanca”, testigo de excepción de los sucesos históricos acaecidos en la Península Ibérica desde la conquista romana, teatro de actividades de figuras de la talla de Avempace, refugio del Cid en su destierro, vivió su momento de mayor esplendor con al-Muqtadir, soberano famoso por su inteligencia y valentía y, sobre todo, por su gran amor a la cultura y al arte. Al-Muqtadir acogió en su corte a sabios y escritores; y construyó el famoso palacio de al-Ya ‘fariyya (La Aljafería) inicialmente llamado *Qasr al- Surur* (palacio de la alegría), donde los grandes poetas de aquellos días pudieron dar rienda suelta a su ingenio. Durante su reinado, Zaragoza fue “la perla” del al-Andalus y la “meca” de los hombres más cultos de Taifas.

Gracias a la inteligencia y a la habilidad de este gobernante, la Marca Superior pudo unificarse bajo la dinastía de los Banū Hūd y convertirse en baluarte irreductible del Islam en el al-Andalus. El carácter fronterizo de esta zona y su posición excéntrica respecto al resto del territorio de al-Andalus, y sobre todo de Córdoba, favoreció

desde un principio el espíritu de independencia da la taifa zaragozana, de hecho, la historia del Emirato y del Califato está llena de episodios de sus luchas contra el poder central. Tras la caída definitiva del Califato Omeya, los tuyibíes declararían la separación total de Córdoba, creando el Reino de Zaragoza. A éstos les sucedería la dinastía de los Banu Hud desde el año 1039 hasta la toma de la capital por los Almorávides en 1110. Poco después, en 1118, sería definitivamente reconquistada por Alfonso el Batallador.

Mucho ha llovido desde entonces, sin embargo, hoy, metidos ya en el S. XXI, acometemos la publicación de este monográfico dedicado a Zaragoza con el ánimo de desentrañar interesantes secretos sobre la vida intelectual y artística de la taifa aragonesa, así como los detalles del contexto geográfico-histórico. Para ello hemos reunido en esta publicación, los artículos de un grupo de especialistas, procurando, en la medida de lo posible, abarcar un amplio abanico de aspectos que haga justicia al glorioso pasado de la inmortal *Saraqusta*.

Joaquín Lomba, Catedrático Emérito de la Universidad de Zaragoza, presenta un estudio sobre *La filosofía musulmana en Zaragoza* en el cual se expone cómo el ambiente cultural y la prosperidad material de la taifa Zaragozana propició el surgimiento de una filosofía novedosa con respecto a la de otras zonas de al-Andalus. Por su situación geográfica, además, Zaragoza estaba abierta al Mediterráneo y al Oriente, de donde recibió numerosas influencias. El estudio señala cómo la Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza influyó poderosamente en el pensamiento científico y filosófico del Reino de Taifas zaragozano. Asimismo, ha de tenerse en cuenta la influencia de las obras de al-Farabi y algunas del propio Aristóteles. Habría que señalar, además, que muchos de los intelectuales zaragozanos, a modo de sabios renacentistas, practicaban al mismo tiempo varias ciencias y eran depositarios de un conocimiento enciclopédico; por este motivo, la filosofía surgida se caracteriza, ante todo, por un racionalismo a ultranza. Sin embargo, a pesar de la apuesta decidida por la razón, y aunque parezca paradójico, la segunda característica de esta filosofía es la tendencia mística.

La figura más descollante en el ámbito del pensamiento musulmán en Zaragoza es Ibn Bayya (Avempace), siendo, además, el último de los pensadores musulmanes de la zona porque durante su vida sobrevino la invasión cristiana (1118 d. C), que cortó de raíz toda la labor científica y filosófica musulmana. Ésta sería, no obstante, continuada

por los judíos durante el cristianismo. Avempace fue el introductor y primer comentador de las obras de Aristóteles, labor que continuaría Averroes, cuyos comentarios sobre la obra del Estagirita, revolucionarían por completo el panorama intelectual europeo al ser traducidos al latín. En este artículo se hace un extenso estudio acerca de la figura de Avempace, su vida y sus obras, que constituyen una muestra del amplio espectro que abarcó su sabiduría: la música, la poesía, la astronomía, la física, la medicina, la botánica; y sobre todo, la filosofía.

El segundo artículo lo presenta su excelencia el embajador Jesús Carlos Riosalido Gamboti, quien nos propone un itinerario que, partiendo de Castilla hacia el norte, nos lleva a la provincia de Aragón, jalonada de edificios que testimonian su pasado como Marca Superior de al-Andalus, Reino de Taifas y territorio cristiano poblado por mudéjares. Varios son los altos en el camino propuestos para admirar estos vestigios arquitectónicos, destacándose en el camino la ciudad de Calatayud donde se encuentra uno de los asentamientos urbanos musulmanes mejor conservados de Aragón, y la capital, Zaragoza, en la cual es visita obligada el Palacio Real de la Aljafería y los barrios de la morería y la judería.

En el siguiente artículo, el profesor Don J. A. Souto nos introduce a los “*Sistemas defensivos andalusíes*”. La madina zaragozana era la ciudad más importante de la Marca Superior. Este carácter fronterizo determinaría la existencia de un complejo sistema defensivo; dicho sistema se componía de dos elementos fundamentales: las murallas heredadas de la época romana como defensa de la ciudad y una retícula de asentamientos fortificados estratégicamente distribuidos en su término y en las zonas de acceso al mismo. El Dr. Souto analiza el sistema defensivo de la Zaragoza Omeya basándose en los datos históricos que aparecen en tres fuentes árabes: el volumen V de Al Muqtabis de Ibn Hayyan, el Tarsi al-Ahbar de al Udri y el Kitab al Ibar de Ibn Khaldun.

En una segunda colaboración, *Contribución al estudio del poblamiento del término de Zaragoza en época Omeya*, presenta las conclusiones a las que ha llegado tras el análisis de más de cincuenta topónimos contenidos en las fuentes árabes de la época Omeya y referidos a la Marca Superior de al-Andalus. Todas las fuentes coinciden en denominar a Zaragoza como “*madina*”, pero con respecto al territorio sobre el que Zaragoza ejercía su jurisdicción, no hay unanimidad a la hora de emplear la terminología. Existieron dos tipos de

asentamientos: los militares, muy numerosos, cuya función era ante todo defensiva; y los no militares, de entre los cuales los más destacables son las alquerías que eran asentamientos agrícolas. Los asentamientos militares aparecen frecuentemente mencionados en las crónicas porque en ellos tenían lugar sucesos dignos de reseñar, cosa que no sucedía en las alquerías. De este estudio se deduce que en época Omeya, Zaragoza tenía un poblamiento humano importante con numerosos núcleos de población documentados que cumplían funciones agrícolas, o de defensa, estrechamente vinculadas a los intereses de la “*madina*” rectora. Asimismo, el radio de influencia directa de esta “*madina*” comprendería aproximadamente unos cuarenta kilómetros.

El número cinco es el artículo titulado: “*La Aljafería, símbolo de la concordia*”. El palacio de la Aljafería, cuyo origen data de la época califal, se ha caracterizado por ser el emblema de la ciudad de Zaragoza. Durante todos estos siglos el edificio se ha readaptado para distintos usos y cometidos, y en su estructura han quedado impresos los sucesos históricos acaecidos en esta ciudad. Mediante el análisis arquitectónico de los ciclos constructivos que se han ejecutado en la Aljafería se puede concluir que, a partir de un primer núcleo menor fortificado, se crea un recinto estable en el que se desarrollará, durante casi un milenio, una arquitectura de reproducción endógena; los límites no se alterarán hasta mediados del siglo XIX con algunas instalaciones exteriores. La Aljafería presenta un muestrario de estilos arquitectónicos poco frecuente. Esta disparidad estética que caracteriza al conjunto monumental, corre pareja a la multitud de funciones para las que ha sido empleado el recinto. En la segunda mitad del siglo XX se inicia la restauración del palacio que concluye en 1998; y gracias a este esfuerzo se ha conseguido recuperar las distintas manifestaciones arquitectónicas y artísticas encarnadas en la Aljafería a través del tiempo, que son representativas de los distintos momentos históricos que ha vivido. Su dilatada existencia le confiere un valor simbólico como monumento a la concordia, resaltado en la actualidad por el establecimiento de la sede de las Cortes de Aragón en su solar.

En sexto lugar, aparece el artículo de Joëlle Ricordel, *Los farmacólogos de la Marca Superior de Zaragoza. (Siglos XI-XII)*. Este artículo se ocupa del estado de la medicina en la taifa de Zaragoza durante el siglo XI. Para ello, hace un estudio de las obras farmacológicas que han llegado hasta nuestros días, particularmente la de Ibn

Biklārish que Ricordel compara con obras médicas escritas anteriormente. Estas obras sobre farmacología elaboradas en Zaragoza, revelan claramente el buen nivel de reflexión alcanzado en aquella época por los médicos de dicha comarca, situación posible merced a la protección y al mecenazgo de los Banū Tudjibī, y sobre todo, de aquellos emires eruditos que fueron los Banū Hūd. En la misma época pero en otros lugares, Abū al-Salt Umayya, al-Bakrī e Ibn Wāfid contribuyeron también a la constitución de un corpus que ya había empezado a formarse en el siglo X, particularmente con Ibn Djuldjul y al-Zahrawī y que culminará en la segunda mitad del siglo XII y a principios del siglo XIII.

Seguidamente, presentamos el artículo de D. Rodolfo Gil Benumeja Grimau: *Residuos moriscos. El curioso viaje de D. Quijote a Zaragoza*. En él se rastrean posibles huellas de morisquismo en los Quijotes de Cervantes y de Avellaneda; y para ello, Rodolfo Gil B. Grimau, analiza la figura de Don Álvaro de Tarfe, caballero granadino que se dirige a Zaragoza y luego regresa a su tierra. El entorno en el que se desenvuelve este personaje, deja traslucir costumbres de clara raigambre morisca; y el autor del artículo, afirma que toda esta peripecia hace alusión a la situación política de la época. A principios del S.XVII, en España se acababa de decretar la expulsión de los moriscos, pero muchos de ellos llevaban una existencia protegida, sobre todo en el Reino de Aragón, por nobles e instituciones. Además, inmediatamente antes de la publicación del Quijote de Avellaneda (1614) y de la segunda parte del Quijote de Cervantes (1615), había tenido lugar el problema político entre el Secretario Antonio Pérez – de linaje aragonés– y Felipe II, que daría lugar a la sublevación de la nobleza aragonesa, la invasión de las tropas de Felipe II, el desafuero y la ejecución del Justicia Mayor aragonés Juan de Lanuza.

En octavo lugar aparece el artículo de José Emilio Iniesta: *Los emigrados zaragozanos y sus descendientes en el oriente de al-Andalus*. Este está dividido en cuatro capítulos y hace mención a las dinastías que ocuparon el poder en los tres reinos más importantes en Al-Andalus: *Los Omeyas cordobeses*, *los Hudíes de Zaragoza* y *los Nazaríes de Granada*. Los Banū Hūd, a los cuales se dedica el contenido del artículo, interesan por su vinculación con la ciudad de Zaragoza. Fueron una dinastía que se extendió por buena parte de Al-Ándalus, reinando en diferentes taifas desde 1040 hasta 1266. El primer capítulo nos presenta a los Banū Hūd, su gobierno y su sistema

político, aunque también nos introduce un poco a la faceta artística del carácter de los miembros de esta familia, tan estrechamente vinculados a la Aljafería de Zaragoza. Este alcázar, construido en 1065 e inicialmente llamado “qasr al surur” (El palacio de la alegría), es reflejo del espíritu innovador y la vitalidad creativa de la nueva y joven dinastía. El segundo capítulo se centra en la figura de Ibn Hūd “Zafadola”, llamado “*Sayf-al-Dawla*” (*Espada de la nación*) que en 1130, al morir ‘Abd el-Mālik Imād al- Dawla, el último sultán de Zaragoza, sube al trono para declararse, un año más tarde, vasallo del rey Castellano Alfonso VII por motivos puramente políticos, ya que ambos tenían el objetivo de derrotar a los Almorávides. El tercer capítulo es una exposición de la inevitable revolución Hudí, “uno de los episodios más fulgurantes de la Historia de Al Andalus”. Finalmente, el cuarto capítulo habla de los intelectuales y del desarrollo de las Bellas Artes, las Letras y las Ciencias en época de los Banū Hūd, centrándose en figuras como la de Ibn Baŷŷa, prototipo del intelectual andalusí, y el poeta Ḥazem el- Qartaŷannī.

En el artículo noveno, *Alusiones árabes a las murallas romanas de Zaragoza*, el profesor Gozalbes Cravioto nos habla de la arquitectura de la ciudad de Zaragoza que, como otras ciudades hispanas, ha mantenido varios elementos de la arquitectura romana, especialmente en los edificios públicos. Gozalbes Cravioto hace hincapié en el conjunto de murallas construidas en la época romana. Pese a que muchas viejas construcciones fueron abandonadas o enterradas, sirviendo de base para las casas de la *madina* musulmana, sigue siendo palpable el estilo de la vieja ciudad romana que dejó en herencia su tratado rectilíneo y su recinto amurallado.

En décimo lugar aparece el artículo: *Diseño urbano de la Zaragoza Islámica*, del profesor José Luis Corral Lafuente. En él, el autor nos introduce al conocimiento de la herencia romana de Zaragoza (*Caesaraugusta*), fundada por los romanos a finales del siglo I a. de C.. La ciudad de Zaragoza, se construyó según los cánones arquitectónicos y de diseño del modelo clásico de las ciudades del Imperio Romano. Durante los siglos I y II d. de C., se construyen grandes edificios públicos como un teatro, templos y termas. Asimismo, aparecen espacios para el comercio, de modo que, a mediados del siglo III, ya es una ciudad plenamente desarrollada. Pero tras los problemas económicos y sociales que afectan el imperio romano, Zaragoza se ve obligada a defenderse de las invasiones de los pueblos germánicos, sufriendo daños importantes en su estructura. Cuando los musulmanes

entran por vez primera en 714, no encuentran ninguna oposición y convierten Zaragoza en la capital de la llamada Marca Superior, esto es, la frontera extrema del imperio islámico. El autor nos presenta un estudio detallado de la evolución de esta capital, la regeneración del comercio y las modificaciones en sus edificios, murallas, etc.

Y, por último, presentamos el artículo número once, que ha sido elaborado por la Dra. Laila Abu Shams en colaboración con el Dr. Ignacio Ferrando. Trata del apogeo de la ciudad de Zaragoza, que tiene lugar durante la época de los reinos de taifas y que durará hasta su definitiva decadencia en la época de los almorávides. Zaragoza conoció un gran desarrollo en distintos ámbitos: la filosofía, las matemáticas, la medicina, la lengua, la gramática, la botánica, la literatura y la poesía. El presente artículo se centra en el florecimiento experimentado por la literatura y la poesía en la ciudad de Zaragoza, gracias a que muchos de los poetas llegados a la ciudad vivieron bajo el mecenazgo de los reyes de taifas y de los almorávides, pues todos los monarcas de la ciudad abrigaron el deseo de convertir a Zaragoza en una capital cultural de primer orden. Los dos investigadores abordan en el presente estudio, las figuras de dos literatos destacados: Abū Bakr Yahia al Gazār al Saraqustī, poeta irónico y satírico, y autor de las conocidas muaxajas; y de Abū Taher Moḥamed ben Yūsuf al Tamymy al Saraqustī que escribió las famosas *Maqamāt Luyimyyāt*. Los dos investigadores señalan que la importancia de estos dos poetas no se debe únicamente a su fama y al lugar que ocupan en la literatura andalusí, sino al hecho de que los investigadores de estudios de literatura andalusí, en los últimos años, han aportado información nueva acerca de ambos que influye en el conocimiento del ambiente literario y cultural de la Zaragoza de su tiempo. El presente artículo incluye, asimismo, una breve semblanza de la personalidad de ambos poetas y una muestra de sus trabajos creativos con el correspondiente estudio crítico.

Dr. Abdel Fattah Awad

Consejero Cultural de la Embajada de la R. A. de Egipto.

Director del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.

Madrid, Octubre 2008

LA FILOSOFÍA MUSULMANA EN ZARAGOZA

1. Ambiente cultural del Reino de Taifas de Zaragoza

El pensamiento filosófico que surge en la Taifa zaragozana no es algo aislado y excepcional, sino que se enmarca dentro de un cuadro cultural mucho más amplio, dentro del cual surge la filosofía, como una de tantas producciones intelectuales que la Zaragoza musulmana produjo. Bien es verdad, como veremos, que la filosofía de Zaragoza tiene sus características peculiares y que, además, ofrece notables novedades con respecto a la producida luego en el resto de al-Andalus. Pero, sin duda alguna que, sin ese ambiente que la propició difícilmente hubiera surgido la filosofía.

Y este ambiente cultural de la Taifa Zaragozana fue muy especial y significativo por varias razones. Entre ellas, porque tanto en su condición anterior de Al-tagr al-a-là, o Frontera Superior, como en la posterior a partir de 1018 de Reino de Taifas independiente, estaba abierta de par en par al mar Mediterráneo, a Oriente, de donde recibió numerosos maestros, libros y enseñanzas de todo tipo, mientras que las otras Fronteras y muchos de los Reinos taifales, solo se abrían al desierto cultural del océano Atlántico o a los empobrecidos reinos cristianos, de cultura muy inferior a la musulmana.

Por otra parte, la paz y prosperidad material reinante en la Frontera Superior y posterior Reino de Taifas favoreció la inmigración de numerosos intelectuales, musulmanes y judíos, que huían de las luchas internas del sur de al-Andalus y de la *fitna* que se produjo tras el derrumbamiento del califato. Más aún: la tolerancia de los reyes de la Taifa de Zaragoza, permitió que algunos de ellos tuvieran como primeros ministros a eminentes judíos, lo cual hizo que muchos literatos, científicos, intelectuales correligionarios de ellos, vinieran a buscar protección de ellos y de sus reyes. Es el caso del último rey de la dinastía *tuḡibī*, Al-Munḡir II (1035-1038) que tuvo como visir a *Ŷequti-el Ibn Iṣḡāq* y a los tres primeros reyes de la dinastía siguiente,

la de los Banū Hūd, al-Musta'in I(1038-1046), al-Muqtadir (1046-1081) y al-Mu'tamin (1081-1085), que tuvieron también como primer ministro al famoso y culto Abū Faḍl ibn Hasday. No solo eso, sino que los propios monarcas fueron eminentes intelectuales, como fue el caso de al-Muqtadir que, además de construir el maravilloso palacio de la Aljafería, se dedicó a la ciencia, y el de al-Mu'tamin que, según Hogendijk fue el mejor matemático de toda la Edad Media. No cabe duda de que todo ello influyó muy poderosamente en la floración cultural de Zaragoza y de la aparición en ella de una espléndida filosofía.

2. Algunos aspectos de la cultura zaragozana

De acuerdo con lo dicho, es preciso, por lo menos, aludir brevemente al ambiente cultural de la Taifa de Zaragoza, cosa que he hecho ampliamente en mi último libro *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*¹.

Ante todo, es de subrayar la intensa vida espiritual e interés por las ciencias sagradas, iniciados ya por los que fundaron el Islam zaragozano, los sucesores de los discípulos del Profeta, Hanas al-San 'ani y 'Ali ibn Rabah, santos a los que la devoción popular tuvo como ideales de vida visitando sus tumbas en las afueras de la ciudad como a la de unos auténticos patronos de Zaragoza. Tras ellos siguió toda una saga de estudiosos de las Tradiciones, como Hafs ibn 'Abd el Salam del siglo XI, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Uqba al-Kalbi del XII, Muḥammad ibn Ḥakam Muḥammad al-Anṣari al-Bāyī que, por encargo del rey al-Muqtadir contestó al monje francés en unos términos sumamente educados, invitándole a hacerse musulmán, del mismo modo que aquel lo había hecho para que el rey zaragozano se hiciese cristiano². La lista se podría hacer casi interminable y remito a mi libro antes citado, lo mismo que para los apartados culturales que siguen.

En fin, en otro terreno, en el de la literatura, la Taifa zaragozana gozó también de un prestigio extraordinario. Ahí está el almeriense

1 Lomba, J. *El Ebro: Puente de Europa. Pensamiento musulmán y judío*, Mira Editores, Zaragoza, 2002, Allí puede verse con amplitud, para lo referente a la cultura musulmana, las páginas 133-161 y para la judía, pp. 329-367.

2 Ver mi "Espiritualidad en la Zaragoza musulmana medieval", en *Aragonia Sacra*, X (1995), pp. 149-168.

que se refugió desde 1016 de por vida en Zaragoza, Ibn Darraġ al-Qaṣṣṭalli. O el poeta del Algarve Ibn ‘Ammār de Silves, también residente en la ciudad del Ebro por una temporada que compuso en ella unos bellísimos versos que han pasado a la historia del desencanto y de la amargura. Y el insigne poeta nacido en Zaragoza Abū Tahir Muḥammad ibn Yūsuf al-Saraqustī, célebre por sus bellísimas maqāmas, género sumamente difícil y pocas veces practicado pero que él lo manejó con maestría.

Y, finalmente, la ciencia, matemática, astronómica y médica también tuvo eminentes protagonistas. Estos saberes empezaron muy pronto, en el siglo IX, teniendo como representantes a Yaḥyà ibn ‘Aylān, muerto alrededor del 893, al que sucedió el zaragozano ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Saraqustī, discípulo del ilustre matemático Maslama al-Maġritī del siglo XI. Y ya he citado arriba al rey e insigne matemático al- al-Mu’tamin. Y en medicina, habría que señalar a al-Kirmāni y a al-Katānī, cordobeses que se afincaron en Zaragoza, trayendo toda la ciencia médica del persa al-Rāzī, que prevaleció en esta ciudad sobre la de Avicena.

Y, tanto en matemáticas, como en astronomía y medicina, hay que incluir al gran filósofo del que hablaré luego, Ibn Bāġġa o Avempace. Es que muchos de los intelectuales zaragozanos, como preludio de los sabios renacentistas, eran en cierto modo enciclopédicos, practicando simultáneamente varias ciencias, y de modo realmente sorprendente.

Baste con lo dicho para hacernos una ligera idea del ambiente en que el pensamiento filosófico surgió en la Taifa de Zaragoza. Pero antes de entrar en él, conviene señalar algunos preámbulos, más relacionados con la misma filosofía.

3. Caracteres del pensamiento filosófico de Zaragoza

Se podrían centrar en dos puntos, cuyo origen podremos ver en el apartado siguiente. Sea el primero el de un racionalismo a ultranza. Sin duda que el ambiente científico antes insinuado solamente, en el campo de la matemática, astronomía, medicina influyó poderosamente en la configuración de la filosofía musulmana zaragozana. También he indicado el impacto que produjo la medicina de al-Rāzī, sobre la de Avicena en el ambiente de Zaragoza. Se trataba de una

medicina más práctica, farmacológica, clínica que la de éste. Y, por añadidura, era proverbial el entusiasmo de al-Rāzī por el valor de la razón como instrumento básico para la ciencia. Como es sabido, se le puede encuadrar en el movimiento llamado *zandāqa* de origen iraní, que surgió en el siglo VIII y que fue objeto de una encendida polémica por parte de teólogos, juristas y filósofos más ortodoxos, ya que hacían una crítica severa a la profecía, al milagro, a la revelación misma, poniendo como ideal de la vida la ciencia. Así, al-Rāzī en su obra *La medicina espiritual*, hace una apología de la razón como el mayor don que Dios nos ha concedido y con la cual podemos conocer cuanto queramos³.

A ello hay que añadir el interés por la lógica, practicada con sumo cuidado por Avempace, como veremos y la aparición de las obras de Aristóteles, a mi juicio por primera vez en al-Andalus, por Zaragoza, lo cual dio lugar al aristotelismo de Avempace y a los comentarios que de él hizo.

La segunda característica, aunque parezca paradójico, es la tendencia mística de todos los filósofos. Una vez lograda la cima del saber racional y científico, parece como si se les quedase corto y que fuese insuficiente tal actitud y se buscara una superación de la facultad racional para sumergirse en un horizonte meta o suprarracional que, al final, culminase en la unión mística, con el amor, bien sea directamente con Dios, bien con el Intelecto Agente, como tendremos ocasión de ver. En el apartado siguiente podremos ver cuál pudo ser el origen de esta tendencia.

Pero veamos antes ciertos elementos que, venidos de fuera, por una parte, constituyen una clara expresión del ambiente cultural y filosófico de la zona pues se vieron atraídos por él. Y, por otra, a la vez que aprendieron de lo que aquí se hacía, dejaron su impronta.

4. Personas y obras filosóficas que vinieron al Reino de Taifas de Zaragoza

4.1. La *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*

Como es bien sabido, esta magna obra, las Rasā'il *ijwān al-ṣafā' wa-jullān al-wafā'*, *Epístolas de los Hermanos de la Pureza y Amigos*

3 Al-Rāzī, *Al-ṭibb al-rūḥānī*, Ed. P. Kraus, 1939, p. 1.

de la *Fidelidad*, siendo conocida habitualmente como *Rasā'il ijwān al-Safā* o *Enciclopedia de los Hermanos de la pureza* fue escrita en Oriente y por autores šī'ies entre el 900 y el 980, y gozó de un prestigio enorme en determinados círculos orientales, siendo conocida en al-Andalus, en forma de resumen muy breve y fragmentario desde finales del siglo X gracias a la labor del ya citado Abū Maslama al-Ma'yrītī, Sin embargo, dada la ortodoxia sunní que imperaba en al-Andalus, fue rechazada desde el primer momento, como lo muestran unos versos estudiados y traducidos por García Gómez ⁴.

Y, sin embargo, en el Reino de Taifas zaragozano fue aceptada con entusiasmo, lo cual es exponente de la amplitud de miras de esta zona para admitir cualquier idea innovadora y de progreso que contuviera, dentro de los límites de la fe musulmana.

En efecto, fue el médico cordobés al-Kirmānī, también citado anteriormente quien antes del año 1065 (fecha en que murió) la trajo íntegra de Oriente, precisamente a Zaragoza. La huella que dejó en la región se hace patente no solo en autores musulmanes como ibn al-'Arīf, ibn al-Sīd y Avempace, sino también en los judíos.

La obra abarca 1.700 páginas en 4 volúmenes en la Edición de El Cairo de 1928, estando dividida en cincuenta y un tratados a los cuales se añadió posteriormente uno que resumía todo lo anterior, llamado *al-risāla al-ŷamī'a*, o *El Tratado resumen*. Estos cincuenta y un tratados se dividen temáticamente de la siguiente manera: 1º. Introducción, Ciencia lógica y matemáticas. 2º. Física. 3º. Metafísica. 4º. Astrología y mística.

Yendo al contenido de la obra, hay que decir que, ante todo, por *safā* se entiende «pureza» de alma, alejamiento de las pasiones y limpieza de intenciones en nuestros actos; en resumen se podría traducir también por «sinceridad», «claridad». Lo cual se corresponde con lo que se lee en esta Enciclopedia:

“que muchos hermanos piadosos lleguen a todas las ciencias y artes más nobles, a través de un largo estudio y reflexión y mediante la progresiva purificación del alma” ⁵

4 García Gómez, E., “Alusiones a los *ijwān al-ṣafā* en la poesía árabe-andaluza”, en *al-Andalus*, 1953, pp. 462-465.

5 *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* IV, 411-412. En adelante citaré así las *Rasā'il ijwān al-ṣafā*, *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, de la Ed. de El Cairo, 1928. Los textos, por otro lado, los tomo de la obra de Marquet, Y., *La philosophie des Ijwān al-ṣafā*, Etudes et documents, Argelia, 1973.

Este ideal desmaterializador y espiritual se logra, por tanto, empezando por ser experto en sumo grado en las ciencias racionales para, luego, progresivamente, irse desasiendo de lo material para llegar a la unidad o *tawḥīd*, al culto interno, al sentido profundo de la creación y a la imperturbabilidad del alma.

De esta manera, el proceso total de formación del Hermano Puro tiene los siguientes cuatro estadios: Primero, de los 15 a los 30 años se adquiere una formación básica y general en todas las ciencias, teniendo en cuenta que se intenta en todo momento estar en lo más puntero y avanzado de cada una de ellas. Segundo, de los 30 a los 40 años se da la primera iniciación en la ciencia esotérica. Tercero, de los 40 a los 50 años se facilita una primera profundización en las ciencias esotéricas y religiosas. Cuarto, finalmente, a partir de los 50 años en adelante: se sumerge el Hermano en la sabiduría esotérica universal y conocimiento angélico.

Esta concepción del estudio de la ciencia racional para culminar en una vida espiritual incluso mística, dejará un impacto notable en todo el pensamiento musulmán y judío del Reino de Taifas de Zaragoza. Y del mismo modo influirá poderosamente la concepción neoplatónica del universo a la vez que la estructura pitagórica del mismo, con todo el sentido esotérico de la numerología que propone y que dejará su huella en la cábala y en todo el mundo de la astrología. Y, entre otras ideas que aquí omito, también dejará su impacto la concepción del hombre como un «microcosmos» o mundo resumido en pequeño que encierra en sí todas las cualidades del «macrocosmos» universal, siendo, por ello, lo más grande de la creación puesto en el centro de la misma⁶. Dios, por otra parte, con el que al final se aspira a unirse sobrepasa todo límite racional y de las fuerzas naturales del hombre.

Este es, muy a grandes rasgos, el contenido de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, a la que tanto debió el pensamiento científico y filosófico del Reino de Taifas zaragozano.

4.2. La enseñanza de Ibn al-ʿArīf en la Taifa de Zaragoza.

Abū-l-ʿAbbās Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà ibn ʿAtāʾibn al-ʿArīf, conocido simplemente como Ibn al-ʿArīf (1088-1141), almeriense de

⁶ *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, op. cit., I, 9.

nacimiento, enseñó en Zaragoza y Valencia, en Zaragoza una honda huella, al parecer, sobre todo en la línea del pensamiento sufí, con lo cual, la dimensión mística a que antes he aludido como característica de la zona ya cuenta con dos refuerzos importantes, el de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza* y el de las enseñanzas de Ibn al-'Arīf.

En efecto, el primer planteamiento místico sufí en al-Andalus, el de Ibn Masarra (883-931) partiendo de Almería, sobre todo, se extendió rápidamente por todo al-Andalus siendo uno de sus seguidores más preclaros e inmediatos Ibn al-'Arīf, el cual escogió Zaragoza, sobre todo, y Valencia para enseñar aquel nuevo y apasionante método espiritual que, tras una ascesis muy concreta, se culminaba en la unión mística y amorosa con Dios, saltando por encima de todo argumento racional.

La única obra que se conoce de él es la titulada *Mahāsin al-ma'ālis*, *Excelencias de las reuniones*, cuya lectura, análisis y traducción se deben a la paciente y concienzuda labor de Asín Palacios. Se trata de una obra de difícil lectura por su lenguaje, estilo y contenido, eminentemente esotérico, místico y simbólico.

El pensamiento de Ibn al-'Arīf, tal como lo expone Asín Palacios, se puede resumir así: Ibn al-'Arīf distingue diez «camino» o «métodos», *ṭuruq* (plural de *ṭarīq*) en el itinerario que conducen a la intuición mística o gnosis de Dios, los cuales son, primero, el de una ascesis (*zuhd*) que supone: voluntad, privación de los placeres, confianza o abandono en Dios, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud y, por fin, amor y deseo. A estos «camino» hay que añadir dos más que son la penitencia y el trato familiar e íntimo con Dios, uniéndose el alma a Dios por el amor.

Pero una de las novedades de Ibn al-'Arīf, que pudo traerla de su propia cosecha o aprenderla (o tal vez incrementarla solo) ante la lectura en Zaragoza de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, es el espíritu y orientación esotérica que da a este proceso, tanto por el mismo contenido de la exposición, como por el público al que iba dirigida la obra. Ibn al-'Arīf no escribe para el común de los creyentes, ni siquiera para los iniciados, sino exclusivamente para los perfectos, para los que ya han alcanzado la meta última de la gnosis, de la unión mística con Dios. Según Asín Palacios, este tono aristocrático espiritual tiene precedentes en el sufismo oriental, no en el occidental y,

por añadidura, en ningún caso es adoptado este criterio selectivo como tema exclusivo en la exposición de un itinerario místico. Veremos en Avempace cómo este espíritu aristocrático de intelectuales es llevado al extremo, al igual que ocurrirá muy posteriormente con otro aragonés, Miguel de Molinos.

4.3. La enseñanza de Ibn al-Sīd en el Valle del Ebro.

Otro intelectual que conviene reseñar es Abū Muḥammad ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn al-Sīd, conocido imlemente como Ibn al-Sīd, el cual habiendo nacido en Badajoz el año 1052, razón por la cual se le añade la nisba o sobrenombre de al-Baṭalyawsī, el pacense, vino a las tierras del actual Aragón, concretamente a la Taifa de Albarracín y, sobre todo, a Zaragoza, donde permaneció más tiempo que el anterior, ibn al-‘Arīf.

Su orientación intelectual es completamente distinta a la de éste, pues se dedicó sobre todo a la lógica y, por parte, recibió claramente un gran influjo del ambiente científico e intelectual de Zaragoza, concretamente de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*, de las obras de al-Fārābī y tal vez de Avempace y de algunas del propio Aristóteles.

Lo cierto es que, además, parece que su estancia en Zaragoza cambió el rumbo de su vida intelectual. En efecto, estudió primero y se formó en su ciudad natal en literatura, filología y tradiciones islámicas, no pareciendo que se dedicase por entonces aún a la filosofía ni que tuviera maestros en ella. A esta disciplina parece ser que se inició en Zaragoza, a la vista del ambiente y de los libros que allí encontró, como acabo de indicar.

Pero Badajoz presentaba un ambiente tenso en lo social y en lo político, poco idóneo, por tanto, para quien se quisiera dedicar seriamente al estudio como quería hacerlo Ibn al-Sīd, así que abandonó muy pronto su ciudad natal y parece se trasladó al reino de Albarracín, donde gobernaba el príncipe ‘Abd al-Malik ibn Razīm (1058-1102). Su estancia en esta Taifa no debió ser breve a juzgar por el hecho de que desempeñó el cargo de secretario de la corte, experiencia que le dio la oportunidad de componer su Kitāb al-iqtidāh fī šarḥ adab al-kuttāb, *Libro de la improvisación, comentario a la Guía de los secretarios*.

Sin embargo, la Taifa de Albarracín que aparentemente era sumamente tranquila, pronto se convirtió también en un foco de tensiones, razón por la cual se trasladó por un breve tiempo a en Toledo donde siguió consagrado a la literatura pasando luego a Zaragoza, en la que permaneció durante más de diez años. Finalmente, en 1118, al ser conquistada la ciudad del Ebro por Alfonso I, marchó a Valencia donde murió en 1127.

Su interés por la filosofía, como he dicho, concretamente por la lógica, comenzó en Zaragoza, posiblemente a través de sus contactos con Avempace el cual había comentado la *Isagogé* de Porfirio, así como compuesto también algunos tratados de lógica de su propia cosecha y ciertos comentarios al *Organon* de Aristóteles. Luego, pasó a otros ámbitos de la filosofía, como diré a continuación, también posiblemente tras su contacto con Avempace y las obras de al-Fārābī.

Y, a propósito de su interés por la lógica es curioso un pasaje del libro segundo del kitāb al-masā'il, *Libro de las cuestiones*, donde narra una polémica que tuvo con Avempace y sus seguidores. La cuenta de la siguiente manera, que, a su vez, es indicativa de los intereses de ambos y del prestigio de que gozaba Ibn Bāyña:

*“Me reuní en una tertulia con un hombre de la gente de letras, conocido por Abū Bakr ibn Šā'ig [Avempace], el cual disputó conmigo acerca de dos cuestiones gramaticales. Pasaron luego los días y se sucedieron las noches y más tarde me ocurrió que ciertos individuos, fanáticos seguidores de aquel, me mostraron su firme convicción de que fui yo y no él quien estaba en el error [...]. Y se puso a hablar repetidas veces del sujeto y del predicado y a citar términos técnicos de lógica de los que usan los dialécticos. Yo le dije: «Lo que tú quieres es introducir el arte de la lógica en la gramática”*⁷

Entre sus libros, aparte del ya citado arriba, *Libro de la improvisación*, tiene varios de tema gramatical, lingüístico y literario, fruto de su primera vocación. Pero las obras más estrictamente filosóficas y que las compondría o en la Taifa zaragozana o tras su estancia en ella, son: Kitāb al-inšāf fī-l-tanbīh 'alā al-asbāb al-mūyiba li-ijtilāt, *Libro del aviso ecuánime sobre las causas que engendran las discrepancias de*

⁷ Tomado de Asín Palacios, M., *La tesis de la necesidad de la revelación en el islam y en la Escolástica*, al-Andalus, III (1935), p. 346.

opinión en la comunidad [musulmana]; kitāb al-masā'il, Libro de las cuestiones y Kitāb al-ḥadā'iq, Libro de los cercos.

De su propio pensamiento, cabe destacar, ante todo, su insistencia en conservar intacto el contenido de la verdadera fe islámica, tanto respecto a la filosofía, intentando armonizarla con ella, como frente a la multitud de sectas que cruzaban el islam en su momento. Precisamente, en su intento de buscar la unidad entre todas ellas, parte, ante todo, de la base de que el ideal es la unidad total de todas las creencias y corrientes, a la vez que es consciente de que esto no es más que una utopía en esta vida, puesto que las diferencias de razas, talentos y categorías de hombres, conducen inexorablemente a este pluralismo de ideas, incluso a veces beligerante. Pero Ibn al-Sīd, como gramático y filólogo que es de vocación, se centra en las causas lingüísticas de esta diversidad. Así, según él, las razones de por qué hay tantas opiniones diversas son: Primero, el uso de términos equívocos. Segundo, la interpretación literal o metafórica de los mismos términos. Tercero, el múltiple contenido semántico de ellos. Cuarto, tomar en sentido general lo particular y al revés. Quinto el abuso del argumento de autoridad. Sexto, el uso excesivo de los términos análogos. Séptimo, el olvido de ciertos textos que invalidan otros anteriores. Octavo, las diferencias naturales en materias opinables, como es cuando se trata de discernir entre lo lícito y lo ilícito a la hora de fijar lo que se ha de hacer dentro de la moral y de la ley.

Respecto al problema de las relaciones entre la razón o filosofía y la fe, es Ibn al-Sīd el primero en al-Andalus en plantearlo de una manera clara y terminante, pero sencilla, reproduciendo, a su modo, las tesis que se conocían por aquel entonces en Oriente, y más en concreto, las de al-Fārābī cuya obra, como he dicho, pudo conocer en la Taifa zara-gozana. Así, la tesis de Ibn al-Sīd es que la filosofía y la revelación tienen el mismo fin: conocer la estructura última del mundo con su origen y principio absoluto, Dios. La diferencia está en el método con el que cada una de las dos lo logra: la filosofía lo hace por medio de argumentos racionales y ciertos mientras que la revelación busca la misma felicidad del hombre y la Verdad, mediante argumentos persuasivos, imaginativos y de autoridad. Según esto, los hombres se dividen en: el pueblo llano inculto que no ha desarrollado su intelecto y que, consecuentemente, se atiene a la letra y a las imágenes sensibles expuestas en la Escritura. La filosofía, por el contrario, ha llegado a los mismos

principios de la revelación (existencia de un solo Dios, Creador y Juez al final de los tiempos) pero por otro conducto.

Por lo que respecta a las tesis de Ibn al-Sīd expuestas en su otra obra Kitāb al-ḥadā'iq, *Libro de los cercos*, son las siguientes, de forma muy esquemática. En primer lugar, a la cabeza de todo el universo y de los seres que encierra está Dios el cual se halla fuera de todo tiempo y espacio y es inmutable, inengendrado e imperecedero, sin principio ni fin, eterno, inmóvil, sin potencia para ser más porque es la suma perfección y está siempre en acto. Pero, sobre todo, Dios es concebido, a la manera neoplatónica, como Unidad, siendo, además el «Ser Necesario por sí mismo», siguiendo la terminología de al-Fārābī, siempre en acto, del cual procede el mundo igual que una serie numérica se deriva de la unidad: eliminado el número uno desaparece de ésta la serie de los otros números, como dije antes. El mundo, por su parte, es solo «posible por sí mismo», también siguiendo la terminología de al-Fārābī.

Como los Hermanos de la Pureza sostiene que la esencia de Dios es por completo incognoscible para el hombre y que los atributos y nombres con que se le califica en los Libros Sagrados, hay que interpretarlos en un doble sentido: primero, de modo negativo, es decir, que lo indicado por dichos nombres no se le aplica tal cual a Dios y a las criaturas sino que se le atribuye a El negando toda connotación creada. Es una forma de la llamada «teología negativa» defendida tantas veces por teólogos musulmanes, judíos y cristianos. Segundo, de forma positiva y eminente, predicando esos mismos atributos a Dios de una forma superior a como se aplica a las criaturas.

En cuanto al hombre, distingue en el alma humana diversos grados. Primero, el alma vegetativa o concupiscible a la que corresponde la misión de conservar al individuo. Sus potencias son: atracción, retención, digestión, crecimiento y formación. Segundo, el alma animal o irascible, cuyas funciones son: desear la copulación, mantener los movimientos de defensa y dominio, controlar los movimientos voluntarios, los sentidos, la imaginación, la fantasía, experimentar dolor y placer. Tercero, el alma racional, propia del hombre. Sus funciones son: la intelección, reflexión, ciencia, intuición y amor. Cuarto, el alma filosófica. Su función es el gusto por el saber. Quinto, el alma profética que recibe la inspiración y revelación divinas. Sexto, el alma universal que hace llegar la inspiración divina a las

almas puras. También en esta gradación se puede observar algún vestigio de los Hermanos de la Pureza.

Esta misma huella puede detectarse en la concepción del hombre como un «microcosmos», síntesis del círculo macrocósmico. En palabras de Ibn al-Sīd «El hombre es la criatura más extraordinaria como obra de arte y la más maravillosa». De esta manera, siendo lo más extraordinario y constituyendo un microcosmos, puede realizar su itinerario hacia arriba, mediante el desasimiento de la materia y a través de la unión con el mundo superior culminando en el intelecto filosófico y profético.

De una manera más concreta, el proceso cognoscitivo del hombre sigue los siguientes pasos. Primero, conocimientos matemáticos puros que no necesitan de materia. Segundo, estudio de las grandes magnitudes que ya necesitan de la materia. Tercero, estudio de los cuerpos que necesitan plenamente de la materia. Cuarto, a partir de los cuerpos, se empieza a subir de nuevo estudiando sucesivamente: los minerales, vegetales, animales, el hombre y el alma racional. Quinto, del alma racional se pasa a los principios intelectuales inmatriciales, pasando luego a la metafísica en la cual se conoce el Intelecto Agente y de él a las inteligencias de las esferas celestes. Sexto, de las esferas celestes a Dios Uno.

Finalmente, Ibn al-Sīd, dedica el último capítulo de su Kitāb al-ḥadā'iq, el séptimo, a probar la inmortalidad del alma y de las almas superiores. Las otras, la vegetal y la animal son mortales, lo mismo que el cuerpo. Y ello lo hace mediante ocho argumentos de clara raigambre platónica algunos de ellos, usando a la vez terminología típicamente aristotélica. Para Ibn al-Sīd la inmortalidad del alma humana se sustenta en un claro y decidido desasimiento de la materia, para sumergirse en el mundo de las Inteligencias, los inteligibles y las Almas Superiores.

Solo nos queda pasar ya a la producción filosófica propiamente tal de los autores nacidos en la misma Taifa zaragozana y en su capital.

5. Los primeros pasos de la filosofía en la Taifa zaragozana: Ibn Fathun al-Ḥimār.

Y la primera figura es la de Abū'Uṭmān Ṣa'īd ibn Fathun, conocido como al-Ḥimār, «el borrico», apelativo que no tiene ninguna

connotación despectiva, pues sería el equivalente griego a «philoponos» o «amigo del trabajo», dada su entrega a su profesión.

Las noticias que se tienen de él se deben a ibn Ḥazm, al-Maqqāri⁸ y a Ša'id al-andalusī⁹ los cuales le dedican términos enormemente elogiosos y lo califican como persona muy conocida en aquellos momentos entre los círculos filosóficos.

Natural de Zaragoza, descolló en matemáticas, concretamente en geometría, así como en lógica y gramática, siendo maestro, además, del médico antes mencionado al-Kattānī. Por añadidura, fue un experto en música (cualidad que también se da en el otro filósofo oriental al-Fārābī y en el zaragozano Avempace). Pero lo más saliente es que escribió dos libros, hoy perdidos, uno de ellos titulado Ša'yarat al-ḥikma, *El árbol de la sabiduría*, que era una introducción a todas las ciencias filosóficas. El otro, cuyo título no se conoce, era un tratado sobre la rectificación y catalogación de las ciencias filosóficas a la manera del *Catálogo de las ciencias de al-Fārābī*. Por desgracia nada más se sabe de estos libros que, sin duda, serían una avanzada, seria e interesante, de la filosofía en al-Andalus y un preludio de la gran filosofía que luego habría de venir.

Nada más se sabe de la vida de ibn Faṭḥun salvo que «por una razón bien conocida» fue víctima de la persecución de Almanzor, yendo por este motivo a prisión y teniendo luego que huir de al-Andalus, a Sicilia, donde murió. No se sabe el motivo tan «conocido» de la persecución, pero bien podemos deducir que estuvo relacionado con su actividad filosófica y científica, objetivos que eran privilegiados en las represiones de al-Andalus en aquellos momentos, concretamente las llevadas a cabo por Almanzor. Lo cual revierte, si fue así, en beneficio de la gran fama que logró el primer filósofo zaragozano al-Faṭḥun.

Con este autor se inicia la filosofía en Zaragoza y en el Valle del Ebro, que culminará luego con la figura del gran Avempace, por la parte musulmana, y con la de Ibn Gabirol e Ibn Paqūda, por la judía,

8 Al-Maqqāri, *Nafḥ al-tīb min guṣn al-Andalus raṭīb wa ḍikr wazīri-hā lisān al-Dīn*, al-Jaṭīb, ed. Leiden, 1861, II, p. 119. En adelante lo citaré solamente como al-Maqqāri, *Nafḥ al-tīb*.

9 Ša'id, al-Andalusī, *Kitāb tabaqāt al-umam*, Trad. de Eloísa Llaveró Ruiz, con el título de *Historia de la Filosofía y de las ciencias o Libro de las categorías de las naciones*, Trotta, Madrid, 2.000, p. 168. En adelante lo citaré como Ša'id, *Kitāb tabaqāt al-umam*.

continuándose después de la conquista cristiana, con los judíos que en su lugar reseñaré.

6. La culminación: Ibn Bāyḡa (Avenpace)

Con este autor llegamos a la cima del pensamiento musulmán en la Taifa de Zaragoza. Es el último de los pensadores musulmanes de la zona, siendo el broche de oro de la misma, porque durante su vida sobrevino la invasión cristiana en 1118, cortándose así, de repente, la vida intelectual y cultural islámica. Habría que hacer un esfuerzo de «historia ficción» para saber lo que hubiera ocurrido si tal invasión no se hubiera dado o se hubiera retrasado. Seguramente, dados los precedentes que hemos podido ver, hubiera seguido en auge y de modo creciente. La labor científica y filosófica musulmana la prolongarán luego los judíos de la región los cuales la vivieron intensamente durante el período musulmán y la continuarán durante el cristiano.

Por otro lado, además de ser Avenpace el cierre de un período glorioso en esta zona, fue también el preludio necesario de Averroes. De un Averroes que, con sus comentarios a Aristóteles, siguiendo la huella de Avenpace, y tras ser traducido al latín, revolucionará por completo el panorama intelectual europeo. Ibn Bāyḡa, por lo demás, cargado de grandes méritos, dotado de una compleja y rica personalidad, tanto humana como intelectual, y experto en multitud de ciencias y actividades se le puede considerar como una especie de sabio renacentista en plena Edad Media y en el ámbito musulmán y aragonés, como lo fueron otros intelectuales, tal como he indicado más arriba¹⁰.

6.1. Vida de Avenpace

Su verdadero nombre completo es el de Abū Bakr Muḡammad ibn al-Sā'ig Ibn Bāyḡa, siendo conocido simplemente como Ibn Bāyḡa o en forma latinizada, Avenpace. Nació en Zaragoza a finales del siglo XI en fecha desconocida, probablemente entre 1085 y 1090, en el seno de una familia humilde dedicada desde antiguo al oficio de la

10 Para una visión completa de Avenpace, puede verse la bibliografía y mi voz Ibn Bāyḡa, en la *Enciclopedia de al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2002, pp. 624-663..

platería como su propio nombre lo indica (Sâ'ig significa platero, orfebre, joyero).

Poco se sabe de su vida y de su formación en Zaragoza. Pero, como él mismo dice, no empezó sus estudios y preocupaciones por la filosofía sino que desde su juventud comenzó dedicándose a la música y a la poesía, como él mismo lo confiesa¹¹.

La llegada de los almorávides a Zaragoza en 1110 supuso un cambio radical en su vida, pues fue acogido enseguida como íntimo de la corte nombrándolo visir el gobernador Ibn Tifilwīt, cargo que desempeñó probablemente entre 1110 y 1113. Durante este tiempo parece que fue también enviado en misión diplomática ante los Banū Hūd a Rueda, cerca de Zaragoza, los cuales le encerraron en prisión durante algunos meses¹².

Se desconocen las razones de este éxito ante los almorávides, pero puede suponerse que pudieron ser de dos tipos. Uno, la propia valía de Avempace, en filosofía y ciencias, subrayada por los halagos en verso que les hizo. Otro, estaría conectado con sus ideas políticas. Como veremos, Avempace añora en su pensamiento un tipo de estado ideal que contrastaba claramente con los que él llama «estados degenerados» e «imperfectos» de su tiempo. Es muy probable que Avempace viera a los almorávides como a los salvadores de aquel caos social de los últimos momentos de los Reinos de Taifas y como a los que habrían de imponer, de una vez por todas, el estado ideal y perfecto, implantando la unidad política de al-Andalus frente al fraccionamiento que habían traído esos mismos Reinos de Taifas.

En 1117 muere su protector Ibn Tifilwīt y, al año siguiente, en Diciembre de 1118, ocupan la ciudad los cristianos. Como tantos otros, Avempace emigra y parece que marcha a Játiva, donde, según se cree, el gobernador almorávide, Ibrahīm ibn Yūsuf ibn Tāšūfin, lo encierra en prisión, por motivos desconocidos, posiblemente relacionados, creo, con las acusaciones de heterodoxia que se lanzaron contra él. Luego marcha a Almería y Granada de donde pasó a Orán y Fez.

11 Avempace, *Carta a Abū Ŷa-far Yūsuf ibn Ḥasday*, en *Rasā'il falsafiyya*, Ed. 'Alawī, Rabat, 1983, pp. 78-79.

12 Dunlop, D.M., "Remarks on the Life and work of Ibn Bā'ŷya (Avempace)", en *Proceedings of the Twenty Second Congress of Orientalists*, Leiden, II, 1957, p. 193.

Durante este período de tiempo de exilio de su ciudad natal, traba íntima amistad con Abū-l-Ḥasan ‘Alī ibn Abd al‘Azīz ibn al-Imān, conocido como ibn al-Imān, que ocupaba el cargo de visir y que fue su biógrafo personal gracias a lo cual tenemos ciertas noticias de su vida y una lista de las obras que escribió¹³. En un momento de su vida proyecta un viaje a Egipto, al cual corresponde su *Risālat al-wadā*, *Carta del adiós*, e *Ittṣāl al-‘aql bi-l-insān*, *La unión del Intelecto con el hombre*, dirigidas y dedicadas a su amigo ibn al-Imān. Pero el viaje no llegó a realizarse.

Durante todo este tiempo posterior a su marcha de Zaragoza, parece que dejó la vida política para dedicarse por completo al estudio, al ejercicio de la medicina y a la enseñanza, aparte de algunos negocios que parece llevó entre manos según indicación de Ibn Ṭufayl y que le arrastraron a una vida bastante agitada. Precisamente según Ibn al-Imām, Ibn Ṭufayl y el propio Avempace¹⁴, por culpa de este tipo de vida, no tuvo tiempo suficiente y tranquilo para concluir perfectamente sus obras.

Finalmente Avempace murió en Fez, probablemente asesinado, en el mes de Ramadán del año 533 de la hégira, fecha que corresponde en el calendario cristiano al período comprendido entre el martes 2 y el miércoles 31 de Junio de 1139. La causa de su muerte parece que fue una berenjena envenenada que le dieron los médicos y secretarios del gobierno, posiblemente movidos por intrigas y envidias. Fue enterrado en la misma ciudad de Fez y su sepultura todavía se conservaba en el siglo XIII.

La personalidad de Avempace parece que fue bastante fuerte y vigorosa y, por tanto controvertida, pues levantó alrededor suyo las más diversas y dispares opiniones. En primer lugar, hay algunos aspectos y temas en el pensamiento de Avempace, como veremos después más en concreto, que podrían dar pie a poner en duda su fe religiosa musulmana. Ahora bien, esta supuesta heterodoxia hay que interpretarla en su contexto histórico e islámico. Porque, por un lado, para ser buen y fiel musulmán basta con creer en un solo Dios y en la misión profética de su Enviado, el Profeta Muḥammad, y con practicar las obras de

13 Ver Maṣūmi, M.H.S., "Ibn al-Imān, the Disciple of Ibn Bāḡya", en *Islamic Quarterly*, V (1959-1960), nº 3 y 4, pp. 102-108.

14 "«Tratado de la unión del Intelecto con el hombre» de Avempace", en *Homenaje a la Profesora Gisbert, Anaquel de estudios árabes*, vol. 11, Madrid, 2000, pp. 369-39

culto (individuales y sociales) mandadas por el Corán y por la *šarī'a*. Y estos requisitos ciertamente que los cumplía Avempace (así como los demás *falāsifa*, tanto orientales como occidentales), pues no duda un solo momento Avempace en citar los textos sagrados, en aludir a la creencia en un sólo Dios y en solicitar el testimonio de la Escritura en defensa de sus propias convicciones. Pero por otra parte, los ortodoxos radicales, como vimos en la introducción a la filosofía musulmana, aferrados al puro texto revelado y a la tradición, estaban en abierta oposición con las libertades que se tomaban los filósofos con sus especulaciones, cosa que ha ocurrido siempre en el islam y en todas las religiones del mundo. Por eso, las acusaciones de heterodoxia que se volcaron sobre Avempace y otros intelectuales hay que leerlas desde el contexto del que salieron (la estricta y radical ortodoxia teológica y jurídica), no desde la intención y religiosidad del propio Avempace (que fue absolutamente recta y dentro de la fe islámica). Luego volveremos, como he dicho antes, sobre algunos puntos que se prestaron a malas interpretaciones y a las acusaciones de heterodoxia.

A esta persecución de tipo religioso, hay que añadir las envidias suscitadas entre las clases médica, política y poética, especialmente sensibles a cualquier valía que sobresaliese, a cualquier palabra dirigida con doble sentido. Y este fue el caso de Avempace, hombre de prestigio, como médico y filósofo, a la vez que sincero a la hora de dar sus opiniones.

Como confirmación de lo dicho, hay que recordar dos testimonios particularmente significativos: uno, el del médico Ibn Zuhr (el padre del Avenzoar de los cristianos) y otro, el del poeta Ibn Jāqān. Respecto al primero, hay que decir que profesaba hacia Avempace un odio casi visceral que hacía que estuvieran tan separados, al decir de al-Maqqarī, «como el agua y el fuego, como el cielo y la tierra». Incluso en unas poesías que se cruzaron ambos, Ibn Zuhr llama a Avempace, *zindīq*, o perteneciente a la *zandaqa* de que hablé antes, hipócrita que oculta su incredulidad, hereje, merecedor de que se le crucifique¹⁵. Pero, sin embargo, no eran motivos religiosos los que separaban a ambos médicos, pues el propio Ibn

15 Al-Maqqārī, *Nafḥ al-tīb*, op. cit., II, 294. Tomado de Dunlop, D. M., "Philosophical Predecessors and Contemporaries of Ibn Bajja", op. cit., pp. 102-103.

Zuhr no se distinguía precisamente por su fervor religioso. Debieron ser razones profesionales las que levantaron el odio de Ibn Zuhr contra Avempace.

Con relación a Ibn Jāqān, las causas de su animadversión son más claras. Nos lo cuenta Ibn al-Jaṭīb¹⁶: cierto día Avempace se cansó de oír el auto-panegírico que se dedicaba Ibn Jāqān y las alabanzas sin medida que se atribuía. Y, observando que, mientras esto hacía, le asomaba una gota verde de moquita por el bigote, le dijo Avempace: «Y esa esmeralda que ostentas en el bigote, ¿es también regalo de algún príncipe?». Ibn Jāqān, enfurecido por esta ridiculización, puso a Avempace en último lugar en su antología de poetas españoles titulada *Collares de oro puro*, a la vez que le propinaba un juicio extremadamente duro, acusándolo de superficial, incrédulo e incluso pésima educación social. Opinión que contrasta vivamente con la que nos transmite al-Maqqarī el cual no duda en afirmar que era un ejemplo de sabio, de hombre piadoso y de hombre educado y correcto, como no había ningún otro en su tiempo¹⁷. En todo lo cual coincide su amigo y casi secretario Ibn al-Imām¹⁸. Y en gran medida Ibn Ṭufayl, el cual no duda en afirmar que era el mejor filósofo de su tiempo, lo cual tiene mayor mérito por cuanto que el mismo Ibn Ṭufayl presentó ante la corte almohade nada menos que a Averroes como persona digna de ser protegida y promocionada en la vida intelectual y filosófica¹⁹.

6.2. Obras principales.

Aparte de los manuscritos existentes de sus obras²⁰, tenemos dos listados de los escritos de Avempace, a saber, el de Ibn al-Imām y el del historiador ibn Abī Uṣaybī'a en su obra histórica *Ṭabaqāt al-aṭibbā*²¹. Y

16 Al-Maqqārī, *Nafḥ al-tib*, op. cit., II, 293-294. Tomado de Asín Palacios, M., "El filósofo zaragozano Avempace", op. cit., 7 (1900) p. 279.

17 *Ibidem*, pp. 280-281.

18 Ibn Abū Uṣaybī'a, *Kitāb uyun al-anba' fi ṭabaqāt al-aṭibbā* El Cairo, 1882, II, 62. En adelante lo citaré como *Ṭabaqāt al-aṭibbā*. Tomado de Asín Palacios, M., "El filósofo zaragozano Avempace", en *Revista Aragón*, 8 (1901), p. 242.

19 Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto* trad. de González Palencia, A., y Tornero, E., Trotta, Madrid, 1995. pp. 51-52.

20 Para un listado completo de las mismas, junto con la exposición de los distintos manuscritos que hay de ellas, el elenco de las editadas y traducidas y la cronología de las mismas, véase mi Introducción de *El régimen del solitario*, Trotta, Madrid, 1997, pp. 20-30.

21 Ibn Abū Uṣaybī'a *Ṭabaqāt al-aṭibbā*, op. cit., t. II, p. 63. .

de entre los manuscritos actualmente existentes, los más importantes y completos son los de Oxford (Pococke 206) y de Berlín (Ahlwardt 5060 WE 87). Este último, perdido durante la Segunda Guerra Mundial, apareció hace pocos años, en 1988, en la Biblioteca Jagellonia de Cracovia en Polonia. Aparte de estos manuscritos, hay otros que contienen sólo alguna o una de las obras dichas, como son los de El Escorial, El Cairo, Taškent, Istambul, Bagdad y Marruecos.

Y una de las dificultades para establecer el listado de las obras de Avempace es la diferencia de número de obras que aparecen tanto en un listado como en otro, así como en los diversos manuscritos. Más aún, los mismos títulos, en ocasiones, no coinciden. Con lo cual, sacar un elenco completo de los escritos de Avempace es una tarea no sencilla.

Las obras más importantes de Avempace son las siguientes: un tratado sobre música, *Fī-l-alḥān*, *Sobre las melodías musicales* hoy perdido y al que aludiré luego; diversos comentarios a obras lógicas de Aristóteles y Alejandro de Afrodisia; *Šarḥ kitāb al-samāʿ* [min al ṭabīʿa Aristūl], *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, *kitāb al nafs*, *Libro sobre el alma*, *kitāb alà baʿd kitāb al-nabāt*, *Tratado acerca de algunos libros «Sobre las plantas»* que hay que completarlo con otro titulado *wa min qawli-hi fī-l-nīlūfar*, *De su discurso sobre el nenúfar*, *Qawl ʿalà baʿd kitāb al-kawn wa-l-fasād* [min Aristūl], *Discurso sobre algunos libros «Sobre la generación y corrupción» [de Aristóteles]* y *Qawl ʿalà baʿd kitāb al-aṭār al-ulwī* [min Aristūl], *Discurso sobre algunos libros de los «Meteorológicos» [de Aristóteles]*. Un comentario a Galeno, titulado *Kalām ʿalà šayʿ min kitāb al-adwiyat al-mufrada li-Ŷālīnūs*, *Tratado sobre algunas cosas del libro de los «Medicamentos simples» de Galeno*. Varios comentarios a obras de al-Fārābī y de Euclides y varios tratados sobre geometría, aritmética y astronomía. Todas estas obras, parece que las compuso en la primera parte de su vida, en Zaragoza. Posteriormente, tal vez tras su salida de su ciudad natal, hay una serie de obras de madurez, como son *Tadbīr al mutawahḥid*, *El régimen del solitario*, la obra probablemente más conocida e importante de Avempace, *Risālat al-wadāʿ* *Carta del adiós*, *Ittiṣāl al-ʿaql bi-l-insān*, *La unión del Intelecto con el hombre*, *Kalām fī-l-umūr allātī bi-hā yumkin al-wuqūf ʿalà al-ʿaql al-faʿāl*, *Tratado acerca de las cosas por las que es posible conocer el Intelecto Agente*, mas una larga serie de risālas, cartas o breves tratados sobre diversos temas filosóficos.

La mayor dificultad que ofrecen estas obras es el estilo de las mismas. Aparte de su forma de escribir, tal vez contribuyesen las múltiples ocupaciones que tuvo y a que antes he aludido. La mayoría de las veces parecen unos apuntes inacabados o resumidos de unas lecciones por lo lacónico y duro del estilo, por lo incompleto de algunos pasajes. Ibn al-Imâm trató de corregir al final de su vida, junto a él, estas obras dejándolas listas para su difusión, pero, a pesar de ello, adolecen de estos defectos que hacen de su lectura y traducción un verdadero calvario, cosa que desde Ibn Ṭufayl hasta los modernos editores y traductores indican.

Por otro lado, el elevado número de escritos y el amplio abanico de temas de los mismos hacen pensar en la muy rica personalidad intelectual del pensador zaragozano. Merece la pena que dedique un artículo especial a subrayar esta personalidad a la vez que indique las posibles razones de su incomprensible olvido hasta ahora ya que se está restableciendo su importancia en muchos ámbitos de la investigación de todo el mundo.

6.3. Importancia de la figura de Avempace.

El valor de Avempace es grande, dentro de la historia del pensamiento, entre otros motivos, por los siguientes. Primero, por ser el primer comentador e introductor de las obras de Aristóteles en todo el Occidente musulmán y cristiano, siendo así el predecesor del gran Comentarista del Estagirita, Averroes, gran admirador, por cierto de Avempace. Estos comentarios de Avempace demuestran, además, que el *corpus* de las obras aristotélicas fue ya conocido en al-Andalus a partir de comienzos del siglo XI, si bien Avempace determinadas obras tal vez no las conoció directamente traducidas al árabe sino a través de resúmenes y comentarios de al-Fārābī. Es la tesis defendida por Lettinck y Puig a la cual añado que esta entrada casi total y masiva de las obras del Estagirita se hizo por Zaragoza y no por Córdoba como se creía. Además, en su labor de comentarista, Avempace se aparta en ocasiones de las doctrinas del Estagirita, siguiendo ciertas tesis de autores como Alejandro de Afrodisia, Juan Filopón y otros, aparte de muchos elementos neoplatónicos, estoicos, del sufismo y de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*. Segundo, por sus valiosas aportaciones

científicas y filosóficas, algunas de ellas en buena medida sumamente originales, como veremos.

A pesar de esta importancia, sin embargo, es sorprendente el olvido que se ha tenido de su figura hasta el año 1900 en que empezó a interesarse por él Asín Palacios y hasta la actualidad en que es evidente el aumento de investigaciones en torno a su figura y pensamiento. Y este olvido se debe principalmente a los siguientes motivos: ante todo, a la sombra que pudo ejercer sobre él la gran figura de Averroes, primero entre todos en comentar exhaustivamente la obra del Estagirita e iniciador de una nueva corriente de pensamiento de gran envergadura que repercutirá fuertemente en Europa. Segundo: la escasez de manuscritos que quedan de Avempace, tal como hemos visto más arriba, sobre todo si se comparan con los de Averroes, del cual, además, quedan las versiones latinas (versiones que no se hicieron de Avempace), a lo cual hay que añadir las dificultades internas de lectura que ofrecen, tal como he indicado más arriba.

Abordaré a continuación las distintas ramas en que descolló Avempace, dejando en todas ellas su impronta sumamente personal.

6.4. Avempace músico y poeta.

Como dije arriba, al exponer su vida, Avempace comenzó su formación con la música y la poesía. Justo es que exponga por el mismo orden su trayectoria intelectual²².

Ibn Abī Uṣaybī'a dice de él que tenía excelentes cualidades para las ciencias, medicina, poesía y música, tanto teórica como práctica²³. Y todos los autores, entre ellos al-Maqqāri e Ibn Jāqān²⁴, coinciden en que tenía unas especiales dotes para el canto y para la música (tanto para la teoría como para la composición y la ejecución) y que escribió un tratado de música, titulado *Fī-l-alḥān*, *Sobre las melodías musicales*, hoy perdido (lo que se conserva se reduce a una breve carta²⁵), además de un comentario al tratado

22 La labor de Avempace como poeta puede verse en Rubiera, M.J., *La literatura hispanoárabe*, op. cit., pp. 163-167.

23 Ibn Abū Uṣaybī'a *Ṭabaqāt al-aṭibbā*, op. cit., p. 62.

24 Lo refiere Al-Maqqāri, *Nafḥ al-tib*, Ibidem.

25 *Min kalami-hi mā baṭs bi-hi l-lbn ʿAfar Yūsuf ibn Ḥasay*, Ed. árabe Alawiá, *Rasā'il falsafiyya* op. cit., pp. 69-74.

sobre la música de al-Fārābī, cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca de El Escorial y que, en opinión de al-Maqqāri, hacía inútiles todos los libros que se habían escrito sobre el tema con anterioridad incluido el famoso Kitāb al-mūsīcā al-kabīr, *El Gran Libro de la Música* de al-Fārābī²⁶.

Y dentro de la música teórica, como hicieran Platón, Aristóteles, Arístides Quintiliano y el propio al-Fārābī, estableció las correlaciones entre las diversas clases de melodías y el temperamento humano, planteando así un pensamiento orientado tanto a la teoría musical, como a su estética y a su enorme valor educativo, lo cual, aparte de al-Fārābī, pudo aprenderlo de la *Enciclopedia de los Hermanos de la Pureza*.

Por otro lado es interesante un texto en que hace alarde de su dominio técnico de la música que encontramos en su Fī-l-nafs, *Sobre el alma*, que alude a la composición musical de las cuerdas del laúd. No traduzco las palabras árabes del argot musical de entonces para dejar el texto tal cual es, abierto a múltiples interpretaciones. Su tecnicismo nos dará cuenta de sus altos conocimientos musicales y de las teorías de los sonidos armónicos de su época²⁷.

Además de esta labor teórica, gozó de gran fama de buen cantor e instrumentista. En efecto, se dedicó también a la música práctica cantada y tocada con el laúd, lo cual le acarreó múltiples alabanzas pero también sinsabores, pues mientras unos elogiaban hasta el extremo sus excelsas canciones y composiciones e incluso su buena voz, otros atribuían esta actividad a simple vanidad y superficialidad, como dice Al-Maqqāri²⁸.

Igualmente destacó como afamado poeta, de tal forma que el mismo Al-Maqqāri dice de él que «sus poemas entusiasmaban y conmovían los corazones»²⁹. Una muestra de sus poemas es el siguiente:

26 Este libro fue editado y traducido por Erlanger, *La musique Arabe*, I, París, 1930 y traducido por el mismo en París, 1935.

27 Avempace, *Sobre el alma*, Fol. B., 168 v. Recientemente se ha hecho una edición crítica sobre los dos manuscritos de Oxford y Berlín dirigida por Mohamed Alzoade y Abdelali El Amrani en el Centre des Etudes Ibn Rushd de Fez, en 1999. En adelante citaré este tratado con el título *Sobre el alma*, remitiéndome al folio donde se halla el texto del manuscrito de Berlín.

28 Al-Maqqāri, *Nafh al-tīb*, op.cit., II, 293-294. Tomado de Asín Palacios, "El filósofo zaragozano Avempace," op. cit., 7 [1900] p. 279.

29 *Ibidem*, p. 280.

“Jueves era, sí jueves, y por la noche
 cuando nos despedimos más fundiéndonos
 -Partió llevando el alma mía-
 Cada vez que exclamo rogándola retornar,
 mi alma replica: «¿regreso a dónde?
 ¿acaso a un esqueleto sin carne ni sangre?».
 Ya no eres más que huesos que se quiebran derrumbándose;
 ojos ciegos por derramar tantas lágrimas vanamente,
 y oídos que, por rebelarse contra los censores,
 optaron por quedarse sordos para siempre”³⁰.

Y, a propósito de la música y poesía de Avempace, es obligado aludir a la posible tesis de García Gómez, según la cual Avempace hizo el gran descubrimiento de unir la música de estilo cristiano con la árabe. El resultado de esta mezcla fue, según el mismo García Gómez, la forma de muwaššha llamada zéjel, el cual, al estar compuesto en árabe dialectal (no en árabe clásico) -carente, por tanto, de vocales largas y breves-, facilitaba la adaptación a la música cristiana³¹.

Y, puesto que a continuación voy a hablar de la ciencia en Avempace, quiero dar una muestra de poesía enlazada con un tema astronómico. Dice Al-Maqqāri que en cierta ocasión, velando el cadáver de un amigo junto con unos compañeros, y sabiendo que iba a producirse un eclipse de luna, lanzó estos versos:

“Tu hermano gemelo
 descansa en la tumba
 y ¿te atreves, estando ya muerto,
 a salir luminosa y brillante
 por los cielos azules ¡Oh luna!?
 ¿Por qué no te eclipsas? ¿por qué no te ocultas,
 y tu eclipse será como el luto
 que diga a las gentes
 el dolor que su muerte te causa,
 tu tristeza, tu pena profunda?”³².
 Tras lo cual, la luna se ocultó.

30 Poema traducido por Mahmud Sobh y recitado por él en el Palacio de los Huarte en Zaragoza, en la clausura de la Semana Egipcia, el día 8 de Octubre de 1993.

31 Ver García Gómez, E., *Todo Ben Quzman*, Madrid, 1972, III, p. 35 y Rubiera, M.J., *Literatura hispanoárabe*, op. cit., pp. 164-165.

32 Tomado de Asín Palacios, M., “El filósofo zaragozano Avempace”, op. cit., 8 (1900), p. 349.

Este ha sido un muy breve bosquejo de uno de los muchos aspectos apenas conocidos de Avempace y que quedan todavía por estudiar, dada su importancia para la historia de la música y la poesía en el Valle del Ebro, en al-Andalus y en el mundo árabe en general.

6.5. Avempace científico.

6.5.1. La astronomía de Avempace

Podemos extraer su ciencia astronómica de su libro *Nubaḍ yasīra ʿalà al-handasa wa-l-hayʿa*, *Fragmentos sencillos sobre geometría y astronomía*, que se conserva en el manuscrito de Oxford, y por una cita de Maimónides. En esta materia se apartó de Aristóteles, al concebir un sistema astronómico sin epiciclos pero con esferas excéntricas, al modo de Tolomeo. Además conocemos una carta dirigida a su amigo Ibn Ḥasday en la que, entre otras cosas, parece deducirse o que contempló una ocultación de Júpiter por Marte o que confundió una posición muy próxima a ambos planetas con una ocultación.

Además, sabemos por el científico oriental Qutb Dīn al Šīrāzī (muerto en 1311) que observó Avempace dos manchas en el sol las cuales interpretó como el paso de Mercurio y Venus sobre el disco solar. Y, finalmente, tenemos constancia de que predijo un eclipse de luna, tal como lo cuenta Al-Maqqāri y hemos hecho alusión más arriba al hablar de sus dotes poéticas³³.

6.5.2. La Física de Avempace

La física de Ibn Bāyḥa se conocía solamente por los testimonios de Averroes, a través de los cuales Pero Moody, Pines, Fakhry, Ziyāda, Lettinck y Puig han editado numerosos textos y estudiado este tema con gran esmero y amplitud.

Las fuentes que emplea Avempace para esta física, además del Estagirita, parecen ser el comentario a la *Física* de Alejandro de Afrodisia (siglo III) y las ideas neoplatónicas de Juan Filopón (siglo VI).

³³ Ver Samsó, J., *Las ciencias de los antiguos de al-Andalus*, op. cit., pp. 137 y ss. "Sobre Ibn Bāyḥa y la astronomía", en *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata, Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), pp. 669-681.

Resumo brevemente los aspectos más importantes y originales de la dinámica de Avempace, dejando aparte otros puntos de la Física en que simplemente sigue y comenta a Aristóteles.

En primer lugar, su estudio sobre la caída de los graves se aleja notablemente de la teoría aristotélica para abrirse a una concepción más moderna. Segundo, así como para Aristóteles el medio rodea al móvil que sigue moviéndose y cae, en Avempace no es así, lo cual tiene gran importancia, pues según éste, en contra de Aristóteles, el movimiento es posible en el vacío y, además, sin necesidad de admitir el éter, como hacía el Estagirita, se puede establecer una teoría general del movimiento que sea universalmente válida para explicar tanto el movimiento de los cuerpos celestes como de los terrestres.

Aparte de otros detalles, es importante subrayar que, a pesar de que algunas de estas tesis fueron refutadas por Averroes, sin embargo las ideas de Avempace tuvieron una gran difusión en Europa, siendo acogida por Tomás de Aquino, Siger de Bravante y Duns Scoto. Sin embargo, tras un breve olvido de las mismas en el siglo XIV, se volvieron a retomar en el XVI por Girolamo Boor y Giambattista Benedetti los cuales presentaron una dinámica muy similar a la de Avempace. En todo caso, repito, la dinámica de este superó definitivamente a la aristotélica³⁴.

A lo dicho en torno al comentario de Avempace a la *Física de Aristóteles*, hay que añadir otro de gran importancia, dado a conocer recientemente en español y presentado en su edición crítica por Puig Montada. Se trata del kitāb al-kawn wa-l-fasād, *Libro de la generación y corrupción*, uno de cuyos méritos, en palabras de su traductor y editor es que fue el primero en valorar este libro aristotélico en todas sus dimensiones³⁵.

En esta obra, Avempace sigue el pensamiento de Aristóteles, si bien insistiendo en algunos puntos que le interesan especialmente, como es el tema de los cuatro elementos, de la potencia activa y pasiva y de las relaciones entre motor y móvil. A propósito de estos dos últimos, hace

34 Lettinck, P., *Aristotle's Physics & its Reception in the Arabic World. With an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bājjā's Commentary on the Physics*, Brill, Leiden, 1994 y Puig Montada, J., "Avempace y los problemas de los libros VII y VIII de la Física", en *La Ciudad de Dios*, CCXIV, 2001, pp. 163-188.

35 *Avempace. Libro de la generación y corrupción. Edición y traducción*, trad. de Puig Montada, J., C.S.I.C., Madrid, 1995, p. XII.

una muy interesante digresión, saliéndose por completo del esquema del Estagirita sobre el problema que más le interesa y que se desarrollará más abajo: en el del fin del hombre centrado en la contemplación de los inteligibles o ideas y en la fusión con el Intelecto Agente. Las ideas y el Intelecto ejercen un papel motor activo en la vida humana que le llevan a moverse deseando una progresiva y mayor perfección en el conocimiento. En este sentido, como podrá verse al final de esta introducción y tras la lectura del presente libro, la obra kitāb al-kawn wa-l-fasād, *Sobre la generación y la corrupción* puede ser un complemento de Tadbīr al-mutawaḥḥid, *El régimen del solitario*.

Este punto de la física, junto con el de la astronomía, es otro de los grandes huecos que quedan por explorar en Avempace, pese a las muy buenas investigaciones de los Profesores Vernet, Samsó y Puig Montada, aparte de las otros autores y obras citadas en la Bibliografía.

6.5.3. Avempace médico

Avempace compuso varios tratados médicos como son los siguientes comentarios, en los cuales también aporta su visión novedosa y personal: Kalām ‘alā šay’ min kitāb al-adwiyat al-mufrada li-Ŷalīnūs, *Tratado sobre algunas cosas del libro de los «Medicamentos simples» de Galeno*, Kitāb al-taŷribatayn ‘alā adwiyat Ibn al-Wāfid, *Libro de las experimentaciones sobre los medicamentos de Ibn al-Wāfid* y a algunos tratados de al-Rāzī, como Kitāb ijtisār al-ḥawī li-l-Rāzī, *Libro de los «Continentes» de al-Rāzī*, que no se conserva. Igualmente hizo algunos otros comentarios a los aforismos de Hipócrates y otro estudio personal basado tal vez en la medicina de Galeno, titulado Maqūla fī-ḥummayāt, *Tratado de las fiebres*.

6.5.4. Avempace botánico.

Como acabo de indicar, Avempace, se ocupó también de la botánica farmacológica y se conservan dos breves tratados de Avempace sobre botánica. Uno tiene el título de kalām ‘alā ba’d kitāb al-nabāt, *Tratado acerca de algunos libros «Sobre las plantas»*, que fue editado y traducido por Asín Palacios. El otro, se titula kalāmu-hu fī-l-nīlūfar,

Su tratado sobre el nenúfar, que ha sido traducido por mí. Pero hay que advertir que este último se halla casi íntegro, como capítulo especial (añadiendo ciertos matices interesantes), dentro del primero, razón por la cual, el que realmente ocupa un lugar más importante es éste, el tratado *Sobre las plantas*, al cual me voy a referir a continuación.

El libro tiene una gran importancia porque gracias a él podemos decir que Avempace, junto con Averroes e Ibn Zuhr o Avenzoar (1091-1161), resulta ser el eslabón entre los dos grandes botánicos andalusíes: al-Bakrī (muerto en 1094) y al-Gāfiqī (muerto en 1166). Por otro lado, parece ser que esta obra influyó directa o indirectamente en el *De vegetalibus, Sobre los vegetales*, de Alberto Magno.

No se trata de un comentario a algún tratado botánico de Aristóteles sino de una obra totalmente original de Avempace. De hecho, al Estagirita solamente lo cita tres veces.

En la primera parte del libro da los caracteres generales del reino vegetal para luego pasar, en la segunda, a las diferencias esenciales y específicas que hay entre las plantas, haciendo una clasificación de las mismas que ofrece el interés de sacar a colación ejemplos muy concretos que enriquecen los catálogos de los botánicos medievales, tanto latinos como árabes.

Entre los puntos de mayor interés están, por ejemplo: el que insinúa, aunque no lo desarrolla, un posible evolucionismo en el reino vegetal y animal; el que pueda haber una cierta sexualidad vegetal, puntos ambos que ignoró por completo Aristóteles. También es interesante la clasificación de las plantas que hace en la segunda parte de la obra basada en criterios anatómicos, funcionales y del medio físico en que se desarrollan, con vistas incluso a su utilidad como alimento y medicina.

Con todo lo dicho he indicado sumariamente el pensamiento científico de Avempace que, como he repetido, ofrece amplios horizontes sin explorar o poco estudiados, a quien quiera investigar sobre él.

6.6. El pensamiento filosófico de Avempace.

Su pensamiento filosófico, expuesto de una manera sumamente breve, es, a grandes rasgos como sigue. Una explicación más amplia se podrá encontrar en la bibliografía que expongo en notas a pie de página.

6.6.1. La lógica de Avempace.

El papel que desempeña Avempace en el campo de la lógica, es fundamental, como ciencia propedéutica del conjunto de toda la filosofía y como transmisor que fue Ibn Bāyḫa de la misma a Europa.

Sus comentarios a las obras lógicas de Aristóteles y de otros filósofos griegos y árabes (sobre todo de al-Fārābī), así como las de creación personal, son bastante numerosas. Entre ellas se encuentran las siguientes: Taḻiqāt ʿalā kitāb Abī Naṣr fī-l-madjal wa fuṣūl min Isāgūgī (*Notas sobre el libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] comentando la Isagogé*), Taḻiqāt ʿalā kitāb Abī Naṣr fī-l-ibāra (*Notas sobre el libro de Abū Naṣr [al-Fārābī] sobre el «Peri Hermeneias» [de Aristóteles]*), Taḻiqāt ʿalā kitāb al-maqūlāt li Abī Naṣr (*Notas sobre el Libro de las Categorías de Abū Naṣr [al-Fārābī]*), Qawl Abū Bakr Muḥammad ibn Yaḥyā [Ibn Bāyḫa] fī kitāb al-burhān (*Elocución de Muḥammad ibn Yaḥyā [Ibn Bāyḫa] sobre el libro de la demostración*). Y solamente se hallan en El Escorial, los siguientes: Min kitāb al-ibāra (*Extracto del «Peri Hermeneias»*), Fī kitāb al-taḥlīl (*Sobre el libro del análisis*), Kalām ʿalā awwal al-burhān (*Discurso sobre el principio de los «Segundos analíticos» [de Aristóteles]*).

Lo cierto es que en Occidente cristiano, de las obras de Aristóteles, las que casi únicamente se conocían hasta el siglo XI eran las de lógica. Y ello, de una manera muy parcial pues se limitaban a la llamada «logica vetus» integrada por las *Categorías* y *De interpretatione* de Aristóteles, más la *Isagogé* de Porfirio y los comentarios de Boecio. Sin embargo, la aportación musulmana a este respecto fue decisiva, por las novedades que supusieron, entre ellas, la de haber dado a conocer el *Organon* entero de Aristóteles y de entregar a Europa la llamada «lógica nova». Y Avempace desempeñó un papel fundamental en este proceso puesto que se dedicó intensamente al estudio de las obras lógicas y fue el primero en abordarlas casi en su integridad.

Por otro lado, el filósofo zaragozano trató de unir, como era muy frecuente en la lógica y pensamiento orientales, la lógica y la gramática. Recordemos el texto citado más arriba en que Ibn al-Sid se enfrentó a Avempace y a sus seguidores por este motivo.

Este es el papel de Avempace en la historia de la lógica, de la que también queda mucho por estudiar, lo cual es particularmente

difícil dado el número de obras que compuso, la variación de los títulos entre ellas y lo difícil de su lenguaje.

6.6.2. El fin último de la vida humana según Avempace.

Al igual que Aristóteles, se plantea la finalidad última y suprema a que puede y debe aspirar el hombre. Así, Avempace piensa que este fin último e ideal de la vida humana es el conocimiento cuya cima consiste en la pura contemplación intelectual, o «vida teórica» la sabiduría. Es la tesis de *El régimen del solitario*³⁶. y de la *Carta del adiós*³⁷, entre otros escritos.

Y para lograr este fin, el punto de partida es la propia interioridad, lo más íntimo del yo y de la conciencia. Se trata de esa interioridad que fundamental y originariamente pone en marcha y da sentido a toda la vida humana. Dice en la *Carta del adiós*:

“El hombre, como el resto de los animales, está compuesto de aquel motor primero al que la gramática designa con la «alif» y con el cual yo puedo decir «yo». Es lo que yo quiero decir cuando digo, [por ejemplo]: «Tuvo conmigo una disputa mi alma» y otras cosas parecidas”³⁸.

Para entender lo dicho, recordemos que la «alif» es, en árabe, la primera letra del alifato árabe y, además, la primera letra también de la palabra árabe «ana», que significa «yo». Con este apunte gramatical, Avempace ha señalado a lo más primero y originario del hombre, a su propio yo-alma. Porque no duda Avempace en ningún momento en afirmar que el hombre, en su yo más profundo, es sobre todo su propia alma, para lo cual aduce el testimonio del propio Sócrates³⁹.

Ahora bien el sujeto-yo espiritual se ve, a su vez, movido por el intelecto el cual, a su vez, se mueve gracias a las ideas perfectas que contiene o puede contener. A ello dedica largos pasajes de *El régimen del solitario*, como veremos, de la *Carta del adiós*, de la carta o tratado *Sobre el fin del hombre*, del *Tratado de la unión del intelecto con el*

36 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 172.

37 Asín Palacios, M., “La carta del adiós”, en *Al-Andalus*, VIII (1943), pp. 52-53. En adelante la citaré solamente como *La carta del adiós*, remitiéndome a la paginación de Asín, pero la traducción es mía, provisional, a la espera de que la publique definitivamente.

38 Avempace, *La carta del adiós*, op. cit., p. 47.

39 Tornero, E., “Dos epístolas de Avempace sobre el móvil y sobre la facultad impulsiva”, en *al-Qantara*, IV, 1983, p. 9.

hombre, del comentario al libro de *La generación y corrupción*⁴⁰ de otros escritos.

En consecuencia, para Avempace, la ciencia primera y fundamental, por la que todas las demás deben empezar y el primer conocimiento que se debe tener es el de la propia alma como dice en su *Fī-l-nafs, Sobre el alma*⁴¹. En esto se asemeja a Platón y a todo el neoplatonismo para quienes, siguiendo el mandamiento delfico del γνωσθι σεαυτόν, «conócete a ti mismo» le añadió el imperativo de «cuidarse de sí mismo» o «cuidarse de la propia alma»⁴².

Para conseguir este ideal es, según Avempace, totalmente necesario despojar a ese «yo» interior, alma e Intelecto de toda materia pues ésta, con su multiplicidad y dispersión espacial y temporal trae consigo la diversidad y el cambio que es lo contrario de lo que es más esencial del alma y del yo, la unidad, la quietud, la inmutabilidad, como dice en *El régimen del solitario*⁴³: «lo múltiple es ajeno al alma».

De este modo, conseguiremos la meta última, la sabiduría, que lleva necesariamente a la unidad absoluta y total de todas las cosas, a la eterna e intemporal inmovilidad, a la cima de la espiritualidad, como dice en *El régimen del solitario*⁴⁴. Y este proceso de búsqueda de la sabiduría, de la espiritualización y de la suprema felicidad del yo ha de llevarse a cabo con reflexión y libertad⁴⁵.

Un texto en el que expresa con toda claridad el orden escalonado de perfección humana, se encuentra en *El régimen del solitario*:

“Con la corporeidad el hombre es un ser existente; por la espiritualidad, es más noble; y por la intelectualidad es un ser divino y perfecto. Así pues, el que tiene sabiduría [ḥikma], es necesariamente un ser perfecto y divino. [...]. Y cuando llega al fin último [...] en verdad [se le puede aplicar en ese momento el calificativo] de únicamente divino”⁴⁶.

Obsérvese que, dentro de la espiritualidad, según este texto, la intelectualidad es el grado supremo de perfección. A ello se volverá en el apartado siguiente.

40 Avempace. *Libro de la generación y corrupción*, op. cit., p. 35.

41 Avempace, *Sobre el alma*, Fol B. 154 r.

42 latón, *Apología*, 30 a; *Alcibiades*, 128 a; *Cármides*, 156 e et passim.

43 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 201.

44 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 178.

45 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 119.

46 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 179.

6.6.3. La teoría de las «formas».

Su concepción de las «formas» ocupa un lugar central en su pensamiento filosófico. Para empezar, hay que observar que éstas, para él tienen una doble dimensión, de acuerdo con Aristóteles. La primera es la física y metafísica: las formas, en este sentido, constituyen las esencias que dan el ser a las cosas a la vez que las hace actuar de acuerdo con dichas formas⁴⁷. La segunda dimensión, conectada con la anterior, es la epistemológica, siguiendo también al Estagirita, pues el conocimiento también se constituye a base de formas: así, la percepción sensible visual, por ejemplo de un árbol concreto que tengo ante mí, es una forma que se adhiere a mi ojo y a mi conciencia; lo mismo que mi idea abstracta de un teorema también es una forma que se adhiere a mi razón.

El ser humano, por tanto, según Avempace, queda cualificado y clasificado, primero, según sean las formas que le caracterizan como individuo; y segundo, de acuerdo con las formas que elige para conocer (de la sensibilidad, de la razón o del intelecto). Según esto, Avempace lleva a cabo diversas clasificaciones de las formas, desde varios puntos de vista. Pero tal vez una de las más interesantes referidas al ser humano, es la siguiente desarrollada en *El régimen del solitario*⁴⁸:

Primero: Formas del nivel corporal, dentro de las cuales se encuentran: 1. La forma de la materia espacio-temporal. 2. La forma o alma vegetativa. 3. La forma o alma animal, con los sentidos externos (vista, oído, gusto, olfato y tacto). Segundo: Formas del primer nivel espiritual que contienen así mismo: 1. Las formas que constituyen los sentidos internos (sentido común, imaginación y memoria). 2. Las formas propias de la razón humana. Y, finalmente, tercero: Formas del segundo nivel espiritual, que abarcan: 1. La forma que es el Intelecto Pasivo individual de cada persona. 2. La forma que es el Intelecto Adquirido individual de cada persona. 3. La suprema forma que es el Intelecto Agente Universal.

De acuerdo con este esquema, las primeras formas, las del nivel corporal, suponen una relación de dichas formas con la materia

47 Recordemos que para Aristóteles hay cuatro causas, una de las cuales una era la formal, o forma.

48 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 124 y ss.

directa e inmediata. En consecuencia, constituye el nivel más alejado de lo espiritual y en él se incluyen los seres más bajos y la gran masa de hombres que basa su existencia y encuentra el sentido de sus vidas en el conocimiento proporcionado por los sentidos externos. Son los que buscan únicamente los placeres físicos. Avempace aprovecha la ocasión para hacer su crítica social fustigando a la clase noble de su tiempo la cual rebaja la condición humana y es la causa de que algunos regímenes políticos se hundan⁴⁹.

En cuanto a las formas del primer nivel espiritual, las que constituyen el orden de los sentidos internos suponen ya un cierto alejamiento de lo inmediatamente material puesto que estos sentidos no necesitan del contacto inmediato con los objetos materiales, como ocurría con los sentidos externos. En efecto, la memoria y la imaginación tienen ante sí objetos ya pasados o sencillamente creados de nueva planta sin que estén ellos mismos presentes en la realidad; y el sentido común aúna las distintas sensaciones que provienen de los sentidos externos de los cuales ninguno de ellos da cuenta de la totalidad del objeto como lo hace el sentido común. Sin embargo, la relación y unión de estos sentidos internos con la materia aún se mantiene, aunque débilmente puesto que, en todo caso, lo recordado, imaginado, unificado por ellos siempre será algo material, singular y concreto y, por tanto, susceptible de la temporalidad y de la espacialidad propias de la materia y, en consecuencia, del cambio.

Y aplicando este principio a la conducta humana, como lo hizo con las formas del primer nivel, Avempace sostiene que la gente en que impera el sentido común, es aquélla en la que prevalece el lujo y el mundo del tener y del presumir ante los demás de lo que se posee. Este grado, en palabras del mismo Avempace, implica una imbecilidad comparable a la del asno, y a él pertenecen, por ejemplo, los que muestran ante los demás trajes lujosos, se adornan con joyas y adornos, ponen una excesiva ornamentación en las habitaciones, y se hacen servir de manjares y bebidas exquisitas y sofisticadas, todo lo cual es muy propio de su época, según Avempace. Con lo cual, vuelve a la carga de su crítica social y política descargando su ira sobre los que llama cortesanos calificando su conducta de pomposa⁵⁰.

49 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 150.

50 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., 152.

Sin embargo, y ello es curioso, Avempace, en el apartado concreto de las formas espirituales de los sentidos internos, sitúa a los místicos sufíes, los cuales, según él, cometen varios errores: primero, el de creer que el fin del hombre no está en la reflexión y en el conocimiento teórico e intelectual sino en la reunión sensible y placentera de los tres sentidos internos, los cuales, al unificarse dan al hombre unas imágenes, sentimientos y placeres sensibles especiales, que ellos creen ser el colmo de la felicidad y perfección. Segundo, el de contentarse con las formas espirituales individuales, no siendo capaces de llegar a la contemplación y conocimiento de las formas espirituales puras y universales. Todo lo cual va dirigido, tal vez, en primer lugar contra el pietismo y sufismo populares que se contentaban con un mero sentimentalismo y felicidad sensiblera. Y en segundo lugar, sobre todo y en particular, contra al-Gazzālī y contra su enemiga del racionalismo filosófico. Esta crítica la hace, sobre todo, en *El régimen del solitario*. Pero llama la atención esta actitud de Avempace, ya que parece desconocer, o simula desconocerlo, la verdadera esencia del auténtico y verdadero sufismo. Los andalusíes Ibn Masarra, Ibn al-Arif y otros muchos (sin contar con los místicos orientales) emplean un muy aquilatado andamiaje conceptual y su aspiración máxima está muy lejos del nivel sensible al que Avempace quiere reducirlos. Esta crítica al sufismo, tanto popular como culto, pudo obedecer en Avempace a la moda impuesta por los almorávides de perseguir cualquier tipo de misticismo.

Y, respecto a las formas propias de la razón humana, dentro de las formas del primer nivel espiritual, se sitúa ya bastante lejos de lo inmediatamente material pues implica un primer alejamiento de lo espacio-temporal, individual, múltiple, cambiante, puesto que en él, la razón, la facultad central de este nivel, tiene como función el abstraer de los seres y hechos singulares los conceptos, definiciones, esencias, principios y leyes de la ciencia, todos los cuales son universales, necesarios e inmutables, no como la realidad material, concreta y sensible.

Llegar a este nivel de la razón constituye una conquista en la lucha por la espiritualidad a través del conocimiento y de la reflexión. Sin embargo, es inferior al nivel siguiente, al del intelecto que, como veremos, tiene otra función. Esta razón (nu-q) equivale al λόγος de la filosofía griega, mientras que el del intelecto (ʿaql) equivaldría

al vouç intuición superior. En efecto, la razón en Avempace opera a través del tiempo con la argumentación y silogismos, con la comparación, la deducción, la inducción, la abstracción, mientras que el intelecto, como veremos, se sitúa en el instante, fuera de la temporalidad, pues intuye de un solo golpe de vista lo puramente espiritual, atemporal e inmaterial. Sin embargo, a pesar de la universalidad de los principios científicos que obtiene la razón, el hecho de que procedan por abstracción del mundo de los individuos materiales y que estén destinados luego a ser aplicados de nuevo a dichos individuos, les hace no estar totalmente exentos del mundo de la materia. Así lo expresa en muchos lugares, pero, sobre todo, cuando define a la razón en su comentario al *Fī-l-nafs*, *Sobre el alma*⁵¹.

A este nivel racional pertenecen los hombres dotados de conocimiento teórico o especulativo, es decir los que hacen ciencia. Para ellos, es la cota máxima de espiritualidad a la que se puede llegar: la ciencia y la razón, haciendo uso de sus solas fuerzas naturales.

Finalmente, el tercero y supremo nivel, el de las formas del intelecto el del (-aql) equivalente al vouç griego, el más elevado de la espiritualidad y en el que se centra el ideal máximo de la vida humana, corresponde al intelecto humano y al Intelecto Agente, los cuales se hallan por encima y más allá de la razón.

Avempace, asumiendo la problemática del Intelecto Agente de Aristóteles interpretado por la *falsafa* árabe y, sobre todo por al-Fārābī, sobre el tema del intelecto heredado de Aristóteles y recibido por el pensamiento musulmán y judío, distingue, siguiendo a al-Fārābī, entre intelecto pasivo o en potencia, intelecto en acto, intelecto adquirido e Intelecto Agente, siendo este último un Intelecto único, eterno y totalmente separado de todos los hombres y de todo cuanto es materia, el cual contiene en sí mismo las esencias universales de todas las cosas, modelo y paradigma de cuanto hay y existe, con lo cual ha unido la idea del Intelecto Agente de Aristóteles con el mundo de las Ideas de Platón. Estas ideas son total y radicalmente espirituales puesto que son previas y anteriores al espacio, al tiempo y a cualquier individuo material, dado que son los patrones y modelos de todo ser existente. Por tanto, no son esencias y conceptos abstraídos de los individuos, como los de la razón, sino previos a éstos

⁵¹ Avempace, *Sobre el alma*, Fol. B., 146 v.

y, como acabo de decir, semejantes a las ideas modélicas de todos los seres de Platón, sólo que situadas no en el κόσμος αἰδῖος «mundo ideal» sino en el interior de dicho Intelecto Agente. Por otro lado, este Intelecto, al pensar tales ideas y a sí mismo, forma una absoluta y total unidad interna en la que no se distingue objeto y sujeto, cognoscente, acto de conocer y conocido; es la unidad absoluta y radical a la que aspiraba Avempace al plantear el tema del alma y del yo, y que está por completo alejada de la multiplicidad de la materia, con la cual no tiene ningún contacto. El ideal de unidad y espiritualidad se encuentra, así, en el Intelecto Agente el cual, a su vez, es una cierta reproducción del Motor Inmóvil aristotélico, en cuanto que éste era concebido por el Estagirita como «pensamiento de pensamiento», unidad radical de pensante y pensado. Es el colmo de la unidad y de la espiritualidad, en el polo opuesto de la multiplicidad y cambios de la materia.

Ahora bien, este Intelecto Agente tiene, según Avempace, con respecto al hombre, una triple función: en primer lugar, iluminar al intelecto en potencia o material humano para hacerlo pasar a intelecto en acto, proporcionándole así el conocimiento de los inteligibles universales, esencias y leyes propias de la ciencia que se abstraen de lo material. En segundo lugar, y ello supone un segundo paso hacia la máxima espiritualidad, puede también comunicarle directamente, sin abstracción alguna, los inteligibles puros y totalmente espirituales que tiene en su interior convirtiéndolo entonces en intelecto adquirido. Y, por fin, en tercer lugar, y ésta es la cima de la espiritualidad y perfección: puede hacer que el hombre se una místicamente al Intelecto Agente y a Dios, cerrándose así el ciclo completo de la espiritualización y de la adquisición de la sabiduría, por encima de la razón y de la ciencia. Con ello hemos llegado a la meta final del hombre, al colmo de la perfección y felicidad humanas. Se trata de la pura contemplación mística, la cual es un fin en sí mismo que no se busca ya como medio para otro fin ulterior ni siquiera para conseguir la propia felicidad o placer espiritual: es el fin de todos los fines al que se debe aspirar de forma absolutamente desinteresada. A tal estado final podríamos calificarlo, como he dicho arriba, de «mística intelectual» o «sufismo intelectual», como anuncié más arriba. No es una mística del puro sentimiento sensible ni del placer proporcionado por la razón y por el conocimiento teórico científico, sino por el Intelecto Puro.

Más aún: puesto que emplea el mismo término que los sufíes para designar la unión mística, *ittiṣāl*, y dado que esta idea implica una unión ontológica y amorosa, muy bien podría hablarse en el caso de Avempace de una especie de «amor Dei intellectualis», en el que el acto amoroso no se desarrollaría en el nivel de los sentimientos sino en el del intelecto.

Lo único que no está claro en Avempace es si esa unión con el Intelecto Agente equivale a la unión directa con Dios. Pero, aunque no llegue a decirlo con toda claridad y paladinamente, parece que sí equivale, a juzgar por lo que puede deducirse de las mismas palabras de Avempace a lo largo de toda su obra. Por otro lado, nada tendría de particular esta suposición, dado que en muchas ocasiones cita y sigue a Alejandro de Afrodisia, el cual, como vimos, sí identifica al Intelecto Agente con Dios. En este sentido, el Intelecto Agente parece tratarse o bien de la versión filosófica del Dios de la religión o, si no fuera así, del mediador filosófico que hay entre el Dios radicalmente trascendente y el ser humano, en cuyo caso seguiría más bien la línea de al-Fārābī. Sea como fuere, no se puede dudar del sentido religioso que da Avempace a su itinerario intelectual y unión mística, pese a la forma predominantemente filosófica que da a su exposición. Un texto elocuente por sí mismo del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*:

“En cuanto al Intelecto cuyo inteligible es él mismo, no tiene forma espiritual alguna que le sirva de objeto, pues lo que se entiende de ese Intelecto es lo mismo que se entiende de su inteligible, siendo así uno y no múltiple [...]. La contemplación [que procede] de esta manera es la otra vida y [constituye] la única felicidad humana final.”⁵².

6.6.4. La moral en el pensamiento de Avempace.

Ante todo, las virtudes morales, según Avempace, pertenecen al alma animal en cuanto tal y, por consiguiente, su contenido es común a animales y hombres, pues ambos poseen un alma, tomada esta en su sentido general. Así, las virtudes, en cuanto tales, se hallan también en los seres irracionales, como es la vanidad del pavo real, la astucia del zorro y otras⁵³. Ahora bien, la diferencia entre las cualidades morales

⁵² Avempace, *Sobre el alma*, Fol. B., 146 v.

⁵³ Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 171.

del hombre y las de los animales estriba en que, en éstos, las virtudes se deben a la especie y tienen lugar en su alma bestial de manera no libre y automática, mientras que en el hombre dependen de su libertad y reflexión puesto que está totalmente en sus manos el dominar las tendencias naturales de su alma animal, tal como lo explica en *El régimen del solitario*⁵⁴.

Por otra parte, para Avempace, una de las características de las virtudes morales es su dimensión social y convivencial ya que son útiles y sirven para regular y hacer más llevadera la vida en común de los hombres. Y en este sentido, sólo podrán ser consideradas como verdaderamente valiosas y buenas moralmente, en el estricto sentido del término «moral» si con ellas se busca la propia perfección interior, no el reconocimiento externo y los bienes sociales que reporta. Todo depende, por tanto, de la intención que se ponga en dichos actos.

En todo caso, y especialmente teniendo en cuenta esta última consideración, las virtudes no constituyen un fin en sí mismo sino que son sólo un medio necesario, pero no exclusivo, para que el sabio, en su proceso de espiritualización, se desmaterialice dominando desde el intelecto a las pasiones animales y a todo lo que proviene de lo corporal. Y ello es así porque, una vez lograda la unión mística, la vida moral y las virtudes son ya inútiles, como puros medios que son⁵⁵.

6.6.5. El logro del fin del hombre como don gratuito de Dios.

Algunos han visto el pensamiento de Avempace como el de un ateo, un hereje tal como indiqué más arriba o, al menos, como de alguien que ha subordinado la religión a la razón y a la *falsafa*, con lo cual, según ellos, su «mística intelectual», su unión con el Intelecto Agente, está al alcance de todos aquellos que utilicen su razón, sin intervención de Dios.

Sin embargo, hay que decir, ante todo, que Avempace, en primer lugar el logro de este fin lo puso explícitamente en manos de la razón y del intelecto humano, pero, sobre, todo, en las de Dios. En efecto, por una parte, está en las manos del hombre y de su voluntad

⁵⁴ Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., pp. 120.

⁵⁵ Avempace, *La carta del adiós*, op. cit., p. 75.

practicar libremente las virtudes, obedecer a Dios y espiritualizarse poco a poco, utilizando la abstracción científica natural y vislumbrando desde ésta la existencia del último nivel, el intelectual y de la unión mística. Sin embargo, la consecución final y de hecho de esta apoteosis es claramente un don que Dios da libre y gratuitamente a quien quiere y le tiene satisfecho. Lo dice con toda firmeza y claridad en *El régimen del solitario* donde afirma sin ambages que este fin último es un don de Dios, entendiendo por tal algo cuya causa no es en absoluto el hombre sino la Divinidad⁵⁶. Y en el *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, dice que el Intelecto que es uno es un premio que Dios da a los siervos que le tienen satisfecho y le obedecen, lo cual está fuera del alcance de la razón natural y científica⁵⁷.

6.6.6. La otra vida y la inmortalidad del hombre

Además, de esta acusación de irreligiosidad, tuvo Avempace otras. Una, la de haber negado implícitamente la vida eterna tras la muerte cuando dijo que no existía más felicidad que la de esta vida. Otra, la de sostener que, una vez unidos místicamente con el Intelecto Agente, se perdía la personalidad individual al fundirse todos los sabios en la unidad absoluta del Intelecto Agente⁵⁸.

El fundamento de la primera acusación es aquel texto del *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre* en que se dice que la contemplación del Intelecto es ya la otra vida y constituye la felicidad máxima del hombre, tal como lo hemos visto en un texto anterior⁵⁹. Sin embargo, su postura sosteniendo la existencia de otra vida y la consecución de la plena felicidad después de la muerte es clara en toda su obra pero en particular en un breve tratado titulado *Difā' an al-Fārābī wa fr-l-sa'āda al-ujrawiyya*, *Defensa Abū Naṣr al-Fārābī o sobre la felicidad de la otra vida*, en el cual defiende a su maestro al-Fārābī de la acusación de haber sostenido que no existe la vida y felicidad ultraterrena y de haber afirmado que todo eso es «un cuento de viejas».

56 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 161.

57 Avempace, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, op. cit., p. 31.

58 Ver mi trabajo: "Vida e inmortalidad en Avempace", en *Miscelánea en homenaje al Profesor Wolfgang Strobl*, Valencia, 1995, pp. 365-375.

59 Avempace, *Tratado de la unión del Intelecto con el hombre*, op. cit., p. 37.

Avempace, al defender a su maestro, expone su creencia en la otra vida, tras la muerte, y la felicidad última y perfecta que en ella se logra para toda la eternidad.

Respecto al segundo punto de acusación de herejía, el de la unificación de todos los sabios en el seno de dicho Intelecto Agente, con la consiguiente pérdida de la propia personalidad, es algo que realmente sostuvo como bien puede verse en un texto del *Tratado de la Unión del Intelecto con el hombre*, donde dice que si el Intelecto Agente es numéricamente uno, todos los individuos que se unen a él son también numéricamente uno⁶⁰. Esta tesis influyó en Averroes y provocó las condenas más severas tanto dentro del islam como en el cristianismo, tal como veremos en su momento. Se trataba de poner en entredicho y aun de negar la inmortalidad personal del alma humana, llevado posiblemente por el entusiasmo del ideal que planteó de espiritualidad y unidad supremas.

Sin embargo, cabe la pregunta de qué es lo que quiso decir Avempace con esta fusión en un solo ser de todos los perfectos entre sí, al unirse al Intelecto Agente. Porque no es concebible que un pensamiento como el suyo basado en el «yo», en el «alma», al final se disolviese en un anonimato, en una pérdida de ese mismo yo y alma. Entonces ¿es compatible ese punto de partida del yo-alma de Avempace con la acusación que se le hizo y de la que estoy tratando? ¿No será más bien la suya una afirmación figurada? O también, ¿no se tratará de una tesis llena de un sentido esotérico y cuasi místico? o, al menos, ¿de una fusión entre los hombres espirituales, perfectos y felices mediante los lazos del amor? Nada tendrían de particular estas preguntas, cuando, como veremos enseguida, el amor es el ideal de la unión de los hombres y de la estructura social. En tal caso, es posible que también lo entendiera así Averroes y, en consecuencia la lectura de Alberto Magno y Tomás de Aquino de los textos de Averroes y de Avempace sería en exceso literal y, en su medida racionalista.. Quede en todo caso así planteado el tema, inclinándome personalmente por la interpretación alegórica, más que por la estricta, pues ésta choca frontalmente con el resto del pensamiento de Avempace.

60 Avempace. *Tratado de la unión*, op. cit., p. 31.

6.6.7. El tema del «solitario».

Una vez que Avempace se ha propuesto tal ideal supremo para el hombre, el de la total desmaterialización y unión con el Intelecto Agente donde hallará su plena felicidad, la propuesta del mutawaḥḥid o «solitario» en su libro varias veces citado ya y tal vez el más conocido habitualmente, Tadbīr al-mutawaḥḥid, *El régimen del solitario*, resulta ser como una especie de grito desesperado de quien se debate entre su propia vocación y su condición natural de ser social. Porque Avempace se planteó, no sólo teórica sino prácticamente, la imposibilidad de alcanzar semejante meta en el seno de aquella sociedad que él veía tan corrupta e imperfecta. Por eso opta por vivir en lo externo y material dentro de la sociedad pero, a la vez, aislarse, vivir como un extranjero, como un auténtico solitario (mutawaḥḥid), de cara a su destino supremo.

Pero la aporía vivida por Avempace no se reduce a lo dicho: también aparece la que ofrece el ideal político de Estado perfecto y la imposibilidad práctica de realizarlo. Y ello es tanto más inquietante cuanto que el islam tiene como aspiración máxima la de una *umma* o comunidad universal en la que todos los hombres vivan social y personalmente bajo el imperio de un solo Dios y una sola Ley, la *šarī'a*, lo cual lleva consigo la identificación entre el ideal religioso y el político, entre la política y la religión, como dije en la introducción.

Para Avempace, en efecto, el hombre es un animal social, por naturaleza y por esencia, y sólo accidentalmente y de modo excepcional puede prescindir de esta condición, lo cual, para Avempace, no es nada agradable, sino todo lo contrario: se trata de una anomalía, de algo extraño y radicalmente doloroso como puede ser en el curso de una enfermedad, el tomar un veneno para curarse. Aislarse es, en resumidas cuentas, una heroicidad, como dice en *El régimen del solitario*⁶¹.

Por tanto, asentado que la situación mejor del hombre es vivir en comunidad, a condición de que esa comunidad sea perfecta, es decir, que en ella todos sus miembros tengan opiniones rectas y practiquen el bien y la virtud, hasta el punto de que en ella sobren los médicos

61 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 200.

que curen los excesos de los vicios y los jueces que implanten la justicia violada por los malvados. Esta es la utopía política que se plantea Avempace en *El régimen del solitario*⁶². De este modo, Avempace, dedica *El Régimen del Solitario* a la apología del solitario enseñando al hombre sabio a vivir solo, dedicado a la sabiduría y virtud y a la contemplación de la verdad, como solitario⁶³.

Ahora bien, la soledad que propugna no es la del ermitaño y eremita sino la del que, consciente de su vocación radical, vive entre los demás pero no entregado al entorno alienante que le podía arrebatar su propia libertad interior. Únicamente debe buscar de verdad este solitario la compañía de los que son como él si es que tales comunidades existen, tal como lo propone en *El régimen del solitario*⁶⁴.

Los investigadores y lectores de Avempace han interpretado esta figura del solitario de la manera más diversa y la han juzgado, con mucha frecuencia, como antisocial, porque han pensado que contradecía los principios del pensamiento griego para el cual el hombre es esencialmente un animal político, de al-Fārābī y del propio islam. Más aún, se ha visto en este solitario a un hombre por completo comprometido con su entorno social puesto que no le exigía Avempace la misión de cambiar a la sociedad de la que huyó, convirtiéndola de imperfecta en perfecta.

Sin embargo, es preciso salir al paso de esta acusación de un Avempace antisocial. En primer lugar, como hemos visto, Avempace no niega jamás la naturaleza social humana, sino que ve la soledad y aislamiento como algo excepcional. Segundo, hay numerosos precedentes en Platón y en Aristóteles de la defensa del solitario cuando la sociedad le es hostil o inútil para sus fines. Concretamente Platón, entre otros lugares, en la *República* y en la *Apología de Sócrates*⁶⁵, afirma que si el sabio quiere educar a la comunidad y ésta le rechaza, debe prescindir de ella y aislarse. Más aún, hace la siguiente precisión, perfectamente aplicable al caso del solitario de Avempace: el sabio que no ha sido educado por un Estado o sociedad concreta, no está obligado a agradecerle la formación que recibió volviendo a él

62 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 109.

63 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 113.

64 Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 199.

65 Platón, *República*, 519 d y ss., 492 b., 496, c. *Apología*, 31 d.

para enseñar y ayudar a progresar al cuerpo social. Más aún, en la misma *República*⁶⁶ sostiene que los sabios que han llegado a la cima de la perfección, al final de su vida, habrán de vivir en solitario en las Islas de los Afortunados. Y, curiosamente, Avempace alude a este aislamiento de los sabios en idéntico sentido señalando a las mismas Islas⁶⁷.

Aristóteles da similares ejemplos cuando sostiene que los hombres excelentes, extraordinarios, no tienen porqué someterse a las leyes comunes de la sociedad, las cuales están dirigidas al hombre medio, al ciudadano normal. El sabio puede vivir su propia vida, en solitario, sin adecuarse a las exigencias sociales.

Y en el mismo islam, se dan casos de hombres que se han aislado por completo de la sociedad para practicar, a la manera de anacoretas y eremitas, la oración y la virtud, aunque con carácter extraordinario y de una manera no tan habitual como en el mundo cristiano. Los sufíes, por su parte, hablan del místico como de un «extranjero», «solitario» que, tras sus raptos extáticos se siente extraño y ajeno entre sus conciudadanos.

Este es, en breve síntesis, el perfil cultural e intelectual de Avempace, en sus distintas dimensiones, literaria, científica y filosófica. No se sabe qué hubiera ocurrido después de él, dentro de sus numerosos admiradores y seguidores, si no hubiese cortado la invasión cristiana esta línea cultural del Valle del Ebro musulmán. Habrá que esperar a que recojan su antorcha, por la parte árabe andalusí, Averroes, y por la judía aquellos que en la segunda parte de este libro expondré. En todo caso, su huella no pasó inadvertida, como voy a explicar muy brevemente.

7. La huella de Avempace

7.1. Avempace e Ibn Ṭufayl.

Ibn Ṭufayl en su libro titulado *Risāla Ḥayy ibn Yaqzān fī asrār al-ḥikma al-mašriqiyya*, *Carta de Ḥayy ibn Yaqzān sobre los secretos de la sabiduría oriental*, conocido simplemente como *El filósofo*

⁶⁶ Platón, *República*, 540 a y ss.

⁶⁷ Avempace, *El régimen del solitario*, op. cit., p. 169.

*autodidacto*⁶⁸ pone en forma de novela filosófica al solitario de Avempace encarnándolo en la persona de Ḥayy ibn Yaqzān, un hombre que, solitario en una isla, alcanza por sí solo el conocimiento de Dios y aun la unión mística con El.

Admitido el influjo claro de Avempace sobre Ibn Ṭufayl, se ha planteado la cuestión de si pudieron ser ambos el precedente de Daniel Defoe (1661-1731) y su novela *The life and strange surprising adventures of Robinson Crusoe of York* conocida simplemente como *Robinson Crusoe* y de *El Crítico* de Gracián. El tema es sumamente complejo y a lo más que podría aspirarse es a un influjo indirecto, sobre todo en el caso de Avempace, por la sencilla razón de que *El régimen del solitario* no se conoció en Europa hasta mediados del siglo pasado en la versión hebrea de Moisés de Narbona. Pese a todo, se podría pensar en un posible influjo más o menos indirecto de Ibn Ṭufayl dado que *El filósofo autodidacto* sí que fue conocido en inglés desde 1708. En tal caso, si realmente hubo influencia de Ibn Ṭufayl en Defoe y Gracián, así como en el resto de los robinsones europeos que luego circularon, podemos decir que Avempace tuvo el mérito de haber sido el primero en plantear la figura del solitario que luego, ciertamente, recogió Ibn Ṭufayl.

7.2. Avempace y Averroes.

Ya he aludido varias veces al papel fundamental que desempeñó Avempace como precursor de Averroes en la tarea de comentar e interpretar a Aristóteles. En este sentido, Averroes no hace sino continuar y consumir la labor iniciada por el filósofo zaragozano, llevando a cabo una tarea hermenéutica de la obra del Estagirita de una manera casi exhaustiva. Y en este punto, las coincidencias entre Averroes y Avempace son palmarias, puesto que aquél sigue en general la interpretación de éste y cuando discrepa en algún punto, lo hace con gran respeto y cuidado, cosa que no ocurre cuando se opone a otros autores musulmanes. En todo caso, Avempace, seguido por Averroes, fue quien abrió por primera vez el camino del racionalismo en filosofía. Un racionalismo que, procediendo del filósofo zaragozano, culminó en la magna figura de Averroes.

68 Ibn Ṭufayl, *El filósofo autodidacto*, op. cit.

La temática de Averroes es sumamente extensa, siguiendo en muchas ocasiones casi literalmente el pensamiento de Avempace. Pero no es este el lugar de una exposición completa y detallada. Pero se pueden resumir sus puntos principales que más nos interesan aquí para ver la gran repercusión que luego tuvo, en los siguientes extremos:

Primero: El concepto de sabiduría y de razón científica y lógica de tipo aristotélico. Segundo: la racionalidad de la fe y de la verdad, también siguiendo la línea de Avempace, pero con mucho más detalle y precisión. Tercero: la proclamación decidida de la independencia de la filosofía y de la razón con respecto a la autoridad, a la religión. Cuarto: la universalidad del Intelecto Agente y Posible o material. Quinto, la supuesta pérdida de la personalidad de cada uno al unirse al Intelecto Agente, contra lo cual, bien o mal entendido el pensamiento de Avempace y Averroes, levantó su voz Alberto Magno (1206-1280) y Tomás de Aquino (1225-1274), el cual, tras aludir muchas veces a Avempace junto con Averroes, ataca esta tesis en numerosas ocasiones. Sexto: la *umma* islámica ha de ser regida por filósofos. Séptimo: la construcción de una ética racionalista basada en su comentario a la *República* de Platón pero aristotelizándola, ya que carecía, como el resto de la filosofía musulmana, del texto de la *Política* de Aristóteles.

7.3. Avempace y Maimónides.

Por lo que respecta al judío cordobés Maimónides (1135-1204), lo primero que hay que advertir es que profesó una profunda admiración por el filósofo zaragozano, como lo demuestra al citarlo de una manera sumamente elogiosa en numerosas ocasiones, sobre todo en su obra originalmente escrita en árabe *Dalalât al-ḥa'irîm*, *Guía de los perplejos*⁶⁹, en la cual se hallan reproducidos numerosos pasajes de Avempace.

Por otro lado, hay muchos puntos de coincidencia en los sistemas de ambos: el esfuerzo por incorporar el aristotelismo en la filosofía, el ideal de espiritualización como meta de la vida humana, la confianza en la razón humana y en la ciencia, la unión mística intelectual, la

69 Maimónides, *Guía de Perplejos*, traducción de D. Gonzalo Maeso, Ed. Trotta, Madrid, 1994.

manera de clasificar a los hombres según el uso que hacen de sus facultades y un sinfín de aspectos más que han llamado la atención de investigadores como Asín Palacios, Kraemer, Blaustein, Berman, Pines y Zainaty,

7.4. Avempace, Eckhart y Spinoza.

Pero hay más posibles influjos, aunque más problemáticos. Se trata, en primer lugar del posible influjo de Avempace en el Maestro Eckhart (1260-1327), el cual conocía muy bien el pensamiento de Maimónides, recibiendo a través de él, indirectamente, el influjo de Avempace, sobre todo en sus sermones latinos y alemanes. Por ejemplo, se detecta la huella de Avempace en su idea del itinerario del hombre hacia Dios el cual hay que realizarlo por un camino intelectual y especulativo, en cuyo término el hombre se diviniza, uniéndose a Dios, y en El, todas las almas de los sabios-bienaventurados.

De Spinoza (1632-1677, por otro lado, parece que tiene ciertas coincidencias de planteamiento con Avempace, como han señalado G. Zainaty, entre las que se pueden citar: la vinculación que hay entre ética y teoría del conocimiento, el establecimiento de los tres niveles morales en que puede vivir el hombre (el corpóreo, el de la virtud y el intelectual), la visión del mal como ligado a lo corporal. No obstante, como muy bien indica Ramón Guerrero, es improbable que Spinoza leyera directamente a Avempace: puede tratarse de una simple coincidencia de opiniones o, como mucho, de que Spinoza tuviera alguna noticia indirecta de Avempace, sobre todo a través de Maimónides⁷⁰.

Esta es la gran figura de Avempace que representa una de las cimas del pensamiento filosófico de la Taifa de Zaragoza y que cerró para siempre esos siglos de brillante historia de la que todavía queda mucho por descubrir y estudiar.

JOAQUIN LOMBA

⁷⁰ Zainaty, G., *La morale d'Avempace*, Paris, 1979, pp. 92-95 y Ramón Guerrero, R., "Filósofos hispanomusulmanes y Spinoza: Avempace y Abentofail", en *Spinoza y España. Actas del Congreso Internacional (Almagro, 5-7 Noviembre 1992)*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 125-132. Ver También Lomba, J., "La presencia del pensamiento judío hispano en la ética de Spinoza", en *Convivium*, segunda serie, 14 (2001), pp. 86-112.

ZARAGOZA

Puede entrarse en la provincia de Zaragoza, porcedentes de Castilla La Mancha, por la carretera nacional II, que nos llevará a la Alhama de Aragón. Alhama, *al-hammam*, es una palabra árabe que significa Los Baños, y, en efecto, allí existieron siempre unos buenos baños termales, que luego se cerraron con el tiempo, y que aún conservan algunos detalles arquitectónicos neomudéjares. Seguiremos después hasta Ateca y Terror, en los cuales existen sendas torres mudéjares que la moderna crítica parece tender a considerar como alminares de antiguas mezquitas. En el primero de los pueblos citados hay una clara diferenciación entre la parte inferior de la torre, cuadrada y con arcos de indudable factura islámica, así como ornamentaciones de cerámica, y la parte superior, muy tardía y fechada en el siglo XVI, ya plenamente cristiana.

Terror tiene una torre más pequeña y más modesta, pero su ornamentación es asimismo musulmana y cabe señalar que la atribución antes mencionada como mezquita podría tener fundamento.

Otras torres e iglesias mudéjares de la región se encuentran en Torralba de Ricota, cerca de Calatayud, desviándose en esta última ciudad por la N.234, Aniñón, un poco más al Norte, por la misma carretera, Illueca, siguiendo por la N-II hasta el Frasno y desde allí a la izquierda por la A-1503, y Brea de Aragón, un par de kilómetros antes de llegar a Illueca.

Antes de explorar la zona de Calatayud, puede el viajero desviarse hacia Maluenda por la N-234 en dirección Sur. En Maluenda existe una curiosísima iglesia llamada de Santa María, que nunca fue, al parecer, mezquita, pero en cuyo friso interior se reproduce, en árabe, y con grandes caracteres, frase “No hay más Dios de Allah y Muhammad es su profeta”, así como, en latín, el nombre del alarife musulmán que construyó

la iglesia. No están muy claras las razones de por qué esto pudo ocurrir así, pero lo que no cabe creer es que los sacerdotes católicos de la Baja Edad Media ignorasen lo que allí estaba escrito, siendo más probable que con ello pensarán atraer a los mudéjares a la iglesia y lograr que asistieran a misa.

Mencionaremos también, en esta área, las torres e iglesias mudéjares de Morata de Jiloca, un poco más al Sur de Maluenda por la N.234, Fuentes de Jiloca, cuatro kilómetros al Sur de Morata, Acered, a la que se llega por la A-2507 desde Morata de Jiloca, y Monterde, en este caso sólo la torre del siglo XVI, y a la que se llega desde Acered por la A-2507 y la A-2506. La torre de Monterde tiene tres cuerpos y planta octogonal, adornándose con ornamentaciones geométricas.

Llegados ya a Calatayud, nos encontraremos con uno de los asentamientos urbanos musulmanes mejor conservados de Aragón. El castillo es de los más antiguos, pertenece a los siglos VIII y IX, empezándose a construir en época de la conquista y completándose en los años del Emir Muhammad I, el fundador de Madrid. Es de tapial o *tabiyya* y piedra, y conserva arcos, torres octogonales, cuadradas y hasta algún resto de estucos interiores. Para verlo hay que subir al monte que domina la ciudad, lo que puede hacerse con automóvil.

Dentro de Calatayud hay que reseñar la Iglesia de San Andrés, que cuenta con una torre mudéjar que nunca fue alminar, pero en cuyo interior se conserva lo que probablemente fue mezquita, según el erudito Don Agustín Sanmiguel Mateo. El examen de templo avala esa alternativa, ya que es cuadrado, con arcos de herradura apuntados, y dividido en nueve naves, a las que se ha añadido, por el Este, el alter de la moderna iglesia. En lo que sería el *mihrab* hay hoy una capilla renacentista, y los techos son francamente altos.

En cambio, la Mezquita Mayor de Calatayud, que debió estar en la Iglesia de Santa María, se perdió, cediendo su plaza al actual templo mudéjar, que es muy bello. También es excelente la torre mudéjar de San Pedro de los Francos, que sufre una intensa inclinación, por lo cual fue mandada desmochar por Isabel II que, en uno de sus viajes, se alojó en el casino, el cual se encontraba justo enfrente de la torre, y que la reina

temía se le cayese en la cabeza. En derredor de estas dos iglesias estaba situado un antiguo núcleo de la morería y de la judería, esta última con una sinagoga localizada en un patio que hoy pertenece a los Exploradores o *scauts*. El aspecto semítico de las plazas y calles de esta zona aún se reconoce entre las rúas del El Bañuelo y la Parra. Cerca de estas se conserva, por cierto, un alfar hebreo, y concretamente en el número 6 de la Plaza de la Higuera.

La ciudad, por otro lado, está salpicada de arcos, algunos de herradura, y de fragmentos de muralla, así como de otras fortificaciones islámicas de los montes cercanos.

Afortunadamente, se conserva la Sinagoga Mayor de Calatayud, hoy Ermita de la Consolación en la Judería. Es de planta cuadrangular, y su peculiaridad consiste en que tiene dos entradas separadas, una para hombres y otra para mujeres. Los cristianos actuales, no usan dichas entradas, habiendo abierto un nuevo acceso al templo por el Oeste.

Saliendo de Calatayud y a pocos kilómetros por la N-II en dirección a Zaragoza, encontraremos la A-1504, que nos llevará hasta Villalba del Perejil, pueblo en el que se conserva intacto, aunque deformado por un tejadillo posterior, el alminar de su mezquita, así como los tres arcos de herradura de acceso a la misma, muy aterrizados bajo la construcción cristiana posterior. A escasos kilómetros de Villalba, por la misma carretera A-1504, podemos admirar el alminar de Belmonte, bastante completo y con restos de ornamentos de cerámica.

Desde allí, y siguiendo la misma carretera, podremos visitar los alminares de Cariñena, y luego, por un desvío hacia la derecha, el de Encinacorba para tomar después la N-33 y contemplar el de Longares, este último deformado por un reloj añadido en época moderna. También nos interesa la Iglesia de Santiago de Cariñena porque, aunque no reseñada por Don Francisco Cantera, hoy se estima como posible sinagoga.

Por la A-220 desde Cariñena, y a la A-1101 desde Villanueva de Huerva, se llega a una excelente iglesia mudéjar, que es la de Nuestra Señora del Rosario, de Aguilón. Hay quien ha sostenido que también dispone de alminar, fijándose en la parte

baja de su campanario que tiene las características propias de una edificación islámica.

En realidad, toda esta zona está tan llena de buenas construcciones mudéjares que sería imposible mencionar aquí una a una. No conviene, sin embargo, abandonarla sin haber descendido un poco más al Sur para ver la magnífica iglesia románico-mudejar de Santo Domingo de Silos, en Daroca, por la N-330, y la Colegiata de la misma ciudad, donde se encuentran obras del pintor judío del siglo XV Yohanan Halevi.

Habría que volver después por la misma carretera N-330 hasta la Almunia de Doña Godina, y de allí retroceder por la N-II hasta Morata de Jalón. Desde este pueblo, se seguirá la A-2302 hasta alcanzar Villnueva de Jalón, Nigüella y Mesones de Isuela, en cuyas tres localidades encontraremos trazas de sus respectivas mezquitas.

La de Villanueva de Jalón está prácticamente completa, pero muy amenazada, con el techo totalmente hundido y en peligro de desaparecer, habiéndose colocado en el lugar del *mihrab* una capilla renacentista. Tiene una sola nave con arcos atravesados. El alminar también está entero pero, como es lógico, con el campanil añadido a su parte superior.

De la mezquita de Nigüella sólo queda, en cambio, por haber sido derribada en los años ochenta del siglo XX, el recuerdo, y de la de Mesones de Isuela lo que es el lugar que ocupó la sala de oración, y el alminar. Éste se ve aún perfectamente en la parte inferior del campanario, y es de planta cuadrada. Sobre él se ha pueso un campanil octogonal con reloj.

El que tenga tiempo para ello puede visitar en esta misma región la iglesia mudéjar del castillo de Aniñón, por la N-234 desde Calatayud, que contiene puertas y alicatados islámicos diversos en su interior.

Siguiendo por la carretera nacional II de nuevo hasta la Almunia de Doña Godina, nos desviaremos por la A-122 hasta Lumpiaque y Rueda de Jalón. En Lumpiaque queda la parte inferior del alminar de su mezquita, y el hueco, hoy totalmente deformado, de lo que fue sala de oración. Frente a Lumpiaque, en el castillo de Rueda de Jalón, se puede apreciar

su planta islámica y una especie de morabito o torre con cúpula y con almenas en uno de sus extremos.

Desde Lumpiaque, y tomando la carretera A-1303 llegaremos a Borja, cuyo castillo islámico es preciso contemplar, así como otros restos menores de tipo mudéjar, y de esta ciudad a Tarazona, la llamada y con justicia, Toledo de Aragón.

Esta denominación de Tarazona sin duda le cuadra, pues aunque no tiene tantos templos islámicos y judíos como Toledo, el núcleo de su medina se conserva intacto y el aspecto general de la población es francamente oriental. En uno de sus barrios nos encontramos con la mezquita mudéjar de Tórtoles, del siglo XV. Es ésta una edificación rectangular sin alminar cuyo uso había sido prohibido por Matín el Humano a comienzos del mismo siglo, cuya puerta original se halla tapiada, frente al *mihrab*, y que conserva perfectamente la huella de éste en el muro opuesto. Es de obra de ladrillo, y su interior está compuesto de arcos pseudogóticos de pared a pared, cruzados. Lo más importante son los maderámenes del techo, policromados, y de los pocos que conservan inscripciones en árabe con versículos coránicos. La mezquita de Tórtoles es una de las joyas del arte musulmán de Aragón.

Al otro lado de la ciudad nos encontramos con el recuerdo de la mezquita de Santa Cruz del Moncayo, desgraciadamente derribada hace poco tiempo, y de la que sólo se reaprovechó un muro para construir la moderna iglesia.

Un poco más allá, por la carretera N-122 en dirección a Soria se llega a Torrellas, cuya mezquita se conserva perfectamente. Es de planta semirectangular, con nueve naves, pilas-tras octogonales y bóvedas de crucería. Hoy sus paredes se encuentran recubiertas, como es natural, con símbolos cristianos. También se trata de una mezquita mudéjar de los siglos XIV y XV. La torre, sin embargo, es mudéjar tardía del siglo XVI y ya plenamente cristiana. Torrellas es, con Tórtoles, una cima del arte islámico en el Norte de España.

Bajaremos después a la ciudad para visitar la catedral, mudéjar, de los siglos XIV y XV, con torre cuadrada de tipo alminar, almenas, contrafuertes y cimborrio gótico-mudéjar en el exterior, y un maravilloso claustro con celosías geométricas

y florales en la mayor parte de sus ventanas. Habría que ver, además, la torre mudéjar de La Magdalena. Esta torre es de planta cuadrada, con adornos de cerámica multicolor, y dos órdenes de ventanas múltiples con parteluz en todas ellas. Se corona por un cimborrio octogonal. La iglesia de La Magdalena también es mudéjar, así como el Convento de la Concepción, La Iglesia de San Francisco y parte del Palacio Episcopal, en especial las techumbres. En cuanto a urbanismo mudéjar, conviene visitar la llamada Puerta del Cinto, y la juderías vieja y nueva, con magníficas casas hebreas provistas de voladizos hacia la calle.

Remontando la N-122 hasta Gallur, y desde allí una pequeña ruta local, accederemos a Luceni, donde existe otra posible mezquita mudéjar, a juzgar por el aspecto del templo. Se halla perfectamente conservada y en vías de restauración, y tiene una sola nave con arcos pseudogóticos, muy ancha, que en tiempos estuvo adornada por azulejos moriscos que ahora se pretenden reponer. La actual iglesia cuenta con una nave adicional, añadida posteriormente. La torre es simplemente mudéjar y cristiana.

En el camino hacia Zaragoza habremos de detenernos en Alagón, sobre la carretera A-68, para admirar su iglesia mudéjar, con sus interiores de estucos geométricos y florales sobre las ventanas, y con su torre octogonal, cuya parte inferior, que hubiera podido ser el alminar, también se ha sostenido. Cerca de Alagón, siempre por la A-68 se encuentre Utebo, no pudiendo dudarse en este caso del carácter de alminar de la torre de su actual iglesia.

En Zaragoza capital visitaremos, en primer término, el Palacio Real de la Aljafería, residencia de campo del siglo XI del Rey Abu Ya'afar Ahmad Al-Muqtadir Billah, señor del Cid Campeador, que mandó sus ejércitos, y que hoy se encuentra en el centro de la ciudad. La Aljafería, que significa "La Casa de Ya'far", es, después de la Alhambra de Granada, el mejor palacio musulmán de toda España, y consta de dos partes, una del periodo califal del siglo X, constituida por la Torre del Trovador, utilizada por el compositor judío italiano de origen sefardí Giuseppe Verdi en su famosa ópera del mismo título, y otra de construcción de taifa del siglo XI.

La Torre del Trovador es de planta rectangular con cinco pisos. Todos ellos disponen de varias naves divididas por arcos, y a lo largo de los frisos de la planta tercera corre la expresión, en árabe, “al-mulluk lillah”, o sea, “el reino sólo es de Dios”. Los arcos son de herradura en la primera y segunda plantas, de medio punto en la tercera y pseudogóticos en los dos superiores. Tiene una especie de tejadillo o desván.

En cuanto a la sección taifa, es de planta rectangular y se compone de una parte exterior, amurallada y rodeada por torres cilíndricas a imitación de los castillos omeyas del desierto sirio, en especial Qasr Al-Hiyr As-Sarqui, o castillo oriental de Hiyr, ya que los reyes de taifas pretendían imitar a los califas como medio de justificar su legitimidad en el trono, y de otra interior, cuyo centro es el Patio de Santa Isabel. La entrada principal es en arco de herradura y a su derecha se encuentra la excelente iglesia mudéjar de San Martín. En este patio, antes utilizado, con una fuente central, para instalar tiendas de campaña, soltar algunas cabras y reconstruir la añorada vida del desierto, se ha construido desde 1989 el Parlamento de Aragón.

Entraremos a continuación en el Patio de Santa Isabel, en derredor del cual se encuentran las aljofas o habitaciones de la Casa Real de los Banu Hud. Hay en ellas arcos lobulados muy amplios, otros entrelazados, de herradura, y alguna alberca recuperada a nivel diferente del suelo, como ocurre en el Fuerte de Amber, en la India. La impresión para el visitante es tan magnífica como en la Alhambra.

La Mezquita Real, muy pequeña, apenas un oratorio, es sin embargo, deliciosa, octogonal, con bóveda de crucería y dobles ventanas lobuladas con balconillos. El *mihrab* es en arco de herradura, con cúpula en forma de concha y epigrafía cúfica. Las columnas sostienen todo el derredor paneles con arcos complicados en que se mezclan los ángulos con las formas circulares. Esta mezquita fue utilizada en 1985 para celebrar la fiesta del Fitr, es decir, la fiesta del fin del Ayuno del Ramadán de aquel año, gracias a la recomendación del Instituto Hispano Árabe de Cultura cuyo Director General era, en aquel momento, el autor de este artículo.

El patio de Santa Isabel, bien restaurado, está rodeado por pasillos y aljofas al Norte y al Sur. En su centro hay albercas elevadas y los arcos, todos ellos lobulados, aparecen encabalgados los unos sobre los otros, dando una impresión extremadamente original.

Detrás de este patio existe otro posterior que fue utilizado como cuartel hasta hace unos años, y en el que también se conservan importantes restos arqueológicos.

Dentro de la Aljafería debe, además, visitarse los restos de Palacio de Pedro IV, con sus puertas y ventanales mudéjares, algunos de tipo almohade y otros taifa, así como los aposentos de los Reyes Católicos, que disponen de importantísimos techos o alfarjes mudéjares de finales del siglo XV.

En Zaragoza quedan escasos restos de la Zuda, Sudda o palacio principal de los Banu Hud, que se hallaba en el extremo de la ciudad, y opuesto al antiguo muro romano, por cierto bastante lejos de la Mezquita Mayor, que fue La Seo, lo que no siempre es habitual. Sin embargo, no puede abandonarse Zaragoza sin ver la Parroquieta, edificio mudéjar anexo a la Seo, de impresionante muro exterior de ladrillo y ornamentación geométrica, de techumbre asimismo mudéjar de madera. Se ha dicho que el alminar se encuentra aún embutido en la actual torre de la catedral, lo que parece bastante creíble. La planta es, en todo caso, rectangular, como corresponde a una antigua mezquita.

Veremos también el alminar de la mezquita de Abu Yalid, hoy Iglesia de San Gil Abad y los torres mudéjares de Santa Magdalena y San Pablo, esta última con curioso patio que recuerda al de abluciones de las mezquitas, torre octogonal y cuatro cúpulas como lucernario de estilo islámico.

Otras iglesias mudéjares de Zaragoza son San Gil Abad, cuyo alminar ya mencionamos en el párrafo anterior, San Miguel de los Navarros, El convento del Santo Sepulcro, el refectorio del Convento de Santo Domingo, la iglesia del Convento de Santa Catalina, así como algunos elementos de los conventos de las Fecetas y de San Ildefonso.

Un paseo por la ciudad vieja nos llevará a reconocer tanto la morería como la judería. Sabemos que en Zaragoza existieron

importantes sinagogas y un famoso hospital hebreo en la actual iglesia de San Martín, que se denominaba Biquir Holim, o sea, “Visita a los Enfermos”. También se trata de un templo mudéjar. Se dice que la actual Iglesia de San Andrés fue una de las sinagogas de la judería zaragozana, y que otra estuvo en el lugar que hoy ocupa la Iglesia de San Carlos. En la calle del Coso, números 126 a 132, y desgraciadamente en los sótanos de una construcción de nueva planta, se halla un excelente baño litúrgico judío, del cual sólo se conserva una sala, con bóvedas de crucería y arcos de medio cañón, de ascendencia gótica. El portero suele enseñar el monumento a los visitantes.

Saliendo de Zaragoza por la carretera N-II y después de Venta de Santa Lucía, a la derecha, por la A-1105 alcanzamos Gelsa, sobre el río Ebro. En Gelsa se hallan perfectamente delimitadas la morería y la judería. De la primera quedan los muros de la vieja mezquita que luego fue iglesia de San Pedro, y que hoy es casa particular de aspecto totalmente reformado e irreconocible respecto del original. La gente de Gelsa muestra una casa donde dicen que estuvo la sinagoga, y una serie de arcos que separaban las estrechas calles de la judería de las de la morería, y de los barrios cristianos.

Desde Gelsa, por las A-1105, A-221 hasta Quinto, y N-232 y A-1307 se puede visitar el antiguo pueblo de Belchite, prácticamente destruido en la Guerra Civil, pero cuya torre e iglesia mudéjares aún pueden contemplarse, aunque sea como simples ruinas.

JESÚS CARLOS RIOSALIDO GAMBOTTI

CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DEL POBLAMIENTO DEL TÉRMINO DE ZARAGOZA EN ÉPOCA OMEYA *

La labor de recopilación, sistematización y análisis comparativo del conjunto de los pasajes geográficos e históricos concernientes a la Marca Superior de al-Andalus en época omeya y contenidos en las fuentes árabes¹ permitió registrar más de medio centenar de topónimos vinculados a Zaragoza. Ineludibles razones de espacio impiden realizar aquí un análisis crítico de todos y cada uno de esos topónimos, los tipos de asentamientos que denominaban las variantes gráficas con que se han transmitido, labor que por demás está recogida en otro trabajo nuestro². Valga presentar en este volumen un simple esquema general de los resultados obtenidos y una serie de directrices para la investigación.

Zaragoza era la *madīna* más importante de la Frontera Superior de al-Andalus³, razón por la que constituye un caso privilegiado en cuanto a la cantidad y la calidad de los datos que acerca de ella transmiten los autores musulmanes medievales⁴, algunos de los cuales la llaman “metrópoli” (*umm*) de la citada Frontera.

Una de las características principales de toda *madīna* es la posesión de un más o menos amplio término⁵ cuyos hábitats

* Este artículo es una versión revisada y actualizada del homónimo publicado en Sénac, P., ed., *La Marche Supérieure d'al-Andalus et l'Occident Chrétien*, Madrid, 1991, pp.121-9.

1 Souto, J.A., *Fortificaciones islámicas en Marca Superior de al-Andalus: período omeya. Testimonios de las fuentes escritas en lengua árabe*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Zaragoza, 1986.

2 Souto, J.A., “El poblamiento del término Zaragoza (siglos VIII-X): los datos de las fuentes geográficas e históricas”, *Anaquel De Estudios Árabes*, 3, 1992, pp.113-52 (“El poblamiento”).

3 Como referencia general a la frontera andalusí entre los siglos VIII y X, v. Manzano Moreno, E., *La Frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991. Sobre la zona aragonesa, v. sobre todo Viguera, M^ª J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1988.

4 Véanse los demás trabajos en el presente volumen, así como la introducción general de M^ª J. Viguera en la *Encyclopédie de l'Islam*, voz “Sarakusta”.

5 “Circunscripción” o “territorio a que se extiende la jurisdicción de una autoridad”, según Moliner, M^ª, *Diccionario de uso del español*, Madrid, 1982, s.v. “término”. Las últimas consideraciones sobre esta cuestión en las *madīnas* andalusíes se encuentran en Mazzoli-Guintard, Chirstine, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*, Rennes, 1996, esp. pp. 227 y ss. Hemos de señalar que en la p.255 la autora comenta el presente trabajo – recuérdese que su primera edición apareció en 1991 -, a nuestro parecer sin haberlo entendido correctamente.

cumplen diversas funciones respecto de ella. Lo primero que llama la atención es la variedad de vocablos que las fuentes árabes emplean para referirse a dicho término en el caso de Zaragoza: la versión castellana de Ar-Rāzī, por ejemplo, utiliza la palabra *término*, que creemos pudo ser *amal* en el texto árabe perdido. Este vocablo, *amal*, plural *a-mál*, es usado constantemente por Ibn Hayyān en el volumen V de su *Muqtabis*. También Yāqūt llama *amal* a la circunscripción zaragozana. De igual modo, aunque con menor insistencia, hacen la *Descripción Anónima* y al-‘Uḍrī. La palabra en cuestión es empleada por los mencionados autores tanto en singular como en plural: tan pronto se menciona tal localidad “del *amal* de Zaragoza” como se dice que Zaragoza tiene numerosos *a-mál*.

El único que habla claramente de un término amplio de Zaragoza, dividido a su vez en varios distritos que menciona y describe, es al-‘Uḍrī. Para el “término” emplea el vocablo “cora” (*kūra*) y a los distritos los denomina *iqḷīm*, plural *aqālīm*. La descripción de este autor es, con diferencia, la más precisa que poseemos hoy día, seguida por la conservada (en lengua romance) de ar-Rāzī. La *Descripción anónima* sólo dice que Zaragoza posee (la-hā) cinco *iqḷīms*, pero no aporta sus nombres. Al-Himyarī se limita a decir que el Huerva (*Balṭaš*) es un *iqḷīm* de Zaragoza.

Aparte de esos *iqḷīms* zaragozanos mencionados y descritos por al-‘Uḍrī, y en ocasiones coincidiendo con ellos o complementándolos, aparece la llamada *nāḥiya*, plural *nawāḥī*, cuyo único mentor y descriptor es Yaqut⁶. Una atenta lectura comparada de ambos geógrafos, unida a su confrontación sobre el mapa, lleva a la conclusión de que tanto *iqḷīms* como *nāḥiyas* no serían propiamente demarcaciones administrativas, sino comarcas agrícolas de regadío, y a que su distribución coincide bastante bien con las zonas de huerta de Zaragoza y

6 Ibn Hayyān (MQ-V, p.244) dice que an-Nāṣir pasó por el ḥiṣn de Alagón, en el *amal* de Zaragoza, en octubre de 935. Una vez allí, guarneció (*šakka tilka n-nāḥiya*). Al describir el *iqḷīm Zaydūn*, de los *iqḷīms* de Zaragoza, al-‘Uḍrī dice que él nace el río Jalón *min nāḥiyat Madīnat Galwāda* (TA, texto, p. 24, trad.,8). Parece claro que en ambos casos la palabra *nāḥiya* significa “parte” o “lado”, más que una circunscripción propiamente dicha.

muchas veces con un río que incluso llega a ser su homónimo, fenómeno que los autores recogen y resaltan. En el caso de Al-‘Udrī hay una gran concomitancia entre lo que dice de Zaragoza y de la Alpujarra, donde las circunscripciones administrativas, que llama *ḡuz*, plural *aḡzā*, están organizadas en torno a un *ḥiṣn* cada una y no coinciden en absoluto con los *iqlīms* mencionados en esa misma región⁷. El autor que nos ocupa no menciona *ḡuz* alguno en la cora de Zaragoza, silencio que comparte con la totalidad de las fuentes relativas a la Frontera Superior. Es evidente que nos encontramos ante un tipo de organización diferente de las descritas el Sureste peninsular⁸.

No terminan aquí los vocablos que los diversos autores emplean para significar zonas, comarcas o circunscripciones. De entre los restantes, de significado a menudo vago y difícil de precisar, quizás el más sencillo de interpretar sea “alfoz” (*ḥawz*, plural *aḥwāz*), que Ibn Hayyān emplea cuando habla de Alcañiz: esta población, a la que califica de *ḥiṣn*, se encuentra en los alfozes (*aḥwāz*) de Zaragoza. Otros vocablos son *baṭn*, *ḥabr* y *quṭr*, empleados los tres por Yāqūt.

Se presenta a continuación una tabla con la nomenclatura utilizada por las distintas fuentes para referirse al término de Zaragoza o a las zonas, comarcas o distritos que en él se incluyen. Se apuntan también las fuentes que utilizan cada vocablo y, en su caso, los topónimos que como tales se designan. Las palabras con un asterisco sólo se usan para significar el término:

- * *‘Amal* / *a‘māl*: DAA, MB, MQ-V, TA.
- * *Baṭn*: MB.
- *Ḡiha* / *ḡihat*: IIA, MHM (que menciona genéricamente las *ḡihās* de Zaragoza).
- * *Ḥabr*: MB

7 Cressier, P., “Las fortalezas musulmanas de la Alpujarra (Provincias de Granada y Almería) y la división político-administrativa de la Andalucía oriental”, *Arqueología Espacial. Coloquio sobre distribución y relaciones entre los asentamientos*, 5, Teruel, 1984, pp. 190 y 193-4.

8 Bazzana, A., Cressier, P., & Guichard, P., *Les chateaux ruraux d’al-Andalus. Histoire et archéologie des ḥuṣūn du sud-est de l’Espagne*, Madrid, 1988.

- * *Hawz, aḥwāz*: MQ – V.
- *Iqlīm /aqālīm*: DA, RM, TA. *Iqlīms* documentados: Belchite, Cutanda, Las Fuentes, Gállego, Huerva, Jalón, Qaşr ‘Abbād, Zaragoza (*iqlīm al- madīna*), Zaydūn.
- * *Kūra*: TA, NT.
- *Nāḥiya, nawāḥī*: MB, MQ-V (?), TA. *Nāḥiyas* documentadas: Alfambra, Belchite, Bigas (?), Gállego, *Madīnat Galwāda* (?), Guadalope, Hatrūna, Jalón, Mantañana (?), Villanueva (?), Zanāta, Zaragoza (las de la ciudad).
- * *Quṭr*: MB
- * *Término*: CMR

Parece ser, por lo que de aquí puede concluirse, que pocos autores se ponen de acuerdo a la hora de emplear un vocablo u otro para denominar lo que nosotros llamamos “término” –con el sentido de “circunscripción”– de Zaragoza. En lo único que todos coinciden es en denominar a ésta *madīna*⁹. Parece claro que las palabras usadas son otros tantos sinónimos significantes del territorio sobre el que Zaragoza, como *madīna* que es, ejerce su jurisdicción. Lo que realmente importa no es tanto el vocablo utilizado como la condición de *madīna*, el territorio y la autoridad ejercida. Son, insistimos, los únicos tres factores en que las fuentes son unánimes.

En cuanto a la tipología de los asentamientos documentados, es muy diversa: Zaragoza es llamada *madīna* por todos los autores que la califican de alguna manera. La única excepción a esta regla es Yāqūt, que le llama *balda*, igual que a Cutanda¹⁰. Habría varias *madīnas* dependientes de Zaragoza: la *Descripción anónima* menciona cuatro, que son *Ġāfiq*, *Gurāwa*, Rueda de Jalón y *Yāriša*. Sólo la tercera está localizada. Al-‘Uḍrī menciona dos, *Ġalwāda* y Rueda de Jalón. Al-Himyarī no atribuye categoría de *madīna* sino a Ricla y a Zaragoza. No es probable que Ricla tuviese los rasgos físicos, institucionales,

⁹ La única excepción es, como se verá, Yāqūt.

¹⁰ Ello no significa que minusvalore la categoría de Zaragoza, a la que dedica un largo apartado: *balda* significa simplemente “población”, sin especificidad de dimensiones ni de funciones administrativas.

¹¹ “El poblamiento”, nº 3,42

económicos y sociales propios de una *madīna*¹¹. Su caso no es comparable con el de Rueda: el hecho de que ésta sea llamada *madīna* por al-'Udrī y por la *Descripción anónima* se debe sin duda a que fue residencia –voluntaria y recreativa al principio, forzosa a partir de 1110, fecha de la toma de Zaragoza por los almorávides– de la dinastía taifa de los Banū Hūd. Es sintomático en este sentido el hecho de que ni ar-Rāzī ni su seguidor Ibn Ḥayyān, cronistas de los Omeyyas, llamen a Rueda *madīna*. En cuanto a *Gāfiq*, *Ġalwāda*, *Ġurāwa* y *Yāriša*, no hay más que una mención de cada una de ellas. Habría que considerar prudentemente incluso la existencia de tales *madīnas*.

Como conclusión, parece poco probable que hubiese *madīnas* propiamente dichas dependientes de Zaragoza. Antes bien, esta era la *madīna* rectora de su propio término. Menciones aisladas de la dependencia de Calatayud, Daroca, Huesca y Medinaceli respecto de ella han de leerse con cautela, pues no resisten un análisis comparativo con el resto de los datos aportados por las fuentes escritas que avalan su “independencia”.

Un caso distinto es el del *ḥiṣn*, plural *ḥuṣūn*, que la versión castellana de ar-Rāzī llama castillo/s: el número y la distribución de estos asentamientos, junto con los datos aportados por las fuentes históricas, son lo bastante reveladores como para que podamos hacernos una idea muy aproximada de su función –primordialmente bélica– y del mecanismo de defensa de la Zaragoza omeya¹².

Mencionan *ḥiṣns* dependientes de Zaragoza BM-II, CMR, KI-H, MB, MQ-V, NA y TA. Los *ḥiṣns* nombrados por unos u otros autores son Alagón, Alcañiz, Almonacid de la Cuba, *Burquliš*, Cadrete, Caspe, *Ḥiṣn Banī Ḥaṭṭāb* (Almonacid de la Cuba), Maluenda, María, Rueda de Jalón y Urrea. Los casos cuya atribución a las dependencias de Zaragoza por algunas fuentes está suficientemente rebatida por las demás son Daroca, Jiloca y Somed. Hay que señalar que no todos los autores concuerdan a la hora de calificar determinados poblaciones de *ḥiṣn*.

12 Véase el correspondiente artículo en esta revista.

Sólo se conoce un caso de alcázar (*qaṣr*): se trata de *Qaṣr ‘Abbād*, uno de los *iqlīms* de Zaragoza. Terés lo identificó “sin ninguna duda” con el despoblado de Cazarabet, citado por Asso en el partido judicial de Alcañiz¹³.

La *Descripción Anónima* es la única fuente que habla de torres (*burġ*, plural *burūġ*) en el término de Zaragoza: dice que en todos sus distritos (*fī kull iqlīm min-hā*) las hay en número incontable. Puesto que, como se ha visto, los llamados *iqlīm* constituirían comarcas fundamentalmente hortícolas, no debe sorprender que en ellos hubiera torres. Al hablar de las aldeas (*diyā‘*) de Lérida, al-Ḥimyarī dice que tienen sus propios *burġs*, que sirven de defensa a los colonos (*‘āmirūn*). Este hecho era relativamente normal en todo al-Andalus¹⁴, hasta el punto de que el vocablo “torre” llegó a sufrir un cambio semántico en ciertas regiones españolas, y concretamente en Aragón, donde significa a la vez un edificio defensivo, una casa de labor y una propiedad de regadío¹⁵. Al-‘Uḍrī habla también de *Burġ ar-Rūmī* en los límites del término de Zaragoza. El lugar ha sido identificado por Chalmeta con Almudévar (Huesca)¹⁶.

Otro asentamiento fortificado por definición es la atalaya (*ṭālī‘*), de la que se conserva una sola mención: se trata de *Ṭālī‘ Quwart*, a cuatro millas de Zaragoza y sobre el Huerva, según Ibn Hayyān. Corresponde al actual Cuarte de Huerva, donde hay vestigios de una torre militar de planta cuadrada.

Una *Ṣuḥayra*, literalmente “peñita”, está atestiguada por su propio topónimo y documentada por al-‘Uḍrī: se trata de Zuera.

Asentamientos también militares son las *maḥallas* de Muel y de *aṣ-Ṣafṣāf*, consignadas en el volumen V del *Muqtabis*: Son, como su nomenclatura indica, campamentos más o menos provisionales¹⁷. Una *maḥalla* excepcionalmente bien documentada

13 Terés, E., *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe. I. Nómima fluvial*, Madrid, 1986, p.393.

14 Torres Balbás, L., “La torre de Gabia (Granada)”, *Al-Andalus*, XVIII, 1953, pp.187 y ss.

15 Ubieto Arteta, Antonio, “El topónimo ‘Torre/ torres’ en Aragón”, *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes*, Murcia, 1987, pp.1682-7.

16 Chalmeta, P., *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994, p.188

17 La *maḥalla* de *aṣ-Ṣafṣāf*, primer punto en el *‘amal* de Zaragoza dentro del itinerario que siguió an-Nāṣir desde Córdoba en 935, debía estar entre Encinacorba y Cariñena: Zanón, J., “Un itinerario de Córdoba a Zaragoza en el siglo X”, *Al-Qantara*, VII, 1986, p. 48 y n.94.

es la al-Ġazīra, establecida por ‘Abdarrahmān III en 935 ante Zaragoza para sitiar al rebelde *ṣāhib* de esta, Muḥammad b. Hāšim at-Tuġībī, y que hubo de mantenerse hasta la capitulación de la ciudad en 937: hablan de ella Ibn Ḥayyān y al-‘Uḍrī. El primero le llama *‘askar, dār muqām, ḥulūl, madīna, maḥalla, manzil* y *mu‘askar*. El segundo, sólo *maḥalla* y *mu‘askar*. No está localizada, pero su existencia no parece plantear dudas¹⁸.

Dos asentamientos de Yāqūt llama *taġr*, plural *tuġūr*, o “plaza fronteriza”, son *al-Manāra* –que ha sido identificado con Almenaro Alto o Bajo, provincia de Lérida– y Chiprana. El primero, en caso de ser su identificación acertada, no pertenecería al término de Zaragoza, dada su distancia respecto de la ciudad. En cuanto al segundo, el autor dice que está en el *Šarq al-Andalus*, cerca de Tortosa. Al-Himyarī no hace sino nombrarlo, sin consignar su tipología. Parece claro que, al contrario de lo que ocurre con otras localidades, a Chiprana habría que englobarla necesariamente en la circunscripción de Zaragoza, aunque las fuentes no lo digan de forma explícita.

Pasemos a los asentamientos no militares: quizás los más fácilmente caracterizables sean las alquerías (*qarya*, plural *qurā*), que alguna fuente dice que Zaragoza posee en grandes cantidades. Sólo al-‘Uḍrī hace mención de alquerías concretas: Cabañas y Muel, planteando problemas la inclusión de una tercera, Ricla, en este grupo¹⁹. La escasez de hechos históricos reseñables y acontecidos en los asentamientos esencialmente agrícolas que son las alquerías debió llevar a los cronistas y geógrafos a no dar relaciones de ellas salvo en casos extremadamente necesarios, como son los de los tres ejemplos mencionados, que sólo se consignaron para servir de puntos de referencia. Hay que destacar que la toponimia de la zona apenas recoge el término, prevaleciendo el de “almunia”.

18 Sobre esta *maḥalla*, v. Souto, J. A., “Un aspecto concreto de las campañas omeyas contra la Marca Superior de al-Andalus: el campamento de ‘Abdarrahmān III ante Zaragoza (935-937). Observaciones a propósito de una hipótesis”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXIII, 1987, pp. 333-46. E. Terés, en su obra citada (p.108), propuso localizarla en el partido de Alpeñés, en el término de Zaragoza.

19 El correspondiente pasaje cita *Qaryat Qabānaš wa Rikla*.

Otros tipos de asentamientos no tan fácilmente tipificables, al menos hasta que se estudien materialmente, son los documentados como *balad* y *balda*. Ambos figuran en la obra de Yāqūt: *balda* es Cutanda y también lo es Zaragoza; *balad* sería Calanda, así como Huerva (*Balṭaš*). Al-‘Uḍrī llama también *balad* a una presunta Villanueva (*Balad Nūba*) situada en el *iqḷīm Funtuš*.

Hay constancia de un *manzil*, documentado por al-‘Uḍrī en el *iqḷīm* del Gállego: *Manzil Ḥassān*, quizás (San Juan de Mozarrifar).

Yāqūt documenta un *mawḍi‘* (lugar): se trata de Labata, que todas las demás fuentes atribuyen al término de Huesca.

Por último, hay tres vocablos que no hacen referencia a ningún tipo de hábitat. Los tres están documentados por al-‘Uḍrī y dos de ellos, asociados a topónimos que identificó D. Fernando de la Granja: se trata de Alfamén, Velilla de Ebro y *Baḍra*. El primero se llamaba en árabe *Faḥṣ al-Ḥam(m)ām*, “Llano del Baño” o “de las Palomas”, según se lea con dos o con una sola *mīm*, respectivamente; el segundo, ‘*Aqabat Malilla*, “Cuesta de *Malilla*”, importante tribu bereber²⁰; el tercero, *Faḡḡ Baḍra* o “Desfiladero de *Baḍra*”.

De cuanto se ha expuesto hasta ahora, pese a haberse hecho de forma esquemática y sin diferenciar ni examinar detenidamente los datos aportados por cada autor sobre cada asentamiento o comarca, puede deducirse que el término de Zaragoza en época omeya tuvo un poblamiento humano importante, con numerosos núcleos documentados y una diferencia bastante clara en cuanto a las funciones tanto de los territorios como de las aglomeraciones sitas en ellos. La explotación agrícola y la defensa son las dos funciones más evidentes, y ambas han de vincularse estrechamente a los intereses de la *madīna* rectora, esto es, de Zaragoza²¹. La organización espacial de este término zaragozano queda puesta de manifiesto en el mapa adjunto. Al igual que en el texto de este trabajo, en él hemos

20 Sobre *al-‘Aqaba* como topónimo, v. Terés, E., “*Al-‘Aqaba*. Notas de toponimia hispanoárabe”, *Al-Andalus*, XLIII, 1978, pp.369-403

21 Sobre los aspectos relativos a la defensa de esta, v. “Sistemas defensivos andalusíes...”, en esta misma revista.

incluido en bloque y esquemáticamente los datos aportados por las fuentes consultadas, es decir, todos los asentamientos localizados— sin diferenciar tipológicamente —y todos los ríos que dichas fuentes en conjunto documentan²². Al ver ese mapa no podemos evitar el preguntarnos ante cierta evidencia irritante: ¿pueden considerarse pertenecientes al término zaragozano poblaciones como Caspe, Calanda o Alfambra, distantes varias jornadas de la *madīna*? ¿No las vincularía a Zaragoza el respectivo autor por el simple hecho de estar en la Frontera Superior o en sus alrededores? A nuestro entender, el radio de influencia más directa de Zaragoza y dentro del cual quedaría englobado su término no tendría en promedio más de unos cuarenta kilómetros. De hecho, la distancia media a recorrer en una jornada serían unos treinta²³. En el mapa hemos dibujado una circunferencia de trazo discontinuo y radio equivalente a cuarenta kilómetros. Puede verse que todas las poblaciones que están dentro del círculo resultante pertenecen a Zaragoza, según las fuentes —a excepción de Chiprana—. Casos como Ricla, Velilla o *aṣ-Ṣafṣāf* —ya se ha dicho que la localización de esta última, si bien no es precisable con exactitud, es fácilmente deducible— se encuentran en el límite del término, tal como los textos señalan explícita o implícitamente. A propósito de ello, al-ʿUḍrī dice que los ríos de Zaragoza riegan unas cuarenta *millas*, veinte los menores.

La labor realizada por nosotros en su momento se limitó sobre todo al estudio de las fuentes geográficas e históricas relativas al periodo omeya²⁴. Está pendiente aún el recoger los datos relativos a los periodos de taifas y almorávides, con lo que se plantearían aspectos de gran interés, como el cambio de funciones de los asentamientos, en especial de los fortificados, tanto a título individual como en cuanto sistemas defensivos complejos. Otro campo a estudiar es el de los

22 En cuanto a Calatayud, Huesca y Labata, son “incluidas” en el término de Zaragoza por muy pocos autores, ya que los demás coinciden en que las dos primeras eran capitales de sus propios términos y en que Labata pertenecía al de Huesca. Por razones de espacio no incluimos en el mapa los supuestos Almenar (al-Manāra) y Bigas (Bayš).

23 Zozaya Stabel-Hansen, J., “Notas sobre las comunicaciones en al-Andalus omeya”, *Arqueología Medieval Española. II Congreso*, I, Madrid, 1987, p.226 y mapa en p.227.

24 Véase nota 1.

repertorio bio-bibliográficos, que no sólo aportan datos acerca de asentamientos no documentados por otros textos, sino también noticias topográficas de conjunto y de detalle y en torno a la composición de los distintos elementos instalados en la Frontera Superior, aspecto que las fuentes históricas abordan, pero en el que no entramos. Una cuidadosa lectura sabrá tener todo esto en cuenta²⁵. Compendios poéticos tales como el diván de Ibn Darrāğ contienen datos de interés a la hora de estudiar asentamientos, como ya se ha demostrado en algún caso tagarino²⁶. Todas estas fuentes escritas en árabe tienen su perfecto complemento en la documentación cristiana inmediatamente posterior a la reconquista: fueros, cartas pueblas, concesiones, etc. constituyen magníficas “radiografías” del mundo rural andalusí recién caído en manos cristianas²⁷.

La toponimia ha de ser otra fuente inestimable de datos. Es muy posible que sólo el término de Zaragoza, límite espacial de nuestra aportación, encierre numerosos topónimos árabes, especialmente micro-topónimos, que de momento no han sido estudiados. La confrontación de la toponimia subsistente con los datos de las fuentes islámicas y con los de las cristianas de primera época sería una labor sin duda interesante y reveladora²⁸.

Por último, es necesario el estudio de los restos materiales disponibles: la sistematización de las características físicas y el establecimiento de tipologías son pasos fundamentales para la localización y catalogación de asentamientos no documentados por las fuentes escritas. Resulta a todas luces llamativo, por ejemplo, el hecho de que para toda la superficie

25 Los diccionarios biográficos andalusíes están siendo estudiados de forma exhaustiva por el equipo que la Dra. Marín coordina desde el Departamento de Estudios Árabes del CSIC de Madrid. Los resultados de sus trabajos pueden verse sobre todo, aunque no exclusivamente, en los varios volúmenes de la serie *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Sobre algunos de ellos aplicados a la zona de nuestro interés: Viguera, M^a J., *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, pássim, con bibliografía actualizada.

26 Esco, C., & Sénac, P., “Un hisn de la March Supérieure de al-Andalus: Piracés (Huesca)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXIII, 1987, pp.125-50

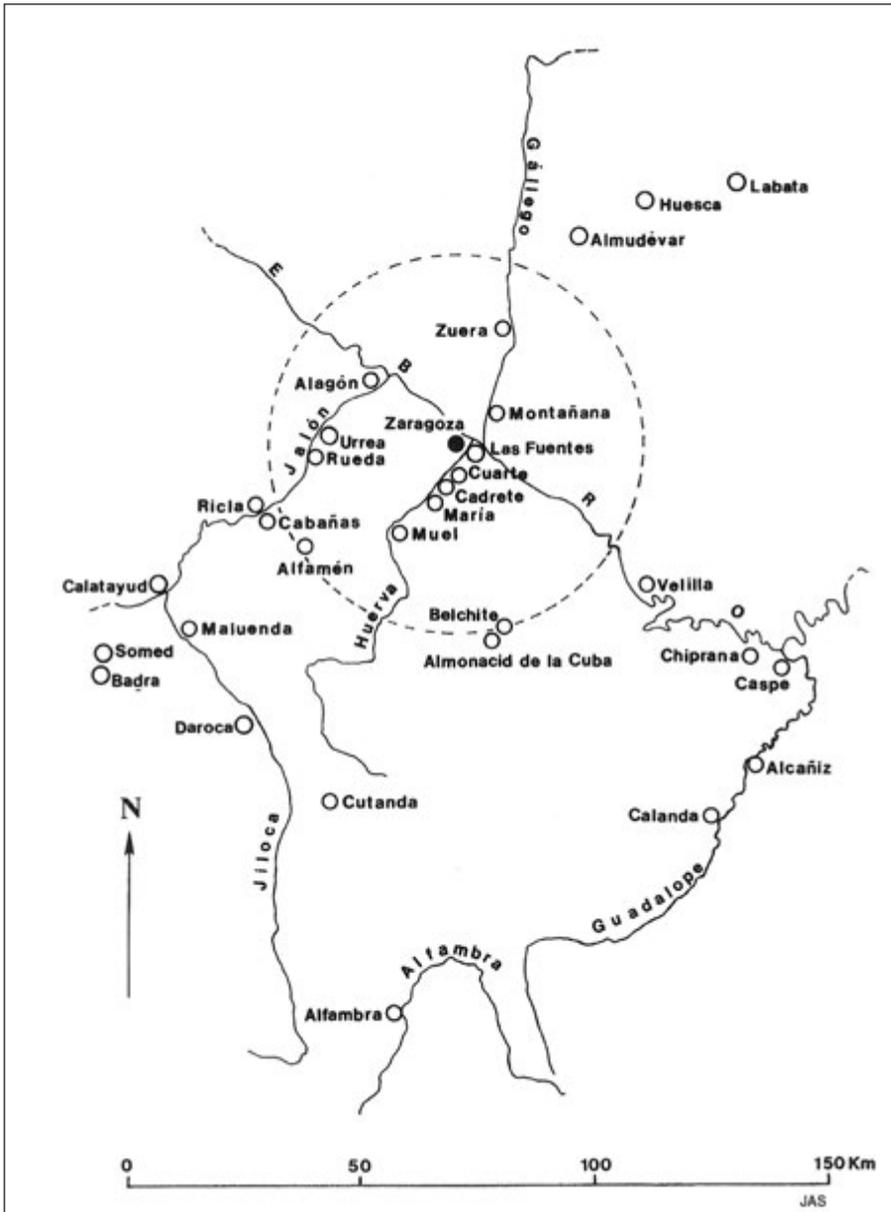
27 Laliena & Sénac, *Op. cit.*, pássim. Véanse también diversas intervenciones del coloquio sobre transición mundo islámico/mundo cristiano celebrado en Huesca en noviembre de 1996 (actas en prensa).

28 Actualmente el Dr. Juan Antonio Frago Gracia, Catedrático de Gramática Histórica de la Universidad de Zaragoza, coordina el proyecto titulado “Toponimia aragonesa I. Provincia de Zaragoza”.

ocupada por comarcas hortícolas –*iqlīms* y *nāhiyas*– no haya referencias escritas sino de tres alquerías o asentamientos puramente agrarios. En casos como este es donde la arqueología ha de cumplir un papel esencial, documentando núcleos acerca de los que las fuentes callan o echando luz sobre problemas que estas no resuelven, tales como identificaciones o localizaciones.

Sólo el conjunto de todas las aportaciones así logradas podrá dibujar con un mínimo de precisión lo que fue el doblamiento del término de Zaragoza en época omeya. Nuestra contribución aquí no pretende sino presentar muy esquemáticamente unos logros obtenidos y servir de estímulo a los investigadores preocupados por el problema, bien sea en este, bien en otros contextos geográficos andalusíes.

JUAN A. SOUTO



Poblaciones y ríos del término de Zaragoza en época omeya según las fuentes árabes geográficas e históricas

LA DEFENSA MILITAR DE LA ZARAGOZA OMEYA

SISTEMAS DEFENSIVOS ANDALUSÍES: NOTAS ACERCA DE LA DEFENSA MILITAR DE LA ZARAGOZA OMEYA

1. Introducción

Zaragoza era la *madīna* más importante de la Frontera Superior (*aṭ-Ṭagr al-A'là*) de al-Andalus, aquella donde residían sus gobernadores y la que poseía un término mejor estructurado (figuras 1 y 2)¹. Era lógico, dado su carácter de metrópoli (*umm*) de dicha frontera –espacio que puede ser definido como “territorio militarizado” y que nunca se caracterizó por ser una zona pacífica²–, que contase con un complejo sistema defensivo. Éste constaba de dos componentes fundamentales: las defensas de la ciudad propiamente dicha, consistentes en las murallas heredadas de época romana³, y la retícula militar

* Este trabajo es una versión revisada y actualizada del homónimo publicado en el *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, II, Oviedo, 1992, pp. 275-86.

- 1 Entendemos por Frontera Superior de al-Andalus el conjunto del valle del Ebro y sus aledaños, las tierras más septentrionales y orientales que llegaron a dominar los musulmanes en la Península Ibérica. La más completa síntesis acerca de su historia política sigue siendo la de Viguera, M^a J., *Aragón musulmán*, Zaragoza, 2^a edición, 1988 (= *Aragón musulmán*). Sobre el término Zaragoza, v. nuestro artículo “El poblamiento del término de Zaragoza (siglos VIII-X): los datos de las fuentes geográficas e históricas”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp. 113-52 (= “El poblamiento”).
- 2 Como referencia general a la frontera andalusí entre los siglos VIII y X, v. Manzano Moreno, E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid 1991. Como toda zona fronteriza, *aṭ-Ṭagr al-A'là* estaba en contacto directo con un mundo ajeno al islámico, en este caso con el cristiano peninsular, siempre en progresivo avance sobre su territorio. Alejado de los centros neurálgicos del poder, dicho *Ṭagr* estaba poblado mayoritariamente por musulmanes reacios a seguir sus dictámenes y que solían protagonizar disidencias que a menudo devenían revueltas. Dichas disidencias se manifestaban, en primera instancia, mediante el incumplimiento de dos tributos debidos a Córdoba: el pago de impuestos (*ġībāya*) y la prestación de servicios armados por parte de los señores (*aṣḥāb*) del *Ṭagr* y sus tropas a la hora de realizar el soberano sus campañas contra el país enemigo. Las turbulencias que tenían lugar en la frontera que nos ocupa obedecían, pues, a dos tipos de factores: externos e internos.
- 3 Sobre ellas en el imaginario islámico, v. el apartado 4 de la contribución de Bramon y Souto en el volumen XXXIII, 2001, pp. 41-66, de esta revista.

formada por los asentamientos fortificados estratégicamente distribuidos en su término y en las zonas de acceso a él.

Dada la abundancia de datos conservados en forma de fuentes escritas y de restos materiales, Zaragoza constituye un caso privilegiado a la hora de tomar como modelo para el estudio de los sistemas defensivos de las *madīnas* andalusíes de frontera. En el presente trabajo se analiza el sistema defensivo de la Zaragoza omeya a tenor de la información disponible a través de tres fuentes históricas: el volumen V del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān (988-1076), el *Tarsīʿ al-aḥbār* de al-ʿUdrī (1002-86) y el *Kitāb al-ʿibar* de Ibn Ḥaldūn (1333-82)⁴. Para la mejor comprensión de los aspectos a exponer se ha elegido un momento histórico muy particular: el lapso comprendido entre 934 y 937, años en que el califa omeya ʿAbdarraḥmān III an-Nāṣir (912-961) dirigió una serie consecutiva de campañas encaminadas a reducir a la obediencia a varios gobernadores de la Frontera Superior y muy especialmente al *Ṣāḥib* de Zaragoza, Muḥammad b. Hāšim at-Tuġībī, quien había sido nombrado valí de dicha ciudad a la muerte de su padre en 931 y que junto a su clan llegó a constituirse en el “último rebelde del al-Andalus”, según Ibn Ḥayyān⁵. Entre 934 y 937, fecha esta

4 Citadas respectivamente MQ-V, TA y KI-Ĥ. Hemos empleado las siguientes ediciones y traducciones: MQ-V, ed. por P. Chalmeta, F. Corriente, M. Sobh *et al.*, Madrid, 1979, trad. por M^a J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza, 1981; TA, ed. parcial por ʿA. al-Ahwānī, Madrid, 1965, trad. parcial por F. de la Granja, Zaragoza, 1966; y KI-Ĥ, ed. Būlāq, 1867-8, trad. por O. Machado en *Cuadernos de Historia de España*, IV, 1946, a XLVII-XLVIII, 1968.

5 Las campañas (*ġazwa*, plural *ġazwāt*) constituían una forma típica de acción directa del soberano omeya, en persona o delegando en sus hijos, generales y hombres de confianza, para reducir las rebeliones periféricas (Chalmeta, P., “Las campañas califales en al-Andalus”, *Castrum 3*, Madrid-Roma, 1988, pp.33-42). Los Tuġībīes eran una gran familia de linaje yemení asentada en al-Andalus desde los tiempos de la conquista. En 248/862-63 ó 261/874-75 el emir Muḥammad I instaló a uno de sus clanes en Calatayud, Daroca, Somed y el no localizado *Furtiṣ*, con el fin de que cerrase el paso y hostigasen a los poderosos muladíes Banū Qasī, señores que eran entonces de Zaragoza y de buena parte del valle de Ebro (referencias en la nota 39). Si bien en principio estos Tuġībīes fueron gentes fieles al sultán, poco a poco se fueron haciendo con el poder efectivo de la Frontera Superior y llegaron a protagonizar sus propias disidencias. Con el tiempo llegaron a consolidar su situación de forma tal que constituyeron la primera dinastía de la taifa de Zaragoza. Acerca del devenir de la estirpe en cuestión como gobernadores de esta ciudad, v. el artículo sobre cronología de Zaragoza omeya en el volumen XXXIII, 2001, pp. 117-31, de esta revista. Sobre el clan familiar (*qawn*) como infraestructura orgánica de la sociedad andalusí y el carácter consanguíneo de los contingentes militares en época omeya, v. Guichard, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona 1976. El interesante calificativo de Ibn Ḥayyān está comentado en la nota 4 del capítulo XXXIV de la traducción de MQ-V. Véase un mapa diacrónico de los campañas de ʿAbdarraḥmān III contra la Frontera Superior de Viguera, M^a J., *El Islam en Aragón*, Zaragoza, 1995, p. 57.

última de la capitulación definitiva de Zaragoza, Muḥammad y los suyos resistieron duramente los ataques califales. Aquél haciéndose fuerte en su capital; éstos tratando, desde los asentamientos fortificados que regían, de impedir el acceso a ella a an-Nāṣir y sus mesnadas. Unos y otros pusieron en pleno funcionamiento el sistema defensivo zaragozano, cuyos detalles en este contexto analizaremos a continuación⁶.

934-937: el sistema defensivo de Zaragoza en acción

Dado que ni Muḥammad b. Hāšim at-Tuḡībī, de Zaragoza ni ‘Amrūs b. Muḥammad b. Ṣābrīt de Barbastro⁷ se unieron a la campaña de an-Nāṣir contra Osma en el verano de 934⁸, el califa decidió darles un escarmiento y desde Guadalajara, por donde iba a entrar en tierras cristianas, se desvió hacia la Frontera Superior a fin de someter a los rebeldes; pero se encontró con que tres *ḥiṣns* le cerraban el paso (figura 3):

- *Maluenda*: se trata de uno de los *ḥiṣns* de Muḥammad b. Hāšim. An-Nāṣir acampó ante él, lo sitió y obligó a su gente (*ahl*) a rendirse⁹. La guarnición (*muḥātaba*) se componía de hombres (*riḡāl*) y máquinas de guerra (*ālāt al-ḥarb*)¹⁰.
- *Rueda de Jalón*: otro *ḥiṣn* de Muḥammad b. Hāšim. Lo ocupaba su hermano Yaḥya. Las tropas del califa lo

6 El ceñirnos a los límites señalados implica, como se comprenderá, no poder realizar el análisis de *todas* las fortalezas zaragozanas conocidas para la época y el papel concreto de cada una de ellas. No obstante, al obrar así se expone con detalle, y según las únicas bases documentales disponibles, el funcionamiento del sistema defensivo que estudiamos. Para una introducción al estudio del conjunto de las fortalezas del término de Zaragoza, v. el artículo sobre su poblamiento citado en la nota 1.

7 Sobre los Banū Ṣābrīt de Barbastro, v. Manzano, *Op. cit.*, pássim, así como *Aragón musulmán*, pássim, con un cuadro genealógico en la p. 114, y Sénac, P., *La Frontière et les hommes (VIIIe-XIIIe siècle)*. *Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, París, 2000, pássim.

8 Factor que en el caso de Muḥammad b. Hāšim se unió a su negativa a pagar “una serie de impuestos (*qaṭān mina l-ḡibāya*) a que estaban obligados los habitantes de aquella Marca” según al-'Udrī (TA, texto, p. 44, trad., n^o 97). Véase supra, nota 2.

9 MQ-V, p. 24.

10 TA, texto, p.44, trad.,§99. Sobre el *ḥiṣn* de Maluenda, v. Souto, J.A., «el poblamiento del término de Zaragoza (siglos VIII-X): los datos de las fuentes geográficas e históricas», *Anaquel de Estudios Árabes*, 3, 1992, pp. 113-52 (=«el poblamiento»), n^o 3.34.

tomaron por la fuerza y con ello rompieron el “collar (*ṭawq*) de Zaragoza”. An-Nāṣir aprovechó esto para tender trampas (*makāyid*) alrededor de la ciudad¹¹.

- *Arnedo*: *ḥiṣn* que pasó, junto con Rueda, del poder de Muḥammad b. Hāšim al de an-Nāṣir, a condición del perdón de éste hacia aquel, según al-‘Uḍrī¹².

Como puede verse, estos tres puntos son fundamentales: Maluenda constituye un obstáculo para el acceso a Zaragoza desde la Frontera Media por el valle del Jiloca y un lugar de concentración y abastecimiento de tropas que pueden interceptar la vía del Jalón; Rueda es una segunda traba si se ha superado Maluenda y entrado al valle del Ebro siguiendo el del Jalón; y el alejado Arnedo, por último, puede suponer una grave amenaza, ya que la comarca donde se asienta, vértice de varias unidades geográficas, era límite de musulmanes y cristianos, y enclave fundamental para abrir o cerrar una intervención de estos en el país islámico. El califa, una vez en sus manos estas foralezas estratégicas, aprovechó para aislar Zaragoza, ganarse a las gentes de la Marca y apartarla de “su mal conductor”, Muḥammad b. Hāšim. Para ello situó a sus *caídes*, “con cierto número de soldados para que hicieran incursiones contra la gente de Zaragoza”¹³, en los siguientes puntos (figura 4):

- *Tarazona*: casi todas las fuentes llaman a Tarazona *madīna*. Allí fue instalado Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyās, funcionario a quien el califa trajo desde Huesca en junio-julio de 914¹⁴.

11 MQ-V, p. 225; TA, texto, p. 44, trad., § 100 (donde se dice que Muḥammad b. Hāšim entregó este *ḥiṣn* junto con el de Arnedo a cambio del perdón de an-Nāṣir), y texto, p. 45, trad., § 102; KI-Ī, texto, IV, p.142, trad., XLV-XLVI, 1967, p. 389. Sobre Rueda de Jalón, v. “El poblamiento”, nº 3.43.

12 TA, texto, p. 44, trad., § 100. Sobre Arnedo, v. Souto, J.A., “El Noroeste de la Frontera Superior de al-Andalus en época omeya: los datos de las fuentes geográficas e históricas”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*: XXIX, 1993, a XXXII, 1996 (= “El Noroeste”), nº 3.5.

13 Las citas proceden de MQ-V, p. 225. Al-‘Uḍrī se limita a decir que los enclaves que se expondrán a continuación habían quedado fuera de la autoridad de at-Tuḡībī (TA, texto, p. 44, trad., nº 100).

14 MQ-V, p. 241. Sobre Tarazona en época omeya, v. “El Noroeste”, nº 3.34.

- *Tudela*: an-Nāṣir, instaló en ella como caíd a Numāra b. Sulaymān¹⁵. Como *‘āmil* consta Abdallāh b. Al-Āṣī b. Ṭa‘alaba¹⁶.
- *Borja*: sólo se sabe que en esta ocasión quedó fuera de la autoridad de Muḥammad b. Hāšim para pasar a la del califa¹⁷.
- *Huesca*: an-Nāṣir concedió un *tasḡīl*¹⁸ sobre ella a Muḥammad b. ‘Abdallāh b. Ḥudayr, el cual reemplazó a Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyās, a quien puso en Tarazona, como se ha visto¹⁹.
- *Daroca*: en estos momentos era un *ḥiṣn* fiel a Córdoba. Su regente, Yūnus b. ‘Abdal‘Azīz b. ‘Abdarraḥmān at-Tuḡībī, como se ve pariente de Muḥammad b. Hāšim, había sido confirmado como tal (*suḡḡila*) por an-Nāṣir y fue de los primeros en acudir a la llamada de la campaña de Osma en 934. Ello le valió la renovación del correspondiente *tasḡīl*²⁰.

Con la sujeción de Arnedo, Borja, Tarazona y Tudela, an-Nāṣir formó un auténtico “tapón” para quien, aprovechando este momento de crisis, quisiera penetrar en la Frontera Superior desde la zona cristiana o desde la parte más septentrional de la Frontera Media, así como para cerrar el paso a los musulmanes que desearan huir por ese mismo camino²¹;

15 MQ-V, p 241.

16 TA, texto, p. 45, trad., § 101. Sobre Tudela omeya, v. “El Noroeste”, n^o 3.35. Mientras que el caíd (del árabe *qā’id*) era un jefe estrictamente militar, el *‘āmil* era el gobernante de un *‘amal*, término o circunscripción administrativa regida desde una *madīna*.

17 TA, texto, p. 45, trad., § 100. Sobre Borja omeya, v. “El Noroeste” n^o 3.9.

18 Sobre el valor del término *tasḡīl* con el sentido de “concesión” o “confirmación”, v. los artículos de Chalmeta, P.: “Le problème de la féodalité hors de l’Europe chrétienne : le cas de l’Espagne musulmane”, *Actas del Coloquio Hispano-Tunecino*, Madrid, 1973, pp. 91-115, “Concesiones territoriales en al-Andalus”, *Cuadernos de Historia*, 6, 1975, pp. 1-90, y “Concesiones territoriales en al-Andalus : données inédites et rectifications”, *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden, 1981, pp. 48-56.

19 MQ-V, p. 241. Al-Uḍrī dice que puso al frente (*qaddama*) de dicha ciudad (TA, texto, p. 70, trad., n^o 185). Sobre Huesca omeya, v. Sénac, *Op. cit.*, pássim; y Souto, J. A., “Cronología y gobernadores de Huesca omeya”, *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, II, Granada, 1995, pp. 857-65.

20 TA, texto, p. 53, trad., § 102. Sobre Daroca en época omeya, v. Souto, J. A., *Fortificaciones islámicas en la Marca Superior de al-Andalus: periodo omeya. Testimonios de la fuentes escritas en lengua árabe*, Tesis Doctoral inédita, Universidad de Zaragoza, 1986 (= *Fortificaciones islámicas*), I, n^o 57.

21 No se mencionan aquí otras fortalezas vecinas que sin duda se utilizarían entonces. Véanse los mapas de la zona en “El Noroeste”.

Huesca –que no estaría sola, sino con todo su conjunto defensivo²²– detendría cualquier intento de huida de los zaragozanos hacia los territorios al norte del Ebro, así como la ayuda que les pudiese llegar desde la zona; y Daroca constituye un punto clave para el control del acceso a Zaragoza por los valles del Jiloca y del Huerva.

Así las cosas en territorio musulmán en el verano de 934, an-Nāšir se dirigió a país cristiano. A mitad de campaña. Muḥammad b. Hāšim quiso hacer ver su sumisión, con lo que logró recuperar sus fortalezas, pero a finales de ese año volvió a las andadas manifestando desobediencia. Como consecuencia, el califa envió a Rueda (*madīnat Rūṭa*) a Durrī b. ‘Abdarrahmān a mediados de diciembre. Durrī, puesto al frente de un grueso ejército de caballería, tenía confiados el gobierno de Tudela y los *ḥiṣns* de Zaragoza, según al-‘Uḍrī. Su misión era impedir que Muḥammad b. Hāšim campara por sus respetos. Acampó (*iḥtalla*) ante Rueda y Muḥammad le fue “dando largas y vanas promesas”, situación que irritó a an-Nāšir, quien al año siguiente hubo de realizar su segunda campaña²³. Yūnus b. ‘Abdal‘Azīz, el todavía fiel gobernador de Daroca, se unió a las tropas de Durrī y prestó su colaboración²⁴.

La rebeldía de Muḥammad b. Hāšim se fue extendiendo a sus parientes a lo largo de la primera mitad de 935. Tal actitud levantisca obligó a an-Nāšir a salir en son de algara en mayo de aquel año y con la intención de conquistar Zaragoza. A través de un itinerario bien conocido²⁵ llegó a la Frontera haciendo las siguientes etapas:

22 Laliena & Sénac, *Op. cit., esp. pp. 51 y ss.* pássim. Nada dicen aquí las fuentes acerca de por lo menos cuatro enclaves al norte del Ebro, en pleno camino entre Huesca y Zaragoza, cuya existencia en la época parece clara y que de seguro tuvieron algún papel en estas campañas: *Manzil Hassān* (“El poblamiento”, n^o 3.35), Zuera (ídem, n^o 3.56), Montañana (ídem, n^o 3.38) y *Burg ar-Rūmī*, cuya identificación con al Almudévar propone P. Chalmeta en *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Madrid, 1994, p. 188.

23 TA, texto, pp.45 y 53, trad., §§ 102 y 138. No parece muy verosímil que este Durrī estuviese acampado en Rueda, ocupándose de cortar el paso a Muḥammad b. Hāšim, y a la vez como ‘āmil de Tudela. El hecho de que lo fuese también “de los castillos de Zaragoza”, más accesibles desde Rueda que desde Tudela, contribuye a hacer pensar que hay una incongruencia de datos.

24 TA, texto, pp.53-4, trad., § 138.

25 Zanón, J., “Un itinerario de Córdoba a Zaragoza en el siglo X”, *Al-Qanṭara*, VII, 1986, pp. 31-52. Sobre los itinerarios y sus características en al-Andalus, v. Zozaya Stabel-Hansen, J., “Notas sobre las comunicaciones en al-Andalus omeya”, *Arqueología Medieval Española. II Congreso*, I, Madrid, 1987, pp. 219-28.

- *Marğ Twrbr*: Sobre este asentamiento no hay más datos que los aportados por Ibn Ḥayyān: es una alquería del río cerca de Daroca, a continuación de *Ḥiṣn ar-Rayāhīn*, entre la Frontera Media y la Superior, y donde an-Nāṣir estableció su campamento (*maḥalla*), en pleno itinerario Córdoba-Zaragoza. Había sido abandonada por Yūnus b. ‘Abdal‘Azīz, quien la regía desde Daroca²⁶.
- *Daroca*: Su gobernador, Yūnus b. ‘Abdal‘Azīz at-Tuḡībī, la abandonó y se dirigió a Zaragoza con su familia (*ahl*) e hijos para unirse a Muḥammad b. Hāšim. Allí permaneció durante todo el sitio de 935²⁷. Junto con Daroca, Yūnus abandonó el citado *Marğ Twrbr*, *Qrntš* y otros *ḥiṣns* próximos (*wa ḡayra-humā mina l-ḥuṣūni l-muḡāwira li Darūqa*)²⁸.
- *Qrntš*: se trata de un *ḥiṣn* dependiente de Daroca y abandonado junto con ésta, como se ha visto²⁹.
- *Aṣ-Ṣafṣāf*: es una *maḥalla* a la que an-Nāṣir pasó desde la de *Marğ Twrbr*. Se encontraba en el ‘*amal* de Zaragoza³⁰. Debía estar entre las actuales poblaciones de Encinacorba y Cariñena³¹.
- *Muel*: alquería a orillas del río Huerva, en el ‘*amal* de Zaragoza, donde an-Nāṣir estableció una *maḥalla*. El ejército se aprovisionó en ella desde los ‘*amales* de los Banū Razīn, Banū Ġazlūn y demás zonas (*ḡihāt*) leales, enclaves de la Frontera Media que habían quedado a sus espaldas³².
- *Cuarte*: última etapa previa a Zaragoza. *Ṭālī‘ Quwart*, “a cuatro millas de la ciudad de Zaragoza, sobre Huerva”, debía ser un puesto de vigilancia privilegiado³³.

26 MQ-V, p. 242. Esta alquería no está localizada. El río cerca de Daroca debe ser el Jiloca. Sobre las características de las *maḥallas* en este contexto, v. Souto, J. A., “Un aspecto concreto de las campañas omeyas contra la Marca Superior de al-Andalus: el campamento de ‘Abdarrāḥmān III ante Zaragoza (935-937). Observaciones a propósito de una hipótesis” *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXIII, 1987, pp. 333-346 (= “El campamento”).

27 TA, texto, pp. 54-54, trad., § 138.

28 MQ-V, p. 242. En esta ocasión Ibn Ḥayyān llama a Daroca *madīna*.

29 MQ-V, p. 242. *Ḥiṣn Qrntš* no está localizado.

30 MQ-V, p. 242.

31 Zanón, *Op.cit.*, p. 48 y n. 94.

32 MQ-V, p. 242. Sobre el Huerva, v. Terés, E., *Materiales para el estudio de la toponimia hispano-árabe. Nómima fluvial*, I, Madrid, 1986, pp. 73-74. Sobre Muel, v. “El poblamiento”, nº 3.39. Sobre la *ḡihas* mencionadas, v. Bosch Vilá A. J., *Historia de Albarracín y su sierra. II: Albarracín musulmán*, Teruel, 1959, pássim, y *Aragón musulmán*, pássim.

33 MQ-V, p. 242. Sobre Cuarte, v. “El poblamiento”, nº 3.16. Obsérvese que el topónimo es un numeral latino indicador de estas cuatro millas que menciona Ibn Ḥayyān.

- *Al-Ġazīra*: se trata del lugar donde el califa estableció su campamento para asediar Zaragoza. Este campamento habría de mantenerse hasta la capitulación de la ciudad en 937, sirviendo mientras tanto de base de operaciones a an-Nāṣir y sus tropas. Sus características debían ser muy singulares, pues las fuentes se prodigan en datos al respecto. La tal *al-Ġazīra*, junto al Ebro según Ibn Hayyān, no está localizada. Sin duda sería uno de los parajes que ese río cubre en épocas de crecida y deja al aire durante los estiajes³⁴. Terés la ubicó en el partido de Alpeñés, en el término de Zaragoza³⁵.
- *Zaragoza*: sede de Muḥammad b. Hāšim y los suyos. Las descripciones de Ibn Hayyān son sumamente elocuentes, ya que habla de murallas, puertas, un puente y una alcazaba³⁶.

En esta ocasión an-Nāṣir tuvo bajo su control el otro paso obligado, junto con el Jalón, para llegar a Zaragoza o salir de ella: el Huerva. Hecho esto se estableció en un campamento fijo junto a la metrópoli de la Frontera. Este campamento, que debía ser de dimensiones considerables y albergaba al grueso de las tropas califales, tuvo sus propios mercados, como es típico en estos casos. Tales mercados se abastecían desde distintos puntos “fieles”, a saber (figura 6)³⁷:

- *Ariza*: *madīna* a orillas del Jalón, en plena vía natural y zona de confluencia entre las Fronteras Media y Superior³⁸.
- *Calatayud*: *madīna* que (re)construyó el emir Muḥammad I en 248/862-3 ó 261 / 874-75³⁹. En 935 tenía como gobernador a Muṭarrif b. ‘Abdarrahmān at-Tuġībī, quien se

34 Sobre este campamento, que los cronistas llaman ‘*askar, dār muqām, ḥulūl, madīna, maḥalla, manzil y mu’askar*, v. “El campamento”, donde se aportan y analizan los datos disponibles al respecto.

35 Terés. *Op. cit.*, p. 108.

36 “El campamento”, pássim.

37 Ídem. Obsérvese que estos puntos de abastecimiento constituyen lugares que estaban ya de antemano sujetos por la autoridad califal, y son centros y comarcas cuyas frutas y verduras siguen gozando de reconocida fama en nuestros días.

38 *Madīna* la considera al-‘Uḍrī, único autor que menciona el tipo de asentamiento de que se trata. Asíñ Palacios buscó la etimología de su topónimo en *Ḥarīša*, “la posesión” (Asíñ Palacios, M., *Contribución a la toponimia árabe de España*, Madrid, 1940, s.v. “*Ariza*”). Las grafías de Ibn Hayyān y al-‘Uḍrī permiten saber que en árabe se llamó *Ḥarīza*, “fortificada” o “inexpugnable”. Sobre este asentamiento, v. *Fortificaciones islámicas*, I, nº 20.

39 Acerca de Calatayud, v. Souto, J. A., *El conjunto fortificado islámico de Calatayud*, Zaragoza, 2005, donde se recoge bibliografía anterior.

unió a la campaña califal de ese año contra su pariente de Zaragoza⁴⁰.

- *Valle del Jalón*: se trata del valle fluvial que comunica directamente la Frontera Media con la Superior, como ya se ha dicho. Las principales poblaciones de su ribera son Medinaceli, en territorio de la primera, y Calatayud, en la segunda⁴¹.
- *Ricla*: alquería del valle del Jalón⁴².
- *Tarazona*: ya se ha visto que desde 934 era un enclave fiel a Córdoba y a cuyo frente se encontraba Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyās⁴³.
- *Tudela*: *madīna* que contaba con un funcionario del sultán como *‘āmil* desde 934⁴⁴.
- *Wādī Ḥanīfa*: “Del texto de Ibn Hayyān se desprende que este WĀDĪ ḤANĪFA se hallaba por la zona de Ricla, Ariza y río Jalón, actual provincia de Zaragoza⁴⁵”.

Una vez instalado ante Zaragoza y aseguradas sus posiciones fieles y aspectos logísticos, an-Nāṣir pasó a la acción (figura 7), pues mientras se ocupaba personalmente de hostigar la capital, encargó a sus generales reducir los puntos fuertes que quedaban en poder de los rebeldes: desde su campamento envió al caíd Muḥammad b. Sa‘īd b. al- Mundīr al- Quraṣī con la caballería de la fortaleza de María, una de las cercanas a Zaragoza (*ḥiṣn al-Mariyya min ḥuṣūn Saraqusta ‘alà maqrabat min-hā*)⁴⁶. Para combatir a los compañeros (*aṣḥāb*) de Muḥammad b. Hāṣim que la ocupaban, quienes se le rindieron a discreción a pesar de ser “de los más bravos”. Está claro que esta fortaleza no pudo ser tomada cuando el califa hizo el

40 TA, texto, p.50, trad., n° 125. Puede verse una lista de los gobernadores de la ciudad en la nota 40 de nuestro trabajo “Sobre la génesis de la Calatayud islámica”, *Al Profesor Emérito Antonio Ubieto Arteta en homenaje académico (Aragón en la Edad Media, VIII)*, Zaragoza, 1989, pp. 675-95.

41 Sobre el Jalón en las fuentes árabes, v. Terés, *Op. cit.*, p. 139. Sobre Medinaceli en época omeya, v. Gómez Martínez, S., “Cerámica Islámica de Medinaceli”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 10, 1996, pp. 123-82.

42 “El poblamiento”, n° 3.42.

43 Véase supra, texto y nota 14.

44 Véase supra, texto y notas 15 y 16.

45 Terés, *Op. cit.*, p. 204.

46 Sobre la fortaleza de María, v. “El poblamiento”, n° 3.36.

recorrido del Huerva. Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyās, *ṣāḥib* que era entonces de Tarazona, avanzó entonces hacia la fortaleza de Murillo, una de las de Muḥammad b. Hāšim, cerca de esa ciudad (*ḥiṣn Mawrīl, min ḥuṣūn Muḥammad b. Hāšim bi l-qurb min Ṭarasūna*), ocupada por su primo Aḥmad b. Muḥammad at-Tuġībī, y la conquistó (*fataḥa-hu*)⁴⁷. Al caíd Muḥammad b. Sa‘īd b. Al- Munḍir, tras haber reducido María, lo envió a la fortaleza de Urrea (*ḥiṣn Warša*)⁴⁸, otra de las de Muḥammad b. Hāšim, ocupada por su hermano Ibrāhīm, a quien combatió y hostigó hasta el punto de que “los bereberes de las inmediaciones (*al-barbar bi-t-ṭā‘a*) se sometieron y lo abandonaron, con lo que Muḥammad B. Sa‘īd la tomó por la fuerza (*iftataḥa-hu qarсан*). Los prisioneros de todas estas fortalezas fueron llevados al campamento de an-Nāšir ante Zaragoza, donde el califa llegó a permanecer en actitud de acoso 108 días (24 de junio a 8 de octubre de 935)⁴⁹

Tras dejar a sus caídas al mando del asedio, el 9 de octubre el califa se trasladó personalmente, junto con Aḥmad b. Ishāq al Qurašī y ‘Abdalḥamīd b. Basīl, desde *al-Ġazīra* al valle de Huerva, frente a la fortaleza de Cadrete, allí erigida para asediar a los zaragozanos (*bi-‘izā‘ ḥiṣn Qadrīt, al-mubtanā hunālika li-muḥāsarat ahli-hā*)⁵⁰. Allí pasó cuatro días inspeccionando a los reclutas y las tropas que quedaban encargadas del sitio de Zaragoza. En dicho *ḥiṣn* dejó a Aḥmad b. Ishāq con la mitad del ejército, mientras que a ‘Abdalḥamīd b. Basīl lo instaló, con el resto, en el contiguo; ¿el *ḥiṣn* de María?⁵¹ Él por su parte, subió a la fortaleza de Alagón, hacia Tudela (*ḥiṣn Alaġūn bi-ġihat Tuṭīla*) “por el camino usual a quince millas de

47 MQ-V, pp. 244 y 246. “Sobre este *ḥiṣn* no hay más datos que los aquí señalados. Quizás se trate de Muro, al sur de Ágreda, o más bien de Murillo de las Limas, al norte de Tudela, lo cual es seguro para Manzano. Scales dice que “hasta ahora, esta fortaleza no ha sido identificada pero el autor considera que se trata de un punto estratégico entre Valtierra y Tudela, conocido en la zona como “Cabeza Mora”. De cualquier forma, constituiría una más de las fortalezas que servían de “tapón” septentrional y occidental de la Marca Superior” (“El Noroeste”, n.º 3.26).

48 Este *ḥiṣn* ha sido identificado por distintos investigadores con Orés y con Urrea de Jalón. Durante un tiempo nos inclinamos, no sin dudas, por la primera posibilidad; pero en estos momentos consideramos mucho más plausible la segunda. Sus datos en época omeya se encuentran en “El poblamiento”, n.º 3.40.

49 Los sucesos aquí recogidos figuran en MQ-V, pp. 234-34 y 246 (sumario de ar-Rāzī).

50 Sobre Cadrete, v. “El poblamiento”, n.º 3.12.

51 MQ-V, p. 244. Al-‘Uḍrī dice que dejó a Aḥmad b. Ishāq en María y Cadrete a la vez y que luego envió a sus órdenes a ‘Abdalḥamīd b. Basīl: TA, texto, p. 45, trad., § 102.

Zaragoza, de cuyo distrito (*amal*) es⁵², enclavada en plena desembocadura del Jalón en el Ebro. Allí guarneció la zona (*šakka tilka n-nāhiya*) y se enteró de sus intereses, tras lo cual paró en Cadrete el 15 de octubre y se volvió a Córdoba acampando en Muel (*iḥtalla maḥallata-hu bi-Mūla*). De allí pasó a *ḥiṣn Rynwš*, a Daroca (*ḥiṣn Darūqa*), a la Laguna de Gallocanta y al camino de la Frontera Media. Entró en su palacio cordobés el 14 de noviembre de 935⁵³.

A primera vista, parecería que la situación de Zaragoza era insostenible a finales de 935: las fortalezas que le servían de defensa se convirtieron en puntos de hostigamiento que sirvieron para cortar definitivamente sus posibles salidas y para cerrar el paso a cuanta ayuda le pudiese venir del exterior, ya que estrangulaban por completo las vías naturales de acceso a la ciudad. Sin embargo, este estado de cosas no duró mucho⁵⁴: Ramiro II de León, quebrantado el pacto de paz que había hecho con el califa, atacó la Marca de Zaragoza apoyando la rebeldía de Muḥammad b. Hāšim en agosto o septiembre de 936, aunque los sitiadores le hicieron retirarse. Enterado de lo que Ramiro planeaba an-Nāšir había enviado a Zaragoza, con tropas, al caíd ‘Abdalḥamīd b. Basīl hacia abril de 936 y más tarde, con refuerzos, al visir-caíd Saīd b. Al-Munḍir al-Qurašī, quien llevaba la orden de destitución de Aḥmad b. Iṣḥāq al-Qurašī, hasta entonces encargado de dirigir el asedio, y de su substitución por él y ‘Abdalḥamīd al unísono en tal cometido. Aḥmad, disgustado con esta acción del califa y ávido de revancha, “hizo alto en Calatayud para ver a Muṭarrif (at-Tuḡībī, su gobernador, fiel al sultán), y le metió miedo con historias que había inventado. Muṭarrif se declaró en rebeldía y buscó la alianza de Muḥammad b. Hāšim y de Muṭarrif y Yaḥyà, los dos hijos de Mūsà b. Dī n-Nun⁵⁵. Aprovechando esta situación, Yūnus at-Tuḡībī, que se había refugiado en

52 MQ-V, pp. 244-5. Sobre Alagón, v. “El poblamiento”, nº 3.1.

53 MQ-V, pp. 244-45. Sobre el itinerario de vuelta, v. Zanón, *Op. cit.* Sobre *Ḥiṣn Rynwš* no hay más datos que los aquí consignados. Sumario de ar-Rāzī acerca de las inspecciones, conquistas y refuerzos de an-Nasir: MQ-V, p. 246.

54 Los acontecimientos generales de 936 en la Frontera Superior son calificados de *fitna* por al-‘Uḍri. Exposición de ellos en *Aragón musulmán*, pp. 135-36.

55 A, texto, p. 51, trad., § 125.

Zaragoza, regresó a Daroca y permaneció rebelde en ella⁵⁶. Estos últimos hechos, acaecidos hacia el otoño de 936, supusieron el control de una zona importante de los dos pasos naturales entre la Frontera Superior y la Media, el Jalón y el Jiloca, por los rebeldes, quienes además cortaban parte de los suministros que llegaban al campamento califal ante Zaragoza (figura 8)⁵⁷. Las tensiones y rebeliones varias a lo largo de este año y del invierno y la primavera del siguiente⁵⁸, junto con el ánimo de reducir Zaragoza de un a vez por todas, fueron los factores que llevaron a ‘Abdarraḥmān III a salir en campaña contra la Marca Superior el 28 de mayo de 937⁵⁹.

An-Nāṣir llegó a la laguna de Gallocanta en julio de 937. El panorama en Calatayud era el siguiente: Muṭarrif se había aliado con gentes de Álava y *al-Qilā‘*, que entraron en la ciudad y permanecieron con él. Yūnus, al enterarse de la llegada de an-Nāṣir, volvió a evacuar Daroca y se unió a su hermano Muṭarrif, al igual que Ḥakam b. Munḍir, quien abandonó *Wrš*⁶⁰, y los demás Banū al-Munḍir, “dejando treinta fortalezas y alcazabas de sus distritos (*talātīna ḥiṣnan wa qaṣabatan min ‘amali-him*)⁶¹, que pasaron pacíficamente al sultán y recibieron guarniciones (*riḡāl*), acogieno a sus moradores (*man fī-hā*) bajo su égida”⁶². Calatayud no fue reducida sino tras duros asedio y combate para los que an-Nāṣir solicitó el concurso de los caídos sitiadores de Zaragoza. Muṭarrif y Yūnus fueron ejecutados en cuanto se tomó la ciudad. Ḥakam b. al-Munḍir

56 TA, texto, p. 54, trad., § 139.

57 Recuérdese que el control de estas dos vías es el cometido fundamental del binomio Daroca-Calatayud. Las fuentes no mencionan explícitamente más fortaleza que la que comentamos en la nota 60, pero de hecho, y como se verá, la rebelión fue respaldada por 30 ó 37 fortalezas y alcazabas, que suponemos eran la totalidad, o al menos la mayoría, de los bastiones del Jiloca y sus alrededores. “Una consideración general sobre las fortalezas ribereñas de este río y su funcionamiento ha sido hecha por López Asensio, A. “Sistema táctico-defensivo musulmán en la ribera del Jiloca”, *II Encuentro de Estudios Bibilitanos. Actas*, I, pp. 171-9, quien considera todo el conjunto de época islámica, a nuestro juicio sin razones sólidas” (“El poblamiento” nota 187). 58 Véase la nota 54.

59 Sobre esta campaña y su desarrollo, véase *Aragón Musulmán*, pp. 138 y ss.

60 Nada sabemos acerca de ese asentamiento, documentado con la grafía *بورش*. ¿Acaso habría de leerse *تورش* (Türriš)?

61 Aunque aquí se dicen “treinta”, el propio Ibn Ḥayyān apunta en otra ocasión “treinta y siete”, al igual que ar-Rāzī. Ambas cifras nos parecen exageradas. Véase la nota 63 para las correspondientes referencias.

62 MQ-V, p. 269

logró salvarse encastillándose en la alcazaba y obteniendo el amán del califa. La capitulación final tuvo lugar el 31 de julio de 937⁶³. Al frente de Calatayud fue puesto un funcionario cordobés. La toma de Calatayud significó el principio del fin definitivo de la rebelión de los Tuġībīs, pues con ella se logró “el aislamiento del rebelde Muḥammad b. Hāšim de todo apoyo de sus alidados infieles, con disminución de su número, bloqueo de pertrechos y soledad en su empresa”⁶⁴. Desmantelado definitivamente el sistema defensivo de Zaragoza, y convertido en sistema ofensivo, el califa se aprestó a dar el golpe final a la metrópoli de la Frontera Superior

La toma de Zaragoza (verano de 937)⁶⁵

Tras haber hostigado el territorio cristiano como represalia por la ayuda prestada a los rebeldes musulmanes, an-Nāšir se instaló en su campamento ante Zaragoza el 23 de agosto de 937. Desde allí distribuyó a sus hombres de manera que estrechasen el cerco, rodeando la muralla de la ciudad y tomándole las puertas (*abwāb*), los últimos elementos del sistema defensivo de la capital⁶⁶. Según ar-Rāzī, las murallas fueron combatidas con almajaneques (*al-maġānīq*)⁶⁷. Este mismo autor señala cómo los puntos clave de la resistencia de la urbe fueron “las torres⁶⁸ que protegían el puente⁶⁹ y el camino para ir a alguna zonas”, por lo que el califa hubo de aplicarse en su toma, así como en su defensa Muḥammad b. Hāšim, personalmente y en compañía de sus mejores hombres (*wuġūh riġāli-hi*), quienes no pudieron impedir la caída de estos últimos bastiones

63 Sobre la toma de Calatayud, v. MQ-V, pp. 268 y ss.; TA, texto, pp.51-52, trad., § 127-30; KI-Ĥ, texto, IV, p. 140, trad., XLV-XLVI, 1967, p. 383. En el sumario de ar-Rāzī de la toma de Zaragoza se dice que las fortalezas tomadas por an-Nāšir en la zona de Calatayud fueron 37 y que esta ciudad capituló definitivamente el 25 de julio (MQ-V, pp. 279-80). Sobre los elementos defensivos de Calatayud, v. la monografía citada en la nota 39.

64 MQ-V, p. 271.

65 Aparte de las detalladas noticias de Ibn Ḥayyān y al-'Uḍrī sobre esta toma, hay una simple mención en KI-Ĥ, texto, IV, p. 142, trad., XLV-XLVI, 1967, p. 388.

66 MQ-V, p. 273.

67 MQ-V, p. 280. Las murallas aparecen documentadas con los términos *aswār* y *ġidār*.

68 Documentadas con los términos *burñġ* y *abrāġ*. Véase su referencia en la nota anterior.

69 Documentado con los términos *ġisr* y *qanṭara*, al-'Uḍrī sólo emplea *qanṭara* (TA, texto, p.45, trad., n^o 103).

que una vez reducidos, permitieron a los cordobeses “cercar inexorablemente a Muḥammad b. Hāšim y a los zaragozanos, que quedaron encerrados en su ciudad (*madīna*) sin más ardid ni treta, cerrados todos sus caminos”⁷⁰. Viendo entonces inútil su resistencia por mucho más tiempo y su inexorable caída por hambre y sed, los desmoralizados zaragozanos optaron por la rendición con amán, para cuya consecución hubo un intercambio de parlamentarios entre la ciudad y el campamento del califa. Este trató en todo momento de ganarse conciliadoramente a Muḥammad b. Hāšim, pues según Ibn Ḥayyān “no quería hacer morir a semejante hombre, aunque podía”, siguiendo su táctica de atraerse a los rebeldes para tenerlos a su favor en lo sucesivo. El amán, en el que se cita el alcázar viejo (*al-qaṣr al-qadīm*) en Zaragoza, fue firmado entre el 8 y el 21 de noviembre de 937 en la mezquita aljama de la ciudad⁷¹. En él figuran las futuras condiciones de tenencia de Zaragoza y su término por parte de Muḥammad b. Hāšim y sus parientes, así como una larga e interesante lista de testigos⁷².

An-Nāšir entró en Zaragoza el 21 de noviembre de 937. “Observó la fortaleza de su muralla, su sólida construcción y su gran magnitud (*raʿà min ḥaṣānat sūri-hā wa itqān binyāti-hi wa bu-d Eāyati-hi*)”, en lo que “reconoció la causa de la frecuente disidencia de su población y fuerte inclinación de los espíritus a la rebelión”, por lo que ordenó demolerla. Los trabajos comenzaron el 28 de noviembre de 937, con numerosos operarios⁷³. A continuación guarneció la ciudad con sus hombres,

70 MQ-V, p. 280. La cita procede de ar-Rāzī.

71 Sobre esta circunstancia, v. Souto, J. A., “Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza” *Madridrer Mitteilungen*, 30, 1989, pp. 391-426, apartado nº 3.

72 Se han publicado varias traducciones de este amán, en cuyo análisis no vamos a entrar. Nos remitimos directamente a la que se encuentra en la traducción total de MQ-V. La Dra. Viguera nos ha comentado personalmente que algunos de los testigos mencionados en dicha lista no pudieron estar en ese momento en Zaragoza, pues otras fuentes coinciden en ubicarlos en otros puntos de la geografía andalusí. Hay que señalar que entre las condiciones de tenencia de Zaragoza en manos de los Tuḡībīs figura que no pasaría a ser efectiva sino después de transcurrido cierto periodo. Pasado éste, Muḥammad b. Hāšim fue confirmado en Zaragoza, cuyo gobierno ostentarían fielmente él y sus descendientes hasta 1018, fecha en que Muḥammad b. Yalḥyā at-Tuḡībī se proclamó independiente (v. el citado artículo sobre cronología y gobernadores de Zaragoza).

73 MQ-V, p. 284; TA, texto, p.45, trad., § 104. Al-ʿUḍrī precisa que también ordenó “derribar los edificios elevados de la cerca”. Señala como fecha de inicio de los trabajos el 24 de noviembre. Hay que decir que la demolición documentada por las fuentes debió consistir simplemente en el desmoche de cubos y la apertura de boquetes en los lienzos, ya que la cerca romana de piedra se conservaba bastante bien en época bajomedieval: cf. Falcón Pérez, M^a I., *Zaragoza en el siglo XV. Morfología urbana, huerta y término municipal*, Zaragoza, 1981, pp. 22-36.

tomó sus fortalezas y distritos (*ḍabaṭa ḥuṣna-hā wa a-māla-hā*) y defendió comarcas (*ḡihāt*) y confines (*aṭrāf*), tras lo cual marchó el 23 de diciembre de 937⁷⁴. El complejo sistema defensivo de la Zaragoza omeya (figura 9) había cumplido su papel en esta ocasión.

Conclusiones

El estudio de los datos que las fuentes escritas aportan acerca de la defensa de Zaragoza en el periodo 934-937 permite señalar las siguientes conclusiones:

- El sistema defensivo de Zaragoza en época omeya estaba compuesto por su muralla romana, capaz de mantener en jaque a los ejércitos califales durante años, y por una retícula de asentamientos fortificados.
- La retícula de asentamientos fortificados que defienden Zaragoza no comprende sólo los pertenecientes al término de la *madīna*, sino también aquellos que se encuentran en las vías naturales de acceso a él, especialmente los valles fluviales, y que permiten aprovisionar la capital de medios y tropas.
- Los asentamientos fortificados constituyentes de la retícula se encuentran coordinados con la *madīna* a través de las relaciones consanguíneas de los “tenentes” de aquéllos con el *ṣāḥib* de ésta.
- Para que las fortificaciones tomadas queden sujetas bajo su poder, el califa nombra “tenentes” de ellas a funcionarios de la administración cordobesa, carentes de lazos de parentesco entre sí y que van siendo relevados de sus puestos periódicamente, a fin de evitar la formación de relaciones cerradas hombre / fortaleza.
- El papel de la retícula de fortificaciones es reversible: las fortalezas que defienden la *madīna* pasan, una vez tomadas por las fuerzas enemigas, a ejercer un papel hostil a ella. Este papel hostil se refuerza mediante la fundación

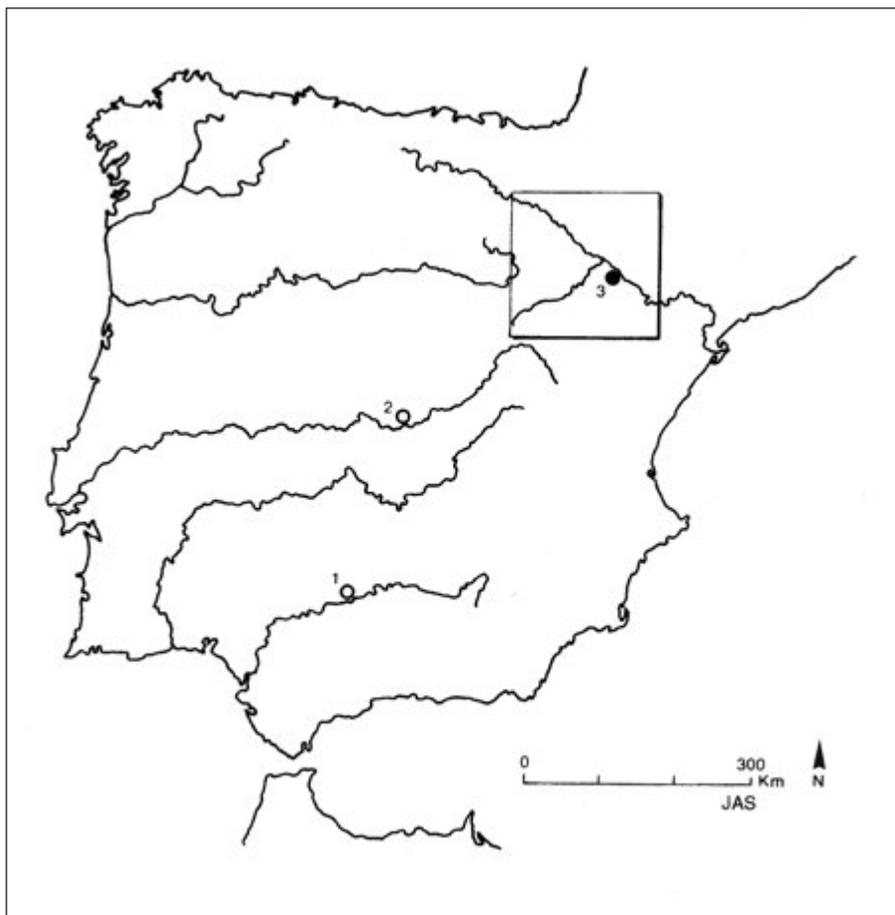
74 MQ-V, p. 284.

JUAN A. SOUTO

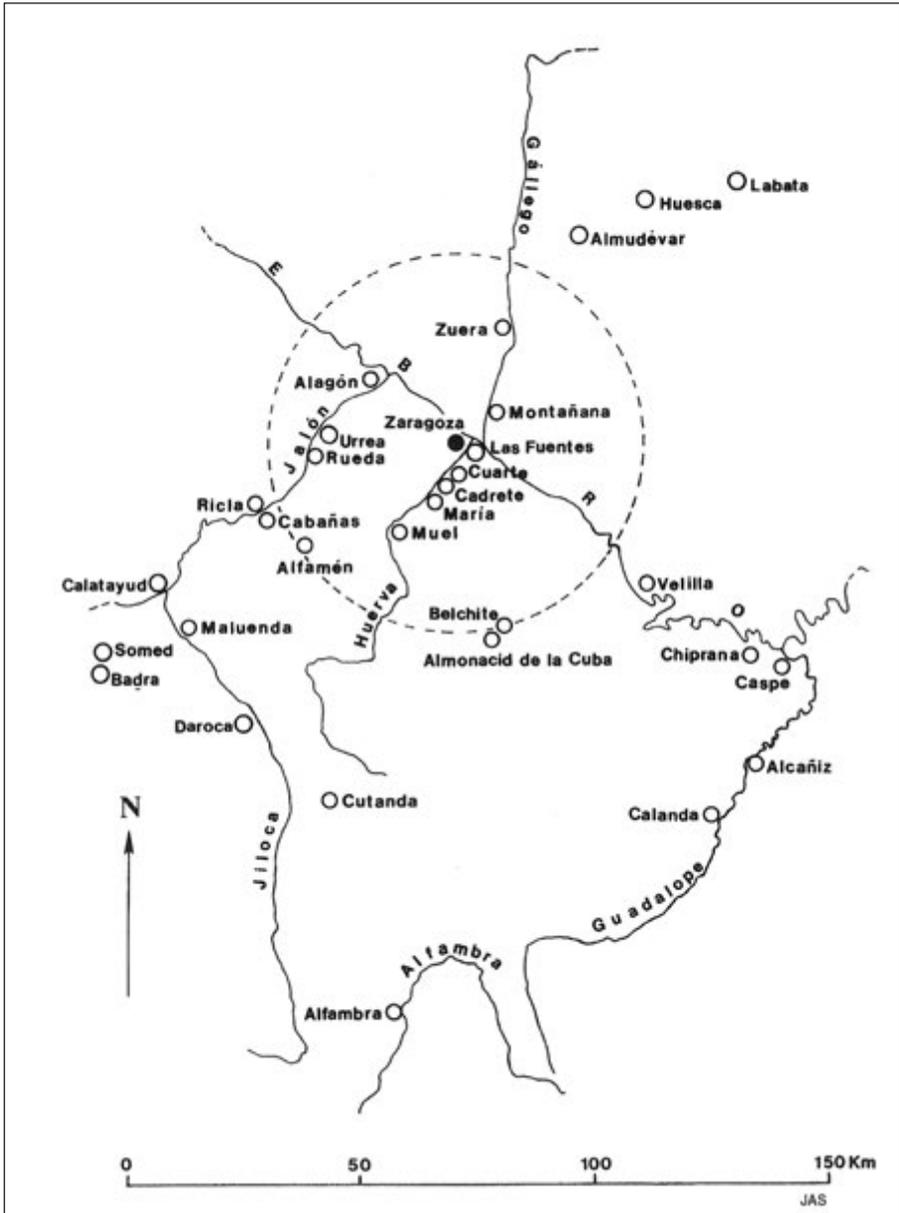
de nuevas fortalezas encargadas de apoyar el hostigamiento. De estas nuevas fortalezas sólo está documentado de *ḥiṣn* de Cadrete.

- Los asentamientos no fortificados (alquerías) son utilizados por las tropas atacantes a manera de altos al final de jornadas de marcha. En ellos se establecen campamentos (*maḥallas*) más o menos provisionales.

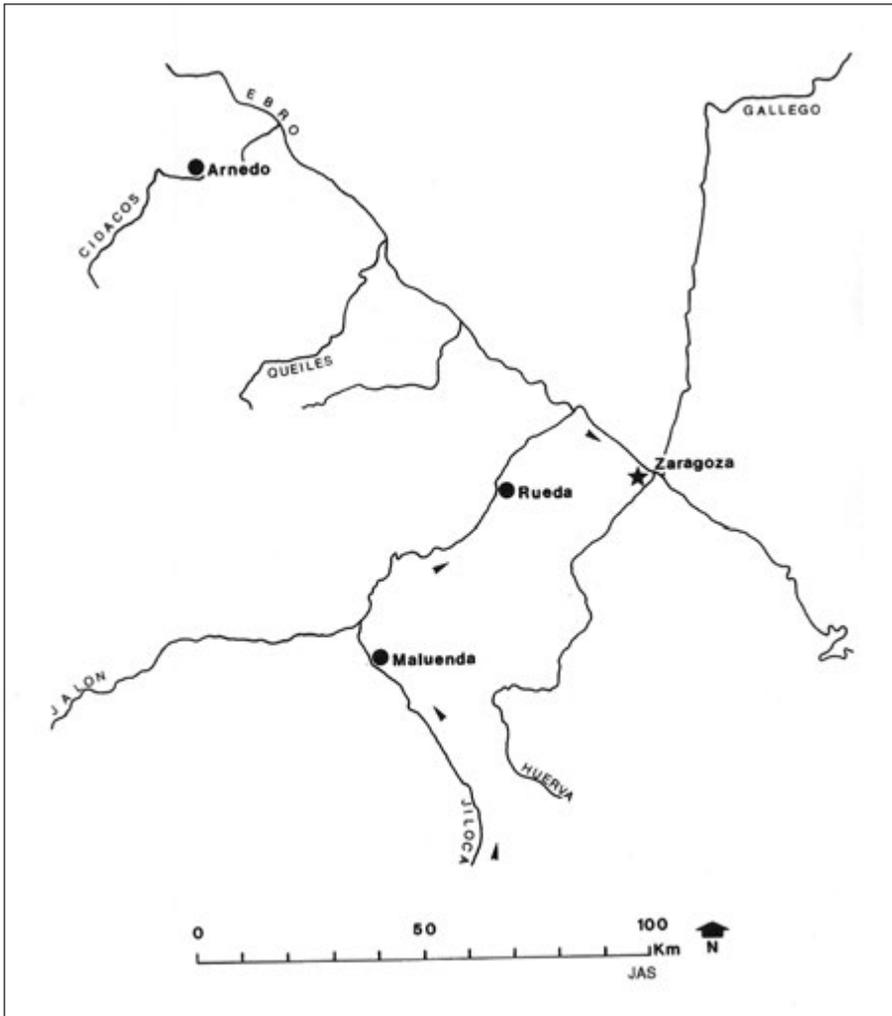
JUAN A. SOUTO



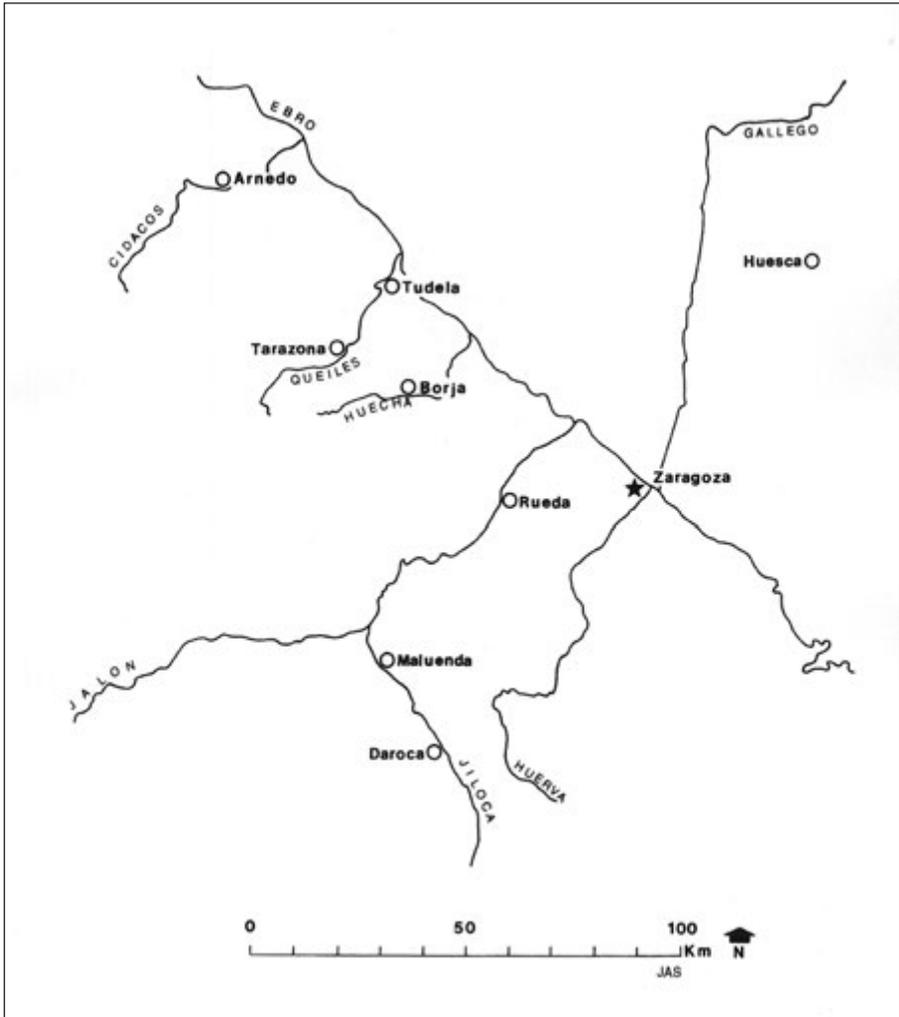
*Localización de la zona estudiada. Los números corresponden a las siguientes ciudades:
1, Córdoba; 2, Toledo; 3, Zaragoza*



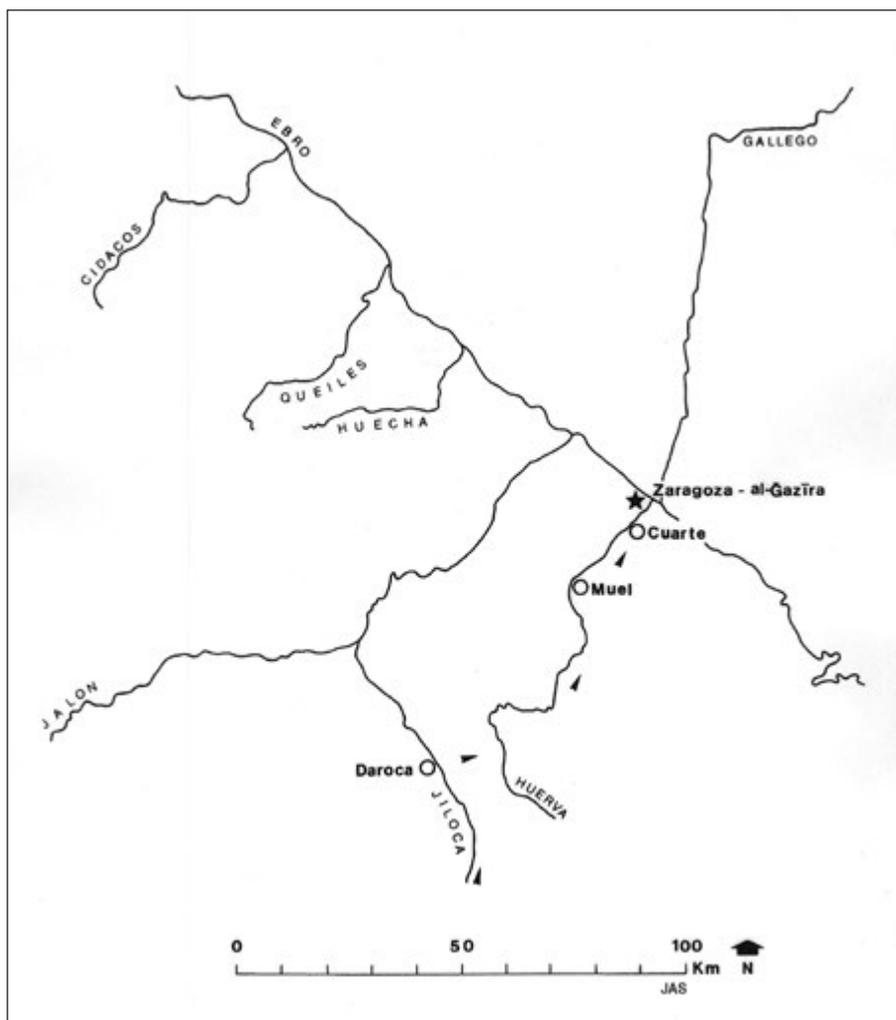
Poblaciones y ríos del término de Zaragoza en época omeya según las fuentes árabes geográficas e históricas



Fortificaciones que cerraban el itinerario de an-Nāṣir (señalado con flechas) cuando su campaña de 934 contra Zaragoza



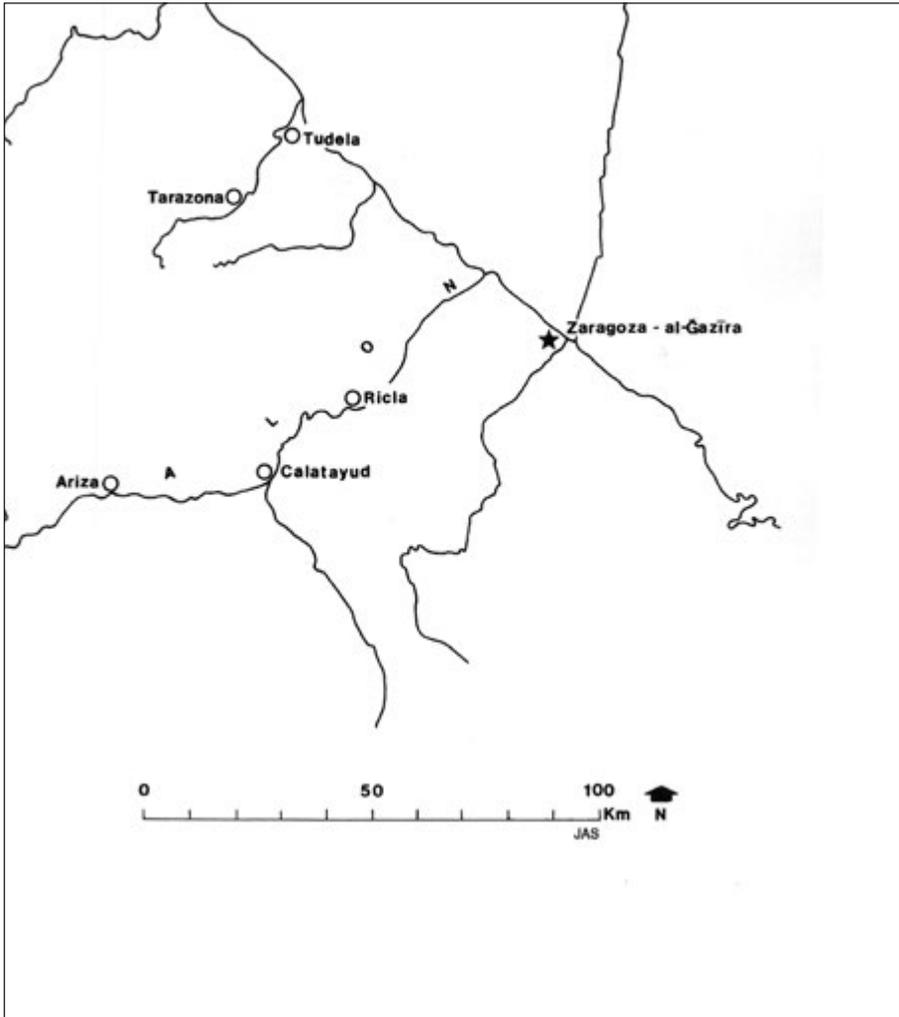
Fortificaciones que an-Nāṣir utiliza en 934 para aislar a Zaragoza



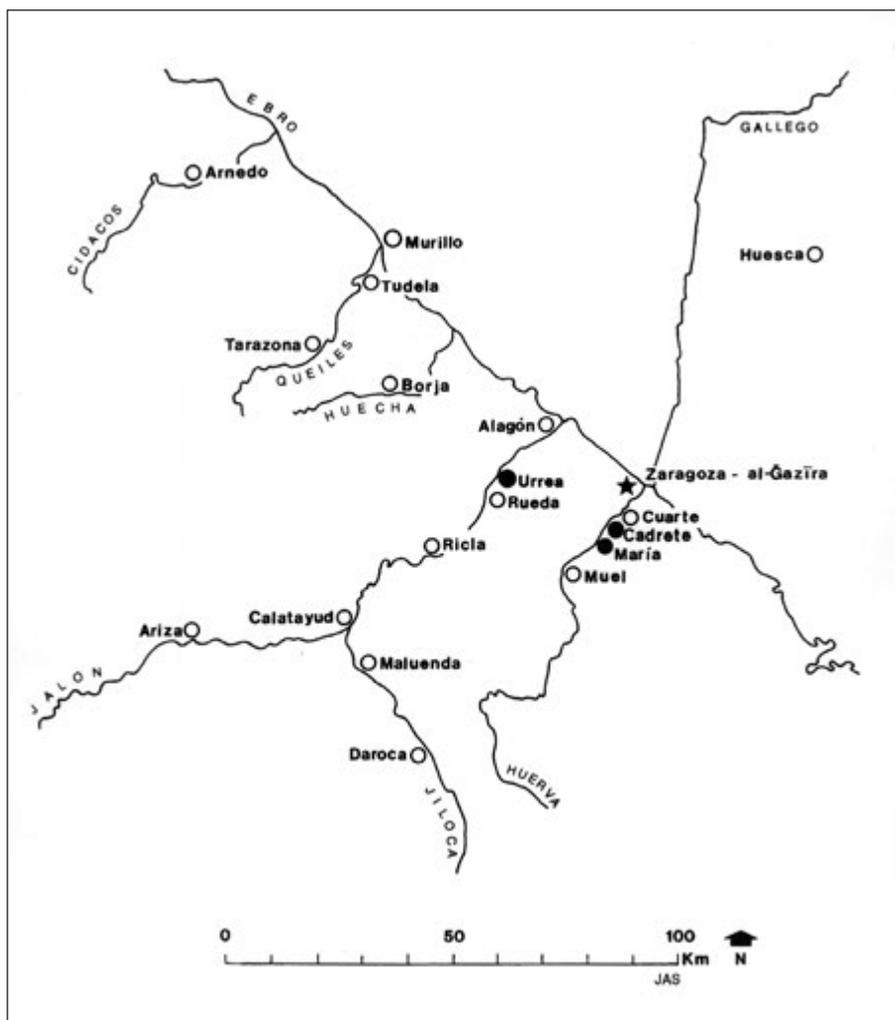
Fortificaciones que se encuentra an-Nāšir a medida que avanza hacia Zaragoza en 935 (itinerario señalado con flechas). No se han representado, por no estar localizados, los asentamientos de Marġ Twrbr (antes de Daroca), Qrntš ni aš-Şafşāf (entre Daroca y Muel).

Al-Ġazīra corresponde al campamento erigido por el califa ante Zaragoza y cuya localización no ha sido aún precisada.

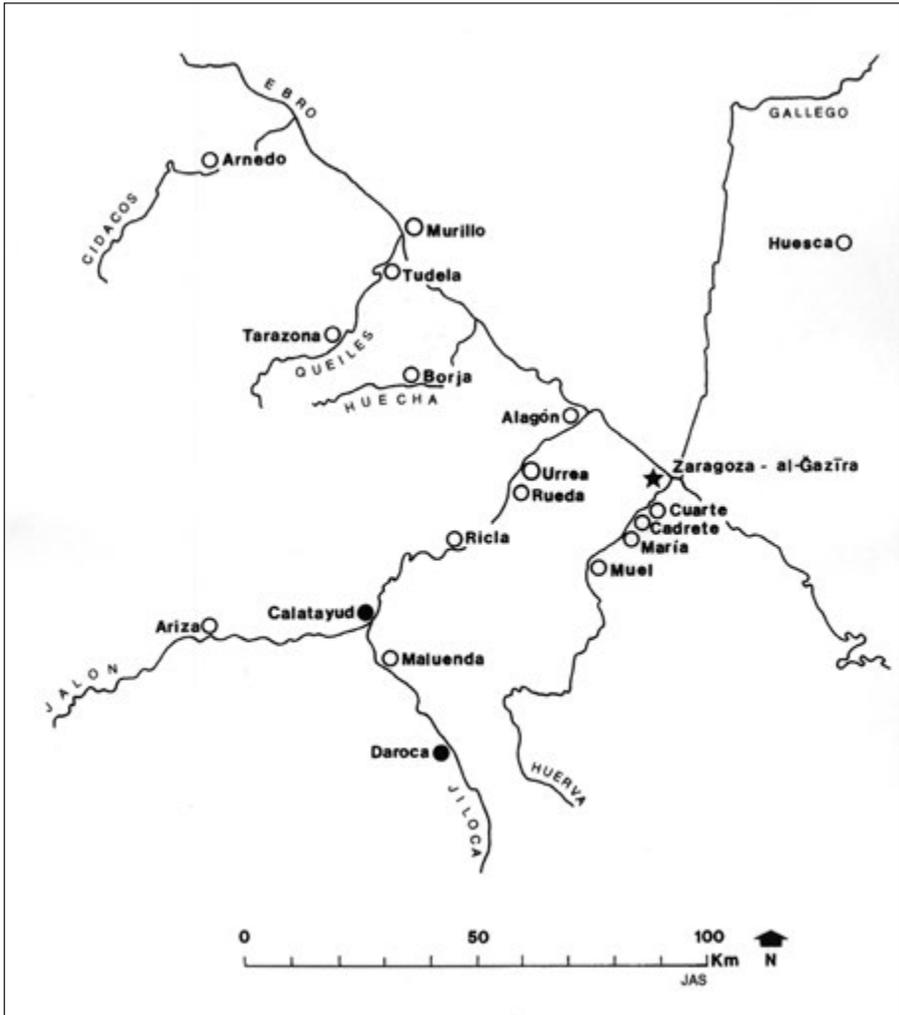
JUAN A. SOUTO



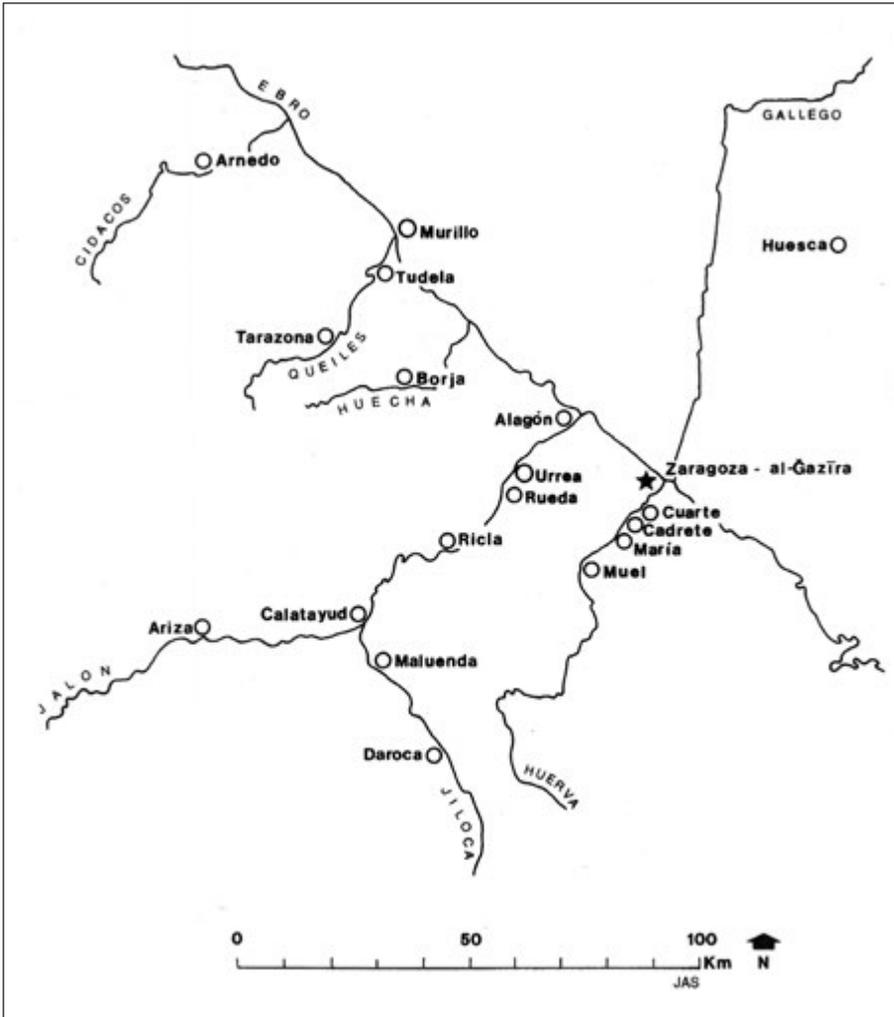
*Puntos «fieles» desde donde se abastece el campamento de an-Nāṣir ante Zaragoza.
No se ha representado, por no estar localizado, Wādi Ḥanīfa.*



Acciones de an-Nāṣir contra los rebeldes Tuġībīs en 935. Las fortalezas conquistadas se han señalado en negro, al igual que Cadrete (nueva fundación). No se han representado Ḥiṣn Rynwš, no localizado, ni los asentamientos no representados en las figuras anteriores.



*Situación general en otoño de 936 y rebelión de Calatayud y Daroca, señaladas en negro.
No se representan los asentamientos no representados en las figuras anteriores*



Diciembre de 937: el sistema defensivo de Zaragoza, sometido por an-Nāšir. No se han representado wrš ni los asentamientos no representados en las figuras anteriores.

LA ALJAFERÍA, SÍMBOLO DE CONCORDIA

Situación socio-política en Zaragoza y en el Reino: su reflejo en la Aljafería

La Aljafería ha sido y es como un barómetro de la actualidad social, política y económica de la ciudad de Zaragoza y del propio reino de Aragón. Ha reflejado y padecido todos los vaivenes de la historia, hasta el punto de que sus orígenes están indisolublemente unidos a estas circunstancias. Desde el principio, el Palacio acusó de manera pendular los períodos críticos de su entorno, la estabilidad política, los momentos de auge y depresión económicos, las victorias y las derrotas, las conmemoraciones, las ceremonias, las huellas culturales y las religiosas y hasta el olvido. En sus piedras, en sus yesos, tapias, mármoles y maderas, han quedado impresos los avatares ciudadanos, el brillo y el dolor de Zaragoza; ningún otro monumento zaragozano ha compartido tan intensamente la historia de nuestro pueblo, ningún otro recinto ha cobijado tantas culturas, estilos, modas, influencias y funciones. Las esencias más antiguas han pervivido, pero, a diferencia de otros lugares, lo han hecho *conviviendo* con otras posteriores y no sólo con algunas, sino, con todas las que han existido.

Ciertamente, la Aljafería, desde su raíz musulmana ha sido puerta y llave de Zaragoza, bastión, lugar de recreo, palacio, parroquia, sede de la Inquisición, presidio para asegurar la ciudad, calabozo, cuartel, lugar histórico-artístico, asiento de las Cortes de Aragón y quién sabe cuántas cosas más todavía.

Toda esta polivalencia funcional ha ido quedando plasmada en las sucesivas intervenciones arquitectónicas que, en el estilo artístico de cada momento y con la profundidad propia, se han ido solapando en la vieja, cansada y perpetuamente renovada estructura de la Aljafería. Pero su cualidad primera,

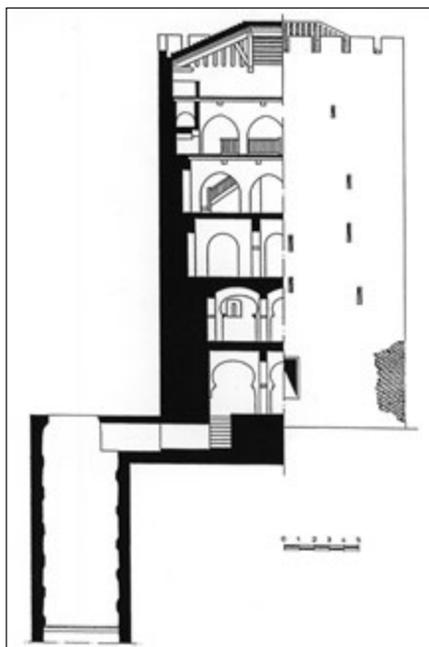
la más descollante, aquella por la que quizá ha asumido tantas funciones y mantenido su preeminencia a lo largo de nuestra historia, ha sido su carácter de emblema, de símbolo de Zaragoza. Esta representatividad que, consciente o inconscientemente, se ha otorgado a la Aljafería, ha sido causa involuntaria, a pesar de las opiniones vertidas, de que hayan llegado hasta nosotros restos vivos de épocas, como la islámica, sin parangón en la ciudad; pero también ha propiciado que la readaptación constante a usos y cometidos distintos haya sido más una máscara que una realidad, una necesidad continuamente sentida por príncipes y autoridades de encarnarse en el símbolo pero sin reflejo práctico, en muchos casos, en la estructura del edificio. Justo será advertir que también la penuria económica tuvo participación en esta disfunción y fue causa definitiva, en muchas ocasiones, de la desestimación de intenciones y proyectos que quedaron necesariamente arrumbados y olvidados.

La Aljafería ha sido, pues, un edificio con una profusión y promiscuidad de elementos de muy variado carácter, componiendo un conjunto amorfo al que se ha pretendido encomendar, a veces, el desempeño de funciones para las que no siempre estaba preparado. Paradójicamente, esta falta de condiciones la ha preservado de la destrucción en momentos de conflictividad bélica, al ser escasamente apreciados su valor militar y la actividad que era capaz de desempeñar. Habremos, sin duda, de felicitarnos, aunque sólo sea por una vez, de que la debilidad, aliada a la falta de recursos, haya perpetuado el complejo monumental de la Aljafería.

Los ciclos constructivos

La Aljafería, articulada en torno a un primer núcleo con función militar, la monumental torre del Homenaje, cuyo emplazamiento obedecía a necesidades estratégicas, se consolida en época califal y alcanza su mayor esplendor durante el taifato zaragozano.

Efectivamente, el enorme bloque cúbico, de veintiséis metros de altura, con planta rectangular de dieciséis y medio por doce



Torre del Homenaje. Alzado y sección



Torre del Homenaje. Planta baja

metros y muros de hasta cuatro metros de espesor en su base, alberga en su interior seis plantas y está conectada a un pozo exterior para el abastecimiento de agua. Esta torre, aglutinante de las primeras construcciones y referencia para todo el conjunto, está emparentada tipológicamente con su homónima de la alcazaba granadina. En torno a esto, en el siglo diez, Abd al- Rahman III, siguiendo el método de actuación que utilizaba en cada ciudad que atacaba y sometía, probablemente rehabilitó, amplió y reforzó los restos de las primeras construcciones con el objeto de asegurar la fidelidad de Zaragoza, capital de la Marca Superior y base de operaciones en el norte de al-Andalus, y simbolizar en ellas el poder central de Córdoba.

El período amirí, durante el que Zaragoza siguió siendo el centro estratégico para las intervenciones contra los reinos cristianos, fue seguido por la taifa zaragozana inaugurada por el tuyibí Mundir I, que mejoró Zaragoza y la dotó de edificios



Puerta de acceso al Palacio de la Aljafería

monumentales y que desembocó en la instauración de una nueva dinastía, la de los Banu Hud, a cuyo segundo monarca, Abu Yafar Ahmad ibn Sulayman ibn Hud al-Muqtadir bi-llah, se atribuye lo más significativo de la Aljafería del siglo once, pero sin olvidar al resto de sus sucesores hudíes ni a los almorávides entre los que destacó ibn Tifilwit.

Después de la conquista de Zaragoza por el ejército cristiano de Alfonso I es ocupada la Aljafería en la que, aparte lo poco propicio del momento, es apenas necesario realizar obras dado el buen estado en que indudablemente se hallaba. Probablemente arrastró una existencia lánguida y apacible

con los sucesores de Alfonso, pero el tiempo deja su huella y Jaime I ha de ocuparse de algunas reparaciones que continuarán con Pedro III y que serán seguidas, a partir de la declaración de capitalidad del reino de Aragón a favor de Zaragoza, por Alfonso III, de una intervención más profunda planeada de manera sistemática por Jaime II, por cuya actuación podemos deducir el mal estado en que se encontraba la Aljafería doscientos años después de la conquista cristiana.

Tras el breve paréntesis del reinado de Alfonso IV tiene lugar el advenimiento de Pedro IV, quien dispone inmediatamente que continúen las obras de la Aljafería a pesar de la inoportunidad económica que tal medida supone, lo que indica claramente que la conservación del edificio no admitía demoras. A partir de aquí el rey se ocupará constantemente de arbitrar recursos, incluso en plenas campañas bélicas, para convertir a la Aljafería en un palacio digno de Zaragoza y de la monarquía aragonesa recuperando así, definitivamente, su condición de símbolo un tanto diluido desde el eclipse de su brillo islámico a principios del siglo doce, pero Juan I, Martín I y Fernando I necesitan seguir ocupándose todavía de acondicionar el Palacio, lo que prueba la magnitud de la obra y la escasez de los recursos aplicados a la misma.

El estado en que debió quedar el edificio y la dilatada ausencia del reino de Alfonso V fueron causa del abandono de toda actividad constructiva, incluso a pesar del mal estado que se advierte a mitad del siglo quince, hasta que se instala el Santo Oficio de la Inquisición y Fernando II decide remozar la Aljafería y crear unos nuevos y ricos salones dotados de monumental acceso, así como intervenir en la muralla y en la torre del Homenaje ya bien entrado el siglo dieciséis.

Se abre un nuevo y lógico ciclo de pausa que termina tras un rosario de acontecimientos que viene creando, desde antiguo, un ambiente tenso que se irá crispando a partir de 1580 y que explotará violentamente en 1591 dando lugar a lo que se llamó *las alteraciones de Aragón*. Una de las consecuencias de estos gravísimos hechos afectó a la Aljafería ya que el deseo del rey Felipe II, tras la ocupación de Zaragoza, fue la erección de un fuerte en la plaza del Toro, junto a la puerta del Portillo, para

sujetar a la ciudad. El paso del tiempo, la mejoría de la situación política y el enorme costo que significaba el nuevo presidio, impulsó al Rey a decidir que la alternativa más prudente y económica era la fortificación de la Aljafería y atribuirle el papel previsto para el nuevo fuerte que debía hacerse a la manera moderna, con lo que la Aljafería padeció una lamentable remodelación arquitectónica al intentar adecuarla a las condiciones militares de la época que, evidentemente, no se consiguió.

El desarrollo social y político del siglo diecisiete no propiciaba intervenciones en la Aljafería, aparte de que su condición de símbolo, en este caso, de la represión filipina de la ciudad, aconsejaba políticamente relegarla al olvido.

El siglo dieciocho comienza con la guerra de Sucesión que no afecta excesivamente a la Aljafería pero es, en este momento, cuando comienza la preocupación constante por la utilización, preparación y funcionalidad de la Aljafería, por lo que en el último tercio del siglo se verá afectada por su acondicionamiento para acuartelamiento de tropas.

De modo semejante al anterior, el siglo diecinueve casi comienza con una guerra, esta vez contra un enemigo exterior y en la que la Aljafería tuvo una participación intensa aunque limitada en el aspecto bélico, lo que hizo que sufriera deterioros de consideración que, unidos a su constatada inutilidad militar, inquietará constantemente a las autoridades responsables que tratarán de remediarlo con la redacción de numerosos proyectos de reforma que irán variando el aspecto y la distribución del ahora cuartel pero que, en definitiva, no mejorarán sus condiciones castrenses que seguirán siendo escasas.

El siglo veinte, finalmente, contemplará abundantes obras cuartelarias, la mayor parte de ellas destinadas a la reacomodación de tropas y a la provisión de condiciones de habitabilidad e instalaciones.

El análisis arquitectónico

Mediante el análisis arquitectónico de los ciclos constructivos que se han ejecutado en la Aljafería se puede concluir que, a partir un primer núcleo menor y fortificado se crea un recinto

estable en el que se desarrollará durante casi un milenio una arquitectura de reproducción endógena, los límites no se alterarán hasta mediado el siglo diecinueve con algunas instalaciones exteriores, impulsada por motivos de representación y prestigio en función del simbolismo atribuido al conjunto, determinada casi siempre por la escasa disponibilidad económica que se compensaba, a veces, por la necesidad política de su realización que obligaba a la emisión de sucesivos proyectos, cada vez más ajustados a los recursos que a las intenciones y necesidades, lo que se plasmaba en obras parciales, reutilizando y acondicionando elementos anteriores y creando una arquitectura frágil que obligatoriamente debe recurrir a la apariencia para cubrir su escasa solidez. Esta arquitectura, constreñida por el espacio, la historia y los recursos, no ha podido conseguir una unidad de estilo, sino a lo más, una mediana relación entre los componentes estilísticos de este eclecticismo obligado que, en conjunto, no puede ser tomado como paradigma, aunque sí puede serlo en determinadas porciones y estilos, ni evitar, finalmente, la repetida falta de armonía con la función.

El edificio, a partir de su núcleo fundacional, se constituye en un recinto fortificado, sin excesivas garantías, que encierra unas construcciones tipológicamente emparentadas con edificios muy variados y que está condicionado, inevitablemente, por el solar sobre el que se asienta. Extraordinario éxito y numerosos seguidores ha tenido la teoría de que la Aljafería seguía el modelo de remotos palacios omeyas y abbasíes y de algunas proyecciones norteafricanas. De entre los hispanomusulmanes, se le ha hermanado con el alcázar sevillano y se le han querido encontrar algunas coincidencias de distribución con ciertas zonas de Madinat az-Zahra, y se han destacado sus similitudes y diferencias con las alcazabas de Almería, Málaga y Granada. Las residencias aristocráticas orientales admiten su división en dos grupos tipológicos diferenciados: el de edificios omeyas con recinto torreado, patio central y habitaciones en torno, que podrían considerarse de carácter más privado que oficial, y otro grupo, que al desempeñar funciones de gobierno precisan un cuidado mayor en su complejidad funcional y la representatividad del propio edificio.



Interior del Oratorio. Frontal del Mihrab

La Aljafería, en su esquema árabe, está formada por un recinto torreado de forma cuadrangular con una sola entrada en su lado oriental, que alberga en su interior un espacio dividido en tres franjas similares de las que sólo la central está ocupada por construcciones que pueden reconocerse como de época islámica. La escasa imaginación creadora en época taifal produce una interpretación manierista del arte que se plasma en la ficción de sus sistemas de arquerías y motivos ornamentales, y que refleja de forma evidente la profunda disociación entre planta y alzado. Esta arquitectura musulmana, en su mayor parte está elaborada

con materiales pobres y estructuras frágiles a base de falsos arcos decorativos y pantallas sucesivas que tratan de disimular todo lo inarmónico, utilizando adecuadamente los elementos para producir el engaño.

Se observa en el Palacio lo que Ewert denominó jerarquización topográfica, criterio según el cual se reconocen zonas en las que el respeto a la tradición califal cordobesa es mayor y que coinciden con las más importantes. Así vemos la mayor sujeción formal en la mezquita, seguida aunque de manera menos estricta por el salón norte. En orden creciente de libertad siguen el pórtico norte y el cuerpo sur del Palacio.

Un elemento importantísimo en el plan de la Aljafería es la torre del Homenaje. La muralla se construyó en función de ella y al construir el Palacio la simetría y la modulación espacial obligaron a centrarlo en el espacio murado, pero sin olvidar

que la torre iba a presidirlo todo, iba a interpretarse como el soporte real y óptico de la autoridad del soberano, de su trono, iba a convertirse en el símbolo del poder. Pero la mole poderosa de la torre, con la imposibilidad de convertirse ella misma en salón del Trono, como fue posteriormente el caso de la nazarí torre de Comares, añadía un elemento más, un elemento dominante en la creación de ese eje direccional, lo que obligaría a reducir las dimensiones del cuerpo norte respecto del sur para evitar el macrocefalismo del edificio.

En época cristiana será Jaime II, desde el principio mismo de su prolongado reinado, el verdadero iniciador de la renovación sistemática de la Aljafería la cual, seguramente, se encontraba en avanzado estado de deterioro. Pero será Pedro IV quien acometerá un verdadero plan de reconstrucción que afectará al edificio en su totalidad con un pleno desarrollo en los aspectos civiles, religiosos y militares del Palacio, iniciando, de este modo, uno de los más brillantes períodos para la historia y la arquitectura de la Aljafería a la que convertirá en un símbolo de la monarquía aristocrática por él instaurada.

Este complejísimo plan, que supondrá la primera gran transformación desde que dejó de pertenecer a los árabes, afectará a todo el recinto, creando dentro de él ricos edificios palaciegos que al superponer sus estancias a la frágil arquitectura musulmana obligará a cerrar arquerías y levantar soportes. A los palacios acompañan la fundación de la capilla de San Jorge y la dotación de ésta y la de San Martín, biblioteca, mobiliario, dependencias destinadas a funciones administrativas, servicios y viviendas, así como la adquisición de huertas y posesiones en torno al Palacio y la creación de jardines; también los pórticos del patio de Santa Isabel y, desde luego, mejora la fortificación de la Aljafería acondicionando los fosos, acometiendo la reparación y reedificación de las torres Mayor y del Viento y aprovisionándola con un buen lote de armas.

En la decimoquinta centuria habrá de ser Fernando II quien de nuevo se encargue de rehabilitar la Aljafería, cuyo ruinoso estado, unido a la necesidad de albergar el Santo Oficio, fue la causa de la decisión real de construir un nuevo Palacio más



Patio de Sta. Isabel, 1282

que de restaurar el antiguo. Los restos de este nuevo palacio que han llegado hasta hoy, nos indican la extraordinaria magnitud de las obras que entonces se llevaron a cabo y que comenzaron poco después del año 1480.

Fundamentalmente, lo nuevo afectó al lado norte del Palacio, eliminando parte de la construcción medieval sobre el pórtico norte y los pabellones; macizando las arquerías construidas por Pedro IV al construir su salón sobre la zona de la alberca se levantó un nuevo piso, creando un espacio ricamente cubierto al que se rodeó de salas con magníficas techumbres que formaron un conjunto protocolario de exquisita traza, dotado con una suntuosa escalera de doble tramo y una galería abierta montada sobre pilares octogonales en su lado septentrional y que circundaba todo el patio de Santa

Isabel. Otro lugar del Palacio donde la intervención en este momento fue importante es el patio de San Martín, donde se instaló la Inquisición en 1486, ocupando las cuatro fachadas de dicho patio. Tipológicamente, el patio quedó dividido en tres zonas; la principal estaba compuesta por el lado oeste y poco más de un tercio del de mediodía, con un alzado de mayor altura que los demás, dividido en tres plantas: la baja con un arco apuntado de acceso a la vivienda y al patio de Santa Isabel, la noble con vanos ajimezados de excelente traza y la tercera con galería de arquillos de medio punto. La



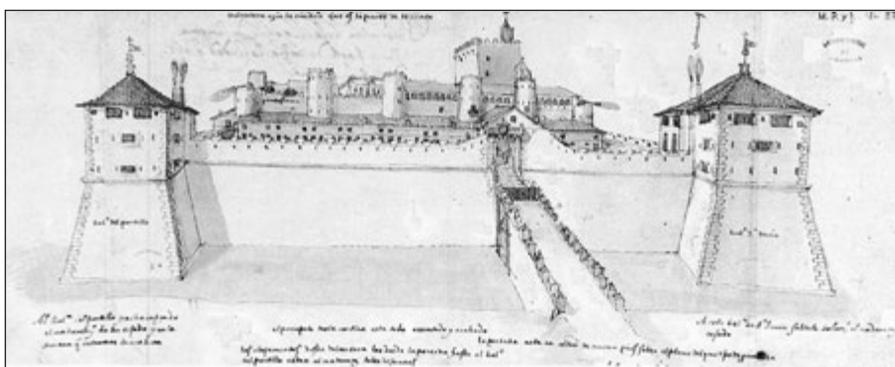
Techumbre mudéjar realizada en madera dorada y policromada (Sala de los Reyes Católicos)

segunda zona ocupaba el lado este, adosada al interior de la muralla y cubriendo la entrada al recinto y algo más de la mitad del lado sur. En planta baja, en el lado este, abrían tres arcos apuntados, constituyendo el del lado norte el paso del exterior del recinto al interior del patio, y un pequeño acceso en la parte de mediodía; sobre este piso otro con vanos pequeños adintelados y encima una galería de arquillos. Y por último, la tercera zona estaba formada por otro edificio adosado a la fachada de la capilla de San Martín, en cuya planta baja abrían tres arcos apuntados por uno de los cuales, el del lado oeste, se pasaba a la torre del Homenaje. Una planta primera con vanos rectangulares y sobre ésta una galería adintelada con columnas, al modo de las del patio de Santa Isabel.

También las obras afectaron a la muralla, reforzándola en su cortina oriental para coronarla con una logia de arcos carpaneles y rebajando los cubos para instalar artillería, además de

superponerle otra puerta a la antigua de arco de herradura. Todavía, en 1516, se repararon y modificaron la cubierta y las almenas de la torre del Homenaje.

Esta importante ejecución, acabó, sin duda y definitivamente, con el carácter y la valoración espacial del antiguo palacio musulmán que tanto había sufrido ya, aparte del paso del tiempo, y dio la pauta para sucesivas intervenciones que tendrán su desarrollo en los siglos posteriores.



Lado de levante en 1593.

En el siglo dieciséis, el proyecto de construcción de un fuerte frente a Zaragoza culmina en una pobre fortificación del perímetro exterior de la Aljafería con la elevación de unos medianos baluartes o casetones y la limpieza del foso, adosando a la vez unos casi cobertizos al muro viejo. Se ha limitado al máximo el proyecto y sólo se intervendrá en el castillo. Alojamiento a levante y mediodía entre la barbacana y la muralla, capaces para doscientos soldados. El alcaide y otros oficiales se acomodarán en el patio de San Martín. Los almacenes, en el vacío hacia poniente junto a la capilla de San Jorge. Se rehace toda la barbacana vieja y entre ella y la muralla irá la ronda, estableciendo garitas para los centinelas en los cuatro ángulos.

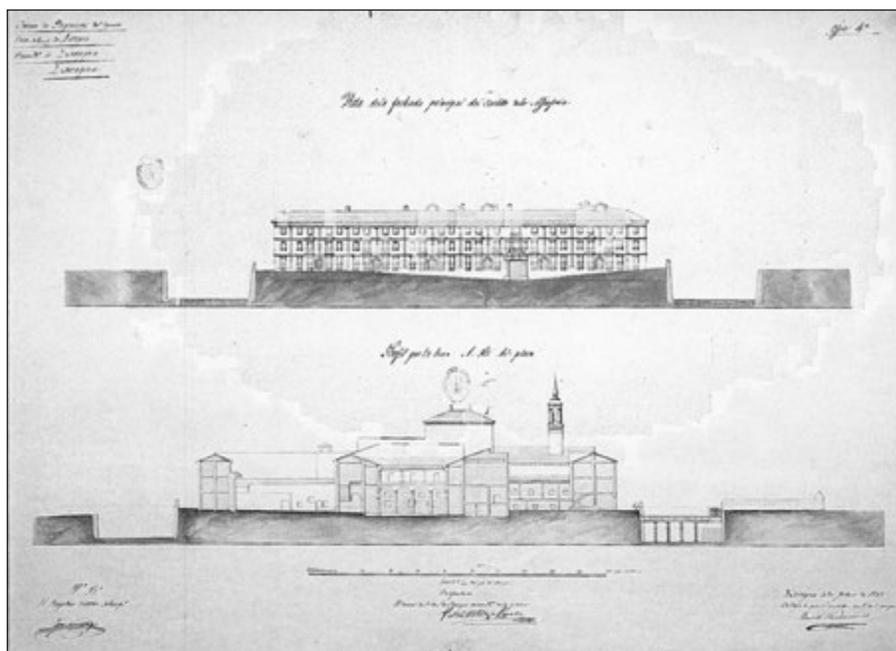
Fundamentalmente la obra a realizar en la Aljafería consiste en rodear a ésta de un sistema defensivo moderno. Cierto es que era un plan muy limitado, más aparente que real, y en el que la economía, presente desde el principio, impuso su ley. No se

hicieron cinco caballeros, sino cuatro, que es más imperfecto, se limpió el foso al que se dotó de escarpa y contraescarpa y tuvieron que hacer necesariamente los alojamientos y almacenes de que carecía. Las cortinas y baluartes se construyen con tapias de migajón forradas de ladrillo y las tres esquinas de cada baluarte guarnecidas con piedra cortada. En alzado, está dividido en dos cuerpos por un cordón. La parte inferior de los caballeros es troncopiramidal y la superior cúbica dividida en tres plantas y rematada por una cubierta de teja curva de cuatro faldones. Las cortinas se perforan por troneras y coronan por almenas. Estas obras se completan con alojamientos, una plataforma para artillería, caballerizas, letrinas, armería, un carnario y el empedrado de toda la fortaleza.

La Aljafería en el siglo diecisiete sólo debió reparar mínimamente los deterioros producidos por el tiempo. Realmente, el Palacio, tal como estaba, no era útil militarmente, ni siquiera como alojamiento. Su pérdida de función era evidente y para dotarla de ésta serían necesarias fuertes inversiones en obras.

Mayor interés para la arquitectura de la Aljafería tiene el siglo dieciocho que lo había tenido el siglo anterior. Recogerá una fortaleza casi en el mismo estado en que quedó a finales del siglo dieciséis y la transformará en un edificio cuartelario de aspecto radicalmente distinto. Los acontecimientos bélicos de la guerra de Sucesión inciden en la Aljafería, aunque no de manera notable en su arquitectura. A final del primer tercio del siglo el edificio preocupaba por su mal estado a la vez que se cuestionaba su valor militar. Que su estado fuese precario, a una distancia de cerca de ciento cincuenta años de una reforma importante y cuya obra se ejecutó en un brevísimo período de tiempo, con el riesgo de calidad que esto conlleva, no debe causar extrañeza.

Hasta 1772, la Aljafería no modificará su aspecto exterior de forma radical. Estas obras afectaron, fundamentalmente, al exterior de la muralla antigua y convirtieron a la Aljafería en un cuadrilátero con las esquinas achaflanadas. Se sustituyeron los viejos alojamientos por otros edificios también apoyados en los viejos muros. Se levantaron cuatro alturas, con las fachadas



Vista fachada principal y perfil de la Aljafería en 1848.

articuladas en una sucesión de vanos adintelados separados por pilastras y divididas en cuerpos por impostas. Una mayor riqueza ornamental, dentro de su sobriedad, se reservó para la fachada principal, la oriental, con vanos de mayor distinción, un cuerpo más que las otras tres y la portada monumental realzando el acceso tradicional. La mayor parte de los torreones cilíndricos fue arrasada, conservándose sólo algunos restos en el interior de los cuarteles. Éstos, en planta, estaban formados por dos naves los del este, sur y poniente, siendo el primero el que presentaba además mayor abundancia y variedad en la distribución interior, y una sola nave el del norte que se desarrollaba entre la esquina noroeste y la torre del Homenaje.

En el exterior se conservaba el foso y los cuatro pequeños y casi inservibles baluartes de las esquinas.

Una consecuencia inevitable por necesidades de la alineación exterior fue la ampliación de la capilla de San Martín. Ésta capilla, que estaba constituida por tres naves de dos tramos

orientadas al norte, se amplió en un tramo más para alcanzar la alineación exterior del resto de la fachada que también cubrió, por el mismo motivo, el lado norte de la torre del Homenaje. Otro elemento de la época fue el cuerpo superior añadido a la torrecita de la capilla.

Las obras no afectaron excesivamente a las construcciones ubicadas en el interior de la muralla antigua, por lo menos en su estructura principal, aunque sí se hicieron nuevas distribuciones y accesos. El patio de San Martín se mantuvo sin apenas variación, así como el antiguo pabellón norte del palacio musulmán y la zona del patio de Santa Isabel. Sí se demolieron las habitaciones arruinadas del ángulo suroeste y se instalaron unas cocinas.

Después de casi dos siglos en que la Aljafería mantiene casi intacta su estructura, sufre en el último tercio del siglo dieciocho una profunda transformación en su cascarón que, por fortuna, no agredió tan intensamente al corazón del Palacio, aunque sí la dejó preparada para las intervenciones de la centuria siguiente.

Numerosos proyectos se redactaron en el siglo diecinueve con redistribuciones internas, la construcción de cuatro torreones de esquina de factura neogótica sustituyendo a los casetones



Vista desde el sureste en 1962.

erigidos en el siglo dieciséis, otra muestra de falta de función, y de apariencia, el derribo de las bóvedas de la capilla de San Jorge, la proyección al exterior por primera vez en su historia y el terraplenado definitivo del foso.

Por último, en el siglo veinte, aunque no se realizan proyectos de envergadura se siguen utilizando las estancias de las diversas épocas para funciones cada vez distintas, creando dependencias, comunicaciones e itinerarios que alteran las primitivas relaciones ya desde antiguo tan modificadas. A partir de la segunda mitad del siglo el Palacio irá recuperando paulatinamente su carácter civil, etapa que concluirá con la instalación en su solar de las Cortes de Aragón.

Las fases de la restauración

El proceso restaurador, en su primera fase, afectó a la zona monumental y consiguió la reconstitución del palacio musulmán, fundamentalmente, con intervenciones en los lados septentrional y oriental de la muralla, torre del Homenaje, capilla de San Martín, palacio de los Reyes Católicos, patio de Santa Isabel y palacio medieval pero, sobre todo, se realizó una profunda labor de exploración en todo el ámbito del monumento.

Todas estas actuaciones, dirigidas por el arquitecto Francisco Íñiguez Almech, han permitido la recuperación histórico-artística de la Aljafería islámica con arreglo al criterio establecido por el restaurador, criterio dictado desde la honradez profesional y un extraordinario cariño y respeto al monumento y a su significado. Ha sido un trabajo intenso y necesario para el conocimiento de la Aljafería; los resultados, hechos públicos en parte por Íñiguez en 1962, supusieron el verdadero inicio de los estudios científicos sobre el palacio zaragozano y semilla fértil cuya germinación ha propiciado, sin duda, la creación en Zaragoza del tan demandado y anhelado Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.

El vaciado y recuperación del foso, con proyecto de Ángel Peropadre Muniesa, incorpora un elemento identificado con un momento posterior, finales del siglo dieciséis, que aumenta la

monumentalidad del conjunto pero, paralelamente, recupera para la Aljafería una cualidad tan repudiada por los ingenieros militares durante los siglos dieciocho y diecinueve, cual es la de su aislamiento, condición que renueva y perpetúa su dificultad para su relación e integración con la ciudad.

La actuación de los arquitectos Luis Franco Lahoz y Mariano Pemán Gavín, con el encargo de habilitar el edificio para sede de las Cortes aragonesas, se desarrolla en varias fases compaginando restauración y rehabilitación. En la primera de ellas, el ámbito de actuación se localiza en la zona oriental de la Aljafería, incluyendo el patio de San Martín y toda la porción ocupada por cuarteles derribados recientemente, hasta la muralla, y el ala sur que comprende el salón del palacio islámico y las edificaciones adosadas a la muralla pertenecientes al antiguo cuartel. Queda fuera de esta intervención el palacio islámico situado en torno al patio de Santa Isabel y la ampliación realizada por los Reyes Católicos, zonas en que se ha centrado fundamentalmente, junto con las murallas, la labor restauradora desarrollada hasta el momento presente. La propuesta de intervención atiende, según sus autores, fundamentalmente, tras una reflexión previa sobre el estado del monumento, al aspecto arquitectónico y a la conservación física, debiendo resolverse los problemas derivados de la estructura interna del edificio, la tipología, la ideación y ordenación de los espacios necesarios y el funcionamiento en orden a un programa de necesidades.

La propuesta planteada es el resultado de un análisis del conjunto en que se actúa y de un proceso de aproximaciones sucesivas al lugar, que permite valorar las sugerencias de cada una de las partes en las que existe alguna actuación o interferencia. El estudio del monumento arranca de un intento de acercamiento al criterio que Íñiguez mantuvo en la recuperación del edificio, tratando de valorar lo permanente y los aspectos y cualidades de esta obra inconclusa.

En una segunda fase actuarán en las alas oeste y norte y en el patio occidental.

El ala occidental es una edificación estrecha y de gran longitud, adosada por el exterior al grueso muro que constituyen los

restos de la antigua muralla medieval. El ala norte es un cuerpo más ancho y corto que el anterior, configurando el lado pequeño del rectángulo del patio occidental. De doble crujía, se estructura a ambos lados de un muro central erigido sobre la supuesta traza de la muralla islámica, cuyas fábricas fueron demolidas para edificar el cuartel. Este cuerpo es lo que queda después de las demoliciones llevadas a cabo en las etapas anteriores de la restauración de la Aljafería para la investigación de la primitiva estructura medieval, tal y como sucedía, simétricamente, en el lado opuesto ya rehabilitado para sede de las Cortes y permite un acceso tangencial complementario sin alterar de forma sustancial la actual disposición de las edificaciones.

La actuación prevista en esta fase alcanza también a una zona que viene a dar al patio occidental y que pertenecía a las construcciones cuartelarias, quedando entre las áreas monumentales y las nuevas dependencias de las Cortes. Se incluye en este proyecto con el fin de dejar terminada la restauración de fachadas del mencionado patio, ya que están en continuidad y formando un todo, y también para dejar terminada la restauración de la obra civil en esta parte y resolver con ello, al menos en estructura, la confluencia entre las zonas correspondientes a las Cortes y al Ayuntamiento y sus respectivas comunicaciones y accesos.

Tras la cesión municipal de la zona monumental de la Aljafería a las Cortes de Aragón, la labor restauradora del Palacio recibe un nuevo impulso que concluye a finales del año 1997 las intervenciones en los palacios medievales con la puesta en valor de techumbres, paramentos y solerías, incluyendo la conexión con la torre del Homenaje y dando accesibilidad al aljibe y finalizando los últimos trabajos en las estancias taifales y en el palacio de los Reyes Católicos.

Con la consolidación, restauración y rehabilitación de la torre del Homenaje culmina, en 1998, la dilatada y complejísima labor recuperadora del palacio de la Aljafería.

Las distintas intervenciones restauradoras, prolongadas durante la segunda mitad del siglo veinte, han conseguido recuperar distintas manifestaciones arquitectónicas y artísticas, todas ellas encarnadas en la Aljafería a través del tiempo,

unas más acertadas y otras menos, pero todas representativas de un momento histórico distinto que hace de la Aljafería un muestrario de estilos poco frecuente en conjuntos monumentales y que extrema la ya difícil elección del criterio restaurador, motivo siempre de enormes e interminables controversias.



Vista general en la actualidad.

Siguiendo la tradición, en la recuperación de la Aljafería han intervenido factores diversos como la titularidad cambiante de la propiedad, las utilizaciones propuestas, la cuestión económica y la oportunidad que, finalmente, y como un monumento a la CONCORDIA, han concurrido en el establecimiento en su solar de la sede de las Cortes de Aragón y, como consecuencia, la finalización de las obras.

LOS FARMACÓLOGOS DE LA MARCA SUPERIOR DE ZARAGOZA (SIGLOS XI-XII)

Durante el siglo X, el arte médico, como los demás saberes, se centró en el sur de Al-Andalus y la cercanía del poder concentró en Córdoba las actividades intelectuales.

Sin duda, durante este periodo, las provincias del norte no carecieron de médicos que asistieron a los pacientes pero ninguno de ellos dejó obra que le hiciera conocer a la posteridad y no tenemos reseñas de su presencia en los escritos bio-bibliográficos.

Con la *fitna* y el fin del califato omeya, a raíz del siglo XI, los intelectuales en busca de zonas pacíficas acuden hacia los nuevos emiratos donde se instalaron los gobiernos de *ṭā'ifa*. No representan las nuevas fronteras interiores un obstáculo para el movimiento de las fuerzas vivas hacia otros focos más atractivos.

En el siglo XI, Zaragoza se presenta como uno de los principales centros del saber musulmán. Sin embargo, los primeros «emigrados» manifiestan cierto menosprecio hacia los habitantes del norte a los cuales califican de necios e ignorantes. Comparadas con el refinamiento y la riqueza intelectual que habían conocido en la capital del califato, las condiciones de vida que encuentran al llegar a esta provincia alejada del poder central, les parecen bastas. Pero esta situación no va a perdurar a pesar de las condiciones difíciles de supervivencia que suponen la inestabilidad política y la resistencia a los cristianos.

Así como lo escribe Asín Palacios parece una paradoja que *«en continua y empeñada lucha con los cristianos aragoneses y francos, sin la tranquilidad de espíritu, sin el vagar que las tareas intelectuales demandan, fue, no obstante tales obstáculos, semillero de filósofos»*¹.

1 Asín Palacios M. «El filósofo zaragozano Avempace». Revista de Aragón. 1900-1901. n° II : p. 235.

Después de la abolición del califato en el mes de noviembre 1031 (*dhû alka`da* 422), los gobernadores en plaza en la Marca superior, *al-thaghr al-âlâ*, siguen administrando la provincia. Éstos pertenecían al linaje árabe de los Banû Tudjîb. Entre ellos, figura al-Mundhir que, para significar su independencia con respecto al poder central, adoptó el título de *hâdjib*. Los gobernadores de diferentes plazas fuertes o ciudades de la Marca Superior acabaron por prestarle acatamiento. La *tâ'ifa* se extendió desde Tudela y Lérida hasta Huesca y Medinaceli. Al-Mundhir empieza a dar tono de corte importante a su capital Zaragoza. Ya durante su reinado, acuden a ponerse bajo su protección los fugitivos del poder *âmirî* de Córdoba². Murió al-Mundhir en el 1022, le sucedió, hasta 1036, Yaḥyâ³ mientras que el tercero y último régulo tudjîbî, al-Mundhir II, fue asesinado en 1039. Ya gobernador de Tudela en tiempo de los tudjîbîes, Sulaymân Ibn Hûd al-Musta`în bi-Llâh I aprovecha la ocasión de la rebeldía de los habitantes de Zaragoza y del saqueo del castillo, para hacerse dueño de la ciudad y para extender sus posesiones a las principales ciudades de la Marca Superior.

Con él, se instala en la *tâ'ifa* de Zaragoza y permanece en el poder hasta 1110, la dinastía de los Banû Hûd cuyo origen, según lo que aseguran las fuentes biográficas⁴, es árabe y procede del linaje yemení de Djudhâm. Sucesivamente van a reinar sobre los territorios de la *Tâ'ifa*, al-Musta`în I (1039-1046), al-Muḥtadîr (1046-1082), al-Mu'taman (1081-1085) y por fin, al-Musta`în II (1081-1110).

Muere éste último en la batalla de Valtierra, en Navarra, donde, después de una victoria en Olite, los ejércitos de al-Musta`în II se enfrentan con las tropas de Alfonso I de Aragón y Navarra.

Sucede 'Abd al-Malik 'Imâd al-Dawla a su padre pero no logra mantenerse a la cabeza del territorio hûdî y, destronado

2 Sobre Mundhir y los Banû Tudjîbî, ver : Viguera Molins M.J. Aragón musulmán; la presencia del Islam en el valle del Ebro. Zaragoza: Mira Edic. 1988.

3 La fecha de la muerte de Mundhir I y de la accesión al trono de Yaḥyâ no resulta claramente determinada. Ver: Viguera Molins M. J. Aragón musulmán. p. 182-183.

4 Ibn Khaldûn. Edición: Beyrouth. 1981-83. IV (V). p. 484 ; Huici Miranda. «Al-hulal al-mawshiyya: crónicas de las dinastías almorávide, almohade y benamerín ». Ed. Marroquí. Tetuan. 1951.

por sus propios súbditos, se refugia en su castillo de Rueda. Los gobernadores almorávides Muḥammad b. al-Ḥâdjidj e Ibn Tifilwî ocupan entonces Zaragoza hasta que, en 1118, los cristianos se hacen dueños de ella.

Desde el punto de vista de su extensión territorial merced a las conquistas de los primeros emires hûdíes, la *ṭâ'ifa* comprende cinco provincias, Zaragoza, sede del poder, Tudela, Huesca, Lérida y Babitánia que corresponde a las posiciones musulmanas más avanzadas hacia el norte. Desde 1029, ya formaba parte del territorio la provincia de Medinaceli. Al este, la llanura de Tortosa está conquistada en detrimento de los «eslavones» en 1062 y la comarca de *ṭâ'ifa* de Denia queda incorporada a la de Zaragoza en el año 1075-1076.

Bajo el gobierno hûdí, la acogida a los intelectuales oriundos del sur se aceleró y un verdadero movimiento de mecenazgo se hizo luz principalmente bajo el gobierno de los emires eruditos al-Muḥtadir, al-Mu'taman y al-Musta'in II.

Las ciencias que prevalecen en la *ṭâ'ifa* de la Marca Superior conciernen principalmente tres campos que son, en primer lugar, las matemáticas y astronomía luego, la medicina y ciencias anexas y por fin, la lógica asociada a la gramática con lo que se caracteriza su escuela filosófica.

La farmacología queda aún en esta época íntimamente vinculada a la medicina pero parece que se dedican los médicos andalusíes a aprofundizar sus conocimientos en la ciencia de los medicamentos. Es lo que revela el estudio de los textos que se escribieron en tiempo de los mulûk al-ṭawâ'if.

En Córdoba, había empezado, con Ibn Djuldjul y al-Zahrâwî, la identificación de las drogas simples y ambos contribuyeron a la recopilación y transmisión de la ciencia griega y especialmente al conocimiento de la "*Materia Médica*" de Dioscórides. Al mismo tiempo, los médicos registran la flora de la península. Se establecen listas de sinónimos y de sucedáneos. Se trata de clasificar el medicamento simple con relación a su naturaleza, a sus cualidades, a su grado en estas cualidades y a sus propiedades terapéuticas.

En el siglo XI, continúa la obra empezada. Se puede notar el interés de los médicos por los medicamentos compuestos y

por los problemas de la dosificación y del valor de los pesos y medidas utilizados en medicina y cuya heterogeneidad puede originar graves errores médicas.

Uno de los primeros médicos en acudir a Zaragoza fue Abû ‘Abd Allâh Muḥammad Ibn Husayn conocido por su nisba de al-Kattânî⁵. Este sabio, oriundo de Córdoba, fue médico personal del Ḥadjîb al-Mansûr y de su hijo al-Muzaffar. Abandonó la capital del califato a principios de la fitna y se refugió en Zaragoza en tiempo de los Banû Tudjîb. Además de conocer la medicina, al-Kattânî sabía de lógica, astronomía y filosofía. Se estableció en Zaragoza donde murió a los ochenta años, en 1029.

Sin duda fue al-Kattânî quien introdujo, en Zaragoza, una medicina cordobesa fundada en los principios y teorías heredados de al-Zahrâwî. En el campo de la farmacología, Al-Kattânî escribió un libro sobre los medicamentos simples cuyo título debía de ser «*al-tafhîm*» o el «*mafhûm*». Esta obra no llegó hasta nosotros. Una de sus noticias es conocida por la cita que hace de ella el farmacólogo Ibn Wâfid⁶ y que seguramente reproduce Ibn al-Baytâr⁷. En el extracto mencionado que trata del acónito salutaris (al-antula) nos enteramos de dos cosas. La primera es que el autor no redactó el «*tafhîm*» durante su estancia en Córdoba sino más bien cuando ya se había acercado en Zaragoza. En efecto, hace alusión, a propósito de las dos variedades de acónito, al hecho que crecen estas dos hierbas en la Marca Superior de Zaragoza. Sin embargo, parece que no hizo esta observación por sí mismo puesto que indica transmitir un informe fidedigno. Segundo, lo que podemos notar es que al-Kattânî conocía las dos utilizaciones posibles de la gran

5 Aparece a veces en ciertas fuentes con la nisba al-Kinânî. Ver: Jahier H., Nourredine A. Ibn Abî Usaybî'a. «Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ». n.º XXIX; Sâ'id al-Andalusî, Kitâb tabaqat al-umam. (livre des catégories des nations) Traduction Blachère R. Publications des Hautes Etudes Marocaines. 1935. T. XXVIII. p. 148.

6 Ibn Wâfid (m.460/1067). Kitâb al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples). Edición, traducción, notas y glosarios de Aguirre de Cárcer L. F. Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 1995. Vol I : Edición. Vol II : Traducción y estudio: Trad. p.117. n.º 14.

7 Leclerc L. Ebn al-Beithâr: Traité des Simples Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale; Traduction française. Paris: Imprimerie Nationale. 1877-1883. Sous le titre Ibn al-Baytâr, Traité des simples: Traduction de L. Leclerc. Nouvelle édition. Paris: Institut du Monde arabe. 1987.T. I. n.º 174.

triacca llamada *fârûk*, una como antidoto y la otra para el tratamiento de las enfermedades. Indica, pues, que el acónito puede sustituir la triaca en caso de dolores de la matriz. Sin duda, al-Kattânî tuvo la oportunidad, durante su magisterio en Córdoba, de asistir a la preparación de este gran electuario y hasta quizás participara a su elaboración. En efecto, sabemos que se preparó la triaca *fârûk* en tiempo de 'Abd al-Rahmân al-Nâsir. Según lo que indica Ibn Djuldjul⁸, el médico judío Hasdây Ibn Shaprût «*fue el primero que fabricó en Córdoba la triaca llamada fârûk, determinando las plantas que entran en su composición*»⁹. El mismo Ibn Djuldjul reconoce su propia experimentación en la confección de la triaca diciendo: «*hice la triaca según la copia de Galeno. La hice dos veces a lo largo de mi vida, la experimenté y me pareció extraordinaria*»¹⁰. Parece entonces, que al-Kattânî no sólo conocía las sustancias medicinales simples sino también los medicamentos compuestos.

Otro médico acudió a la corte de los Banû Tudjîb huyendo de los conflictos y tensiones cordobeses. Se trata de Abû al-Walîd Marwân Ibn Djanâh. En el 1012, a la edad de veinte o veinticinco años, se trasladó a Zaragoza cuya corte le pareció poco refinada. Sus biógrafos Şa'îd al-Andalusî¹¹ e Ibn Abî Usaybî'a¹² subrayan que se dedicó al estudio de las lenguas árabe y hebrea. Ibn Djanâh es conocido como el más grande de los gramáticos judíos. Dejó en esta disciplina una obra importante en que destaca el «*kitâb al-tankîh*» o «libro de la concisión» en que el autor se consagra al estudio de la Biblia y de su texto ofreciendo el primer informe completo de gramática y de vocabulario hebreos.

La segunda especialidad de Ibn Djanâh es la medicina y la farmacología.

8 Ibn Djuldjul. *Ṭabaqât al-aṭibbâ' wa al-ḥukamâ*. Ed. Fu'âd Sayyid. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale. 1955.'

9 Aguirre de Cárcer L. F. «Farmacología andalusí» en *La Medicina en al-Andalus*. Granada: Junta de Andalucía. 1999. Fundación El legado andalusí. p. 180.

10 Ibn Djuldjul. *Maḳâla fî adwîya al-tiryâk*: Tratado sobre los medicamentos de la triaca. Ed. et trad. par Garijo I. Cordoue. 1992. p. 36.

11 Blachère R. *Sâ'id al-Andalusî*, *Kitab tabaqat al-umam*. p. 158.

12 Jahier H., Nourredine A. Ibn Abî Usaybî'a. «Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-aṭibbâ'». n° XLVII.

Está señalado entre los maestros de Ibn al-Maymûn junto con Ibn Djuldjul, Ibn Samadjûn, Ibn Wâfid y al-Ghâfikî. En materia de farmacología, escribió el libro titulado «*al-talkhîs*» que sólo es conocido por las citas que hicieron de él los autores posteriores. Como lo indican sus biógrafos este libro está dedicado al estudio de los medicamentos simples. Parece que ofrece dos temas importantes.

Primero, dentro de la continuidad de lo iniciado en el siglo X, elabora un inventario de los simples usados en medicina. A imagen de lo que se encuentra en los tratados de la época, para cada sustancia menciona los comentarios de los autores griegos principalmente a Galeno y a Dioscórides y las contribuciones de los sabios arabo-musulmanes de Oriente y Occidente. Sin embargo la predilección de Ibn Djanâh por la filología y la lexicografía hace que su libro recoja gran número de sinónimos en diferentes idiomas o dialectos. Ibn Djanâh se encuentra citado por autores posteriores tales como Ibn Biklârish, al-Ghâfikî e Ibn al-Baytâr. Las escasas citas que hemos apuntado, particularmente en Ibn Biklârish e Ibn al-Baytâr, son equivalencias a los nombres principales en lengua 'adjamiyya, es decir en romance y más especialmente en el hablar zaragozano.

La segunda especialización del «*kitâb al-talkhîs*» señalada por los biógrafos está relacionada con la dosificación. No queda testimonio de este aspecto del libro. Pero hay que notar que el autor está conforme con las preocupaciones de los médicos de su tiempo. Éstos se preocupan por la dosis de los medicamentos simples participando de una preparación compleja. Este problema está directamente relacionado con el de la diversidad de las unidades de pesos y de volúmenes y es recurrente desde los comienzos de la medicina arabo-musulmana¹³.

13 A propósito del problema general de los pesos y medidas y particularmente del que se refiere a las unidades utilizadas en medicina, ver: Hamarneh S. «The first recorder appeal for unification of weight and measure standards in arabic medicine». *Physis*. 5. 1963. p. 230-247; Decourdemanche M. J-A. «Note sur les poids médicaux arabes». *Journal asiatique*. Novembre-Décembre 1910; Vallve J. «Notas de metrología hispanoárabe -II Medidas de capacidad». *Al-Andalus*. 42. 1977. p. 61-121; Vallve J. «Notas de metrología hispanoárabe -III Pesos y monedas». *Al-qantara*. 5. 1984. p. 147-167; Alvarez de Morales C. «Pesos y medidas en un manuscrito árabe sobre materia médica del siglo XI». *Cuadernos de historia del Islam*. 7. 1975-1976. p. 161-165.

Tiene varios aspectos: el sistema metrológico se basó en el utilizado en el mundo griego al que se sumaron las unidades del sistema mercantil romano. Al lado del sistema oficial legalizado por los califas e implantado en los países bajo dominación musulmana, sobrevivieron antiguos sistemas ya vigentes. El problema resulta más agudo aún porque los valores de las unidades cambian de una comarca a otra y hasta de una ciudad a otra y porque, además, la misma denominación está aplicada en el campo comercial, agrario o médico.

En el Oriente musulmán, los médicos mostraron su preocupación por la ausencia de un sistema de medida de pesos que fuera universalmente reconocida por el carácter heterogéneo, del dírham, unidad ponderal más difundida, de un territorio a otro. Estimaron las dificultades que esto representaba para la confección de las preparaciones farmacéuticas de orígenes diversos¹⁴. Establecieron listas comparativas de las unidades médicas corrientes, unos de ellos utilizando «estándares» que no empleaban los demás¹⁵. Tenemos un ejemplo de esta preocupación en los dos últimos capítulos del «*Kitâb al-kanûn fî al-tibb*» en que Ibn Sînâ¹⁶, compila paralelamente, con un objetivo utilitario, dos listas de valores diferentes.

En al-Andalus, surge el problema con la misma frecuencia. Se nota en los escritos sobre *hisba*¹⁷ y el tema resulta recurrente entre los farmacólogos. Anteriormente a Ibn Djânah, ya en el siglo X, Al-Zahrâwî le dedica el capítulo V¹⁸ del libro XXIX de su «*Kitâb al-tasrîf*». En el siglo XI, los autores aluden a este

14 Thâbit Ibn Qurra y kustâ Ibn Lûkâ redactaron textos sobre pesos y medidas que se consideran como los primeros y más importantes sobre este tema.

15 Hamarneh S. «The first recorder appeal for unification of weight and measure standards in arabic medicine». *Physis*. 5. 1963. p. 232.

16 Ibn Sînâ. *Al-kanûn fî al-tibb*. Beyrouth. [s.f.], 3 vol.

17 Varios capítulos de los tratados de *hisba* se refieren a los pesos y medidas y a sus falsificaciones. Ver: Chalmeta P. «El «*kitâb fî âdâb al-ḥisba*» de al-Saqatî (libro del buen gobierno del zoco)». *Al-Andalus*. XXXII. 1967. fasc. 1. p. 126-162. fasc. 2. p. 359-397; Colin G.S. Lévi-Provençal E. *Un manuel hispanique de Ḥisba: Traité de Abû 'abd Allâh Muḥammad b. Abî Muḥammad as-Saqatî*. 1931; García Gómez E. «Una ordenanza del zoco del siglo IX». *Al-Andalus*. 22. 1957. p. 254-31; Lévi-Provençal E. «Le traité d'Ibn 'Abdûn». *Journal asiatique*. T. 224. avril-juin 1934. p. 177-299; Lévi-Provençal E. *Séville musulmane au début du XIIème siècle: Vie urbaine et corps de métiers*. 1947; Lévi-Provençal E. García Gómez E. *Sevilla a comienzos del siglo XI; Tratado de Ibn 'Abdun, edición et traducción*. 1948; Meyerhof M. «La surveillance des professions médicales et paramédicales chez les arabes» in *Studies in medieval arabic medicine. Theory and practice* (Johnstone P. ed). Variorum reprints. London. 1984.

18 Ms D 449 de la Biblioteca general de Rabat.

problema de modo repetido. Con Ibn Djanâh en el «*Talkhîs*», Ibn Wâfid en el «*Kitâb al-wisâd*»¹⁹, Ibn Biklârish en «*al-Musta`în*» y al-Idrîsî. en el «*Kitâb al-djâmi` li şifât ashtât al-nabât*»²⁰ se trata de resolver esta cuestión que sin embargo perdurará todavía en el siglo XIII.

Así pues Ibn Djanâh se dedicó en el *Talkhîs* a dos temas esenciales en farmacología que son la identificación de las medicinas simples y la estimación de la dosis regular. La precisión en estos dos puntos tiene la ventaja de limitar el riesgo de errores en el tratamiento y en la posología y de facilitar la evaluación de la fuerza de un medicamento compuesto. La llegada de Ibn Djânah en Zaragoza tuvo lugar en tiempo de los Banû Tudjîb.

Parece que se quedó en la capital de la Marca Superior hasta su muerte, en 1040, en tiempo de al-Musta`în I Ibn Hûd.

Menaḥem Ibn al-Fawwâl, natural de Zaragoza, fue contemporáneo de Ibn Djanâh. Poco cosa se conoce de su vida pero indica Sâ`îd que sabía mucho de medicina²¹.

Entre los médicos que se refugiraron en la Marca Superior, durante este primer periodo de los *mulûk al-tawâ`if*, se tiene que señalar a Abû al-Hakam `Amr Ibn `Abd al Raḥmân Ibn Ahmad Ibn `Alî al-Kirmânî.

Al-Kirmânî nació en el 976 y después de una estancia en Oriente donde tuvo contactos con los Hermanos de la Pureza, escogió establecerse en Zaragoza. Según los datos dejados por Sâ`id²², se distinguió por sus observaciones clínicas y su peritaje en el campo de la cirugía. No dejó ninguna obra de farmacología.

La ciudad de Zaragoza puede también reivindicar tres médicos más que dejaron una obra farmacológica. Cronológicamente, se tendría que hablar primero de Yûnus Ibn Ishâk Ibn Biklârish que vivió en tiempo del Musta`în II Ibn Hûd y luego de Ibn Bâdjja, su contemporáneo pero mayor que él y que también desempeñó un papel importante bajo los Almorávides. En cuanto al tercer médico está asociado con Ibn Bâdjja en la

19 Alvarez de Morales C. «Pesos y medidas en un manuscrito árabe sobre materia médica del siglo XI». Cuadernos de historia del Islam. 7. 1975-1976. p. 161-165.

20 Parte del texto sobre las unidades de pesos y medidas es editado por Iraj Afshar. Al-akyal va al-awzan. Dr I.H Qureshi memorial. Vol. II. p. 99-105.

21 Blachère R. Sâ`id al-Andalusî, Kitab tabaqat al-umam. p. 158.

22 Blachère R. Sâ`id al-Andalusî, Kitab tabaqat al-umam. p. 132.

redacción de su libro de materia médica. Esta obra tiene que ser reconstruida a través de las citas que hicieron de él autores posteriores mientras que la de Ibn Biklârish llegó por completo hasta nosotros y se puede estudiar de modo más profundizado. Por eso, la mencionaremos en último lugar.

Abû Bakr b. Yahyâ b. al-Sa'igh Ibn Bâdjda tiene fama de buen médico. Ibn Abî Usaybi'a²³ e Ibn al-Kiftî²⁴ lo subrayan. Varios escritos denotan el interés de Ibn Bâdjda por las ciencias de la naturaleza. En efecto, Ibn Abî Usaybi'a²⁵ enumera diversos tratados relativos por una parte, a la botánica y por otra, a la medicina. Por lo que toca a la primera, se conserva un «*Tratado sobre las plantas*» no exento de observaciones médicas y al que se tiene que añadir un corto texto titulado «*Discurso sobre el nenúfar*»²⁶. En cuanto a los escritos médicos, Ibn Bâdjda redactó varios comentarios a obras de Hipócrates, Galeno y al-Râzî y unos tratados más personales como el «*Discurso acerca del temperamento desde el punto de vista médico*» y el «*Discurso sobre el amor físico y en que consista*».

En el campo más específico de la farmacología registramos un «*Libro de las dos experiencias*²⁷ sobre los medicamentos simples de Ibn Wâfid»²⁸ que, como lo indica el título, no es

23 Ibn Abî Usaybi'a. Kitâb `uyûn al-anbâ' fi tabakât al-a'ibbâ'.

24 Ibn al-Kiftî. Kitâb ikhbâr al-'ulamâ' bi akhbâr al-hukamâ'. Leipzig: Ed. Julius Lippert. 1903. Le Caire. 1326 H

25 Ibn Abî Usaybi'a. o.c. (supra 23)

26 `Alawî J. «Kalâm fi al-nîlûfar» in Rasâ'il falsafiyya li Ibn Bâdjda. Casablanca-Beyrouth. 1987. p. 106-107; Lomba Fuentes J. «Avepace: Tratado sobre el nenúfar» en Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Diputación de Zamora. 1998.

27 Conservamos la traducción corriente de tadjribatayn. Sin embargo conviene recordar que tadjriba puede tomar sentidos diferentes según los autores y el campo de actividad. Aquí, parece más adecuado pensar en la experimentación y en la práctica que tenían los dos autores de su arte. Ver: Katouzian-Safadi M. «Classification des bibliographes modernes: effet sur l'examen des manuscrits anciens», en La mémoire des sciences - Archives et collections, sources de l'histoire des sciences et des techniques. Colloque international. Paris. 27-29 juin 2000; Abû l-'alâ' Zuhri (m. 525/1130). Kitâb al-mu'y arrabât (Libro de las experiencias médicas), Edición, traducción y estudio por C. Alvarez Millán. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Agencia Española de Cooperación Internacional. Fuentes árabe-hispanas. 17. Madrid. 1994. p. 29-37.

28 Ver especialmente: M. Asín Palacios. «El filósofo zaragozano Avepace». Revista de Aragón. 1900-1901; Kruk R. «Ibn Bâjja's commentary on Aristotle's de animalibus» in Endress G, Kruk R (Ed). The ancient tradition in christian and islamic hellenism: Studies on the transmission of greek philosophy and sciences. Leiden: Brill; Jerusalem: The Magnes press. The hebrew University. 1986. p 165-179; Lettinck P. «Some remarks on Ibn Bâjja's commentary on Aristotle's physics» in Endress G, Kruk R (Edit). The ancient tradition in christian and islamic hellenism: Studies on the transmission of greek philosophy and sciences. Leiden: Brill; Jerusalem: The Magnes Press. The hebrew University. 1986. p 193-200; PINES S. «La dynamique d'Ibn Bâjja» in Studies in arabic versions of greek texts and in medieval science. Leiden: Brill, Jerusalem: The Magnes Press. The hebrew University. 1986 p 440-466.

una obra individual sino el fruto de la colaboración con otro médico. A propósito de éste, conocemos pocas cosas, excepto que se llamaba Abû al-Ḥasan Sufyân al-Andalusî²⁹. No sabemos si era natural de Zaragoza sólo podemos suponer que su estancia en la capital de la Marca Superior duró lo suficiente para que pudiera participar a la redacción del libro.

Este «*Libro de las dos experiencias*» no llegó hasta nosotros pero está citado ampliamente en el «*Libro de los medicamentos simples y de los alimentos*»³⁰ de Ibn al-Bayṭâr. En otro estudio hemos intentado reconstruirlo a través de dichas citas³¹.

Las conclusiones que hemos sacado, a pesar de ser tributarias de la selección hecha por Ibn al-Bayṭâr, tocan a la forma y al contenido.

Por lo que respecta a la participación de los dos autores en la redacción del manual, la ausencia de una introducción impide conocer de que manera se repartieron la composición del libro. Pensamos, sin embargo, que cada uno de los autores escribía, en su nombre, ciertos artículos mientras que las observaciones comunes no se señalaban por ninguna indicación particular y eran más numerosas que las noticias personales.

El objetivo requerido era suplir las deficiencias observadas en el «*Libro de los medicamentos simples*» del toledano Ibn Wâfid³². Se nota que los autores querían más completar este manual que corregirlo. Para eso, hacen observaciones complementarias a las de Ibn Wâfid o introducen datos sobre drogas ignoradas por él en su libro.

Confirmamos, después de L. Leclerc en su «*Historia de la medicina*»³³, que el «*Libro de las dos experiencias*» es un

29 Leclerc L. Histoire de la médecine arabe, Exposé complet des traductions des grecs; les sciences en Orient, leur transmission à l'Occident par les traductions latines. Paris. 1876. Edit. Ernest Leroux. 2 Vol. p.79.

30 Ibn al- Bayṭâr. Al-djâmi` li-mufradât al-adwiya wa al-aghdhîya. Dâr al-Madîna. [s.f] ; Leclerc L., Ebn al-Beithâr: Traité des Simples.

31 Ricordel J. Botanique et pharmacologie chez Ibn Bâdjja. Comunicación presentada en el Centro de historia de las ciencias y de las filosofías árabes y medievales – CNRS. 31 de marzo 2001.

32 Ibn Wâfid (m.460/1067). Kitâb al-adwiya al-mufrada (Libro de los medicamentos simples).

33 L.Leclerc. Historia. 75-78.

manual de terapéutica en el que abundan las sustancias animales y minerales al lado de los simples de origen vegetal que, sin embargo, se encuentran en mayoría. La terapéutica constituye sin duda su originalidad. Por lo menos, es lo que más llamó la atención del compilador Ibn al-Bayṭâr. Éste eligió principalmente copiar las partes del «*Libro de las dos experiencias*» que tratan de los efectos de los simples solos o asociados con otros ingredientes, de su modo de preparación y de su modo de administración.

No podemos apreciar la parte que representaban la descripciones de botánica y de mineralogía en la obra original de Ibn Bâdjja y de su colaborador puesto que Ibn al-Bayṭâr sólo recogió de ella, en este punto, escasos pormenores botánicos que precisan la mejor variedad y la más adecuada para el uso medicinal y prefirió, en este punto, tomar sus fuentes de Dioscórides, Galeno, Abû Hanîfa al-Dinawarî o Abû al-‘Abbâs al-Nabâtî y para los minerales de los lapidarios que constituían la base referencial de la época. No se puede tampoco saber si Ibn Bâdjja y Sufyân trataron de sinonimia, de sucedáneos³⁴ y de indicaciones dietéticas³⁵.

Ibn al-Bayṭâr nos restituye un gran número de modos de preparación y de modos de administración. Da cuenta de que las indicaciones terapéuticas perteneciendo al «*Libro de las dos experiencias*» conciernen todas las afecciones que pueden dañar el cuerpo humano. Entre las preocupaciones de los dos autores figuran en buen sitio la lucha contra la discrasia de los humores³⁶, las enfermedades del ojo y de la vista y las que tocan a la zona bucofaríngea. Se nota que se interesan también por los medicamentos compuestos indicando varias formas de asociaciones con efectos terapéuticos y por la posología. Entre

34 Se trata de los sucedáneos del turbit, Ipomoea Turpethum R. Br. (ترید): «Algunos entre nuestros sabios dicen que si falta el turbit se puede substituir por el mismo peso de raíz de mora (حوت)»: Leclerc. Ebn al-Beithâr: Traité des Simples n° 407.

35 Hemos notado a propósito de la espinaca, Spinacia oleracea L. (سبانخ) « como alimento es saludable para la afecciones torácicas como los humores, la tos, las asperidades sobre todo si se adjunta con cuerpo graso» y a propósito de la malva, Malva silvestris L. (خيزرا) « tomada como alimento, conviene contra la tos seca y la que procede de la asperidad del pecho » : L Leclerc. Ebn al-Beithâr: Traité des Simple.s n° 63 y 752.

36 Los cuatro humores (atrâbilis, flema, bilis amarilla y sangre) corresponden a los cuatro elementos (tierra, agua, fuego y aire).

los grandes principios enunciados, destacan la necesidad para el médico de conocer la nocividad de los simples medicinales antes de administrarlos y la de apreciar sus efectos secundarios, tomando en cuenta el sexo, la edad y la complexión del enfermo con arreglo a su reactividad a las drogas. Entre éstas algunas se tienen que emplear con recelo y su uso exige una vigilancia continua del paciente y una adaptación del tratamiento a su complexión. Entre las citas del «Libro de las dos experiencias», se encuentran referencias a las peculiaridades curativas de los animales, a propiedades relacionadas con la lucha contra los animales dañinos para el hombre, contra los venenos y contra las epidemias.

En resumen, parece que el libro de Ibn Bâjdja y Sufyân al-Andalusî debió de ser un manual de materia médica muy completo, testimonio no sólo de los conocimientos librescos de sus autores sino también de su práctica de la medicina.

Por fin, el último farmacólogo de quien tenemos la prueba de que practicó su magisterio en Zaragoza es Ibn Biklârish. Pocos informes sobre su vida llegaron hasta nosotros. Sin duda no era natural de la capital de la Marca Superior pero vivió al amparo del poder, en tiempo de al-Musta`în II. Única fuente biográfica sobre este médico, Ibn Abî Usaybi`a³⁷ escribe que Yûnus b. Ishâk Ibn Biklârish al-Isrâ`ilî «*era un judío entre los más grandes sabios que contaba al-Andalus en el arte médico y tenía un gran conocimiento de las medicinas simples. Ejerció su arte al servicio de los Banû Hûd. Como obra dejó un libro en forma de tablas sobre los medicamentos simples...*»

La dedicatoria a Abû Djafar al-Musta`în II Ibn Hûd figura a principios del libro, de mano de Ibn Biklârish que celebra a su mecenas alabando la agudeza de su espíritu superior y sus cualidades como jefe político. Así que podemos pensar que residió en Zaragoza después de 1085 pero nada sabemos de cuándo y cómo se fue de la țâ`ifa, si murió antes de al-Musta`în II o al mismo tiempo acompañándole, quizás como médico, en su

37 Ibn Abî Uşaybi`a. `uyûn al-anbâ'. II. p. 52 ; Jahier H., Nouredine A. Ibn Abî Uşaybi`a. `uyûn al-anbâ'. p. 54-55.

campana o si conoció la época de los almorávides. Su obra, llamada *al-Musta`înî*, se utilizó entre los judíos y los cristianos de Toledo y se copió en caracteres hebreos pero en lengua árabe. Circuló por el Maghreb donde encontramos hoy varias copias y hasta en Mauritania. Sin embargo no adquirió en los tiempos modernos, la fama de la de Ibn al-Baytâr por ejemplo. El catálogo que la compone no fue nunca editado ni traducido³⁸. Unos estudios subrayaron sin embargo la riqueza filológica que representaba la gran variedad de sinónimos indicados por el autor.

Las tablas médicas están precedidas por un prólogo en el que podemos apreciar las tesis a las cuales se adhiere Ibn Biklârish.

Las definiciones que da de la salud y de la enfermedad, del medicamento simple y compuesto muestran que sigue las teorías de los humores expuestas por Galeno que fijó a cuatro los grados de cualidades de las medicinas simples y de los médicos árabomusulmanes que sistematizaron la determinación de estos grados. Notamos que Ibn Biklârish, a imagen de sus predecesores y contemporáneos, se preocupa por la dosis y señala el peligro que representa una sobredosificación y la ausencia de un corrector para paliar los efectos secundarios de la sustancia activa. Insiste en los errores terapéuticos que supone el desconocimiento de los sinónimos de los nombres de las drogas. Subraya la necesidad de conocer sus sucedáneos para evitar que una una receta resulte ineficaz o caduca.

Entre las ideas bastante modernas que aparecen en el prólogo, hay que reseñar lo referente al empleo de lo que hoy podríamos llamar una «sustancia-pantalla». En efecto, ciertas drogas traen consigo efectos no deseados cuando se emplean solas o sin precaución. Para paliar estos inconvenientes, preconiza Ibn-Biklârish el uso de una «sustancia-pantalla» que tiene varias funciones y justifica, por parte, el empleo de los medicamentos compuestos. Esta medicina secundaria actúa como correctivo y contrarresta, merced a sus propias cualidades, los

³⁸ Hemos emprendido este trabajo en el marco de investigaciones científicas en la Universidad Paris-VII.

efectos secundarios nocivos de la droga principal, por ejemplo la irritación de la mucosa digestiva o el sabor y olor desagradables, causas del rechazo del medicamento por el enfermo que siente náuseas y vómitos. Esta «substancia-pantalla» puede ser un estimulante. En este caso, intensifica el efecto de ciertos medicamentos y hasta contribuye a la sinergia de las acciones de las drogas presentes. Con este propósito se añade a la triaca el rizoma de lirio, el acoro y el agárico. Además de ésto, resulta ser aquella substancia un determinante o un directivo es decir que impide que la fuerza del medicamento se produzca demasiado temprano. Se trata de administrar junto a la base medicamentosa³⁹, una substancia que permite que ésta penetre lentamente hasta el territorio afectado o que la dirija hacia él provocando lo que pudieramos llamar un «efecto-retraso»o un «efecto prolongado».

Otro punto en que Ibn Biklârish toma también partido es el de la localización de los cuatro humores del cuerpo humano. Dos tesis coexisten entre los médicos y el autor indica claramente cual tiene su preferencia. Para él, la sangre sola circula por todo el cuerpo mientras que los demás tres humores (atrabilis, bilis amarilla y flema) permanecen reservados en sitios adecuados⁴⁰. Se opone a los médicos cuya opinión es que estos tres humores circulan en totalidad con la sangre. Argumenta diciendo que esto no resulta posible puesto que la sangre no sufre cambio en su gusto ni en su naturaleza. La sangre sólo lleva consigo la cantidad exacta necesaria de los humores para satisfacer al pedido del organismo que los necesita para nutrir las cuatro cualidades naturales⁴¹.

El capítulo más importante del prólogo es el que trata de los medicamentos compuestos. Basándose en las teorías en vigor entre los médicos de su tiempo, Ibn Biklârish fija los diferentes

39 La base puede ser simple o compuesta.

40 Las teorías vigentes en la Edad media son que la bilis amarilla se reserva en la vesícula biliar, la bilis negra (atrabilis) en el bazo y el flema en los pulmones. Sanguinetti B. R. « Quelques chapitres de médecine et de thérapeutique arabes ». Journal asiatique. Octobre - novembre 1865. p. 420.

41 Estas cuatro cualidades naturales son la fuerza atractiva, la fuerza retentiva, la fuerza digestiva y la fuerza repulsiva. Cada una necesita la bilis amarilla, la bilis negra, la sangre y la flema para conservarse respectivamente en su estado caliente y seco, frío y seco, caliente y húmedo o frío y húmedo.

modos de apreciación de las cualidades primarias de las drogas simples y determina su fuerza⁴². Luego, propone un método para evaluar la cualidad global de un medicamento compuesto. Éste puede resultar templado o fuera del equilibrio según la fuerza de los simples que lo componen. La estimación se hace por un método de cálculo aritmético basado sobre los principios enunciados, en el siglo IX, por Ishâk al-Kindî⁴³. *Al Musta`înî* resulta entonces ser un testimonio de la transmisión, en al-Andalus, del texto «*De la fuerza de los medicamentos compuestos*» en que al-Kindî expone sus teorías y forma parte de los pocos manuales en que se enuncia y preconiza tal método.

En cuanto a las tablas médicas, describen más de setecientos drogas simples para las cuales el autor indica el grado de cualidad, las particularidades y los sinónimos en idiomas diversos, los sucedáneos y la propiedades medicinales. Una de las particularidades de este *djadwal* es el interés que muestra el autor por las sustancias minerales y animales. En este punto, la diversidad y la abundancia de las noticias individualizadas distingue al-*Musta`înî* de los demás libros de materia médica.

Además, *al-Musta`înî* es el primer manual en forma de tablas sinópticas escrito en el Occidente musulmán. El número de textos médicos contruidos sobre el mismo modelo tabular, llamados *takwîm* o *djadwal*, es reducido. Aparecieron en Oriente y los primeros que se señalan, aunque quizás hubiera otro anterior cuyo autor sería al-Kindî⁴⁴, son del siglo XI. Los más conocidos son «*Las tablas de la salud por las seis causas*»⁴⁵ de Ibn

42 Recordamos que cada sustancia simple puede calificarse por un par de cualidades dominantes formado de una cualidad activa (calor o frío) y de una cualidad pasiva (sequedad o humedad) y que la fuerza de una sustancia puede variar sobre una escala de grados de 1 a 4. Ver por ejemplo: Vitrac B. *Histoire et philosophie au temps d'Hippocrate*. Presses Universitaires de Vincennes. 1989. 101-102 (Doc 38) y Lloyd G. «The hot and the cold, the dry and the wet in greek philosophy». *The Journal of hellenic studies*. Vol LXXXIV. 1964.

43 Ver: Gauthier L. *Les antécédents gréco-arabes de la psycho-physique*. Beyrouth. 1939.

44 Según Haqqi al-Izmirly I., tres manuscritos se conservan en Estambul, dos de los cuales acompañan manuscritos de las «Tablas de los cuerpos» de Ibn Djazla. Ver: Haqqi al-Izmirly I. *The philosopher of the arabs Ya`cub Ibn Ishaq al-Kindi*. Translated into Arabic from Turkish language by Abbas al-Azzawi. Bagdad: Ass'ad Press. 1968.

45 *Takwîm al-siĥĥa bi al-asbâb al-sitta*: Ms III-F-65. Biblioteca Nacional de Nápoles ; Ms ar. 2947. Biblioteca Nacional. Paris. fol. 52v-fol. 86; Elkhadem H. *Le taqwîm al-siĥĥa (Tacuini Sanitatis) d'Ibn Buĥlân: un traité médical du XIe siècle*. 1990

Butlân⁴⁶ y «*Las tablas de los cuerpos*»⁴⁷ de Ibn Djazla⁴⁸. Estas obras, que sólo pueden ser útiles en el marco de un corpus médico ya constituido, corresponden a un objetivo preciso: facilitar el acceso a los datos merced a una presentación clara y estructurada. La entrada lógica del *djadwal* escrito por Ibn Biklârish es una investigación a partir del nombre de las sustancias clasificadas bajo el orden del *abdjad* magrebí, lo que supone un conocimiento del nombre principal indicado por el autor. Ninguna otra entrada mediante los demás índices que presenta (sinónimos, sucedáneos o propiedades médicas) parece ofrecer posibilidades sencillas de investigación. Eso supone que lo utilizaría el médico de modo práctico para confirmar y completar sus propios informes. Podemos pensar que, teniendo en su reserva varias medicinas simples, podía comprobar sus características y sus propiedades antes de administrarlas solas o asociadas con otras sustancias. Si deseaba preparar un medicamento compuesto, el *djadwal* le permitía conocer inmediatamente el grado de cualidad imprescindible para calcular, mediante el método aritmético expuesto en el prólogo, la fuerza final de la preparación compleja. Si le faltaba una o varias drogas para realizar una receta, ésta no se volvía caduca, el índice de los sucedáneos permitiendo sustituirle en seguida otra, cuya fuerza y cuyas propiedades son equivalentes.

Así pues, *al-Musta`înî* de Ibn Biklârish ofrece numerosos centros de interés para la teoría y la práctica de la farmacología y merece ser considerado como primordial para el desarrollo de la terapéutica en Al-Andalus.

Esta breve reseña del estado de la medicina en *tâ'ifa* de Zaragoza durante el siglo XI, el corto recorrido de las obras farmacológicas que llegaron hasta nosotros, particularmente la de Ibn Biklârish y su comparación con las obras médicas anteriores y

46 Ibn Butlân es un médico cristiano que vivió en Bagdad pero que sin duda murió en Antioquia en el 1063. Ver: Sarton G. Introduction to the history. 1975. I. p. 730.

47 Ibn Djazla. Kitâb taqwîm al-abdân. Ms ar. 2947. Biblioteca Nacional. Paris. Ver también : Sarton G. Introduction. 1975. p. 772 ; Renaud H.P.J. «Un problème de bibliographie arabe : le « taqwîm al-adwiya » d'Al-'Alâ'î ». Hespéris. XVI. 1933. p. 74.

48 Ibn Djazla es un médico que se convirtió al Islam en 1074. Murió en Bagdad en 1100. Escribió para el califa al-Muqtadir un tratado sobre los medicamentos simples y compuestos. Ver : Sarton G. Introduction. 1975. I. p.742.

de gran renombre, revelan claramente el buen nivel de reflexión alcanzado entonces por los médicos de esta comarca. Eso sólo fue posible merced a la protección y al mecenazgo de los Banû Tudjibî y sobre todo de los emires eruditos que fueron los Banû Hûd. En la misma época pero en otros lugares, Abû al-Salt Umayya, al-Bakrî e Ibn Wâfid contribuyeron también a la constitución de un corpus que ya había empezado a constituirse en el siglo X, particularmente con Ibn Djuldjul y al-Zahrawî y que culminará en la segunda mitad del siglo XII y a principios del siglo XIII.

JOELLE RICORDEL

MÁS SOBRE RESIDUOS MORISCOS. EL CURIOSO VIAJE DE DON QUIJOTE A ZARAGOZA

En “Residuos de morisquismo en los *Quijotes* de Cervantes y Avellaneda”¹, traté entre otras huellas moriscas en los dos *Quijotes*, de la figura y personaje de don Álvaro de Tarfe, “principal de un grupo de caballeros granadinos que se dirige a Zaragoza y luego regresa de ella, interviniendo de forma determinante en las aventuras de don Quijote. “*Don Álvaro de Tarfe y que descendía del antiguo linaje de los moros de Tarfe de Granada, deudos cercanos de sus reyes, y valerosos por sus personas como se lee en las historias de los reyes de aquel reino, de los Abencerrajes, Zegríes, Gomeles y Muzas, que fueron católicos después que el católico rey Fernando ganó la insigne ciudad de Granada*”, como nos dice Avellaneda.

Don Álvaro Tarfe aparece también y de modo principal en el capítulo LXXII de la Segunda Parte del Quijote de Cervantes, en donde éste subraya la diferencia que hay en los dos don Quijote y los dos Sancho Panza en su propia obra y en la de Avellaneda, pero nada se añade al personaje desde nuestro punto de interés.

Álvaro Tarfe puede haber sido una figura real, de otro nombre, perteneciente a la nobleza cristiano-nueva de Granada. Su proximidad de parentescos así lo demuestra. Está ligado a las dinastías de los Nazaríes, como dice el texto, a los Bani Sarrag, o Abencerrajes, a los Omeyas granadinos o Zegríes, a los Gomerés, combatientes profesionales de Gumara en el norte de Marruecos, que protagonizan una cierta nobleza militar en la última Granada, y a los Muza, sin duda Musa, o sea Moisés, nombre propio de difícil identificación familiar. Avellaneda

1 GIL BENUMEYZ GRIMAU, Rodolfo, *De Cervantes y el Islam*, Madrid, 2006, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, pp. 197-210.

muestra tener unos conocimientos de linajes moriscos granadinos cuanto menos sorprendentes².

Haciendo una nueva lectura de este *Quijote* apócrifo y apurando la del *Quijote* cervantino, particularmente en Tarfe y su entorno, sus maneras, los aristócratas con los que trata en Aragón y en Madrid con tanta familiaridad y complicidad, etc., que si no son del más claro morisquismo, al menos sí de complacencia y proyectos mutuos entre las partes de la nobleza cristiana de alta alcurnia y partes de la nobleza morisca de linaje viejo con la vista puesta en su autonomía frente a la corona.

El *Quijote* de Avellaneda es de 1614 y la *Segunda parte del Quijote* de Cervantes de 1615, escrita y publicada por Cervantes para contrarrestar y creo que aclarar ese *Quijote* apócrifo, literariamente “malo” pero lleno de alusiones y de hechos.

Este periodo es el consecutivo al gran problema político del Secretario Antonio Pérez –de linaje aragonés– con su rey Felipe II, que provocó su refugio en el Aragón de los fueros, la sublevación de los aragoneses, la invasión de las tropas de Felipe II, el desafuero y la ejecución del Justicia Mayor aragonés Juan de Lanuza. Es más o menos contemporáneo a la expulsión de los moriscos, su pervivencia protegida sobre todo en el reino de Aragón por nobles e instituciones, su regreso disfrazado, etc., de los que hablamos en el trabajo citado³. Y es anterior a los fermentos que darían lugar a la sublevación de Cataluña en 1640, la independencia de Portugal en este mismo año por obra del Duque de Braganza, y a la conspiración, en 1614, de su primo el Duque de Medina Sidonia en Andalucía para también constituirse en rey. Todo bajo Felipe III, y sobre todo Felipe IV y el Conde-Duque de Olivares. El Siglo de Oro político, junto al literario y al artístico, fue muchas cosas menos uniforme y obediente a pesar de estar sujeto a la presión centralista católico-conservadora que muchos pretendían sacudirse.

Don Álvaro Tarfe pasa con tres acompañantes principales a caballo, criados e impedimenta, por Argamasilla de Alba,

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

presuntamente la villa de don Quijote, según Avellaneda y se hospeda aquí. Don Quijote –es decir el hidalgo Quijada, expresamente llamado así varias veces⁴– se hace cargo de don Álvaro y éste le cuenta que marcha a Zaragoza para participar en unas justas a petición de su amada. Deja en custodia al hidalgo unas armas suyas de relumbrón antes de proseguir camino, pensando recogerlas cuando regrese de paso hacia Granada, y Don Quijote, vuelto a su deseo de aventuras, decide seguirlo apropiándose de estas armas para ir él también a la justas de Zaragoza. Cerca de esta ciudad tropieza con un labriego morisco – como después dice - que, lanzón en mano cuidaba de un melonar y que viendo cómo don Quijote irrumpe entre los melones y, además, lo desafía, le tira un par de piedras con una honda que lo muelen. Luego vuelve con otros tres “harto bien dispuestos mozos” y apalean tanto al caballero como a su escudero Sancho.

Éste es el primer dato morisco del viaje a Aragón en *Quijote* de Avellaneda. Podría verse incluso el símbolo de la defensa del campesinado aragonés morisco a raíz de la invasión castellana, contra el hombre armado que viene de Castilla a destruir sus tierras y robarle sus frutos⁵.

En Zaragoza, caballero y escudero tienen nada más llegar a ella problemas con la Justicia de los que los salva Álvaro Tarfe. Se lleva a estos personajes a la casa que él ocupa en la ciudad, en la que instala a ambos; a don Quijote en “un buen aposento donde le hicieron una honrada cama” y a Sancho con los criados. Tarfe hace preparar una comida junto a la cama improvisada, en la que participan otros “cinco o seis” nobles convidados para comer y hablar; cabe pensar que en redondo para que don Quijote no se levantara, lo que seguramente implica una o unas mesas circulares y bajas para las ocho personas que eran. Don Álvaro regala a don Quijote las

4 Tal vez don Alonso Quijada, de Esquivias, Toledo, villa donde Cervantes casó con Catalina Palacios, pariente de aquel, como ya demostró Luís Astrana Marín. Otros persones del Quijote cervantino también serían de Esquivias.

5 Como ya expuse en mi trabajo anterior –ibídem- el eclesiástico Fray Luis de Aliaga, presumible identidad oculta de Avellaneda, era originario de Aragón o criado en él y de posible cuna morisca. Existe la posibilidad, sin embargo, de que el apellido Aliaga procediera del pueblo Aliaga, en Teruel, tierra mudéjar pese a todo.

ricas armas de su propiedad que el hidalgo estaba llevando, con las que habrá de salir en el juego de la sortija que están disponiendo. Hasta ese día, don Quijote es acompañado en comidas y cenas junto a su cama improvisada por diferentes caballeros “así granadinos, como de los naturales de Zaragoza” y por Tarfe con las consiguientes pláticas. Llegado el día de la sortija, celebrada en la conocida travesía del Coso, estos caballeros “se aprestaron de sus ricas libreas, caras y bordadas”, y jugaron unidos a otros muchos más venidos de la propia ciudad y del reino, entre el sonido de las chirimías igual que en las tierras del Duque de la Segunda Parte cervantina del *Quijote*.⁶

Evidentemente, don Quijote, al que han permitido jugar al final de las carreras revestido de todas sus brillantes armas, no consigue ensartar ninguna de las sortijas y es don Álvaro el que le pone subrepticamente una en la punta de la lanza. El juez del juego, que por el contexto es el noble más importante de los aragoneses y amigo principal de don Álvaro, es don Carlos, que invita a cenar a su amigo, a don Quijote y a Sancho. “Y asiéndole por la mano y entrándole en la otra sala, hallaron puestas las mesas para cenar”. “Don Carlos a la cabecera de la mesa con don Quijote a su lado, y los demás caballeros por su orden, que serían más de veinte”. Entre las burlas que don Carlos gasta a Sancho está la de darle un plato con pellas de manjar blanco⁷, que el escudero come con gran fruición y desconocimiento puesto que guarda algunas rezumantes en el seno.

Este don Carlos nos parece que debe ser asimilado e identificado con el Duque de la segunda parte de la obra de Cervantes. Aquí queda más discretamente oculto y Cervantes, en cambio, siguiendo la pista abierta por Avellaneda, le da todas las posibilidades de descubrirse, y lo mismo a su esposa; resultando ser con toda probabilidad los Duques de Villahermosa y Luna⁸, como ya ha sido estudiado.

6 *Ibidem*.

7 Dulce de leche tradicional en Iberoamérica, donde conserva incluso el nombre, que, antes, lo fue en partes de la Península. Se hace generalmente con leche de vaca, azúcar y vainilla. Tiene un claro parentesco con la mahallabiyya de Egipto, Siria, etc.

8 VII Duque de Villahermosa y Luna, don Carlos Borja y doña María Luisa de Aragón.

Continuando con las maneras de dormir –la honrada cama, es decir aceptable, buena, que le prepararon a don Quijote sobre un diván corrido o *metarba* seguramente-, o las formas de estar, comer y sentarse de esos nobles aragoneses y granadinos, está la descriptiva frase de “acabada la cena, se sentaron todos, quitadas las mesas, por su orden alrededor de la sala y don Álvaro Tarfe y don Quijote a la mano izquierda de don Carlos, que hizo sentar a sus pies a Sancho Panza”. Todo indica salas o aposentos con un diván continuo y mesas pequeñas para cualquier uso. El protocolo de prioridades es el mismo que el tradicional en Marruecos, por ejemplo; una vez levantadas las gentes de alrededor de las meas –*tayfur* o similar-. Y el hacer sentarse al “siervo” útil o bufón a los pies del “amo” es costumbre medieval continuada.

Un personaje importante e industrioso de toda esta trama, el secretario de don Carlos (que correspondería al mayordomo del duque de la Segunda Parte cervantina) desde dentro de un gigante de ficción⁹ y a través de una claraboya, lanza un desafío a don Quijote pidiéndole su cabeza y reclamando a Lucrecia, la bella hermana de don Carlos, como barragana, so pena de combatir y destruir a los aragoneses, catalanes y valencianos... Don Quijote desafía al supuesto gigante para el día siguiente y marcha con Tarfe a la residencia de éste. Sin embargo, durante la noche se levanta y comienza a apalear a todo el mundo, empezando por Sancho, creyendo que son el gigante y sus acólitos. Don Álvaro “sospechando todo lo que podía ser, abriendo las ventanas de su aposento y tomando la espada en la mano, vestido de una ropa larga de damasco, salió de aquel secretario y de acuerdo con don Carlos, logra que don Quijote viaje a Madrid para mantener su combate con el supuesto gigante en la corte”. El mismo don Carlos debe ir a ella para concertar la boda de su hermana y Tarfe irá con él de regreso a Granada.

Don Álvaro en privado viste con lo que probablemente debe ser un caftán de hombre, de seda bordada, como se usaban todavía hasta casi los comienzos del s. XX entre las clases

9 De los “gigantes y cabezudos” de las fiestas.

ricas del Magreb, calzado con chinelas o babuchas; ropa morisca utilizada entre su gente¹⁰. Que se puede relacionar con las ropas largas hasta los pies y mangas anchas, de algunos de los criados de los Duques en la Segunda Parte del Quijote cervantino¹¹.

Al llegar a Madrid, después de un viaje accidentado con nuevos personajes, probablemente caricaturas de algunos que trató Avellaneda o cuyas aventuras supo, don Quijote se encuentra, en el prado de “San Herónimo” o Paseo del Prado, con la carroza y un séquito de unos treinta caballeros de un “titular grave” que resulta ser el Titular de la Corte futuro marido de Lucrecia, la hermana de don Carlos. Y que convida al hidalgo manchego y a sus acompañantes a su casa. A ella llegan días después don Carlos y don Álvaro para la boda. Finalmente, entre otros varios episodios que no incluyen a don Álvaro ni a don Carlos –pero que tal vez, al igual que otros anteriores, convendría estudiar dentro de los significados encubiertos que puedan tener las pendencias, los gigantes y los entes ficticios que crea don Quijote y lo rodean– se decide que don Álvaro, de regreso a su tierra, deje a don Quijote en la casa del Nuncio de Toledo –un manicomio– y pague para su curación.

Esa casa del titular, lindera con el Paseo del Prado, puede haber pasado luego a ser de los Villahermosa y es, con muy probable seguridad, el edificio después remodelado entre e XVII y el XVIII, conocido como Palacio de Villahermosa, que hace esquina al Paseo de El Prado y a la Carrera de San Jerónimo¹². Lo cierto es que, para convencer a don Quijote de ir a Toledo, nuevamente el industrioso secretario de don Carlos urde una historia con la que se consigue que el hidalgo, de buen grado y acompañado de don Álvaro vaya a esa ciudad y entre como interno en la casa del Nuncio.

El relato de Avellaneda se centra realmente, y con mucho conocimiento de causa al parecer, en las reuniones, alianzas y viajes, de una serie de altísimos nobles de la España del

¹⁰ Los que lo acompañan son caballeros y sus propios pajes y servicio.

¹¹ Ver *infra*, nota 15.

¹² Hoy es el Museo Thyssen Bornemisza.

S.XVII en torno a un problema y a unas personas presentes o aludidas que fueron el gran problema de los Austria en ese momento: La autonomía de Aragón y sus consecuencias; junto con la presencia activa de la alta nobleza granadina de origen morisco. Si apuramos las posibilidades de interpretación, pudiera ser que don Quijote, visto siempre por este autor como fantasioso y loco, fuera el símbolo del rey y Sancho el del pueblo de Castilla. Los tres personajes principales dentro de esa nobleza parecen ser el Duque consorte de Villahermosa y Luna¹³, don Carlos de Borja y, en la Segunda Parte del *Quijote* de Cervantes, doña María Luisa de Aragón, su esposa y verdadera Duquesa; paralelos en ambos *Quijotes* a don Álvaro Tarfe, cuya identificación personal resulta todavía difícil aunque tal vez pueda situársela en la casa Granada-Venegas. En este sentido y en lo referente a Aragón y a las luchas internas de la gran nobleza del Barroco contra la casa de Austria del rey, y las libertades regionales, hay estudios varios pero queda muchísimo por hacer¹⁴.

Tengamos en cuenta que los Duques de Villahermosa eran la familia noble más importante del Reino de Aragón. Su origen se encuentra en un hijo bastardo de Juan II de Aragón, hermanoastro de Fernando de Aragón, que recibió el título de Duque de Villahermosa, actual Alovera (Guadalajara). María Luisa de Aragón y Pernstein, 6^a Duquesa de Luna y 7^a Duquesa de Villahermosa, estaba casada con su pariente Carlos de Borja, 2^o Conde de Fíchalo. Virtualmente eran los herederos posibles de la Corona aragonesa. Seguramente que en don Álvaro Tarfe hay también posibilidades de herencia real del Reino de Granada, una vez fracasado el intento y guerra omeya de los Valor. Ella era hija de Fernando de Aragón y de Borja, Duque de Luna y Villahermosa, muerto en la cárcel junto con el conde de Aranda por haber organizado la revuelta de la nobleza aragonesa contra Felipe II para defender al Secretario de éste Antonio Pérez y a los fueros. Como se puede

13 Los Luna, de la nobleza aragonesa, uno de cuyos miembros más famosos fue el Papa Benedicto XII, o Papa Luna, de la obediencia de Avignon contraria a Roma.

14 Ver por ejemplo, Mon, 26 Sep 2005 16:48:12 +0200, from : Edition Reichenberrger (reichenberrger@t-online.de) (Sujet: Quijote). To: arlauer@ou.edu) X- Mailer

ver, descendía asimismo de los Borja valencianos, o Borgia en italiano, y el que la hija de Carlos y de María Luisa se llamase Lucrecia viene a subrayarlo.

De hecho, las relaciones entre los Villahermosa y los Austria habían sido siempre extrañas y tensas. María de Aragón había sido menina y luego dama de la reina María de Austria, esposa de Felipe II; pero lo cierto es que, unos años antes, fueron los espadachines de su padre los que asesinaron a Juan de Escobedo, secretario de Juan de Austria, el hermanastro de Felipe II y virrey de Flandes, con anuencia del monarca y ardid de Antonio Pérez. Este secretario manejaba ante el rey la posibilidad de que el hermanastro quisiera hacerse soberano de Flandes y que Escobedo era inocente. Tras la muerte de Juan de Austria, el rey se enteró de que Escobedo era inocente. Los espadachines confesaron su crimen y Antonio Pérez huyó a Aragón, produciéndose entonces la resistencia de Villahermosa con parte de la nobleza aragonesa, pueblo y Justicia Mayor, invasión de las tropas castellanas, fuga de Pérez a Francia, ajusticiamiento de Lanuza y encarcelamiento de Villahermosa y Aranda.

Es una historia complicada que todavía no está clara.

Los Duques herederos de Villahermosa, Carlos y María, son los Duques de la Segunda Parte cervantina del Quijote¹⁵, de los que Cervantes tantas cosas nos dice y cuyos “vasallos”, como parte de una fiesta organizada por ellos “*pareció que todo el bosque por todas cuatro partes ardía, y luego se oyeron por aquí y por allí, y por allá y por acullá, infinitas cornetas y otros instrumentos de guerra (...) luego se oyeron infinitos leliés, a uso de moros cuando entran en las batallas(...)*”; como señalo en mi trabajo anterior sobre este asunto¹⁶. Los Duques montan una gran farsa, como todas las restantes a costa de don Quijote y Sancho, con la colaboración inmediata de sus criados, súbditos y campesinos. Ahora bien, los *infinitos leliés, a uso de los moros* son los gritos de *la ilaha il.là Al.lah* –no

15 Utilizo aquí la Edición de *Don Quijote de la Mancha*, del Instituto Cervantes 1605-2005, dirigida por Francisco Rico. Madrid, 2005, Galaxia Gutenberg.

16 GIL BENUMEYA GRIMAU, Rodolfo, op.cit.

hay más divinidad que Dios- absolutamente islámicos como profesión de fe en toda circunstancia, a la par que exclamación de combate que no es sino una circunstancia más-. Se repiten los lelilíes y el sonido de las chirimías, junto con disparos de infinitas escopetas y arcabuces, en algunos otros capítulos de la estancia de don Quijote y Sancho en el palacio de los Duques¹⁷.

En el episodio de Clavileño, el caballo de madera volador, copia clara de la noche 357 y siguientes de *Las Mil y Una Noches*, como dije en mi trabajo precedente sobre morisquismos en los dos *Quijotes*¹⁸, ya ha sido señalado¹⁹, a propósito de las casas nobles de Villahermosa y Luna, Sancho Panza –quizá como símbolo del pueblo de Castilla- alude a un conocido episodio de infidelidad conyugal en los Luna que fue un adulterio escandaloso en su época. “¿Visteis allá entre esas cabras algún cabrón?– pregunta el Duque no sabemos con qué propósito “No, no señor, pero oí decir que ninguno pasaba de los cuernos de la luna”²⁰. Propósito que Sancho repite en su conversación con la Duquesa. A pesar de que la Duquesa sea el verdadero eje de la estancia de don Quijote y Sancho en su palacio, y sea ponderada por Cervantes, éste no deja de atacarla cruelmente en la confidencia que una de sus dueñas, quejosa de su propia situación, le hace al caballero andante: “Pues sepa vuesa merced que lo puede agradecer primero a Dios, y luego, a dos fuentes que tiene en las dos piernas, por donde se desagua todo el malhumor de quien dicen los médicos está llena”²¹. Lo que difiere bastante de la primera vez en que es descrita por el autor al iniciar los episodios de los Duques: “Prado verde...venía la señora asimismo vestida de verde”, “guarniciones verdes”, “montera de raso verde” y ropón púrpura, que dan a don Quijote, un “vestido de monte de verde paño”, para Sancho, “ropas que llaman de levantar de finísimo raso carmesí”, de algunos criados. Puede no significar

17 Caos. XXXIV, XXXV, por ejemplo,

18 GIL BENUMEYA GRIMAU, *op.cit.*

19 *Supra*, nota 11

20 *Supra*, nota 11

21 Dos incisiones abiertas. Cap. XLVIII

nada, pero puede tener una posible relación heráldica con los escudos de armas de las casas de la Duquesa y el Duque. Incluso la presentación que nos hace el autor de la Duquesa, sobre un prado verde, equivalente al campo verde o sinople, con traje verde y arreos verdes en su jaca blanquísima (o sea, plateada), junto con la plata del sillón que la soporta, es en cierto modo heráldica. Por cierto que la plata, en estos capítulos, tiene una cierta presencia subrayada por el autor, en principio no necesaria para indicar riqueza, en el aguamanil de plata, fuente de plata, que se usan para lavarse las manos antes de comer y para lavar las barbas – como supuesta broma de alguna parte del servicio ducal – de don Quijote y del propio Duque²².

Todo el uso del aguamanil, e incluso el hecho de lavarse la boca en él luego de comer –o ser lavado por burla en ese caso– es y ha sido costumbre tradicional magrebí procedente de la cultura andalusí; lo que nos indica que, al igual que en el Quijote apócrifo, como vimos antes, las comidas de estos personajes en Aragón se hacía probablemente a la manera mudéjar. La cabecera de una mesa redonda tipo magrebí también se mantiene para el comensal más relevante, caso que se nos narra en la comida de los duques con don Quijote y un clérigo impertinente, en donde Sancho en cierto modo escenifica una historia que es el calco de un más sucinto cuento de Geha muy conocido.

Ya dije en mi trabajo anterior a este respecto que “por otra parte, está el popularísimo héroe oriental de Nasr al-Din, basado quizás en la figura histórica de un místico sufí, hombre inteligente y sencillo de hábitos campesinos, que pasó a ser conocido como Guha o Goha, en el oriente mediterráneo, Guifa en Sicilia e Italia en tiempos de Cervantes, y Geha hasta nuestros días en el Magreb. Es el protagonista popular de varias líneas de historias famosas en todo el Islam occidental de aquellos siglos y aún de ahora. Su sentido común, su acomodación a las circunstancias, su “inocencia”, su socarronería, su capacidad

²² Es manifiesta la relación del verde con el color del Islam, y el cuarto creciente de la luna, lo blanco plateado, etc., con la “media luna”, árabe, pero seguramente sería exagerada aunque fueran símbolos superpuestos.

de ilusión, son claramente las de Sancho. Incluso por detrás de Geha, como por detrás de Sancho, flota siempre la figura contrapunto de su mujer. A mí me parece que los juicios de la Ínsula Barataria de Sancho, son transposición directa o casi de los juicios de Geha o Nasr al-Din cuando es nombrado *cadí*²³. Y vuelvo a insistir en ello a la espera de un trabajo contrastado con las fuentes pertinentes.

En resumen, a lo largo de este artículo, corren dos ideas. Una, la de las “pervivencias” moriscas vivas y condicionantes en algunas partes de España después de la llamada expulsión de los moriscos. Otra, la actitud de parte de la más alta nobleza en conspiraciones e intentos de autonomía o independencia territorial en época de los monarcas Felipe II, III y IV, que bullen durante el III y eclosionan con el IV. Ambas ideas están bastante imbricadas. Y de ambas, y de algunos de sus protagonistas, nos hablan de modo discreto pero con conocimiento y crítica los autores de los dos *Quijote*²⁴. Parece muy verosímil, como dije en mi trabajo precedente, que Avellaneda fuera Fray Luis de Aliaga, entre otras posibles atribuciones. Aliaga, confesor de Felipe III, inquisidor mayor de España, cortesano avezado y político intrigante, habría tenido todas las posibilidades de conocer los manejos de la alta nobleza y los hubiera señalado en su supuesto *Quijote*. Cervantes, buen relator de la sociedad contemporánea, habría dado en su Segunda Parte las precisiones necesarias para identificar a alguno de los nobles señalados, por ejemplo a don Carlos.

Contra el cual, finalmente y a su salida del ducado, Don Quijote lanza un alegato en pro de la libertad –como hace Cervantes en bastantes ocasiones– expresando así su disconformidad con este alto noble, o estos altos nobles de la época. Disconformidad y desdén subrayados en el juicio que un personaje circunstancial hace de las justas de Zaragoza descritas por Avellaneda: “una sortija falta de invención, pobre de letras, pobrísima de libreas”²⁵. En lo que hay también un claro

23 Ver nota 1.

24 *ibíd.*

25 Es decir, sin gente culta y con poca nobleza.

ataque al propio Avellaneda, como en otros capítulos de la Segunda Parte.

Hay dos observaciones más que proponer. La primera se refiere al secretario de don Carlos, en la obra de Avellaneda y al mayordomo de los Duques, en la obra de Cervantes, que probablemente son un mismo personaje. En los dos casos es presentado como muy hábil e inteligente, astuto y fabulador, verdadero eje poderoso de todas las patrañas y acciones que se urden a costa de don Quijote en el entorno de Don Carlos, el Duque. Claro está que probablemente se trate de un personaje real de la casa de los Villahermosa y Luna, conocido por sus capacidades y privanza. También es posible, sin embargo, que sea una transposición y un recuerdo de Antonio Pérez, secretario de Felipe II, motivo en parte de la invasión de Aragón y urdidor de conspiraciones y de tramoya de Estado. En este caso se reforzaría la idea de que don Quijote representa al rey Felipe II y Felipe III, como monarca Austria que se deja llevar por embelecos y ensueños en los que cree, arrastrando al pueblo.

La segunda observación se centra en los calificados como “bandoleros”, ajusticiados sumariamente en el país catalán, con cuya realidad tropiezan don Quijote y Sancho una vez que entra en él. Y con el personaje histórico Roque Guinart²⁶, jefe generoso de una partida de estos “bandoleros”. Representan en esta Segunda Parte, lo mismo que la pequeña guerra civil de los rebuznos, una muestra de las contradicciones patentes y del ambiente de sublevación de sectores de la España de entonces. Los “bandoleros” catalanes son seguramente guerrilleros más que bandoleros, y en todas partes y en todo tiempo la guerrilla ha sido calificada de bandolerismo por la autoridad, aparte de la concomitancia que ambas situaciones tengan por supervivencia y táctica.

“Por mejor decir, Dios, que dispone de todas las cosas”, como dice Álvaro Tarfe en el *Quijote* de Avellaneda con una

26 Pedro Roca Guinarda, finalmente amnistiado y acogido en el ejército. Ver MARTÍNEZ LÓPEZ, Enrique, “Sobre la amnistía de Roque Guinart: el laberinto de la *bandositat* catalana y los *moriscos* en el *Quijote*”, *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* 11.2(1991)

frase de contenido y expresión completamente musulmanas, a nuestro entender dentro de los dos *Quijotes* se encierran bastantes más cosas de las que son aparentes en una lectura literaria. Hoy las percibimos con dificultad, pero en su tiempo los lectores, conocedores del medio y de los personajes en juego, es posible que las descubrieran más fácilmente.

RODOLFO GIL BENUMEYA

LOS EMIGRADOS ZARAGOZANOS Y SUS DESCENDIENTES EN EL ORIENTE DE AL-ÁNDALUS

1. Los Banū Hūd: El esplendor de una dinastía zaragozana

Tres fueron las más importantes dinastías hispano-árabes que reinaron en Al-Ándalus, y que, a pesar de errores y fracasos, contribuyeron de forma decisiva al auge de una civilización excelsa y casi irrepetible:

Omeyas cordobeses (756 – 1031)

Hudíes de Zaragoza

Nazaríes de Granada (1231 – 1492)

Se me objetará que hubo otras brillantes dinastías, sobre todo en las Taifas correspondientes a los siglos XI y XII, como Ziríes, Abbadíes, Banū-l-Aftas, los Dū-l-Nūn, etc., pero su suerte fue como la de ciertas estrellas fugaces: aparición espectacular, brillo intenso pero efímero, y rápido y precipitado final. Sólo hubo tres reyes en la dinastía Abbadí, por ejemplo, y aunque el último y más famoso de todos fuera el casi legendario Al-Mūtamid, uno de los mayores genios de la poesía hispano-árabe, su derrota a manos de los almorávides y posterior destierro a Aghmat supusieron el fin del régimen abbadí, que dejó más huellas en lo cultural que en lo político.

Caso distinto es el de las tres dinastías antes citadas (omeyas, hudíes y nazaríes), que además de persistir en el tiempo, supieron contruir unos sólidos sistemas políticos. Echará en falta el lector que no haya fijado fechas para la dinastía de los Banū Hūd, la que más nos interesa en el presente artículo por su vinculación con la ciudad de Zaragoza, pero lo hago intencionadamente, pues los hudíes fueron una dinastía que no sólo

gobernó la nación islámica zaragozana desde su capital *Saraqusta* (o *al-Madīnat al-Bayda'*), sino que en algún momento se extendió por buena parte de Al-Ándalus, e incluso llegó a protagonizar desde Murcia, ya entrado el siglo XIII, tanto el inicio de la sublevación antialmohade como el último intento de unificar Al-Ándalus. En realidad, la dinastía de los Banū Hūd reinó en diferentes taifas desde 1040 hasta 1266, año de la definitiva rendición del Reino de Murcia¹, aunque debo hacer constar que el poder lo ejercieron a veces de forma discontinua, con paréntesis y épocas en que su poder se debilita hasta casi desaparecer, como ocurriera durante casi todo el dominio almohade, hasta que de nuevo resurgen con pujanza.

Inseparablemente unida a la figura de los Banū Hūd está la dimensión artística. La Aljafería de Zaragoza, uno de los palacios andalusíes más asombrosos, demuestra el talante innovador y el vigor de la dinastía nueva. Este alcázar, llamado originalmente "*qaṣr al-surūr*" (el palacio de la alegría), iniciado a partir de 1065, constituye un "aporte creador propio"² y una prueba de que el sultán que mandó construirlo (Abū Ya'far al-Muqtadir, de ahí el nombre de *al-Ya'fariya* o *Aljafería*) quiso distanciarse radicalmente del arte omeya anterior, y por ende, del régimen cordobés ya fenecido. El barroquismo de sus arcos entrelazados, especie de espejismo en piedra para cualquier espectador, no es un síntoma de decadencia, como erróneamente han interpretado algunos, sino muy al contrario, una muestra del ímpetu y la fuerza de un régimen recién llegado, que deseaba explorar nuevos cauces estéticos, y de una dinastía joven, empeñada a impregnar la arquitectura con su extraordinaria personalidad.

Y ya al final del periplo hudí, los restos del palacio de Santa Clara la Real, en Murcia (*al-qaṣr al-saghīr* o *al-dār al-sughrà*), de la primera mitad del siglo XIII, evidencian una ruptura con el estilo almohade precedente, algo lógico si consideramos que el sultán que lo manda levantar (sobre una construcción

1 El último de los Banū Hūd fue Abū Bakr al-Wāthiq, hijo del aguerrido Ibn Hūd al-Mutawakkil.

2 Historia del Arte Español, Tomo III. Conzalo M. Borrás y Joan Sureda. Barcelona, 1995. Edit. Planeta.

mardanishí anterior), fue el aguerrido Muḥammad Ibn Hūd Al-Mutawakkil, encarnizado enemigo de los almohades. Allí brota un estilo considerado protonazarí, que se anticipa en más de un siglo a ese sueño en piedra que es la Alhambra granadina. Y por cierto que ese estilo aúlico protonazarita, sin duda alentado por la revolución que Al-Mutawakkil impulsó, aparece también en la vivienda privada, como vemos en Medina Siyasa (la actual Cieza)³ *Casas y Palacios* (exposición del Legado Andalusi). Julio Navarro Palazón. Edit. Lundweg. Barcelona, 1995. En el Museo de Siyasa, en Cieza (Murcia), puede verse reconstruida una casa protonazarí (la nº 6), a escala real y con empleo de los materiales originales, procedentes de las excavaciones arqueológicas de Medina Siyasa.

¿Es casual que esas dos grandes novedades rupturistas en la arquitectura hispano-árabe tuvieran lugar bajo reinados de los Banū Hūd? Pensamos que no, sobre todo si además consideramos otros fenómenos culturales.

Los hudíes gobernaban Lérida y Balaguer cuando se produjo el derrumbe del Califato de Córdoba, y no dudaron en apoderarse de Zaragoza en 1038, quitándosela a otros ambiciosos señores y proclamándose allí soberanos del más importante reino del norte de Al-Ándalus. Desde ese momento, los Banū Hūd combinarán las acciones militares con la diplomacia y el juego de alianzas, para preservar su territorio así de enemigos musulmanes como cristianos. Muy beneficiosa para Zaragoza fue la alianza entre el rey Al-Mutamín y el Cid Ruy Díaz, renovada después total o parcialmente por el heredero de aquél. En sus momentos de máximo esplendor, en torno al año 1085, Zaragoza era capital de un vasto reino que abarcaba gran parte de la actual Aragón, la mitad de Cataluña, comarcas orientales de Cuenca y Guadalajara, y todo el Reino de Valencia, aunque en este último territorio el poder “de facto” lo detentaba el Cid. Zaragoza será durante años el gran bastión hispano-árabe que resistió el afán expansionista de los almorávides, pero tras

3 *Casas y Palacios* (exposición del Legado Andalusi). Julio Navarro Palazón. Edit. Lundweg. Barcelona, 1995. En el Museo de Siyasa, en Cieza (Murcia), puede verse reconstruida una casa protonazarí (la nº 6), a escala real y con empleo de los materiales originales, procedentes de las excavaciones arqueológicas de Medina Siyasa.

la muerte del Cid, y sobre todo tras la rendición de Valencia, los días de la dinastía hudí en Zaragoza estaban contados. En 1110 los almorávides se apoderan de Saraqusta, aunque poco disfrutarán esta ciudad, pues los cristianos se la arrebatarán apenas ocho años después.

Comenzará entonces el segundo episodio de esta dinastía zaragozana: el exilio.

2. Ibn Hūd “Zafadola”, La Espada de la Nación

Al ser expulsados de Zaragoza por los almorávides, los hudíes aún pudieron mantener un pequeño territorio en torno a Rueda de Jalón, convertido de pronto en una taifa. Y he aquí a 'Abd-el-Málik Imād al-Dawla, último sultán de Zaragoza, convertido en soberano de la taifa de Rueda. A su muerte, ocurrida en 1130, le sucedió su hijo Abū Ya'far Aḥmad ben 'Abd-el-Málik ben Hūd, llamado Sayf-al-Dawla, “la espada de la nación”, que en las crónicas cristianas aparece como Çafadola, Çahedola, y al que solemos llamar Zafadola, Zafadola Abenhud. Un año después de su ascensión al trono, Zafadola se declarará vasallo del rey castellano Alfonso VII, a quien entregará Rueda a cambio de fortalezas y tierras en el Reino de Toledo. En opinión de algunos historiadores, como Gaspar Remiro, el zaragozano Zafadola se convierte en el “gobernador mudéjar” de un distrito bajo dominio cristiano. Ello puede extrañar, sobre todo visto desde una óptica parcial y mezquina, pero debemos considerar varios factores:

- Entre los reyes cristianos de Castilla y los sultanes musulmanes de Zaragoza fueron frecuentes las alianzas y los casos de ayuda mutua, ya que se sentían amenazados por enemigos comunes.
- Alfonso VII y Zafadola coincidían en su objetivo primordial: la lucha contra los almorávides; Alfonso confiaba en que Zafadola, del noble y prestigioso linaje hudí, sublevase a los andalusíes descontentos, que empezaban a ser mayoría; por otra parte, Zafadola necesitaba la ayuda militar de los aguerridos castellanos para esa empresa.

- En aquellos momentos no cabe hablar de una guerra religiosa o una cruzada entre musulmanes y cristianos. El Cid había sido el gran defensor de Zaragoza no sólo contra sus enemigos musulmanes (valencianos y almorávides) sino también contra los cristianos de Aragón (entonces un pequeño reino pirenaico) y los del Condado de Barcelona.
- La imagen de un musulmán rigiendo un distrito nominalmente cristiano (pero en el que abundarían los mudéjares) nada tiene de raro, si consideramos que, siglos atrás, el conde cristiano Teodomiro gobernó el Sureste español en nombre de los musulmanes (del 713 al 743), y después le sucedió en la gobernación, aunque con menor fortuna, su hijo Atanagildo, también cristiano.

A partir de 1133, comenzó Zafadola una intensa campaña de agitación en buena parte de Al-Ándalus, sobre todo en su mitad oriental, tratando de levantar a los andalusíes en armas contra los invasores almorávides. Bullicioso, incansable, casi obsesionado por su labor agitadora, el zaragozano se erige en el iniciador de la revuelta antialmorávide. A partir de 1140, sobre todo, será *teóricamente* el soberano de Valencia, Murcia y buena parte de Andalucía Oriental. Subrayamos lo de “teóricamente”, porque su poder fue más nominal que efectivo: en la mayoría de los casos Zafadola lo ejercía a través de delegados, señores de la guerra o ambiciosos jefecillos locales, no siempre fieles del todo a su causa, y que de hecho gozaban de una autonomía excesiva. Baste un hecho significativo en apoyo de estas razones: en Murcia, durante el año 1145, se acuñó moneda en nombre de Zafadola, pero también de otros dos presuntos emires que le disputaban el poder.

Si uno de los mayores logros de Zafadola fue conquistar Jaén, su fracaso ante Córdoba, importantísima desde el punto de vista estratégico (e incluso sentimental, por ser el “corazón de Al-ándalus), frustró buena parte de sus aspiraciones. La presencia del hudí en Murcia convirtió a esa ciudad en capital de “su reino” (un reino, por cierto, cuyos límites cambiaban continuamente). ¿Qué vinculación especial existía entre los hudíes zaragozanos y las tierras murcianas? Según algunos

cronistas los Banū Hūd descendían de bereberes, pero otros apuntan a un posible origen yemení; de ser verdad esto último, se explicaría que en Murcia hubiese “clientes” de los hudíes, pues es sabida la instalación de familias nobles procedentes del Yemen en aquella parte de Al-Ándalus ya hacia finales del siglo VIII, que incluso alentaron disturbios contra de la autoridad de Abderramán II.

La reacción almorávide causó la muerte de Zafadola en 1146, durante la llamada Batalla de Albacete. Fue quizás la última victoria de los africanos, que pronto perderían lo que les quedaba de Al-Ándalus. Es inevitable hacerse una pregunta: ¿Pensó alguna vez Zafadola en recuperar Zaragoza? No lo sabemos, y en cualquier caso debemos hacer constar que sus luchas fueron siempre contra los fanatizados bereberes que oprimían Al-Ándalus. Y otra pregunta asociada a la anterior: Una vez derrotados los almorávides, ¿hubiese consentido Alfonso VII que su amigo y aliado Zafadola recuperase Zaragoza, territorio en poder de otro reino cristiano? Creemos que no, dado el parentesco que unía a los reyes de Aragón y Castilla (el aragonés Alfonso I el Batallador, reconquistador de Zaragoza, estaba casado con la princesa castellana Urraca). Alfonso VII se llamó Emperador a sí mismo, y su idea era que todos los soberanos de la Península Ibérica, musulmanes y cristianos, le rindiesen vasallaje. Zafadola ya no recobraría Zaragoza, pero obtendría a cambio la mitad oriental de Al-Ándalus. Algo similar a lo que ocurriría más de un siglo después, cuando Muhammad I al-Naser aceptó ceder su reino de Arjona y Jaén a cambio de reinar en Granada.

3. La Revolución Hudí

Hablamos de uno de los episodios más fulgurantes de la Historia de Al-Ándalus. Fulgurante por la osadía de quien lo protagonizó. Fulgurante, también, porque fue una llamarada revolucionaria tan espectacular como breve. Al odio que muchos andalusíes albergaban contra los almohades hay que sumar el descontento por las malas cosechas, y las disensiones y rencillas que estallaron entre los propios almohades; esa

suma de factores hizo que brotara una sublevación hacia 1228, siendo el Valle de Ricote uno de los lugares en los que primero prende la rebelión. Allí, el 15 de Junio de 1228, un príncipe del linaje de Banū Hūd, enarboló la bandera negra de los abasíes, comenzando una aventura sin duda fascinante y renovando con vigor las glorias que su dinastía había conocido en tiempos pasados. El singular personaje se llamaba Abú ‘Abdalá Muḥammad ben Yūsuf ben Hūd al-Yudamī, y las crónicas de la época insisten mucho en que era descendiente de los reyes de Zaragoza. Parece ser que habían corrido rumores y profecías, en los años precedentes, de que de los Banū Hūd habría de salir el libertador de Al-Ándalus, el hombre que la librase de esa doble pesadilla que eran los invasores almohades y la amenaza de los cristianos del norte. Incluso los almohades llegaron a matar a algún “presunto” hudí dispuesto a rebelarse, y reprimieron con dureza esta clase de rumores.

Uno de los montes de la Val de Ricote se llama “Menjú”, y según la tradición el topónimo sería la deformación morisca de Ben Hūd: conocido es que este valle fue el hogar de los últimos moriscos, expulsados a comienzos de 1614, aunque se sabe que muchos eludieron el destierro y muchos otros regresaron al cabo de unos años, siendo finalmente perdonados. Gran parte de los habitantes actuales del Valle (Abarán, Blanca, Ojós, Ricote, Villanueva y Ulea) descienden de moriscos, cosa de la que por cierto están muy orgullosos. Aceptando el peso de la tradición, aunque con cautela, damos por aceptable el origen del nombre, si bien advertimos que la toponimia es quizás el campo más resbaladizo y engañoso de la lingüística histórica. Lo cierto es que los cronistas son insistentes al relacionar al caudillo alzado en Ricote con el linaje hudí.⁴

La sublevación de Ricote será el más importante foco de rebelión antialmohade. Emilio García López afirma que, por obra y gracia de Ibn Hūd, Murcia se convertirá en la gran protagonista del segundo tercio del siglo XIII, y que los miembros de esta

4 Ibn al-Jatīb, en su *Ihāta*, asegura que descendía de Al-Musta’ín de Zaragoza. Las crónicas cristianas suelen llamarlo “Abenhut”.

dinastía zaragozana trasplantada al Sureste realizarán “breves pero intensos restablecimientos políticos y culturales”, y protagonizarán “una de las revoluciones mejor dirigidas de toda la Historia de Al-Ándalus”.⁵ Muḥammad Ibn Hūd marchará hacia Murcia, desde donde se hará con el control de todo el territorio de esa antigua taifa ante el fervor de la población murciana, lo que de nuevo hace que nos planteemos la posibilidad de que los hudíes zaragozanos contasen en esa tierra con “clientes” o partidarios desde mucho tiempo atrás (¿por el común origen yemení?), que contagiaron su entusiasmo a sus paisanos o los convencieron de que Ibn Hūd era un elegido. Las noticias que sobre su carácter han llegado hasta nosotros son contradictorias, pues mientras que los cristianos hablan de él como un hombre extremadamente cruel con los almohades (mataba incluso a las esposas e hijos de los africanos)⁶, Ibn al-Jatīb alaba su nobleza de carácter, buenos modales, valor, fidelidad y serenidad aun en los momentos más difíciles... cualidades ideales de todo héroe de leyenda. Tal vez la verdad se hallase a medio camino. Lo que no puede ponerse en duda es que era un hombre muy valiente: al parecer, diez años antes de su sublevación ya había protagonizado Ibn Hūd un exitoso golpe de mano contra un castillo, con fama de inexpugnable, que había caído en manos cristianas; él mismo escaló una noche las murallas, degolló a los centinelas, y permitió así la entrada de sus hombres, que sorprendieron durmiendo a los cristianos. Aquel caudillo, como vemos, estaba dotado de las cualidades de casi todos sus antepasados del linaje hudí.

Ibn Hūd se autotituló “Amīr al-muslimīn” (príncipe de los musulmanes) y “al-Mutawakkil ‘alà Allāh” (el que deposita su confianza en Dios). Algunos intelectuales andalusíes satirizaron la retórica de muchos emires y sultanes a la hora de atribuirse sobrenombres pomposos, pero en este caso tales títulos encajan muy bien con la personalidad de este verdadero revolucionario, empeñado en “limpiar” el Islam español de

5 Historia de la Región Murciana. Emilio García López. Tomo III. Ediciones Mediterráneo. Murcia 1980.

6 Primera Crónica General, de Alfonso X.

toda contaminación almohade, combatir a los invasores del norte y del sur, y también reforzar la personalidad de la dinastía zaragozana. Ellos, vigorosos y activos, nada debían a los viejos omeyas; eran una dinastía hispana, frente a los almorávides y almohades, y sobre todo rechazaban al califa almohade (el Miramamolín de las crónicas cristianas). Jamás pretendió convertirse en califa porque no era descendiente del Profeta, y por eso aceptó la guía espiritual de los abasíes.

Aunque Valencia quedó en poder de Zayán ben Mardānīsh, el resto de Al-Ándalus fue uniéndose en pocos al reino de al-Mutawakkil (Almería, Jaén, Granada, Málaga, Córdoba, incluso Sevilla) al tiempo que los almohades, derrotados una y otra vez, se batían en retirada. La nación de Ibn Hūd al-Mutwakkil alcanza una considerable extensión, siendo destacable que Murcia llegó a convertirse en la capital de ese Al-Ándalus revolucionario. De nuevo renace la ilusión en los habitantes de la maltrecha España Islámica... ¡las profecías parecen cumplirse! Creemos que 1233 es el año que marca el apogeo del poder hudí, pero a partir de ahí las desgracias no tardarán en sucederse. Él, que había aplastado a los almohades, será sucesivamente derrotado por los cristianos. Alfonso IX de León lo vence en Mérida; Fernando III de Castilla en Andújar y otros lugares de Andalucía...⁷ No faltarán entonces ambiciosos caudillos locales que se alzan en armas contra él. No obstante, su valor y sangre fría le harán cosechar de nuevo algunos éxitos. Sin embargo, la conquista de Córdoba por Fernando III precipitará el final. En 1238 Ibn Hūd al-Mutawakkil fue asesinado por el gobernador de Almería, Ibn al-Ramīmi, su amigo.

1238 fue un año desastroso para Al-Ándalus, pues a la desaparición de al-Mutawakkil hay que sumar la conquista de Valencia por las tropas del monarca aragonés Jaime I. Como dice Anwar G. Chejne, “tras la muerte de Ibn Hūd, el resto de Al-Ándalus era ya presa fácil para los reyes cristianos”.⁸ *Historia de España Musulmana*. Anwar, G. Chejne. Cátedra. Madrid, 1999.

7 Parece que Fernando III intentó obligarle a pagar un tributo de mil dinares diarios.

8 *Historia de España Musulmana*. Anwar, G. Chejne. Cátedra. Madrid, 1999.

Agobiada por la presión de los cristianos en el exterior, y debilitada por divisiones y rencillas internas, Murcia acabará capitulando años después ante el príncipe Alfonso (futuro Alfonso X) y rindiendo vasallaje a Castilla. A partir de 1243, el Reino de Murcia será un protectorado castellano regido “nominalmente” por un rey musulmán.

¿El final de los Banū Hūd? No. Al fin y al cabo un Ibn Hūd no dejaba de ser un Ibn Hūd, y será un valeroso hijo de al-Mutawakkil, Abū Bakr Muḥammad ben Hūd al-Wāthiq, quien prenda la llama de la rebelión en 1264. En un principio los castellanos fueron derrotados y expulsados casi completamente del reino, pero dos años después Jaime I, suegro del rey Alfonso, conquistaba definitivamente las tierras de murcianas. Aún ostentó un Ibn Hūd el rango de rey (se trataba de Muḥammad ben Abī Ya'far) por concesión del Rey Sabio, pero su título fue meramente protocolario, por lo que podemos decir que 1266 marcó el final de esta gloriosa dinastía de Zaragoza.

4. Los Intelectuales de Zaragoza en su Diáspora

No cabe duda de que Zaragoza fue una de las grandes ciudades de Al-Ándalus en todos los aspectos, y también, por supuesto, en el cultivo de las bellas artes, las letras y las ciencias. La dinastía de los Banū Hūd siempre fomentó las manifestaciones artísticas, dando muestras de generosidad y tolerancia hacia pensadores y artistas. A veces dispensaron esta protección no sólo por el amor que profesaran a la poesía, sino como arma política: es sabido que Abū Ya'far Ahmad ben Hūd al-Muqtadir de Zaragoza “desafió a al-Mū'tamid de Sevilla al dar refugio a su antiguo amigo el poeta Ibn 'Ammar después que éste lo abandonó y se convirtió en su peor enemigo”, como nos recuerda Anwar G. Chejne⁹. Pero la conquista cristiana provocó la emigración de las gentes de la cultura a lugares más propicios. Así ocurrió con el más grande de los intelectuales zaragozanos, Ibn Bāy'ya, llamado por los cristianos Avempace.

9 Obra citada. Pág. 62.

Me atrevo a calificarlo como uno de los más excelsos hijos de Al-Ándalus, y no es exagerado ver en él a uno de los más asombrosos sabios andalusíes por la cantidad de ciencias y artes en las que fue maestro. Él encarnó mejor que nadie el ideal del hombre del Renacimiento (¡con un adelanto de tres siglos!), pues destacó en astronomía, matemáticas, música, filosofía, y además cultivó bellamente la poesía. Sus concepciones filosóficas, retomando el tema de la “ciudad ideal”, lo han elevado a un puesto insigne entre los más grandes filósofos árabes. La “ciudad ideal” de Avempace enlaza las visiones neoplatónicas de San Agustín con los que siglos después sería la “Utopía” de Tomás Moro. Entre sus méritos cuenta el de haber sido maestro de discípulos tan señalados como Ibn Tufayl, y haber influido en Averroes y otros grandes pensadores andalusíes y extranjeros. Ibn Bâÿÿa, que vivió en la mitad del largo periodo andalusí, recoge y reelabora todo el saber de la época omeya y las primeras taifas, y a la vez deja una huella indeleble en las generaciones posteriores. Pero no puede desdeñarse que Ibn Bâÿÿa fue también el mejor teórico musical de toda la historia de Al-Ándalus, y aunque Sevilla se erigió en la ciudad de la música por excelencia, debemos destacar la importancia que tuvo Zaragoza en el desarrollo de una música que ha pervivido en Marruecos, y que muchos árabes consideran su “música clásica”, con un valor equivalente a la que pueda hoy tener para nosotros la de Beethoven o Mozart.

Pero además es Ibn Bâÿÿa el prototipo del intelectual andalusí errante o semierrante. Abandonó Zaragoza (en donde había ocupado cargos políticos) cuando los cristianos tomaron la ciudad, y luego hubo de vivir en diversas ciudades, Valencia, Sevilla, Granada y por último Fez, en donde murió (al parecer asesinado por un envidioso o un fanático ultrarreligioso). Parece como si algunas ciudades andalusíes hubiesen ofrecido sus mejores frutos muy poco antes de su final, a punto de ser conquistadas por los cristianos, como si se tratara de un genial canto de cisne, pues tal sería el caso de Ibn Bâÿÿa. Este fenómeno desdichado, el de la emigración forzosa, permitió sin embargo que otros lugares se enriquecieran con el magisterio directo de estos grandes hombres.

Tal vez la figura grandiosa e irrepitible de Ibn Bāỵyā haya oscurecido la de otros intelectuales de Zaragoza, también eminentes. Se sabe que por las mismas fechas en que Ibn Bāỵyā emigró a Valencia y Sevilla, otros zaragozanos se asentaron en esos u otros lugares de Al-Ándalus. Sería prolijo enumerar nombres. Señalemos a dos de ellos por la gran importancia que tuvieron:

Abū Bakr Muḥammad ben Yūsuf, conocido por sus contemporáneos como Al-Ŷazar, fue uno de esos zaragozanos de la diáspora. Asentado en Murcia, brilló como uno de los mejores lingüistas de su tiempo, enseñando los primores de la lengua árabe. Destacó también, como señala Gaspar Remiro¹⁰, en la exégesis coránica, de la que fue reputado maestro, y experto en cuestiones literarias. Parece que murió en Granada hacia 1145, por heridas de guerra, al participar en el intento de Ibn Hūd Zafadola por hacerse con el control de Al-Ándalus Era lógico, señalamos nosotros, que un zaragozano eminente siguiera el partido de su compatriota Zafadola.

Otra personalidad señera es la de Muḥammad ben al-Ḥasan al-Anṣāri. Según algunas fuentes, quizás equivocadas, *al-Anṣāri* nació en Zaragoza, y fue un mudéjar que hacia el año 1194 emigró con su familia a la ciudad de Cartagena, en donde brilló como jurisconsulto y erudito en cuestiones literarias. Lo cierto es que llegó a ser Cadí de Cartagena (ciudad que a comienzos del siglo XIII empezaba a cobrar pujanza), y que llegó a desempeñar dicho cargo durante cuarenta años. Tal vez esa labor, y la de otros descendientes de zaragozanos asentados en el Sureste, explica la ascensión de los Banū Hūd en esas tierras y su toma del poder.

Hijo del anterior fue el extraordinario poeta Ḥāzim al-Qartayanni (Ḥāzim el cartagenero), autor de la genial *al-Qasīda al-Maqsūra*, o Casida rimada en álif acortada, que bastaría por sí sola para inmortalizar a un poeta. El gran intelectual tunecino Habīb Belkodja es, probablemente, quien más mejor y mejor ha estudiado su personalidad y su obra¹¹ Aunque también lo hayan

¹⁰ Historia de Murcia musulmana. M. Gaspar Remiro. Academia Alfonso X. Murcia, 1980.

¹¹ Aunque también lo hayan hecho, y magníficamente, por cierto, 'Othmān al-Ka'āk, y en España don Emilio García Gómez.

hecho, y magníficamente, por cierto, ‘Othmân al-Ka’âk, y en España don Emilio García Gómez.

Nació Ḥāzim en 1211, en una Cartagena que empezaba a recobrar algo del esplendor de antaño. Su padre lo instruyó en la lectura y escritura, en el dominio del Alcorán y la “Sunna” según los principios del malekismo. A los 18 años se trasladó a Murcia para completar su formación. Fueron aquéllos, según propia confesión, los años más felices de su vida. Murcia se había convertido en la ciudad más brillante y culta de Al-Ándalus (duraría poco ese esplendor) y se gestaba el régimen de Ibn Hūd al-Mutawakkil. Es lógico el entusiasmo del hijo de un zaragozano y su apoyo a una dinastía zaragozana, que tantos éxitos cosechó en un principio. Muchos años después, convertido en visir del rey tunecino al-Mustansir, Ḥāzim compondría su inmortal y extensa “Casida Maqsura”¹², en cuyo *rahil* evoca los años inolvidables en aquella extraordinaria Murcia hudí, y sus paseos por las veredas huertanas hasta los castillos y torreones que la defendían. En una magnífica conferencia suya, impartida en Cartagena, el arabista murciano Francisco García Albaladejo hizo una magistral semblanza tanto de al-Qartayanni como de su padre el cadí.

El avance cristiano lo hace emigrar a Marruecos (hacia 1242), pero su estancia allí no fue afortunada, por lo que se desplazó a Túnez, en donde desempeñó cargos de importancia en la corte de al-Mustansir, consolidándose definitivamente allá la fama de poeta y sabio que lo acompañaba. Falleció en 1284. Con su muerte se apagó también buena parte del brillo dejado por la diáspora de la Zaragoza de los Banū Hūd. Una estrella más se oscureció en el cielo de Saraqusta y Al-Ándalus.

Pensemos en la Aljafería, evoquemos la Zaragoza musulmana través de los versos que Ḥāzim al-Qartayanni dedicó a otra

¹² Es muy destacable el comentario que Sharif al-Gharnāṭī realizó de esta Casida en la primera mitad del siglo XIV. En cuanto a las ediciones, destaca la que publicó a sus expensas, en 1925, el gobernador de Marraquech; el texto se imprimió en El Cairo, imprenta al-Sa’ada.

JOSE EMILIO INIESTA

ciudad andalusí, pero que bien pudieran haberse dicho de la pujante y primitiva capital de los Banū Hūd:

*Es un paraíso donde corren ríos de agua, vino, leche y miel;
donde todos los placeres se dan cita; el ver y oír cosas agradables,
las comidas, las bebidas, los perfumes,
las veladas de placer, el departir en las veladas y tertulias literarias, el amor..
El tiempo es como una fiesta continua; las noches, como noches de bodas,
y la vida, un ensueño permanente¹⁴*

JOSÉ EMILIO INIESTA

¹⁴ Traducidos por Emilio García Gómez, al igual que otros fragmentos de la "Casida Maqsura", en la Revista Al-Ándalus, n.º 1, Madrid-Granada, 1933.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘ABD-AL-LAH: *El siglo XI en primera persona*. Memorias de ‘Abd-Al-lāh, último rey Ziri de Granada destronado por los almorávides. Traducción, introducción, comentarios y notas de E. Lévi-Provencal y Emilio García Gómez. Madrid (reedición de 1980).
- ARIE, R.: *La España musulmana*. Colección “Historia de España”, tomo III. Edit. Labor. Barcelona, 1984.
- BORRÁS, G. M., y SUREDA, J.: *Historia del Arte Español*, Tomo III. Edit. Planeta. Barcelona, 1995.
- BOSCH VILÁ, J.: *El reino de taifas en Zaragoza. Algunos aspectos de la cultura árabe en el valle del Ebro*. Separata de Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita, pp. 10-11. Zaragoza, 1960.
- CHEJNE, A. G.: *Historia de España Musulmana*. Cátedra. Madrid, 1999.
- GARCÍA GÓMEZ, E.: *Casida Maqsura* (fragmentos) Revista *Al-Ándalus*, nº 1, Madrid-Granada, 1933.
- GARCÍA LÓPEZ, E.: *Historia de la Región Murciana*. Tomo III. Ediciones Mediterráneo. Murcia 1980.
- GASPAR REMIRO, M.: *Historia de Murcia musulmana*. Academia Alfonso X. Murcia, 1980.
- HUICI MIRANDA, A.: *Los Banū Hūd en Zaragoza, Alfonso I El Batallador y los Almorávides*. Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón, vol. III, pp. 7-38. Zaragoza, 1962.
- LOMBA FUENTES, J.: *La filosofía islámica en Zaragoza*. Zaragoza, 1987.
- MARQUÉS DE LOZOYA: *Historia de España*. Edit. Salvat. Barcelona, 1979.
- MARTÍN BUENO, M.: *Excavaciones arqueológicas. La Aljafería*. Zaragoza, 1987.
- NAVARRO PALAZÓN, J.: *Casas y Palacios* (exposición del Legado Andalusi). Edit. Lundweg. Barcelona, 1995.

JOSE EMILIO INIESTA

TURK, A: *El reino de Zaragoza en el siglo XI de Cristo (V de la Hégira)* . En *la Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, vols. XVII (1972-73), pp. 7-122 y XVIII (1974-75), pp. 77-78. Reimpresión en un volumen en el mismo Instituto, en el año 1978.

حازم القرطاجني: قصيدة مقصورة (شرح للعالم القاضي أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي). مطبعة السادة، القاهرة. سنة 1344 هجرية.
ابن سعيد المغربي (أو الأندلسي): رايات المبرزين وغايات المميزين. مطابع الأهرام التجارية. القاهرة. 1973م. (1393 هـ).

ALUSIONES ÁRABES A LAS MURALLAS ROMANAS EN ZARAGOZA

Como es bien sabido, durante la época islámica Zaragoza constituyó la capital de la Marca superior (*umm al-tagr al-ala*). Al igual que en otros muchos casos de la antigua Hispania, Zaragoza tuvo un desarrollo urbano a partir de la vieja construcción romana, una fundación del emperador Octavio Augusto, efectuada con el asentamiento de los veteranos de varias legiones romanas¹. Otras muchas ciudades hispanas mantuvieron múltiples elementos constructivos del mundo antiguo, sobre todo los edificios públicos que fueron más o menos transformados; en el caso de Zaragoza, llamará especialmente la atención el conjunto de sus murallas construidas en la época romana, así como el rectilíneo trazado urbano. No es, ni mucho menos, esta la primera ocasión en la que se tratan antiguas referencias acerca de las mismas². No obstante, consideramos interesante formular sobre la cuestión algunas observaciones en el presente volumen dedicado a Zaragoza.

Caesaraugusta fue una de las principales ciudades hispanas, capital de convento jurídico, después de jurisdicción tardo-antigua (obispado), pero también en época visigoda mantuvo su importancia. Una ciudad cuya fama alcanzó a los primeros conquistadores de al-Andalus, como vemos en la *Crónica del 754*; en ella se alude al interés de las tropas árabes

1 G.Fatás, *Lo que el mundo antiguo escribió de Caesaraugusta*, Zaragoza, 1977 ; J.Arce, *Caesaraugusta, ciudad romana*, Zaragoza, 1979, y para la época posterior, L.García Iglesias, *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza, 1979 ; M.V.Escribano y G.Fatás (eds.), *La antigüedad tardía en Aragón (284-741)*, Zaragoza, 2001.

2 Vid. sobre todo, G.Fatás, "Para una biografía de las murallas y puente de piedras de Zaragoza según las fuentes escritas hasta 1285", *Homenaje a Don José María Lacarra*, II, Zaragoza, 1977, pp.305-328, y naturalmente, las siempre necesarias consideraciones y los datos de L.Torres Balbás, *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid, 1970.

por la conquista de Zaragoza, única urbe junto a Córdoba y Toledo que se menciona expresamente. En el texto encontramos una curiosa referencia a que se trataba de una ciudad muy antigua y floreciente, pero que hacía poco tiempo desprovista de sus defensas: *Caesaragustam antiquissimam ac florentissimam civitatem dudum iam iudicio Dei patenter aperitam gladio fame et captivitate depopulat*³.

Esta noticia refiere que Zaragoza había estado indefensa ante el atacante debido a que sus murallas habían sido abiertas en fechas muy recientes, ello parece dar sentido lógico a la expresión, lo cual se pone en relación con la conocida doctrina de los “juicios de Dios”. No se trataba de un derribo, sino de un debilitamiento, con la apertura de algunas grandes entradas. Esta tradición histórica se encuentra en relación, sin duda, con una noticia que aparece en la historiografía cristiana medieval, que atribuyó al rey visigodo Witiza la demolición de murallas en muchas ciudades: *qui cum pro suis iniquitatibus timeret expelli, muros praecepit dirui civitatum cunctarum, praeter paucas quarum muros destruere formidavit*⁴.

Se trata de una noticia nada descabellada en el contexto de la Historia política del reino visigodo de Toledo. El rey Egica, que había asociado al trono a su hijo Witiza, debió sofocar una importante rebelión nobiliaria, en el contexto general de una profunda descomposición del reino, a finales del siglo VII y comienzos del siglo VIII⁵. Debilitar las defensas urbanas habría tenido como objetivo disminuir la potencia de las rebeliones locales. En todo caso, la pretendida medida tuvo, sin duda, alcances muy limitados. Las crónicas árabes no hablan de la inexistencia de muros, aunque la facilidad con la que se

3 *Crónica Mozárabe de 754*, cap. 54 ; edición de J.E.López Pereira, Zaragoza, 1981, pp.70-73, edición y traducción. Por el contrario, las fuentes árabes apenas hablan de la conquista de Zaragoza. El motivo es de orden historiográfico, puesto que las mismas, se paran en la descripción de la conquista de Toledo, la capital regia, en la fabulosa “Mesa de Salomón”, y en la disputa por la misma. La cuestión historiográfica continúa teniendo una referencia fundamental en C.Sánchez-Albornoz, *En torno a los orígenes del feudalismo.II. Fuentes para la historia hispanomusulmana del siglo VIII*, Mendoza, 1942, 2ª edición, Buenos Aires, 1977.

4 Ximenez de Rada, *De Rebus Hispaniae* III, 16. La noticia aparece ya recogida en los Anales Complutenses.

5 L.A.García Moreno, *El fin del reino visigodo de Toledo*, Madrid, 1975, pp.49-50.

efectuó la conquista parece señalar que los mismos estarían muy debilitados.

El profesor Joaquín Vallvé llamó la atención acerca de algunas noticias recogidas en el cronista andalusí Ahmad al-Razi, en concreto en la parte inicial de su obra, dedicada a una descripción geográfica de al-Andalus. A su juicio, Razi no solo conocía la lengua romance, sino que también tuvo acceso a la consulta de obras escritas en latín. Entre esas fuentes latinas destacarían las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que le habrían servido para hablar de la ciudad de Zaragoza⁶.

Sin duda, esta observación tiene cierta importancia en relación con la propia transmisión de los conocimientos clásicos, así como sobre la percepción en un andalusí del siglo X. El texto de Isidoro de Sevilla es el siguiente: *Caesaraugusta Tarraconensis Hispaniae oppidum a Caesare Augusto et situm et nominatum, loci amoenitate et deliciis praestantius civitatibus Hispaniae cunctis atque inlustrius, flores sanctorum martyrum sepulturis*⁷. Como podemos observar, la mención de la antigua ciudad romana incluye su inclusión administrativa, la personalidad de su fundador, un gran elogio a su ubicación, y una referencia a los santos mártires cristianos, de época romana, que estaban enterrados en ella.

Según detectaba Vallvé, la alusión a la sepultura de los mártires tenía un reflejo mimético en la alusión de geógrafos árabes a los santos musulmanes, casi de época del Profeta Mahoma, que estarían enterrados en Zaragoza. Y la referencia al blanco de las murallas de Zaragoza se encontraría en la referencia de las etimologías a la existencia de un *marmor augusteam*, que se distinguiría del *ophites serpentium maculis simile*. En este sentido, nos encontraríamos con el sorprendente hecho no del conocimiento de los textos latinos, lo cual parece muy evidente, sino el que Razi utilizara las *Etimologías* para, con una simple glosa, describir la ciudad. Y más aún, que otros geógrafos árabes posteriores se limitaran a copiar

6 J. Vallvé, "Fuentes latinas de los geógrafos árabes", *Al-Andalus*, 32, 1967, pp.245-246 ; tesis también seguida por M.J. Viguera, *Aragón musulmán*, Zaragoza, 1981, pp.22-23.

7 Isidoro, *Etim.* XV, 1, 66.

unos de otros unos datos con cierto regusto arcaico o arqueológico, pero sin real plasmación en su época.

Quizás el análisis, así planteado, pese a lo acertado de la afirmación mayor (el uso de fuentes latinas conocidas por el intermedio mozárabe), parece conducir a otras más concretas que pueden ser más discutibles. En todo caso, no está de más indicar que la referencia de Isidoro al mármol no se encuentra en este mismo lugar, como parece deducirse de tan directa relación, sino en otro libro diferente dentro del corpus del hispalense. Isidoro habla del mármol *Ofites*, que tiene pintas semejantes a la de las serpientes⁸, y del mármol *Augusteum et Tiberium*, que tomaron nombre de estos dos emperadores por ser en sus tiempos cuando se encontraron en Egipto: ambos tenían las manchas dispuestas de forma diferente al anterior⁹.

El texto geográfico de Ahmad al-Razi, al menos en la versión romance que se ha conservado, no habla de los datos traídos a colación por Vallvé, que sí se encuentran en otros geógrafos. En todo caso, en la primera de las descripciones geográficas de al-Andalus, la de Ibn Jurdadbih, en la pequeña lista de ciudades hispanas comete el error de deslindar Zaragoza, por un lado, y la desconocida ciudad de “Al-Bayda”, por el otro¹⁰. Pese al error, este hecho indica que ya en la primera mitad del siglo IX la urbe de Zaragoza era conocida con ese apelativo, que normalmente se le atribuye. Y además, aparece recogido en un geógrafo oriental, que no tenía ante la vista inútiles textos arcaicos sino referencias del momento.

De la ciudad de Zaragoza se destacaban varios hechos¹¹. Por un lado, las magníficas condiciones y producciones de sus tierras alledañas, regadas por el Ebro, así como el fuerte desarrollo artesano, tema en el cual se extiende algo la versión romance conservada de Ahmad al-Razi: “*las gentes de Çaragoça son muy sotiles en sus obras, e mayormente en telas de panos de*

8 Isidoro, *Etim.* XVI, 5, 3.

9 Isidoro, *Etim.* XVI, 5, 4.

10 Edición y traducción francesa de M.Hadj-Sadok, *Description du Maghreb et de l'Europe au III-IX siècle*, Argel, 1949, pp.10-11.

11 J.M. Lacarra, *Zaragoza musulmana*, Zaragoza, 1976.

*seda e de estrumentos e de fazer espadas, e fazen y panos muy preçiadados en bondat que todo el mundo los preçia entre otros mejores, e cualquier obra que ellos fagan durara per siempre*¹².

Un segundo aspecto referido de forma bastante reiterada en las fuentes árabes es el de los prodigios que se atribuían a la ciudad. No vamos a extendernos ahora en ellos, por ejemplo en los concretados en los alimentos que se conservaban en buen estado una cantidad considerable de tiempo, la imposibilidad de la presencia de las serpientes, y la acción maravillosa de las tumbas de los santos¹³. En todo caso, en algún caso se ha considerado entre esas maravillas el que las murallas de Zaragoza estaban construidas en un mármol blanco, que se confunde con una especie de sal gema que se extraía de unas minas cercanas¹⁴.

No obstante, en la versión romance de Razi no es precisamente este hecho el que aparece reflejado. En ella vemos simplemente: "ay venero de sal gema muy blanca e muy luciente, que lo non ha en toda tierra de Espana"¹⁵. Y parece claro que este es el sentido que debe darse a los datos, la existencia de una importante mina de sal gema en su territorio, sin que ello signifique la confusión del mármol, de las murallas, con la sal fósil, extraída de la mina. Tampoco vamos a extendernos ahora en la realidad de esa explotación, a la que aluden autores diversos como al-Udri, Ibn Galib o al-Himyari, pero no encontramos esa pretendida relación¹⁶.

En los geógrafos árabes del siglo X apenas hay datos concretos sobre la ciudad, y por tanto, no hablan de sus murallas. En los posteriores encontramos esas referencias que nos parecen relativamente interesantes. La de Ibn al-Sabbat está inmersa en su descripción de la conquista islámica; después de mencionar

12 Ahmad al-Razi, *Tarij*, 14; D.Catalán y M.S.de Andrés, *Crónica del moro Rasis*, Madrid, 1975, p.55.

13 Han sido objeto de atención en trabajos anteriores; D.Bramón y J.A.Souto, "Las maravillas de Zaragoza", *Aragón en la Edad Media*, 7, 1987, pp.7-26 ; J.Hernández Juberías, *La península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid, 1996.

14 J.Hernández Juberías, pp.319-320.

15 La relación se establece a partir de la traducción de E.Lévi-Provençal, "La Description de l'Espagne d'Ahmad-al-Razi", *Al-Andalus*, 18, 1953, p.78.

16 Entre otros, F.de la Granja, *La Marca Superior en la obra de al-Udri*, Zaragoza, 1966.

que se trataba de una de las ciudades principales en la Marca Superior, afirmaba: “*la totalidad de sus murallas fueron construídas con mármoles ensamblados en su interior con plomo, y rodean a cada uno de los arrabales*”¹⁷. Prosigue el autor afirmando que Zaragoza poseía minas de sal gema, a lo que el traductor apostilla que se trata de una “*peregrina existencia*”. Sin embargo, la cuestión tenía poco de peregrina, puesto que en la región existían esas explotaciones, quizás correspondientes a Castellar o a Remolinos¹⁸.

El *Dikr*, la crónica anónima de al-Andalus, dedica un extenso apartado a tratar de la ciudad de Zaragoza, “*la Blanca*”. Refiere que era una urbe de antigua construcción y que servía de capital de la Marca Superior. Esa antigüedad era difícil de concretar, y de ahí las numerosas vacilaciones a la hora de atribuir su construcción, que fluctúa entre los godos, los hispanos pre-islámicos y la época de Moisés. El nombre de “*la Blanca*” procedía de que irradiaba una brillante luz, pasando a continuación a alabar el foso y las murallas de Zaragoza:

“*Lo maravilloso de la arquitectura de esta ciudad es que está rodeada de un foso cuyo muro está hecho de piedra blanca desbastada, de apariencia marmórea y con los bloques en forma de machos y hembras. Por su parte externa tiene una altura de cuarenta codos, mientras que en su interior se halla al mismo nivel que el suelo, los callejones, los zocos y las calles. Lo que se halla en el interior dista del foso cinco codos como máximo y todos los edificios sobresalen por encima de las defensas de la ciudad*”¹⁹.

También al-Zuhri dedica una cierta atención a la ciudad de Zaragoza. Como en otros muchos casos, la mayor atención se la llevan los supuestos prodigios relacionados con el lugar. Entre ellos se incluye el que el nombre de “*la Blanca*” le venía del hecho de que en ella siempre existiera una luz blanca, que no se ocultaba a nadie ni de noche ni de día, añadiendo que cristianos y musulmanes polemizaban al respecto: los primeros

17 Traducción de E.de Santiago, “Un fragmento de la obra de Ibn al-Sabbat (s.XIII) sobre al-Andalus”, *Cuadernos de Historia del Islam*, 5, 1973, pp.62-63.

18 M.J.Viguera, p.24.

19 Traducción de L.Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus*, II, Madrid, 1983, p.76.

señalaban que esta era una característica de la ciudad desde su misma fundación, mientras los segundos defendían que ello tan sólo se producía desde que los dos santos musulmanes se habían enterrado en ella. A continuación apuntaba lo siguiente:

“Dicen que la construyó Constantino, que vivió en la época de nuestro señor Muhammad, ¡Dios le bendiga y le salve! Entre sus maravillas figura el hecho de que es de tapial, mientras que sus murallas son de piedra tallada, en bloques ensamblados como macho en hembra. Su altura exterior es de cuarenta codos, más o menos, y en su interior es igual al nivel de las calles. La distancia existente desde el interior de las casas a la muralla no supera los cinco codos. Todas sus casas sobresalen por encima de las murallas. Se la llama la ciudad blanca porque tiene una tonalidad blanca, pues sobre ella hay una luz blanca que no se oculta a nadie ni de día ni de noche”²⁰.

El diccionario geográfico de al-Himyari, que como es bien sabido utilizó en su mayor parte la obra de al-Bakri (siglo XI). En la voz correspondiente a Zaragoza, ubica la ciudad en la parte oriental de al-Andalus, afirma que se la denominaba “*la ciudad Blanca*”, y alaba sus alrededores y su situación a la orilla del río, y junto a otros. Valora su “*sólida muralla de piedra*”, y atribuye el nombre de “*ciudad Blanca*” a la gran cantidad de yeso y de cal de la misma. Entonces recoge la creencia sobre la inexistencia de reptiles en la urbe, lo cual era debido, según unos, a un talismán, según otros, a la utilización en la construcción de un mármol especial, una supuesta variedad de sal gema, que resultaría repulsivo para las serpientes. Ello no es obstáculo para que, más adelante, declare que era especial de Zaragoza la sal gema que se obtenía de explotaciones cercanas.

Entonces al-Himyari, indudablemente tomándolo de al-Bakri, se extiende en la construcción de la ciudad por parte de César, conclusión que toma del nombre de la propia urbe:

²⁰ Al-Zuhri, traducción de D.Bramón, *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del original árabe de una geografía universal: el tratado de al-Zuhri*, Sabadell, 1991, pp.142-143.

“Su nombre deriva del de César, que la construyó. Se cuenta que fue construida según una planta en cruz, y que fue dotada por este soberano de cuatro puertas orientadas de la forma siguiente: una primera puerta, en cuyo eje se levanta el sol el día del solsticio de verano; una segunda, exactamente opuesta a la anterior, en la parte occidental de la ciudad, y en cuyo eje el sol se pone el mismo día; una tercera, la Puerta del Sur, en cuyo eje se levanta el sol el día del solsticio de invierno; una cuarta, en fin, opuesta a la anterior, en la parte occidental de la ciudad, y en cuyo eje se pone el sol el mismo día”²¹.

No hay mayores novedades al respecto en otras fuentes geográficas. Al-Idrissi recoge datos muy similares a los de otros escritores, pero sin entrar en detalles acerca de la fisonomía urbana, limitándose a indicar que sus calles eran muy largas, y sus casas muy bellas²². Esta ponderación del urbanismo de la ciudad, con calles rectas, es un indudable producto del seguimiento del antiguo trazado romano, con un urbanismo en damero, que hacía que, efectivamente, las calles fueran perpendiculares y de un extensísimo recorrido. Un trazado urbano, el de origen romano, seguido en las calles medievales, que todavía hoy es reconocible²³.

Menos referencias aún encontramos en otros escritores, como al-Dimisqui, que se limita a señalar que Zaragoza era llamada “*la ciudad Blanca*” debido a que sus muros estaban contruidos en mármol blanco²⁴. Ibn Zenbel, en su tratado de geografía general, recoge exactamente los mismos datos que al-Zuhri, a saber, que se trataba de una ciudad antigua, construida por los godos en tiempos de Moisés, que estaba rodeada de murallas construidas en piedra embutida la una en la

21 Al-Himyari, *Kitab ar-Rawd al-Mitar*, traducción de M.P.Maestro, Valencia, 1963, pp.201-202.

22 Al-Idrissi, *Description de l’Afrique et de l’Espagne*, edición y trad. de R.Dozy y M.J.de Goeje, Paris, 1866, p.190 de la ed. y 230 de la trad. francesa.

23 A.García y Bellido, “La Edad Antigua”, en *Resumen histórico del urbanismo en España*, Madrid, 1968, lámina VIII.

24 Al-Dimisqui, traducción de M.A.F.Mehren, *Manuel de cosmographie du Moyen Age*, Ámsterdam, 1964, p.353.

otra, de gran altura hacia el exterior, pero que por el interior estaba justo al mismo nivel de las calles²⁵.

Las murallas de Zaragoza están siendo objeto de estudio en los últimos años, de forma que se han localizado una treintena de tramos²⁶. El foso todavía no ha sido detectado. La misma es una típica construcción de época romana avanzada, efectuada en el siglo III, y con algunas remodelaciones a lo largo del siglo IV. En el curso de las mismas se adosaron una gran cantidad de torres. Su trazado encerraba la ciudad tardo-romana en un rectángulo de 910 por 540 metros, con una superficie de 44 hectáreas. Este dato refleja que se trataba de una de las ciudades más grandes de la Hispania romana, en la que las urbes eran pujantes y numerosas, pero de escaso tamaño. Siguiendo los modelos más aceptables de cálculo de la población, por superficie ocupada, entre sus muros encerraba entre 10.000 y 12.000 habitantes.

¿Estaba construida en mármol, como señalaban las fuentes árabes medievales?. Las mismas utilizan el nombre de mármol en algunas ocasiones, pero otras veces hablan de materiales similares. Esas afirmaciones eran acertadas. Los estudios realizados sobre algunos tramos murados indica que existía una cimentación, y los dos primeros sillares vistos, que eran de arenisca; por encima se levantaban las hiladas que eran de alabastro, de ahí su color y su consideración de apariencia mármorea.

También las investigaciones arqueológicas están demostrando la típica existencia de cuatro puertas en el recinto murado, en cada uno de los extremos de *cardo* y *decumano*. Estas eran las mencionadas como “*Puerta de Toledo*”, en la que se han efectuado exploraciones recientes, y en el otro extremo del *decumano* la “*Puerta de Alquibla*”, dando al río la “*Puerta de Alcantara*”, y en el otro extremo la “*Puerta Cinegia*”.

Otros datos aludidos por algunas fuentes geográficas árabes merecen reseñarse. Así en algún caso se habla del ensamblaje

25 E.Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb (Géographie et Histoire)*, Argel, 1924, p.127.

26 F.de A. Escudero, “La muralla de Caesaraugusta”, en M.V.Escribano y G.Fatás (eds.), *La Antigüedad tardía en Aragón (284-714)*, Zaragoza, 2001, pp.33-36.

interno de algunas piedras utilizando plomo, hecho que está por confirmar. La visión de los sillares, que se ensamblaban como machos y hembras, parece reflejar el bello aparejo de tradición romana, que estaría muy lucido en este caso. Destaca también otra cuestión, el que las casas partían prácticamente del nivel de las murallas. Este hecho indica que el interior se había colmatado con tierra y escombros, sirviendo ello de piso para levantar por encima las viviendas del siglo XI. Las mismas, como era usual, eran de tapial, y contrastaban con la solidez de los sillares de la muralla. También las recientes investigaciones han detectado reparaciones medievales en el tramo que daba al río, debido a algunas de las crecidas del mismo.

En suma, la vieja ciudad romana dejó en herencia su tratado rectilíneo y su recinto amurallado, aspectos que merecieron la admiración de los viajeros y escritores. No obstante, las viejas construcciones fueron prontamente abandonadas, enterradas, sirvieron de basamento a las casas de la madina musulmana. La Zaragoza alto-medieval recibió así la herencia del mundo clásico, en un espacio concreto alabado tanto por los romanos como por los árabes.

EL DISEÑO URBANO DE LA ZARAGOZA ISLÁMICA

1. La herencia de la antigüedad

Fundada por los romanos a fines del siglo I a. de C. sobre un poblado ibérico llamado Salduie, la colonia Caesaraugusta (Zaragoza) se convirtió en el centro más importante de la romanización de todo el valle del Ebro. La ciudad romana se diseñó siguiendo el modelo clásico y canónico de las ciudades augústeas. Para ello se trazaron dos ejes viarios perpendiculares, el cardo y el decumano máximos, y un recinto sagrado con cuatro puertas, en los cuatro extremos de las dos calles principales sobre el que más tarde se levantó una muralla de piedra. La nueva colonia, fundada a orillas del gran río Ebro, dotada de un puente y en la confluencia de sus afluentes el Gallego y el Huerva, respectivamente vías de comunicación hacia los Pirineos y la Galia y hacia el sistema Ibérico y la Meseta, floreció gracias a su privilegiada situación geoestratégica y a la riqueza agrícola de su entorno¹.

Durante los siglos I y II d. de C., en Caesaraugusta se construyeron grandes edificios públicos (teatro, templos, anfiteatro, termas) y espacios para el comercio (foros, puerto fluvial), de modo que a mediados del siglo III ya era una ciudad plenamente desarrollada, con todos los elementos propios de una gran urbe del Imperio².

Pero en la segunda mitad del siglo III estallaron graves problemas económicos y sociales en todo el mundo romano,

1 M. Beltrán y G. Fatás, *César Augusta, ciudad romana*, p. 14, Zaragoza 1998. Y también la más antigua de A. Beltrán y otros, *Historia de Zaragoza*, vol. I, Zaragoza 1976; G. Fatás, *Lo que el mundo antiguo escribió sobre Caesaraugusta*, Zaragoza 1977, y J. Arce, *Caesaraugusta, ciudad romana*, Zaragoza 1979.

2 VV. AA., *La plaza de La Seo. Zaragoza. Investigaciones histórico-arqueológicas*, Zaragoza 1989.

que afectaron de manera especial a las ciudades de occidente. Zaragoza tuvo que rehacer sus murallas para defenderse de las invasiones de francos y alemanes, dos pueblos germánicos que asolaron entre el 262 y el 266 el oeste de la Galia y el norte de la península Ibérica, y tras esa grave crisis hubo una regresión urbana en todo occidente.

La caída del imperio romano agravó esta cuestión, aunque Zaragoza mantuvo su vida urbana gracias a que los visigodos mantuvieron a la ciudad como cabeza del obispado erigido tal vez a mediados del siglo III³.

Cuando los musulmanes entraron en Zaragoza en la primavera del año 714 lo hicieron sin oposición. Una vez controlado el territorio, convirtieron a Zaragoza en la capital de la llamada Marca Superior, la frontera extrema del imperio Islámico⁴.

En cuanto se dieron cuenta de su ubicación, los musulmanes estimaron que Zaragoza ocupaba un enclave privilegiado. Cuentan algunas crónicas que el propio Musa ibn Nusayr, el conquistador de al-Andalus, la comparó con Damasco por la feracidad de sus huertas y que al beber del río Gallego aseguró que jamás había probado ninguna mejor en toda la Península⁵.

La ciudad que encontraron los musulmanes a comienzos del siglo VIII era distinta a la colonia romana que alcanzara su esplendor en la segunda mitad del siglo I y en el siglo II. Seguía manteniendo sus murallas de piedra, rehechas con celeridad a mediados del siglo III, y algunos edificios públicos, pero la arqueología va sacando a la luz el estado de abandono de los principales monumentos de la Antigüedad, que se produjo al menos desde fines del siglo III, como es manifiesto,

3 M. V. Escribano, *Zaragoza en la Antigüedad tardía (285-714)*, p. 20, Zaragoza.

4 J. L. Corral, *Zaragoza musulmana (714-1118)*, p. 11, Zaragoza 1998. Una primera aproximación en J. M. Lacarra, "Zaragoza musulmana", en *Historia de Zaragoza*, vol. I, pp. 103-158, Zaragoza 1976.

5 Además de a Damasco, los cronistas la comparan con las ciudades de Irak a causa de "la abundancia de árboles y ríos", y su ubicación despertaba encendidos elogios: "En todo al-Andalus no hay otra zona más fructífera, más productiva ni que cuente con mejores alimentos, pues es la región más privilegiada, más fértil y mejor situada. Ciudad agrícola, ganadera y frutícola, está completamente rodeada de jardines en una distancia de ocho millas (Anónimo, *Una Descripción Anónima de al-Andalus*; pub. L. Molina, vol. II, pp. 76-77, Madrid).

por ejemplo, en la ruinas del foro, del teatro y de las termas, y tal vez el anfiteatro⁶.

La inexistencia de una autoridad municipal capaz mantener en buen estado esos edificios se manifiesta también en el abandono de los servicios públicos que se habían construido en época altoimperial, especialmente en la degradación del viario y de la red de cloacas y de agua potable, un eficaz sistema de acueductos y canalizaciones que dejó de funcionar durante los últimos siglos de dominio romano y visigodo.

Aunque a comienzos del siglo VI la ciudad todavía era capaz de organizar espectáculos de circo, como el que tuvo lugar en el año 506, en la nueva sociedad hispanogoda los grandes edificios públicos de la Antigüedad dejaron de tener sentido y, como se ha demostrado en las excavaciones arqueológicas, los materiales más nobles y los reutilizables (sillares, placas de alabastro, losas de mármol, grapas de hierro, vigas de madera, etc.) fueron saqueados para emplearlos en la construcción de otros edificios.

A la luz de las excavaciones y de la fuentes escritas, parece evidente que en los siglos VI y VII se produjo un retroceso, es difícil precisar todavía con qué intensidad, de la vida urbana. Parece claro que el hábitat periurbano se redujo notablemente, aunque sobrevivieron algunas construcciones fuera del recinto amurallado, sobre todo en torno al santuario paleocristiano de las Santas Masas, convertido en época visigoda en un notable monasterio⁷.

Fue en el interior de la muralla, cuya funcionalidad siguió en uso durante la época visigoda debido sobre todo al peligro que entrañaban las amenazas de los francos, quienes por dos

6 Foro, termas y teatro de Caesarugusta han sido localizados y excavados. En cuanto al anfiteatro, recibí una llamada anónima en el año 2000 en la que una voz femenina me aseguró que una empresa constructora había destruido sus restos en la década de los años sesenta del siglo XX al excavar un solar para construir pisos. La voz anónima lo ubicó junto a la actual calle Marceliano Isabal. Esa misma información se recibió en el Museo Provincial de Zaragoza, los planos que allí se exponen de la Zaragoza romana localizan el anfiteatro en ese mismo lugar.

7 Las presuntas sepulturas de los mártires zaragozanos en la actual iglesia de Santa Engracia han sido recientemente restauradas y estudiados de nuevo algunos aspectos (A. Ansón y otros, *Santa Engracia. Nuevas aportaciones para la historia del monasterio y la basilica*, Zaragoza 2003). Sobre Zaragoza en época goda vid. L. Orlandis, *La Zaragoza visigótica*, Zaragoza 1969 y L. García Iglesias, *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza 1979, además de Escribano (1998).

veces sitiaron la ciudad, donde se concentró el hábitat en los siglos VI y VII. Pero la Zaragoza visigoda no estaba en disposición ni económica ni demográfica de llevar a cabo grandes transformaciones urbanísticas ni grandes actuaciones monumentales. La acción urbana quedó limitada a la edificación de una catedral dedicada a san Vicente y a la modificación de los grandes espacios públicos, que perdieron progresivamente su monumentalidad y su función.

Ante semejantes carencias, la ciudad mantuvo su trama urbana, especialmente el trazado original de sus calles y el de sus puertas. Así, algunos cronistas la describieron con las siguientes palabras: “Su nombre deriva del de César, que la edificó. Se ha dicho que fue edificada según un plan cruciforme, y dotada por aquel soberano de cuatro puertas orientadas así: una primera puerta, sobre cuyo eje sale el sol el día del solsticio de verano, una segunda, exactamente al contrario de la precedente, en la parte occidental de la ciudad y sobre cuyo eje se pone el sol el mismo día; una tercera, la puerta sur (*bab al-qibla*), sobre cuyo eje sale el sol el día del solsticio de invierno; una cuarta, finalmente, al contrario de la precedente, en la parte occidental de la ciudad y sobre cuyo eje el sol se pone el mismo día”⁸. Este texto de al-Himyarí refleja, en efecto, el trazado cruciforme de la ciudad, bien marcado por las dos grandes calles romanas, el cardo y el decumano máximos, pero los romanos ubicaron los dos ejes en función del río, y no de la aparente trayectoria solar en el cielo. Al-Himyarí fuerza la ubicación de las puertas para hacerlas coincidir con los solsticios y los equinoccios⁹.

La muralla romana¹⁰, que fue construida con sillares de alabastro con torreones ultrasemicirculares, despertó la admiración de los musulmanes, pese a que se había rehecho a toda prisa en el siglo III y muchos tramos estaban levantados con materiales procedentes de derribos¹¹. Pero pese a estos

8 Al-Himyarí, *Kitab ar-rawd al-mi'tar*; pub. A. J. Martín Duque, “Aragón y Navarra según el Kitab ar-rawd al-Mi'tar, *Argensola*, VI, pp. 247-257, Huesca 1956.

9 Es evidente que la diferencia de la trayectoria solar entre solsticios o equinoccios no es de 90 grados, sino de poco más de 27.

10 Beltrán y Fatás, 1998, pp. 26-27.

11 Corral, 1998, pp. 55-56.

defectos estéticos, bien perceptibles en los restos que hoy todavía se conservan, las murallas eran sólidas y de aspecto imponente, en buena medida debido a que estaban construidas en sillares de alabastro, lo que les proporcionaba un brillo y una blancura impactantes; el propio al-Himyarí se maravilla al señalar que “sus antiguas murallas eran de mármol blanco”¹².

Las murallas romanas trazaban un rectángulo irregular, con los ángulos redondeados, de una superficie algo inferior a las 49 hectáreas, con dos lados mayores de casi 900 metros y dos menores de poco más de 500; de tramo en tramo se alzaban torreones ultrasemicirculares.

Esencialmente, las murallas de piedra eran las de época romana, pero en muchos tramos fueron rehechas en numerosas ocasiones, aunque casi siempre reaprovechando los mismos sillares y otros materiales de época romana. En la zona de San Juan de los Panetes se han distinguido recientemente dos recintos superpuestos, que vienen a ratificar, por el momento, la hipótesis de que el trazado del muro fundacional del siglo I a. de C. corresponde con el trazado de la muralla rehecha en el siglo III d. de C. El trazado murado del siglo III, en el que se alternaban los tramos de paños lisos con torreones de planta ultrasemicircular, es el que se mantuvo, con numerosas reformas, durante las épocas visigoda y musulmana¹³.

La mayoría de los sillares se tallaron en época romana, pero algunos tramos se rehicieron durante la etapa musulmana; en el año 827 una gran riada del Ebro arrancó un sector de los muros y dos torreones, por lo que fue preciso reconstruirlos; en noviembre del 937, tras conquistar la ciudad, el califa ‘Abdarrahmán III, para demostrar su dominio sobre Zaragoza, ordenó “derribar los edificios elevados de la

12 “Una particularidad de esta ciudad es que la serpientes no entran nunca en ella; si se lleva allí una serpiente, muere en el acto. Algunos creen que hay en Zaragoza un talismán contra los reptiles. Otros dicen que, para la mayor parte de sus construcciones, se ha utilizado mármol, en su variedad de sal gema, que tiene la propiedad de apartar las serpientes de los lugares donde se le ha empleado: así sucede en muchos distritos” (Al-Himyarí, p. 200).

13 Tanto es así que al construir el castillo de La Aljafería se reprodujo el modelo de planta ultrasemicircular de los torreones de las murallas romanas en los torreones de este recinto.

cerca”¹⁴, tal vez construcciones auxiliares que se habían alzado para una mejor defensa de las murallas ante las máquinas de asedio que emplazó frente a los muros el soberano cordobés.

Son varias las citas que se refieren a la fábrica de la muralla señalando que los sillares estaban ensamblados machihembrados, una técnica, la del engatillado, que se aprecia también en los torreones de alabastro del recinto exterior de la Aljafería; todavía pueden verse sillares engatillados en el tramo de murallas del sector de San Juan de los Panetes.

Todo el recinto murado de la medina estaba protegido por un foso. En su lado norte el foso lo constituía el propio río Ebro y en los tres lados restantes venía marcado por los desniveles naturales del terreno, pues el trazado de la colonia romana se adaptó a los relieves naturales existentes. Ese desnivel entre el interior y el exterior de los muros resaltaba la ciudad todavía más si cabe, por lo que al-Zuhrí dice que la altura exterior de la muralla “es de cuarenta codos más o menos y en su interior es igual al nivel de las calles. La distancia existente desde su interior no supera los cinco codos. Todas las casas sobresalen por encima de las murallas”¹⁵. Aspecto éste ratificado por una crónica anónima en la que puede leerse: “Lo maravilloso de la arquitectura de esta ciudad es que está rodeada de un foso cuyo muro está hecho de

14 Esta acción la ordenó Abdarrahmán III el 23 de noviembre del 937 (Al-'Udrí, *Fragments Geográfico-históricos de al-Masalik ila gami' al-mamalik*; pub. F. de la Granja, “La Marca Superior en la obra de al-'Udrí, *EEMCA*, VIII, pp. 447-545, Zaragoza 1967, cit. en p. 494). Lo ratifica Ibn Hayyán, *Crónica del califa 'Abdarrahmán III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*; pub. M. J. Viguera y F. Corriente, Zaragoza 1981.

15 “Entre las ciudades de al-Andalus está Zaragoza, que es grande y de antigua fundación. Dicen que fue construida por Constantino, que vivió en la época de nuestro Señor Muhammad -Dios le bendiga y salve-. Entre sus maravillas figura el hecho de que es de tapial mientras que sus murallas son de piedra tallada en bloques ensamblados como macho en hembra. Su altura exterior es de cuarenta codos más o menos y en su interior es igual al nivel de las calles. La distancia existente desde su interior no supera los cinco codos. Todas las casas sobresalen por encima de las murallas. Se la llama la ciudad blanca porque tiene una tonalidad blanca pues sobre ella hay una luz blanca que no se oculta a nadie ni de día ni de noche. Los cristianos pretenden que aquella luz ya existía desde su fundación, pero los musulmanes dicen: “Existe desde que fueron enterrados en ella los justos Hanas as-Sa'nani y Fardaq as-Sanyari -Dios esté satisfecho de ambos-. Hay disparidad de opiniones sobre si fueron compañeros del Profeta -Dios le bendiga y le salve” (Muhammad al-Zuhrí, *Kitab al-Ya'rafiyya*; pub. D. Bramón, “Zaragoza y Huesca, las dos ciudades aragonesas descritas en el tratado geográfico de al-Zuhrí”, *Turiaso*, VII, pp. 65-71, Tarazona 1987, cita en p. 69).

pumita blanca desbastada, de apariencia marmórea y con los bloques machihembrados; por su parte externa tiene una altura de cuarenta codos, mientras que en su interior se halla al mismo nivel que el suelo, los callejones, los zocos y las calles; lo que se halla en el interior dista del foso cinco codos como máximo y todos los edificios sobresalen por encima de las defensas de la ciudad”¹⁶. Las murallas de piedra seguían siendo formidables a principios del siglo X; en los años 935 y 936 el mismísimo ‘Abdarrahmán III tuvo que levantar fortificaciones en puntos elevados en los alrededores de Zaragoza en el cerco a que sometió a la ciudad ante la imposibilidad de conquistarla al asalto¹⁷.

El recinto amurallado, de planta rectangular, disponía de un fortín en cada uno de los cuatro ángulos. En los dos que dan al río Ebro se levantaron dos zudas, edificios fortificados que cumplen la función a la vez de castillo y de residencia de la autoridad, y que se conservaron tras la conquista cristiana; son las zudas de San Juan de los Panetes y del Santo Sepulcro. En el ángulo noreste queda el topónimo de “las piedras del Coso” -donde todavía se conservaba un fortín en el siglo XIII- y del castillo de los judíos, mientras que el cuarto ángulo corresponde a la zona de la actual Audiencia Provincial. Estas cuatro esquinas están situadas sobre ligeras elevaciones del terreno, que se tuvieron en cuenta al trazar los muros de la colonia romana.

Había además un alcázar, cuya ubicación pudo corresponder a una de las zudas o bien a un edificio singular, quizás junto al puente, bajo el actual Palacio Arzobispal, que se cita en la capitulación que firmaron los zaragozanos al rendirse a

16 “La ciudad de Zaragoza, la blanca. De muy antigua construcción en la metrópoli de la Marca Superior; se halla al norte de Valencia y al este de Córdoba. Fue construida por los godos que habitaron al-Andalus en la época de Moisés. Lo maravilloso de la arquitectura de esta ciudad es que está rodeada de un foso cuyo muro está hecho de pumita blanca desbastada, de apariencia marmórea y con los bloques machihembrados; por su parte externa tiene una altura de cuarenta codos, mientras que en su interior se halla al mismo nivel que el suelo, los callejones, los zocos y las calles; lo que se halla en el interior dista del foso cinco codos como máximo y todos los edificios sobresalen por encima de las defensas de la ciudad. Se la llama la Blanca porque irradiaba una luz brillante (Anónimo, *Una descripción anónima de al-Andalus*; pub. L. Molina, vol. II, Madrid 1983, p. 76).

17 Ibn Hayyán, 1981, p. 268-273.

‘Abdarrahmán III en el 937 y que en dicha capitulación se denomina “alcázar viejo” (*al-qasr al-qadim*)¹⁸. Pero es difícil precisar su emplazamiento exacto, pues en el ángulo noroccidental del recinto romano, junto al cauce del Ebro, se ubicó el principal baluarte defensivo de la muralla, que en los siglos X y primera mitad del XI se convirtió en el alcázar real o zuda. Este alcázar fue saqueado en 1038 durante los tumultos que se produjeron en Zaragoza a la muerte del último rey de la dinastía tuyibí, que propició la instauración de los hudíes; cuenta Ibn ‘Idarí que la plebe zaragozana aprovechó la confusión para saquear el alcázar con tal voracidad que “los mármoles que adornaban suelos y paredes fueron arrancados de cuajo, borrando así sus vestigios”¹⁹.

2. La Medina

Cuando los musulmanes entraron en Zaragoza en la primavera del año 714 la ciudad mantenía sus murallas de época romana, el trazado de la mayoría de las calles y algunos edificios públicos, aunque otros muchos estaban en ruinas o en proceso de abandono. Durante los dos siglos de dominio visigodo apenas se había construido algún edificio religioso, como por ejemplo la catedral dedicada a san Vicente, cuya ubicación se ha supuesto en el solar que ocuparán después la mezquita mayor y la catedral medieval, sobre todo por comparación con lo que ocurrió en otras ciudades, donde las catedrales visigodas suelen ser sustituidas por las mezquitas, y por algunos restos arqueológicos aparecidos en el solar de La Seo; aunque por el momento no hay datos contundentes sobre ello²⁰.

Así, los musulmanes se encontraron con un núcleo consolidado, el contenido dentro del perímetro murado romano, y

18 Id. p. 313.

19 Ibn ‘Idarí, *Al-Bayan al-Mugrib*; pub. A. Huici Miranda, Valencia 1963.

20 El hallazgo arqueológico en la zona de La Seo de una jamba de época goda con decoración ligada aspectos religiosos ha hecho pensar que éste fue el lugar que ocupó la catedral visigoda (Escribano, 1998, p. 79 y Corral, 1998, p. 51).

más o menos estable, en el cual establecieron la medina²¹, en cuyo interior se fueron ubicando los primeros pobladores de origen islámico.

Por el momento apenas existen datos, ni siquiera arqueológicos, de lo que ocurrió en la ciudad a lo largo del siglo VIII, pero parece evidente que con la afluencia de nueva población se fue ocupando el interior de la medina, reutilizando aquellos solares que habían quedado vacíos entre los siglos IV y VII, así como los espacios y edificios públicos, que fueron poco a poco ocupados por casas privadas, iniciando así un proceso de transformación que siguió las pautas del diseño del urbanismo musulmán, en el que la diferencia entre la calle pública y la privada es definitoria.

Zaragoza había sido durante la época musulmana la capital de un *conventus*, en tanto que en el periodo visigodo se había destacado como una notable sede episcopal. En ambos casos el diseño urbano tuvo en cuenta estas funciones de centralidad; en el primer caso con la construcción de foros, templos y edificios para la administración, y en el segundo con la edificación de una catedral, probablemente un palacio o residencia episcopal y sus necesarias dependencias.

Cuando en el siglo VIII se convirtió en la capital de la provincia o Marca Superior de al-Andalus, la ciudad de Zaragoza mantuvo su función de lugar central, y en ella se dispusieron edificios para cumplir esa función. Al-Himyarí señaló que Zaragoza “es una de las capitales regionales de al-Andalus”²² e Idrisi dijo que “es una de las principales ciudades de

21 “Entre los tabi’un que entraron en este país, se cuenta Hanas as-San’ani, que fundó la mezquita mayor de Zaragoza. Estaba en Kufa con Alí; cuando éste sucumbió, él se marchó a Egipto. Su tumba se encuentra en Zaragoza, donde es bien conocido” (Al-Himyarí, *Kitab ar-rawd al-mi’tar*; pub. M. P. Maestro González, p. 18, Valencia 1963).

22 “En la parte oriental de al-Andalus. Se la llama también “la Ciudad Blanca”. Es una de las capitales regionales de al-Andalus. Ocupa una vasta extensión de terreno; está poblada y sus barrios están ampliamente instalados; posee calles anchas, casas y residencias muy hermosas; está rodeada de jardines y huertos y provista de una sólida muralla de piedra. Situada a la orilla de un gran río, parte de cuyas aguas provienen del país de los Rum, de las montañas de Calatayud y de otros sitios. Todos estos cursos de agua confluyen al Norte de la ciudad de Tudela, y el Ebro discurre enseguida hasta Zaragoza. Zaragoza lleva también el nombre de “Ciudad Blanca”, que se le ha dado a causa de la gran cantidad de yeso y cal que se encuentra en ella (Al-Himyarí, 1963, p. 22).

España”²³; en cualquier caso todos los autores la reconocen como “capital de la Marca Superior y sus distritos”. Y es que su situación estratégica en el centro del valle del Ebro no había pasado desapercibida: “Zaragoza ocupa una vasta extensión de terreno; está poblada y sus barrios están ampliamente instalados; posee calles anchas, casas y residencias muy hermosas; está rodeada de jardines y huertos y provista de una sólida muralla de piedra. Situada a la orilla de un gran río, parte de cuyas aguas provienen del país de los Rum, de las montañas de Calatayud y de otros sitios. Todos estos cursos de agua confluyen al Norte de la ciudad de Tudela, y el Ebro discurre enseguida hasta Zaragoza”²⁴.

Desde luego que desconocemos cómo influyó en la nueva ciudad, al menos durante los siglos VIII y IX, el impacto del nuevo desarrollo demográfico y político, pero se convirtió en sede del gobernador musulmán de toda la zona del valle del Ebro, y cuando la frontera entre cristianos y musulmanes se estabilizó en el piedemonte pirenaico a fines del siglo VIII, Zaragoza fue la principal ciudad en el extremo del mundo musulmán, lo que le confirió unas especiales características y la convirtió en la primera barrera defensiva del Islam frente al mundo cristiano²⁵.

Aún no estamos en disposición de conocer cómo se produjo esta influencia y con qué intensidad, pero es obvio que la presencia de importantes contingentes de yemeníes, procedentes de la región más urbanizada de Arabia, debieron de contribuir de alguna manera a la transformación urbanística

23 “Zaragoza es una de las principales ciudades de España. Es grande y muy poblada. Sus calles son anchas y sus edificios muy hermosos. Rodéanla jardines y vergeles. Las murallas de esta ciudad están hechas de piedra y son muy fuertes; ha sido edificada a orillas del gran río llamado Ebro. Este río procede en parte del país de los cristianos, en parte de las montañas de Calatayud, y en parte de las inmediaciones de Calahorra. La reunión de estas diversas corrientes de agua se efectúa sobre la ciudad de Tudela. Zaragoza lleva también el nombre de Almedina Albaida (la ciudad blanca), porque la mayor parte de sus casas están revestidas de yeso o cal. Una de sus particularidades más notables es que allí nunca se ven serpientes. Cuando un reptil de esta clase se le transporta de fuera y se le introduce en la ciudad, muere al instante. Existe en Zaragoza un gran puente por el cual se pasa para entrar en la ciudad, la cual posee fuertes murallas y soberbios edificios” (Idridi, *Nuzhat al-Mustac*; pub. E. Saavedra y A. Blázquez, *Geografía de España*, pp. 180-181, Zaragoza 1988).

24 Al-Himyarí, 1963, 200.

25 M. de Epalza, “El Islam aragonés, un Islam de frontera”, *Turiaso*, VII, pp. 9-21, Tarazona 1987.

de la Zaragoza musulmana, pues además los primeros gobernadores de la ciudad procedían del influyente linaje yemení de los tuyibíes.

Lo más evidente es que las murallas siguieron siendo la referencia fundamental de la nueva ciudad, y no sólo como defensa ante el enemigo cristiano, el soberano franco Carlomagno sitió Zaragoza en el año 778, sino también por la permanente pugna por el control de la ciudad entre los emires cordobeses y la aristocracia zaragozana. El propio emir 'Abdarrahmán I tuvo que acudir a Zaragoza en el año 784 para sofocar una rebelión, y lo hizo provisto de 36 máquinas de asalto con las que logró abrir una brecha en el muro²⁶.

La reorganización urbana de la medina comenzó por la fundación de una mezquita, la que sería la mayor, en el solar que tradicionalmente había sido el más importante de la ciudad, pues allí construyeron los romanos un gran foro y un enorme templo²⁷. Esta mezquita, levantada de nueva planta, pudo tener cinco naves²⁸, en principio suficientes para acoger a la comunidad islámica que se instaló en la ciudad en el siglo VIII. Pero el crecimiento de la población pronto obligó a una ampliación, que tuvo lugar, según las fuentes documentales, poco después del año 856, y gracias al quinto del botín que los musulmanes lograron en una campaña militar que llegó hasta Tarrasa²⁹. Esta primera ampliación consistió en añadir al

26 Corral, 1998, p. 14.

27 Beltrán y Fatás, 1998, pp. 43-45.

28 B. Cabañero y C. Lasa, "Cultura islámica", *Caesaraugusta*, 75, pp. 697-766, Zaragoza 2002, cit. en p. 703. Sobre la mezquita mayor de Zaragoza vid. J. Peña, "La Seo del Salvador de Zaragoza (análisis e hipótesis de su evolución constructiva desde su origen como mezquita-aljama hasta el siglo XV)", *Turiaso*, VII, pp. 81-104, Tarazona 1987; Ph. Araguan y A. Peropadre, "La Seo del Salvador, église-cathédrale de Saragosse, étude architecturale, des origines à 155)", *Bulletin Monumental*, 147-IV, pp. 281-305, 1989; A. Peropadre y J. A. Souto, "Restos arquitectónicos de época islámica en el subsuelo de la Seo del Salvador (Zaragoza). Campaña 1980", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXII, pp. 347-367, Madrid 1986; J. A. Souto, "Primeros resultados de una investigación sistemática en torno a la mezquita aljama de Zaragoza", *Cuadernos de la Alhambra*, 23, pp. 11-19, Granada 1987; J. Souto, "Restos arquitectónicos de época islámica en el subsuelo de la Seo del Salvador (Zaragoza). Campañas de 1984 y 1985", *Madridier Mitteilungen*, 34, pp. 308-324, Madrid 1993; A. Almagro, "El alminar de la mezquita aljama de Zaragoza", *Madridier Mitteilungen*, XXXIV, pp. 325-347, Madrid 1993; J. A. Hernández Vera, J. J. Bienés y J. I. Casaus, "Excavaciones en la Seo del Salvador. Zaragoza", *Arqueología Aragonesa* 1994, pp. 419-462, Zaragoza 1997.

29 Corral, 1998, p. 53.

menos dos naves laterales, con lo que alcanzó el número de siete y unas medidas de un cuadrado perfecto de 42 por 42 metros; los estudiosos de los restos arqueológicos de la mezquita han supuesto que esta primera ampliación estuvo acompañada de una reforma casi total del edificio³⁰. De nuevo volvió a ampliarse, ahora de siete a nueve naves, tal vez a mediados del siglo X³¹; esta segunda ampliación se ha constatado arqueológicamente, pero no hay referencias escritas. Por el contrario sí que existen para la tercera y gran ampliación realizada durante el reinado de Mundir I, entre 1018 y 1022. Esta ampliación consistió en alargar la mezquita en la zona del muro de la *qibla* unos 41 metros, trasladando el *mihrab*, que estaba labrado en una sola pieza de alabastro, mediante un ingenioso sistema de rodillos, poleas y andamios³².

Los materiales utilizados para construir esta mezquita fueron los procedentes del derribo y desmantelamiento de los grandes edificios públicos de época romana, cuya rapiña continuaba en los siglos IX y X.

A la mezquita mayor se fueron sumando otras en diversos puntos de la medina³³. De época islámica solo está documentada la mezquita de Abú Jalid, situada junto la puerta Cinejia. Dentro de la medina está documentada en 1121 la iglesia de Santiago, en la actual calle Don Jaime I, que Alfonso I donaba al monasterio de Siresa diciendo de ella que “está construida en la ciudad”; lo cual indica que se trataba de una mezquita recién consagrada al culto tras la conquista. También datan del momento de la conquista las iglesias de San Gil y San Felipe, otras posibles mezquitas. La iglesia de la Magdalena ya existía en 1126, por lo que cabe pensar que se trata de una mezquita consagrada como iglesia. Habría sin duda más mezquitas, pues en documentos del siglo XII aparece citada alguna antigua mezquita cuyas naves se usan como establo para el ganado³⁴.

30 Cabañero y Lasa, 2002, p. 704.

31 Id. P. 706.

32 J. A. Souto, “Textos árabes relativos a la mezquita aljama de Zaragoza”, *Madridrer Mitteilungen*, 30, pp. 391-426, Madrid 1989, cit. En pp. 402-403.

33 Corral, 1998, p. 55. Pub. J. M. Lacarra, *Documentos para la reconquista y repoblación del valle del Ebro*, vol. I, n.º. 161, Zaragoza 1982.

34 Id, n.º. 227.

A mediados del siglo X ya estaba perfectamente definida la medina, limitada por el muro romano, que correspondía al perímetro amurallado de la Caesaraugusta del siglo III. La planificación urbanística de la medina respetó en líneas generales el parcelario romano, sobre todo en los espacios privados -que no los edificios-, especialmente en el trazado de las dos grandes calles, cardo y decumano, que unían las cuatro puertas, orientadas según los cuatro puntos cardinales: la del Norte (del Puente o *bab al-qantara*), la del Este (*bab al-qibla*), la del Sur (de Cinejia) y la del Oeste (de Toledo). El resto de la medina conservó en líneas generales el trazado de las calles romanas, aunque con algunas modificaciones. Los cronistas musulmanes alaban sus calles anchas y sus hermosos edificios e Idrisi dice que “Zaragoza lleva también el nombre de Almedina Albaida (la ciudad blanca), porque la mayor parte de sus casas están revestidas de yeso o cal”³⁵.

El suelo de la ciudad romana se halla a una profundidad de entre 3 y 5 metros bajo el nivel actual, mientras que el suelo de la ciudad musulmana está más arriba, tanto que en algunas zonas los arqueólogos no han encontrado restos islámicos debido a que han sido eliminados para construir en épocas posteriores. Esta diferencia de profundidad entre el suelo de época romana y el de época musulmana (de 2 a 4 metros) muestra la acumulación de materiales y de escombros que se produjo entre los siglos III y X, e indica el abandono a que durante esos siglos estuvo expuesta parte de la ciudad. Pero a la vez, la continuidad de la trama viaria indica la pervivencia del trazado urbano que apenas se vio modificada por la despoblación de algunas zonas.

El proceso urbanizador del Islam supuso la división de las calles en principales (*shari*) y secundarias (*durub*), y también en públicas y privadas³⁶. El trazado ortogonal romano se mantuvo en la mayor parte de las calles, pero en algunas zonas de

35 Idrisi, *Nuzhat sal-Mustac*; pub. E. Saavedra y A. Blázquez, *Geografía de España*, pp. 180-181, Zaragoza 1988.

36 N. Elisséef, “El trazado físico”, en *La ciudad islámica*, pp. 113-129, Barcelona 1982; D. Sourdel, “L’organisation de l’Espace dans les villes du monde islamique”, en *Fortifications, portes de villes, places publiques dans le monde méditerranéen*, pp. 1-12, París (1985).

la medina comenzó a romperse cuando las manzanas romanas se vieron alteradas por pequeñas calles sin salida (adarves), para dar acceso a las nuevas viviendas musulmanas, siguiendo la norma del urbanismo islámico de otorgar la máxima privacidad a las viviendas³⁷.

Uno de los elementos que más influyeron en la revitalización de la vida urbana en la medina fue la regeneración del comercio. La Caesaraugusta romana dispuso de un amplio espacio para el mercado en el foro, con decenas de tiendas ubicadas en los amplios porches de este recinto público³⁸. Este espacio había quedado muy alterado entre los siglos V y VIII y de su antigua monumentalidad apenas quedaba nada destacable, pero la ubicación de la mezquita mayor en esa misma zona supuso un empuje extraordinario, y, como suele ser habitual en todas las ciudades islámicas, en el entorno de la mezquita mayor se ubicaron tiendas que dieron origen a un importante zoco. Este mercado está documentado gracias a textos de época cristiana inmediatamente posterior a la conquista. Había numerosas tiendas junto a la mezquita, desde 1120 catedral cristiana, que fueron entregadas a los conquistadores y que después éstos vendieron, por lo general a personas de condición eclesiástica. De este modo un barrio eminentemente comercial durante la época musulmana se convirtió a lo largo del siglo XII en un barrio de clérigos³⁹.

Un segundo espacio de tiendas y comercios se estableció en los alrededores de la Puerta Cinejia y en su arrabal. En este sector hubo varias tiendas de judíos mezcladas con las de los musulmanes. El topónimo de la calle “Azoque” responde al zoco del arrabal de Cinejia, a donde se trasladaron los mudéjares tras la conquista cristiana⁴⁰. Por fin, está documentada una alhóndiga, zona cerrada para efectos exclusivamente comerciales y de mercaderes (*funduq*), en 1137; esta alhóndiga, sin duda de época musulmana, estaba provista de un

37 M. de Epalza, 1985, “Un ‘modelo operativo’ de urbanismo musulmán”, *Sharq al-Andalus*, 2, pp. 137-149, Alicante.

38 Beltrán y Fatás, 1998, pp. 33-34.

39 Corral, 1998, p. 43.

40 S. Andrés, *Zaragoza cristiana (1118-1336)*, pp. 66-68, Zaragoza 1998.

amplio patio, una pardina y un corral. También había una alcaicería en la actual plaza de la Verónica⁴¹.

El diferente concepto urbanístico de los musulmanes con respecto al mundo romano propició notables cambios en la Zaragoza islámica; las grandes avenidas, las plazas porticadas y los monumentales edificios públicos fueron transformados; en su lugar se diseñaron espacios públicos más reducidos⁴².

En los primeros dos siglos de dominio musulmán, Zaragoza apenas vio alterada su trama urbana. Los restos arqueológicos de época emiral son muy escasos, quizá debido a la endeblez de sus estructuras, aunque sobre todo a que los siglos VIII y IX no ofrecen el espectacular desarrollo urbanístico de los dos siglos siguientes, quizás con excepción de mediados del siglo IX, cuando ya existe documentado un arrabal que se destruirá a fin del siglo. En esta primera etapa de dominio islámico apenas hay restos arqueológicos y las monedas musulmanas coexisten con las romanas y visigodas⁴³. Los restos más abundantes de época emiral se han hallado en los solares más próximos a la mezquita mayor. En la plaza de Santa Marta, cerca de la Seo, se ha constatado el abandono de estructuras de los siglos V-VI, para después aparecer un nivel de época musulmana de gran potencia estratigráfica, con monedas y cerámicas mezcladas con restos romanos, lo que a decir de sus excavadores es señal de gran actividad⁴⁴. Fue la de la mezquita mayor la zona en torno a la cual se ubicaron los primeros pobladores musulmanes y el sector urbano que adquirió un cambio más profundo en cuanto a su poblamiento.

El desarrollo urbanístico de la medina se aceleró a partir del siglo X. Perdida hacía tiempo su función, los restos que quedaban de los grandes edificios públicos romanos, como se ha constatado arqueológicamente en el teatro, se desmontaron, aprovechando sus materiales más nobles para las

41 Corral, 1998, p. 51.

42 Id., pp. 47-48.

43 J. L. Cebolla y C. Novellón, "Excavación arqueológica en los solares de la calle Gavín, nº 8-10 y calle Palafox nº 17-19-21 (Zaragoza, casco histórico)", *Arqueología Aragonesa 1994*, pp. 275-280, Zaragoza. 1997.

44 M. C. Aguarod y A. Mostalac, *La arqueología de Zaragoza en la Antigüedad tardía*, p. 74, Zaragoza 1998.

nuevas construcciones; sus cimientos quedaron colmados y su espacio lo ocuparon nuevos edificios que borraron por completo la trama arquitectónica anterior.

Un ejemplo de la evolución urbanística se encuentra en el solar del teatro romano. Este edificio estuvo en uso como lugar de ocio y recreo hasta mediado el siglo VI. El abandono de la actividad pública convirtió a sus ruinas, cada vez más expoliadas, en un vertedero en el cual incluso se produjeron enterramientos en los siglos IX y X, “de tipo cristiano” según sus excavadores⁴⁵. En la segunda mitad del siglo X, cuando se produjo la gran expansión urbanística de Zaragoza, se allanó el terreno para construir una casa y unas instalaciones industriales⁴⁶.

Los espacios de la medina quedaron completados con la ubicación de dos barrios para las minorías religiosas. Los mozárabes se instalaron en el ángulo noroccidental, al lado del río Ebro, donde desde el año 986 hay documentada una iglesia dedicada a Santa María⁴⁷. En los siglos VIII y IX debían de ser todavía muy numerosos, pues en la zona del teatro romano se han excavado “tumbas de tipo cristiano” en estratos anteriores al siglo X⁴⁸. Desde esta centuria su número fue disminuyendo tanto que en la mozarabía había a comienzos del siglo XII espacios abiertos y vacíos⁴⁹.

Los judíos, cuya primera presencia en Zaragoza se ha supuesto ya en el siglo III⁵⁰, también dispusieron de un espacio privativo, ubicado, al menos desde que se tienen datos documentales, en el ángulo sureste de la medina. Este espacio debió de ser bastante reducido, y tal vez fuera limitado a propósito,

45 M. Beltrán, “El teatro de Caesaraugusta”, *Trébede*, 8, pp. 39-42, Zaragoza 1997.

46 M. Beltrán y otros, “Teatro de Caesaraugusta. Campaña de 1991”, *Arqueología Aragonesa 1991*, pp. 247-252, Zaragoza 1994, y “Teatro de Caesaraugusta. Campaña de 1992”, *Arqueología Aragonesa 1991*, pp. 175-186, Zaragoza 1994.

47 En el año 986 un mozárabe llamado Moción, hijo de Fruya, hizo testamento y legó sus propiedades a las iglesias de “Santa María, que está en Zaragoza, y a las Santas Masas, que está construida fuera de los muros” (Vid. R. García de Linares, “Escrituras árabes pertenecientes al Archivo de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza”, en *Homenaje a Codera*, pp. 171-197, Zaragoza 1904, y L. Rubio, *Documentos del Pilar*, Zaragoza 1971).

48 Beltrán y otros, 1994, pp. 248-249.

49 En 1124, apenas cinco años después de la conquista de la ciudad por Alfonso I, aún había espacios vacíos, corrales y eras, “entre la zuda y Santa María”, en pleno corazón de la mozarabía, “para poder hacer allí casas” (Lacarra, 1982, n^o 104); vid. Corral, 1998, p. 58.

50 A. Blasco, *La judería de Zaragoza en el siglo XIV*, p. 25, Zaragoza 1988.

pues hasta el siglo XII no se extendieron hacia el solar que ocupaba el teatro romano. Por el momento no se dispone de datos suficientes sobre el urbanismo de este barrio en época islámica, pero, a la vista de los documentos de época cristiana y de los planos posteriores, da la impresión de que la trama urbana romana fue mucho más alterada que en el resto de la ciudad⁵¹.

3. Los nuevos Arrabales y los Espacios Periféricos

La ciudad romana trazada en el siglo I fue pronto insuficiente para albergar a la creciente población, que desbordó el perímetro murado⁵². Algo similar ocurrió de nuevo con la llegada de los musulmanes, que, aunque no estaba del todo colmatada la medina, a mediados del siglo IX se vieron en la necesidad de construir arrabales para ubicar a la población. En la segunda mitad del siglo IX ya existían construcciones fuera de la medina, pues primero en el año 874 por el ejército cordobés⁵³ y después en el 882 por una aceifa⁵⁴ fueron destruidos los arrabales, que en el año 898 seguían en ruinas. El espacio constructivo en el interior de los muros de piedra debió de quedar agotado a mediados del siglo X. Fue desde entonces cuando surgieron al menos cuatro nuevos arrabales. Uno al otro lado del río Ebro, en la margen izquierda, que no era demasiado grande aunque tenía mucha importancia por estar junto al puente, se llamó de Altabás, y arqueológicamente parece abandonado desde el siglo III hasta al menos fines del X⁵⁵. El segundo arrabal se ubicaba junto a la puerta de al-Qibla, y es probable que sea el conocido documentalmente con el nombre de “arrabal de Curtidores” (*al-dabbayin*); ocupaba un amplio espacio entre la medina y el curso del río

51 Corral, 1998, p. 58.

52 Id., p. 30.

53 Id., p. 16.

54 Al-'Udrí, 1967, p. 475.

55 Corral, 1998, p. 59.

56 A. Álvarez, "Excavaciones arqueológicas en el convento de San Agustín de Zaragoza. Campaña de excavación 1991-1992", *Arqueología Aragonesa* 1993, pp. 165-168, Zaragoza 1977. La documentación de época cristiana en A. Canellas, *Colección diplomática del concejo de Zaragoza*, vol. I, Zaragoza 1972.

Huerva y alternaban casas, cementerios y talleres⁵⁶. El tercer arrabal se ubicó en el exterior de la puerta de Toledo, al oeste de la medina, donde se ha localizado un gran número de hornos cerámicos, lo que confiere a este barrio una marcada especialización en torno a la fabricación de cerámica; tal vez el barrio de los alfareros (*al-fajarin*) que aparece en algunos documentos⁵⁷.

El cuarto arrabal fue demográfica y urbanísticamente el más importante. Se construyó en una zona más o menos llana, al sur de la medina pero inmediatamente contiguo a ella, este arrabal, que ha sido parcialmente excavado en 2002, se construyó siguiendo un modelo de urbanismo en retícula ortogonal, con amplias calles y espaciosas viviendas. Parece datar de fines del siglo XI y está documentado con el nombre de “arrabal de Cinejia”, por el nombre al tribu bereber de Sinhaya, probablemente los pobladores que le dieron nombre. Disponía de al menos una mezquita, la de Abú Jalid y de un abundante número de tiendas. Los recientes hallazgos arqueológicos han constatado que su extensión era al menos tan grande como la propia medina⁵⁸.

El arrabal de Cinejia, a tenor de lo excavado, presenta un urbanismo muy compacto y perfectamente planificado, con calles que se cruzan perpendicularmente en un claro diseño urbano propiciado por una autoridad pública⁵⁹, tal como ocurre con otros modelos similares del urbanismo islámico⁶⁰.

57 Id.

58 Buena parte del arrabal de Sinhaya salió a la luz al realizar unas obras en el paseo de la Independencia en la primavera del año 2002. El ayuntamiento de Zaragoza, tras una intensa polémica ciudadana, decidió cubrir los restos para seguir utilizando el espacio como vial para automóviles. La memoria de excavaciones está siendo preparada por M. Gutiérrez, que dirigió la excavación arqueológica. La tribu bereber de los Sinhaya es una de las más conocidas de esta etnia y miembros de la misma ya aparecen documentados en la ciudad de Coria en el siglo IX.

59 El barrio de los Sinhaya aparece de manera frecuente en la documentación referente a Zaragoza en los años inmediatamente siguientes a la conquista cristiana de 1118. Allí estaba Alfonso I en 1118, tomado posesión del monasterio mozárabe de las Santas Masas, y en ese barrio existen documentadas varias tiendas, huertos y baños entre 1120 y 1140 (Lacarra, 1982, nº. 192, 260 y 278). J. L. Corral, “El arrabal de los Sinhaya en Zaragoza y la reforma del paseo de la Independencia”, *Aragón*, 353, pp. 10-11, Zaragoza 2002; J. L. Corral, “El arrabal de los Sinhaya de Zaragoza”, *R&R*, 66, pp. 28-31, Madrid 2002.

60 Plantas en damero similares a las del zaragozano arrabal de Sinhaya pueden verse en los oasis de Suf, en Argelia, o Wadan, en Mauritania, y por supuesto en numerosas ciudades islámicas como El Cairo, Rabat y tantas otras (Elissèef, 1982, pp. 117-119). Vid. J. Guiralt y F. Tuset., “Modelos de transformación del mundo urbano en el nordeste peninsular. Siglos V-XI”, *IV Congreso de Arqueología Medieval*, 1, pp. 37-46, Madrid 1994.

Por el contrario, otros arrabales disponían de un hábitat más disperso, donde alternaban almunias de recreo, huertos y jardines, como la que poseía el gobernador Muhammad ibn Hasim hacia el año 950⁶¹.

Había huertas junto a los ríos Gállego y Huerva, que los musulmanes denominaban Baltás, campos en la Almozara y en las orillas del Huerva, viñas en el arrabal de la margen izquierda del Ebro, en el término de Ranillas y en la Almozara, y por todos los alrededores podían verse olivares, como el que había en el siglo X en la partida llamada Algeciras. Huertas, jardines y vergeles rodeaban Zaragoza en un irregular anillo -en función de los cursos de los ríos- de ocho millas, creando así una enorme mancha verde, en cuyo centro destacaba la ciudad, de casas y murallas blancas, lo que provocó líricas descripciones, como la de al-Qalqasandí, que decía que Zaragoza “parece una motita blanca en el centro de una gran esmeralda -sus jardines- sobre la que se desliza el agua de cuatro ríos, transformándola en un mosaico de piedras preciosas”⁶².

En la periferia de los arrabales no faltaron las industrias, como suele ser habitual en las ciudades musulmanas⁶³. Para aprovechar la corriente del Ebro y la del Huerva se construyeron varios molinos móviles, que podían variar su ubicación según la corriente de los ríos⁶⁴.

En los últimos años, las excavaciones arqueológicas han puesto de relieve la extraordinaria importancia de la alfarería zaragozana, sobre todo en el siglo XI, con la localización de varios hornos de cerámica, situados unos junto al arrabal de

61 Corral, 1998, p. 18. En las puertas de Zaragoza hay documentados jardines (Ibn Hayyán, *Al-Muqtabis*; pub. J. E. Guraieb, “Al-Muqtabis de Ibn Hayyan”, *Cuadernos de Historia de España*, XXI-XXII, pp. 329-344, Buenos Aires 1954, cit. en p. 335).

62 Al-Qalqasandí, 1975, p. 43.

63 L. Torres Balbás, *Ciudades hispano-musulmanas*, Madrid 1985; B. Pavón, *Ciudades Hispano-musulmanas*, Madrid 1992; y C. Mazzoli-Guintard, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIII-XV siècles)*, Rennes 1996.

64 Algunos de estos molinos seguían en uso a los pocos años de la conquista cristiana (Vid. Lacarra, 1982, n.º. 223).

65 M. C. Aguarod, M. C. Escudero, F. Galve y A. Mostalac, “Nuevas perspectivas de la arqueología urbana del periodo andalusí: la ciudad de Zaragoza (1984-1991)”, *Aragón en la Edad Media*, IX, pp. 445-491, Zaragoza 1991.

66 P. Galve, “Nuevas aportaciones de la arqueología a la ciudad islámica de Zaragoza”, en *La ciudad Islámica*, pp. 377-388, Zaragoza 1991; J. Delgado, “Informe de la excavación realizada en el solar de la calle Predicadores, 92-94. Zaragoza”, *Arqueología Aragonesa 1991*, pp. 293-295, Zaragoza 1994; J. Delgado, “Informe de la excavación de los solares sitos en la calle Predicadores, 88-90. Zaragoza”, *Arqueología Aragonesa 1991*, pp. 289-292, Zaragoza 1994.

Cinejia⁶⁵, y otro extenso conjunto de varios hornos en el barrio de San Pablo⁶⁶.

Siguiendo el modelo islámico, los cementerios de Zaragoza también se ubicaron junto a las puertas de la ciudad. Está documentado un cementerio, el de la puerta este, constatado también arqueológicamente. Esta necrópolis llegó a tener un carácter casi sagrado, pues una tradición señalaba que en él fueron enterrados los santones (*tabi'un* o *sahaba*) Hanas as-San'ani y 'Alí al-Lajmi, que estaban señalados por sendos amontonamientos de piedras⁶⁷. Recientes excavaciones arqueológicas han descubierto un importantísimo y extenso cementerio en las afueras de la puerta de Toledo, bajo el actual barrio de San Pablo. Las tumbas se extendían a lo largo del camino que iba desde esta puerta hasta la Aljafería y la Almozara (calle de Predicadores) en una longitud de trescientos metros. Este cementerio musulmán se asienta sobre otro romano y visigodo, y éstos a su vez sobre villas abandonadas en el siglo II, por lo que este sector de la ciudad sirvió como cementerio desde el siglo III hasta principios del XII⁶⁸. Un tercer cementerio estaba ubicado entre la iglesia cristiana de las Santas Masas y la Puerta Cinejia, donde se han producido algunos hallazgos de tumbas⁶⁹.

Por fin, todo este conjunto de medina y arrabales debió de estar protegido por un muro. La historiografía tradicional ha

67 Cuenta Al-Himyarí (1963) que “los sepulcros de Hanas al-San'ani y de 'Alí al-Lajmi, que murieron en la ciudad de Zaragoza, eran muy conocidos en el cementerio llamado de la Puerta del Sur (*maqbarat bab al-qibla*) -en realidad se trata de la puerta este-. Un soberano de tiempos pasados quiso encerrar esas tumbas en un mausoleo y levantar encima una cúpula. Cuando había tomado esta decisión, una mujer, reputada por su virtud y su honestidad y renombrada por su integridad, hizo conocer al rey que ella había visto en sueños a los dos *tabi'un* y le habían informado que no deseaban se edificase la menor cosa sobre sus tumbas. Desistió entonces del proyecto que se proponía realizar”. Recientes excavaciones arqueológicas han localizado en este sector una veintena de tumbas (vid. A. Blanco y J. L. Cebolla, “Excavación arqueológica del terreno denominado U.A-1 por el plan especial de la plaza de San Antón de Zaragoza situado entre las calles de Murallas, Danzas, Prudencio y Salduba, casco histórico”, *Arqueología Aragonesa* 1993, pp. 181-186, Zaragoza 1997; A. Blanco y J. L. Cebolla, “Excavación arqueológica del solar de calle Coso, nº 196 angular a calle Alonso V. Zaragoza, casco histórico”, *Arqueología Aragonesa* 1993, pp. 187-191, Zaragoza 1997).

68 J. L. Cebolla y J. L. Blanco, “Excavación del solar en la calle Coso, 168-170 y calle San Agustín, 3 (Zaragoza)”, *Arqueología Aragonesa* 1991, pp. 267-270, Zaragoza 1994; J. L. Cebolla y J. L. Blanco, “Excavación del solar de la calle Alcalá, 9-11 (Zaragoza)”, *Arqueología Aragonesa* 1991, pp. 257-262, Zaragoza 1994.

69 P. Galve y A. Benavente, “Las necrópolis islámicas de Zaragoza”, en *Las necrópolis de Zaragoza*, pp. 85-98, Zaragoza 1991.

identificado el trazado de este muro con el que se conoce de la Baja Edad Media, aunque por el momento no han aparecido restos arqueológicos en este trazado atribuibles a la época islámica⁷⁰.

Como una gran ciudad islámica que era, Zaragoza se rodeó de espacios de uso público. Uno de ellos era el campo de la Almozara (*almusara*), donde se celebraban ejercicios ecuestres, carreras de caballos, demostraciones y desfiles militares, etc., aunque el término también hace referencia a la existencia de campos de cultivo de cereales.

También hay documentada en Zaragoza una *sari'a*. Este espacio solía usarse con fines parecidos a los de la almozara, a fin de poder congregarse a grandes multitudes para lo que no se disponía de espacio suficiente en el interior de la ciudad. En la *sari'a* se instalaron los almorávides en 1110, poco antes de entrar en Zaragoza⁷¹.

Zaragoza también disponía, al menos desde principios del siglo X, de un gran oratorio al aire libre llamado *musalla*. La construyó 'Abdarrahmán III en el año 935 para que rezaran sus tropas mientras asediaban la ciudad, y estaba ubicada en el mismo campamento del califa⁷².

70 En el año 890 se construyó un muro para asediar Zaragoza (Al-Udrí, 1967, 480), siguiendo una antiquísima técnica ya empleada por los romanos en el sitio de ciudades, como hicieron con Numancia en el siglo II a. de C. ¿Se pudo aprovechar poco después este muro para construir un recinto que englobara a la medina y a los arrabales? Parece difícil que la Zaragoza del siglo XI no defendiera sus populosos arrabales con un nuevo recinto murado. Cuando los almorávides iniciaron la construcción de Marrakesh en mayo de 1070 lo hicieron comenzando por un alcázar de piedra, y aunque las primeras casas se levantaron antes que la muralla "ese mismo año se comenzó a construir el muro" (Idrisi, 1963, pp. 40-42). Un texto de al-Zuhrí señala con respecto a Zaragoza que "Entre sus maravillas figura el hecho que es de tapial, mientras que sus murallas son de piedra tallada en bloques ensamblados como macho y hembra"; para la editora de este texto el término "marduma" (tapial) haría referencia a que la ciudad estaba totalmente rodeada de un muro de tapial, o muro de *radam* (D. Bramón, "Zaragoza y Huesca, las dos ciudades aragonesas descritas en el tratado geográfico de al-Zuhrí (estudio de 8 de los 10 manuscritos)", *Turiaso*, VII, pp. 65-71, Tarazona 1987); en cualquier caso habrá que esperar a nuevas excavaciones arqueológicas para certificar la existencia de esa segunda muralla.

71 El gobernador almorávide Muhammad ibn al-Hayy entró en Zaragoza el 31 de mayo de 1110: "Se le abrieron las puertas y la tomó... Estableció el campamento en la *sari'a*, y entraron los almorávides en Zaragoza y se presentaron sus habitantes a Muhammad ibn al-Hayy, quien entró en la Aljafería, y quedó el citado castillo bajo su poder" (Idrisi, 1963, pp. 125-128).

72 Al-Udrí, 1967, p. 494. Vid. J. A. Souto, "Un aspecto concreto de las campañas omeyas contra la Marca Superior de al-Andalus: el campamento de Abdarrahmán III ante Zaragoza (935-937). Observaciones a propósito de una hipótesis", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, XXIII, pp. 333-346, Madrid 1987.

La Aljafería es un magnífico castillo-palacio construido al margen de la ciudad. Sus orígenes siguen siendo muy debatidos. El edificio, muy maltratado y restaurado sin ningún criterio global, presenta dos zonas claramente definidas: la militar, con los torreones de alabastro de planta ultrasemicircular y el torreón rectangular del Trovador, y la zona palaciega del interior. Su origen puede estar en un campamento fortificado llamado al-Jazira que levantó ‘Abdarrahmán III para sitiar Zaragoza entre los años 935 y 937 cerca del Ebro, pues una crecida del año 937 estuvo a punto de inundarlo.

Sea como fuere, al-Muqtádir mandó construir un palacio en el interior de ese recinto militar con motivo del triunfo sobre los cristianos en Barbastro en 1065, por lo que hizo colocar en el salón del trono la inscripción: “Te hemos concedido una clara victoria, para perdonarte Dios tu pecado, pasado y futuro, perfeccionar su gracia en ti y dirigirte por una recta”⁷³.

La importancia del agua como factor regulador de los espacios urbanos está muy presente en Zaragoza, debido a la presencia de los tres ríos (Ebro, Gállego y Huerva) que confluyen en la ciudad, lo que la dotaba de un especial atractivo. Un gran puente, construido en época romana, atravesaba el gran río Ebro desde el arrabal de Altabás hasta la puerta norte, también llamada en algún texto como “puerta de Huesca”⁷⁴.

Estos cursos de agua facilitaban el suministro a los imprescindibles baños, sustitutos islámicos de las termas romanas, y que siguieron utilizándose por algún tiempo tras la conquista cristiana⁷⁵. Pese a su preocupación por el suministro de agua a la ciudad, los musulmanes no lograron recuperar el nivel de los romanos y se vieron obligados a construir pozos de hasta siete metros de profundidad para llegar a las capas freáticas⁷⁶.

73 *El Corán*, 48, 1-5. Sobre la Aljafería vid. Ch. Ewert, *Hallazgos islámicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*, Madrid 1979; Ch. Ewert, *Spanish-Islamic Systeme sich Kreuzender Bögen. III Die Aljafería in Zaragoza*, 3 vols., Berlín 1978-1980; y A. Beltrán (dtor.), *La Aljafería*, 2 vols., Zaragoza 1998.

74 Al-Udrí, 1967, p. 481.

75 Canellas, 1972, p. 232 y Lacarra, 1982, nº. 192.

76 Corral, 1998, pp. 68-69.

En suma, la ciudad de Zaragoza constituye un extraordinario ejemplo para el urbanismo islámico, en el que se conjugan todos los elementos de este tipo de ciudades: medina, arrabales, cementerios, espacios periféricos, etc. Desde luego fue una de las grandes ciudades de al-Andalus, calificada como “una ciudad grande y muy poblada” por Idrisi y por al-Yaqubí como una “gran ciudad”. Tal vez superó los 25.000 habitantes en su momento de mayor esplendor, en la segunda mitad del siglo XI, con un centenar de hectáreas construidas.

JOSÉ LUIS CORRAL LAFUENTE

77 A. Almagro, “Planimetría de las ciudades hispano-musulmanas”, *Al-Qantara*, VIII, pp. 421-448, Madrid 1987; D. Bramón y J. A. Souto, “Las maravillas de Zaragoza”, *Aragón en la Edad Media*, VII, pp. 7-26, Zaragoza 1987; J. L. Corral, “El sistema urbano en la Marca Superior de al-Andalus”, *Turiso*, VII, pp. 23-64, Tarazona 1987; J. L. Corral, “Las ciudades de la Marca Superior de al-Andalus”, en *La Ciudad Islámica*, pp. 253-287, Zaragoza 1991.

ليلى أبو شمس وإجناتيو فيراندو

بغيرها؟ أم أن لنا أن نشارك الأستاذ الأمريكي مونرو - صاحب الترجمة الإنجليزية- خشيته من أن تهمل المقامات ولا يستغل ما فيها من ملامح أدبية وإشارات اجتماعية وتاريخية فتكون كمن أنقذت من غياهب الدهر لتعود مرة ثانية إلى طي النسيان؟ إن الزمان وحده هو الكفيل بالإجابة على هذا السؤال القلق. نتمنى أن يكون السرقسطي ابناً باراً لمدينته وأن يرتبط اسمه باسم سرقسطة ارتباط السوار بالمعصم بحيث لا يمكن لمن يلقي نظرة ولو سريعة على أدب الأندلس وأدب الثغر الأعلى بالتحديد إلا ويخطر بباله اسم السرقسطي. ولعل الأهم من ذلك أن تكون المقامات اللزومية بنصها العربي وترجمتها الإسبانية والإنجليزية في متناول الجميع وليست حكراً على الباحثين فحسب، وإن علينا كإساتذة ومختصين أن نعمل جاهدين على تعليم النص وإيضاحه وشرحه لكي تنال المقامات التداول المطلوب والشهرة المرجوة. وهذا العمل بلا شك يقع على عاتقنا جميعاً.

ذو ميعة غرّت الأنام ولم تحظ بغير العثار والعرن
في كل يوم ترميك صانبة سهامه عن نوافذ القرن

مما يؤدي إلى شيء من التشاؤم وحتى اليأس: (المجتث)

وما على الدهر شيء إلا عليه الذهاب

إلا أن المؤلف يؤكد في أبيات أخرى أن الإنسان لا بد أن يقاوم ما قد يلقي من صعوبات وعراقيل فإنه المسؤول عن مصيره لا أحد يمد له العون كما يتضح في البيتين التاليين: (المجتث)

غيري يطيل بكاءً على فراق الدمن
إن لم أكن للمساعي والمكرمات فمن؟

ولعل هذا أوضح وأبين في هذه الأبيات الأخيرة: (الهجج)

وإن دهرأ لوى ذنباً فطاوله على اللي
وكن كالشمس في حالبي ك من ظل ومن في
فمن أرض إلى أرض ومن حي إلى حي
وإن الحازم اليقظا ن ذو نشر وذو طي

مع ملاحظة أن قائل أكثر الأبيات إنما هو الشخص المكدي أبو حبيب السدوسي الذي يستخدم الشعر لمصلحته الخاصة مما يجعل بعض الأبيات صادقة وموثوق بها في حين أن البعض الآخر مما يشوبه الغبار إذ يغلب عليها السخرية وروح التهكم بحيث لا نقدر على تمييز الغث من الثمين. وخلاصة القول فيما يخص الشعر الوارد في المقامات أنه جزء لا يتجزأ من مضمون القصة وهو وإن لم يكن من أرقى ما ألفه السرقسطي ليس ثمة داع إلى إنكاره أو تجاهله.

وما بعد ذلك؟ هل ستصبح المقامات اللزومية معروفة بكل تفاصيلها وتأخذ حظها من الدراسة والتعمق لدى الأوساط العلمية سواء في البلدان الناطقة بلغة الضاد أم

يللى أبو شمس وإجنائيو فيراندو

إشارات واضحة إلى المدن الأندلسية التي رحل إليها والطرق التي جابها. والأهم في كل ذلك أن تحقيق النص وترجمته تؤكد لنا كل ما قيل قديماً وحديثاً عن القيمة العليا والتقدير والاهتمام التي أولاها العلماء العرب للمقامات اللزومية فهي بلا شك من أفضل ما كتب في تاريخ الأدب الأندلسي، وإن لم تنل ما نالته مولفات أخرى مثل "الطوق والحمامة" لابن حزم أو "حي بن يقظان" لابن طفيل.

ويجدر بنا أن نذكر أن السرقسطي كان شاعراً، فبالإضافة إلى قطع متفرقة من قصائده، حافظت المراجع وكتب التراجم عليها، هناك عدد كبير من الأشعار موجودة داخل المقامات. والحقيقة أن هذه الأبيات ليست من أروع ما قيل في شعر الأندلس فهي تبدي شيئاً من تكرار الأفكار وانعدام الحس الشعري الأصيل، إلا أن علينا أن نأخذ في عين الاعتبار أن الغرض الأساسي من إيراد هذه الأبيات إنما هو شرح سلوك أبي حبيب السدوسي البطل المكدي أو إلقاء النصائح والإرشادات الموجهة إلى القارئ وذلك بقسط بالغ من السخرية والهجاء من المجتمع المحيط بأشخاص الحكاية. لا غرو إذا في كون هذه الأشعار متجردة إلى حد ما من التعبير الشعري الجميل المؤدي إلى الإطراب والموحي بمشاعر رقيقة كامنة في أعماق النفس كما هو الحال في قصائد أخرى لشعراء أندلسيين مشهورين من أمثال ابن زيدون وابن خفاجة وابن دراج القسطلي وغيرهم أكثر. لناخذ بعض الأمثلة من هذه الأشعار حتى يتيقن القارئ أن الشعر السرقسطي المدرج في نصوص المقامات مما يرثى له وإن كان لا غبار عليه من حيث أسلوبه وشكله المتقنين:

لعل من أحسن أبياته ما قاله في وصف مثير لحمامة سجيئة في قفص لا تستطيع الطيران: (الرمل)

يا حمام الأيك عندي شجن	ليس يحكيه على الدهر شجن
يا حمام الأيك بما	طار في الجو مطاراً ودجن
وبرغم أنت في السجن فهل	علم الساجن ما منك سجن؟
أي ورد لليالي قد صفا	لم تكدره الليالي فأجن

أما المواضيع العادية التي يتناولها في هذه الأبيات فهي مواجهة الدهر وتقلباته التي تعدو على كل إنسان ولا مناص منها: (المنسرح)

والدهر مهما أعطى الفتى طلقاً
أعقبه بالجماح والحرن

أسماء الأماكن والأعلام والتلميحات إلى قصائد قديمة أو إلى حكايات من التراث العربي مما يحتاج المترجم عادة إلى إدخال ملاحظة في أسفل الصفحة وذلك للحيلولة دون عدم الفهم. ومع ذلك ما زالت هناك إشارات وتلميحات عديدة بدون شرح أو توضيح كافيين فيترتب عليها فقدان قسط من المضمون الكامل.

2- نقصان في الإيقاع وفنون البلاغة. من طبيعة السجع التزام التوازن الصرفي بين الفقرات أو الوحدات الإيقاعية للنثر المسجوع. ولا يمكن بأي حال من الأحوال تقليد هذا الإيقاع الخاص بالأصل العربي في الترجمة لأن اللغات الغربية على خلاف العربية لا يعتمد نظامها الصرفي على قوالب وصيغ متساوية متجانسة من حيث عدد الحروف وترتيبها في الكلمة. وشأن الترجمة في ذلك شأنها فيما يتعلق بفنون البلاغة من المجاز والاستعارة والكناية والجناس وإلى غير ذلك. إن معظم جماليات الأصل العربي وليس بعض منها فقط غير منعكسة في الترجمتين الإسبانية والإنجليزية. والنتيجة من كل ذلك أن قارئ الترجمة لا يلقى إلا قسطاً قليلاً من عنصر هام في فن المقامة العربية ألا وهو النمط اللغوي الذي تعتمد عليه المقامة.

وبعد ذكر ما تواجه ترجمة المقامات من عوائق وعراقيل، علينا أن نأخذ في الحسبان ما هي النتيجة المتحصل عليها وأن نقرر جدواها وفائدتها. إن عملية الترجمة ليست في واقع الأمر إلا محاولة نقل نص ما (المضمون أساساً والشكل ثانياً) من لغة إلى لغة أخرى، ولا يعني ذلك مجرد محاكاة الأصل. فالهدف الأخير أن تثير الترجمة في نفس القارئ انطباعات شبيهة بالانطباعات عند قارئ النص الأصلي، وهذا ما تصبو إليه كل ترجمة. وللوصول إلى مثل هذا الهدف هناك وسائل شتى لكل واحدة منها إيجابياتها وسلبياتها. المهم أن الطريق قد قطع أو بالأحرى قطع طريق من الطرق المتوفرة أمام المترجمين، والنتيجة أن المقامات اللزومية يمكن من الآن فصاعداً الاطلاع عليها من خلال ترجمتين أو لاهما إسبانية وثانيتها إنجليزية قد تقرب القارئ الغربي من ذخيرة من ذخائر الأدب العربي.

وما هو الجديد في الأمر؟ ما هي الأخبار والمعلومات الجديدة التي يمكننا الاطلاع عليها من خلال قراءة النص المحقق والترجمتين الإسبانية والإنجليزية؟
الواقع أن المقامات لا تزودنا بقدر كبير من المعلومات عن حياة السرقسطي وما أحاط به من خطوب الدهر وتقلباته. ولكنها تؤكد أمراً مهماً ألا وهو أن أدباء الأندلس كانوا ينظرون إلى أدباء الشرق الإسلامي كمثال يحتذى به. فيمكن القول على سبيل المثال أننا لو كنا نجهل مؤلف المقامات تماماً ولا نعرف عنه شيئاً لشكنا كثيراً في تحديد كونه أندلسياً أو مغربياً أو مشرقياً إذ لا يوجد في المقامات

ومنشورة بعد أن كانت مخطوطة خلال ربح من الزمان بفضل جهود العلماء الذين عملوا لإنقاذها وإعادتها إلى متناول الجمهور المهتم بها. الجديد في الأمر أن المقامات بالإضافة إلى وجودها الآن على رفوف المكتبات بحيث يمكن لكل قارئ بالعربية أن يطلع عليها، أصبحت أيضاً متوفرة للقارئ الغربي في ترجمتين اثنتين أولاهما باللغة الإسبانية وثانيتها باللغة الإنجليزية³. ومما يلفت النظر أنه نادراً ما تتم ترجمة مثل هذه المؤلفات المليئة بأساليب البلاغة المتنوعة من جناس واستعارات وتشبيهات معقدة وإشارات مبهمة وتعبيرات فيها قدر وافر من الرقي اللغوي وحتى المفردات النادرة الاستعمال ناهيك عن ترجمتها مرتين إلى لغتين مختلفتين من قبل مترجمين مختلفين لا يربط بينهما إلا الاهتمام بالأدب الأندلسي.

ولا شك أن هناك أسئلة تطرح نفسها بالحاح عند مجرد الحديث عن مشروع ترجمة المقامات اللزومية إلى لغة أخرى: هل هذه الترجمة شيء ينتج عنه الاستفادة والجدوى؟ هل لغة المقامات وأسلوبها صعبة إلى حد يحول دون موافاة النص الأصلي؟ وهل يستطيع المترجم تزويد القارئ بكل مدلولات الأصل العربي بكل تفاصيله وإشاراته وجمالياته؟

فيما يخص الاستفادة، فإنه غني عن القول أن الترجمة بحد ذاتها عمل مفيد إذ يسمح لقراء لغة أخرى أن يطلعوا على مؤلفات رفيعة و"جديدة". ولولا هذه الجهود المبذولة في مشروع الترجمة لبقيت المقامات اللزومية شبه مجهولة لكل علماء الغرب المهتمين بالأدب الأندلسي. ومعلوم أن النص العربي للمقامات لا يستطيع قراءته وفهمه سوى أقلية نادرة من هؤلاء الباحثين الغربيين، ويرجع ذلك إلى ما يحتوي عليه النص من غرائب وتهكم وإشارات مبهمة وعبارات غير مألوفة قديمة أو مهجورة.

أما اختيار اللغتين الإسبانية والإنجليزية فهو اختيار طبيعي لكون إسبانيا مركزاً من المراكز المتقدمة في مجال دراسات التراث الأندلسي في أيامنا هذه ولكون اللغة الإنجليزية أكثر انتشاراً وسمعة في الأوساط العلمية العالمية.

وإذا تساءلنا هل حصل المترجمان على المطابقة المطلوبة ما بين الأصل العربي ونص الترجمة فلا بد من ملاحظة بعض النواقص التي قد تجعل من نص الترجمة نصاً لا يوافي الأصل العربي موافاة تامة ويمكننا تقسيم هذه النواقص إلى قسمين:

1- نقصان في المعاني والإشارات: إن المقامات اللزومية مكتظة بالإشارات إلى جوانب مختلفة من التراث والأدب العربيين، فهناك قدر وافر من

3 Las sesiones del zaragocí. Relatos picarescos (maqamat) del siglo XII. Estudio preliminar, traducción y notas de Ignacio Ferrando. Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 1999. Al Maqamat al-Luzumyah by Abu l-Tahir Muhammad ibn Yussuf al-Tamam al-Saraqusti. Translated, with a preliminary study by James Monroe. Leiden-Boston-Colonia: Brill, 2002.

أبو الطاهر محمّد بن يوسف السرقسطيّ (ت. 1143م).

و بعد أن أخذنا بعين الاعتبار المستجدات المتعلقة بالجزّار السرقسطيّ نتطرّق الآن إلى ثاني السرقسطينيّين أملين أن نظهر الخصائص التي توصل إليها الباحثون مؤخراً فيما يخصّ مؤلفه القيمّ ألا وهو المقامات اللزوميّة التي صنّفها على منوال الحريريّ من حيث القصّة و الأشخاص وعلى منوال أبي العلاء المعريّ من حيث القافية المعقّدة الملزمة. ثاني الاثنين هذا ولد على أرجح تقدير في قرية من قرى أعمال مدينة سرقسطة اسمها " الاشتركوي " لكنّه انتقل إلى عاصمة الثغر الأعلى حيث التقى بعدد كبير من العلماء و المعلمين وقد أخذ عنهم موادّاً مختلفة من فروع شتى من العلم كالحدِيث و الفقه و اللغة و النحو و البلاغة و الشعر ممّا جعله عالماً بارزاً يشار إليه بالبنان. و حقيقة الأمر أننا نجهل تفاصيل حياته فلا نعرف مثلاً هل تولى منصباً من المناصب الرسميّة في بلاط الحكم في سرقسطة و لا نعلم طبيعة علاقته بملوك الطوائف الذين حكموا في المنطقة في تلك الحقبة من الزمان. إنّ الأكد في الأمر أنّه قام بترحال في بعض المدن الأندلسيّة من أمثال شاطبة و بلنسية و مرسية و غرناطة، إلى أن استقرّ في قرطبة حيث توفي سنة 1143/538م. وكلّ هذا يعني أنّه غادر مسقط رأسه قبل الفتح النصرانيّ لمدينة سرقسطة (سنة 1118م). و لا نعرف بالضبط هل عاد إلى مسقط رأسه أثناء فترة تجواله أم لا.

و بغضّ النظر عن ظروفه الشخصيّة وما واجهه من أوضاع و أحوال، فإنّ ما يهمنّا هنا بالدرجة الأولى أنّه ألف مقاماته الشهيرة التي يشيع ذكرها في كتب الأدب قديماً و حديثاً، فقد أجمع النقاد الخبراء أنّها من أعظم المؤلفات في الأدب الأندلسيّ. و الغريب في كلّ ذلك أنّه رغم ما نالته المقامات اللزوميّة من تقدير عال و سمعة طيبة في الأوساط الثقافيّة فإنّها بقيت شبه مجهولة بين ثنايا المخطوطات إذا لم يتسنّ نشرها بالكامل حتى عام 1982 عندما تفضّل الأستاذ المصريّ بدر أحمد ضيف بإصدار تحقيق للمقامات تحت عنوان: " المقامات اللزوميّة للسرقسطيّ " الهيئة المصريّة العامّة للكتاب. و من الجدير بالذكر أيضاً أنّه قبل ذلك بسنة قام الأستاذ المغربيّ حسن الوراكليّ بتحقيق للمقامات و ذلك ضمن أطروحة الدكتوراه التي قدمها و ناقشها بنجاح في جامعة مدريد كومبلوتينسي، و لكنّ هذا العمل القيمّ لم ير الضوء حتى عام 1995 حيث نشر التحقيق بعنوان " المقامات اللزوميّة، تأليف أبي الطاهر محمد بن يوسف السرقسطيّ (ت/1143/538) "، الرياض، منشورات عكاظ.

وقد يتساءل القارئ بعد هذا التقديم السريع لشخصية السرقسطيّ ووضع مؤلفه عن الجديد في الأمر. من المعروف أنّ المقامات نشرت و ثبت نصّها الأصليّ وهذا شيء عاديّ نلاحظه في الكثير من المؤلفات التي تتحول إلى نصوص محقّقة

1. لا يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتبر الجزّار شاعراً عامياً أو حتىّ أمياً كشفه الوزير ابن عمّار عن طريق الصدفة في رحلة له إلى سرقسطة كما يدّعي بعض الباحثين. فالمعلومات المتوفرة لدينا تؤكد من جهة أن الجزّار كان قد نال شهرة ما في قول الشعر قبل وصول ابن عمّار إلى مدينة سرقسطة، ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن لإنسان لا يعرف شيئاً عن الشعر أن يصل إلى درجة الكمال والإتقان التي وصل إليها الجزّار كما يتبين من دراسة باربييرا لأساليب البلاغة المطردة في أشعاره، فقد تميّز الجزّار باستعمال التشبيه والجناس وغيرهما من أساليب البلاغة التي تستعصي إلا على من له خلفية وتجربة طويلتان ومعرفة كاملة بأسرار هذا العلم. خلاصة القول إذن أن قصة الإنسان المتواضع الذي له موهبة غريزية لقول الشعر ثم أصبح شاعراً يشار إليه بالبنان لا يعتدّ بها ولا تستساع بسهولة.

2. يتّضح من الأخبار التي زوّدنا بها محقق الديوان أن ترك الشعر والعودة إلى حرفة الجزّارة أمر فيه شيء من اللبس والشك وليس أمراً مطلقاً على ما يرى بعض الباحثين. صحيح أن الجزّار قرّر هجرة السلطان ومصاحبة الأمراء إلى غير رجعة لكنّ المصادر تؤكد لامحالة أنه داوم على نظم الشعر بعد إجابته الشهيرة للوزير أبي الفضل بن حسدي كما ذكرنا آنفاً. ولعلّ إثارة الشعور العاطفيّ هو ما جعل مؤلّفي كتب التراجم يذكرون عودته إلى حرفته الأولى دون أن ينتبهوا إلى أنه لم يهجر الشعر هجراً كاملاً، كما هو بين في بعض الأشعار الموجودة في الديوان التي ألفها الجزّار بعد قصيدته المشهورة التي قرّر فيها طلاق الشعر.

3. يحتوي الديوان على قصائد وأبيات مختلفة غير معروفة حتى الآن ومن بينها قصيدة تهافت على رسالة ابن غرسية في الشعوبية وأشعار أخرى كثيرة يتناول فيها أسرار البلاغة وأساليبها ويقوم بجidal عنيف مع معاصره وخصمه الشاعر الفقيه أبي الحسن عليّ بن عبد الله البرجيّ، وذلك بسياق نقاش دقيق حول جودة قصائد الجزّار وحول إصابته عند اختيار اللفاظ وتعبيراته. من خلال وجود مثل هذا التبادل للأراء النقدية يمكن أن نستنتج أن الجوّ الأدبيّ السائد في مدينة سرقسطة كان من أرقى ما وجد في الأندلس حينذاك وأن أبا بكر يحيى الجزّار السرقسطيّ يمثل دور الأديب المتميّز الكثير العلم الذي لا نجده سوى في أعلى قمة السلم الثقافيّ.

و ما هو الجديد بالنسبة للجزّار السرقسطيّ و ما هي هذه المعلومات الجديدة عنه التي نزود بها قراء هذه السطور؟ الجديد في الأمر أن تحقيقاً كاملاً لديوانه المحفوظ في المكتبة العامة في الرباط (رقم 2679 ق) هو قيد النشر في دارالطباعة و النشر التابعة لجامعة سرقسطة الإسبانية. وللأسف الشديد لم يستطع صاحب التحقيق الأستاذ سلفادور باربيرير القيام بهذا العمل بنفسه لأنه رحل مبكراً إلى العالم الآخر، لكن من حسن الحظ أن صديقه الأستاذ فيديريكو كورينتي المقيم بمدينة سرقسطة أخذ على عاتقه مسؤولية إنجاز هذا المشروع القيم أي نشر التحقيق الذي قام به الراحل باربيريرا. ولعلّ الدكتور كورينتي من أعرف الباحثين بتحقيق باربيريرا و أسلوبه الخاص في تناوله لشعر الجزّار لأنه أشرف على هذا العمل الذي قدّم كأطروحة دكتوراه في جامعة الكومبلوتنسي بمدريد عام 1991 حيث دوفع عنه بنجاح وحصل على تقدير عال. و من الجدير بالذكر أن الأستاذ كورينتي لم ينخرط في العمل بمفرده وإنما لجأ إلى اثنين من تلامذته السابقين وزملائه في الوقت الحالي لتلبية متطلبات هذا المشروع المتعدّدة ولمساعدته على نشر الكتاب في أبهى حلة، وهما الدكتورة ليلي أبو شمس أستاذة اللغة في جامعة الباييس باسكو و الدكتور إجناتيو فيرانكو أستاذ اللغة العربية في جامعة قادش و هما صاحبا هذه المقالة.

إنّ عمل الدكتور باربيريرا الدؤوب سمح لنا بالاطلاع على ديوان الجزّار السرقسطيّ المحفوظ في المكتبة العامة في الرباط، مع ملاحظة أنّ ما وجده الدكتور باربيريرا و حققه و باحث فيه ليس إلا جزءاً من الديوان الكامل المفقود. و لا شك أنّ مجرد وجود التحقيق الذي قام به المحقق له أهمية كبرى إذ يستطيع الباحثون بفضلها الاطلاع على أشعار غير معروفة للجزّار و على معلومات جديدة حول حياته و الجوّ المحيط به حينذاك. و بالإضافة إلى هذا التحقيق الجيد الذي قام به الدكتور باربيريرا بعناية ودقة فانقتين، قبل أن يرحل في ريعان الشباب، فقد قدّم لنا أيضاً ترجمة إسبانية كاملة للأبيات و الرسائل التي يحتوي عليها الديوان. و ليس هذا فحسب فإنّه قام كذلك بدراسة أدبية معمّقة مفصلة لا مثيل لها في أوساط الدراسات العربية في إسبانيا للأمثال الواردة في الديوان ولأساليب البلاغة المختلفة التي استخدمها الجزّار موضعاً بذلك ما أحرزه مؤلف الديوان من درجة عليا وراقية من الثقافة.

اتّضح لنا من كلّ ذلك، علاوة على معلومات أخرى اشتملت عليها دراسة الدكتور باربيريرا، ما يلي:

ليلى أبو شمس وإجنائيو فيراندو

و أجابه الجزار بقصيدة طويلة مكونة من واحد و ستين بيتاً منها²(الوافر):

لعمرك ما تركت الشعر حتى	رأيت البخل قد أورى شهابه
وكان الشعر أمسى ما يحلى	به أهل الدعارة والدعابة
فصار بنوه عند الناس أدنى	و أحقر في العيون من الصوابه
إذا [ما] شنت أن تتنى فنظم	قريضاً والتمس فيه الإثابة
ولما صار أهل الأرض طراً	ذئاباً صرت مفترساً ذنابه
ورب الشعر ما لم يأس يوماً	و يجرح لا تكون له مهابة

هذا وللجزار السرقسطي أبيات يشار إليها بالبنان، يصف بها و صفاً جميلاً مثيراً قصر الجعفرية المبنى في ضاحية من ضواحي مدينة سرقسطة، في سياق قصيدة امتدح بها أمر بناء قصر الجعفرية. و هذا القصر كما هو معروف أصبح رمزاً متميزاً لازدهار سرقسطة السياسي و الاقتصادي و الثقافي ، وملتقى رحيباً لجميع العلماء مهما يكن أصلهم أو ملتهم. وهذه هي الأبيات المتداولة في كتب الأدب و التاريخ (الكامل):

و كفاك تشريفاً و فخراً أن ترى	بالجعفري مؤهلاً لبناء
قصر غدا فيه السرور معرّساً	يغشى العيون بساطع اللألاء
تطأ الدمقس بأرضه أقدامنا	عوضاً من الأجر و البوغاء
و نرى بمارق صورة مصفوفة	موشية الأقطار والأرجاء
من أبيض في أحمر قد أشبها	صلف الغواة و خجلة العذراء
أرض دحاها حسنها من سندس	متهلل كالروضة الغناء
بنيت على أرض الدمقس ستوره	من خالص العفيان خير السماء
لو لا تناهي حسنه لم نختلف	أنا خللنا منه في صنعاء

² انظر إلى سائر الأبيات في التحقيق المذكور أسفله و هو قيد النشر.

الباجيّ أبا عمرو الدانيّ. و في العهود التالية، نبرز اسم ابن عمّار المعروف وزير المعتمد بن عبّاد الذي زار سرقسطة ، و لقي فيها الجزّار يحيى أبا بكر الذي نتطرق إلى الحديث عنه لاحقاً، و حتى ابن خفاجة الشهير. و أخيراً نذكر اسمي أبي بكر محمّد بن باجة، صاحب الأزجال المعروف، الذي عاش ونشط في عهد المرابطين، و أبي الطاهر محمّد السرقسطيّ ، مؤلف المقامات اللزوميّة التي نالت إعجاب الدوائر في عصره و فيما بعده.

و من بين هؤلاء الأدباء الكبار نتناول في هذه المقالة على وجه التحديد أدبيين متميّزين ، هما أبو بكر يحيى الجزّار السرقسطيّ شاعر الهزل و الهجاء و صاحب الموشّحات المعروفة ، و أبو الطاهر محمّد بن يوسف التميميّ السرقسطيّ مؤلف المقامات اللزوميّة الشهيرة، أمّا السبب في هذا الاختيار فلا يقتصر على شهرتهما مكاتنتهما البارزتين في الأدب السرقسطيّ و الأندلسيّ و حتّى في الأدب العربيّ عموماً فهذا مما لا يدع مجالاً للشك. إنّ الدافع الرئيسيّ الذي جعلنا ننهمك في تقديم هذين الشخصين ، أنّ الباحثين الذين يبذلون جهودهم المستمرة في خدمة الدراسات الأدبيّة الأندلسيّة، قد أوردوا في السنوات الأخيرة أخباراً و معلومات جديدة عنهما سنحدّد أهمّيّتها فيها بعد بحيث يمكن القول إنّنا الآن أقرب إلى مؤلفات السرقسطينيّين المذكورين من أيّ وقت مضى كما سنحاول تبينه في طيّ هذه المقالة ممّا يؤدي بالطبع إلى تحسين معرفتنا بالجوّ العلميّ السائد في مدينة سرقسطة آنذاك و أوج الازدهار الأدبيّ الراسخ في تلك البقعة من بقاع الأندلس الحبيب.

أبو بكر يحيى الجزّار السرقسطيّ (ت. حوالي 1118 م .)

لنبدأ بالجزّار السرقسطيّ الذي تناول تفاصيل حياته و مؤلفاته عدد لا بأس به من كتب الأدب الأندلسيّ. و لا غرو في ذلك إذ تعتبر مسيرة حياته من أعظم الأمثلة إثارة للإحساس العاطفيّ في تحريك النفوس إلى الشغف بالشعر. فقد جاء معلوم إلى عالم الشعر من عالم الجزارة، ثم عاد إلى حرفته الأصليّة تاركاً الشعر و التفاخر بالأمجاد، و مفضلاً بساطة عمله القديم على الاقتراب من الأمراء و الملوك. إنّ أبياته الشهيرة التي يعبر فيها عن تفضيله الجزارة على الشعر تتداولها الألسن و تردّد على الأسماع من حين إلى آخر، تزخر بها كتب الدراسات الأندلسيّة، نوردها هنا مرّة أخرى لتذكير القارئ بالشاعر و بشعره ، فبعد أن لاهه الوزير الكاتب أبو الفضل بن حسدي الإسرائيليّ ذات يوم في قصر الجعفريّة حين قال له (الوافر):

و عدت إلى التحرف بالقصابة

تركت الشعر من قلة الإصابة

الجزّار السرقسطيّ و أبو الطاهر السرقسطيّ: أديبان متميزان من أدباء سرقسطة العظمى¹

إجناتيو فيراندو
جامعة قادش

ليلى أبو شمس
جامعة الباييس باسك

إلى والدي السرقسطيّ الذي فجعنا
برحيله و مازلنا نبكي عليه

مما لا شكّ فيه أن مدينة سرقسطة ، كانت إبّان عصر الطوائف و حتى سقوطها في عهد المرابطين، من أعظم مدن الأندلس تقدّماً وازدهاراً في مجالات العلم المختلفة بما فيها الفلسفة والرياضيات والطبّ و علم النباتات واللغة والنحو و الأدب والشعر والنثر الفنيّ، كما يتّضح من إلقاء نظرة عابرة على أسماء المؤلفين الذين ولدوا في تلك المدينة أو استوطنوا فيها وساهموا مساهمة بارزة في تكوين جوّ علمي رفيع. وإذا كان لا مجال هنا لذكرهم على وجه الحصر فعليّنا أن نكتفي بإيراد بعض الأسماء التي تتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى و من بينهم الطبيبان ابن الحسن الكتّاني و عمر بن عبد الرحمن الكرمانى و علماء الرياضيات من أمثال عبد الله بن أحمد السرقسطيّ و المؤتمن بن المقتدر بالله (أمير الطائفة بعينة) و الفقهاء سليمان بن خلف الباجيّ و بكر الطرطوشيّ و أبو عليّ الصدفيّ.

أمّا في مجال الشعر فقد حظيت سرقسطة بعدد غير قليل من الشعراء الذين أتوا إليها في عصر المنذر المقتدر بالله و المؤتمن بالله و المستعين بالله و حتى في عهد المرابطين القصير فكلمهم قدّموا مساعدتهم للشعراء و حاولوا احتضانهم راجين من ذلك أن تصبح سرقسطة عاصمة ثقافية من الطراز الأوّل. من الأسماء البارزة يحضرنّا يوسف بن هارون الرماديّ و صاعد البغداديّ و أحمد بن درّاج القسطلّيّ الذين أتوا إلى سرقسطة بالأنماط الشعريّة الجديدة من قرطبة و من بغداد. و فيما بعد أي في عهد المقتدر بالله نذكر من مواليد سرقسطة أبا عامر بن غندشلب و أبا الفضل حصدي بن حصدي اليهوديّ و من المقيمين فيها أبا عمر يوسف بن جعفر

¹ نشكر زميلنا العزيز عمر الخطّاب على تفضّله بإبقاء نظرة متأنية على مسودة أولى المقالة و على اقتراحاته السديدة بخصوص مضمونها و شكلها.

الدراسة العاشرة أعددتها الدكتور / خوسيه لويس كوررال لافوينتي ، بعنوان "التصميم العمراني لسرقسطة الإسلامية " أشار فيها الباحث إلى تاريخ إنشاء المدينة في نهاية القرن الأول قبل الميلاد على يد الرومان ، وفقا لقواعد التصميم المعمارية التقليدية لمدن الإمبراطورية الرومانية. وطوال القرنين الأول والثاني الميلاديين تم إنشاء المباني العامة الضخمة مثل المسرح ، المعبد ، الحمامات ، وأماكن الأنشطة التجارية وحيث اكتمل بناء وتطوير المدينة في القرن الثالث الميلادي ، ويعد تعرض الإمبراطورية الرومانية للأزمات الاقتصادية والاجتماعية ، تعرضت المدينة لغزوات الشعوب الجرمانية ورغم دفاعها المستميت إلا أن منشآتها تعرضت لأضرار كبيرة، وعندما دخلها المسلمون في سنة 714 ميلادية لم يجدوا مقاومة تذكر ، وأصبحت سرقسطة عاصمة مايسمى بالثغر الأعلى للأندلس وهي غاية الحدود الشمالية للإمبراطورية الإسلامية . ويقدم لنا الباحث دراسة تفصيلية عن تطور المدينة وإحياء الأنشطة التجارية فيها والتعديلات التي أدخلت على منشآتها وأسوارها وهيكلها المعماري بشكل عام .

الدراسة الحادية عشرة أعددتها الباحثان : ليلي أبو شمس ، وإجناتيو فيرراندو بعنوان : "الجزار السرقسطي وأبو الطاهر السرقسطي : أدبيان متميزان من أدباء سرقسطة العظمى " ، وتناولت إزدهار مدينة سرقسطة إبان عصر الطوائف في مختلف مجالات العلم مثل الفلسفة والرياضيات والطب وعلم النباتات واللغة والشعر والنثر ، ويركز الباحثان على أدبيين متميزين هما : أبو بكر يحيى الجزار السرقسطي ، الشاعر وصاحب الموشحات المعروفة ، وأبو الطاهر محمد بن يوسف التميمي السرقسطي ، مؤلف المقامات اللزومية الشهيرة ، وذلك بسبب شهرتهما البارزة ، وأيضا بعد العثور في السنوات الأخيرة على معلومات جديدة عنهما ، ويقدم الباحثان نماذج شعرية لكل منهما وعرضا نقديا لها .
من الله نستمد الهداية وعلى الله قصد السبيل .

مدريد في أكتوبر 2008

المستشار الثقافي

مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد

د. عبد الفتاح عوض .

الدراسة الثامنة أوعدها الدكتور / خوسيه إميليو إينيسستا ، بعنوان " المهجرون السرقسطيون وسلاطهم في شرق الأندلس " ، وقد قسمها الباحث إلى أربعة فصول ، إستعرض فيها تاريخ الممالك الثلاثة الأكثر أهمية في الأندلس ، المملكة الأموية في قرطبة ، وبنو هود في سرقسطة ، والمملكة النصرية في غرناطة ، وتركز اهتمام الباحث على بني هود لارتباطهم بمدينة سرقسطة ، وقد انتشروا في أجزاء واسعة من بلاد الأندلس ، وحكم ملوك طوائفهم منذ سنة 1040 ميلادية وحتى سنة 1266 ميلادية ، وفي الفصل الأول تناول الباحث تاريخ بني هود ، حكمهم ، نظامهم السياسي ، وأشار إلى اهتماماتهم الفنية التي تتجلى في بناء قصر الجعفرية الذي أنشئ في سنة 1065 ميلادية وأطلق عليه في البداية إسم " قصر السرور " ، الذي يعكس روح التجديد والحيوية الإبداعية لبني هود . الفصل الثاني يركز على شخصية ابن هود الذي أطلق عليه إسم سيف الدولة والذي اعتلى العرش في سنة 1130 ميلادية بعد وفاة آخر سلاطين سرقسطة عبد الملك عماد الدولة، ولم يمض عام على اعتلائه العرش حتى أعلن نفسه تحت إمرة الملك القشتالي الفونصو السابع لأسباب سياسية بحتة ، حيث كان هدفهما المشترك هو إلحاق لهزيمة بالمرابطين . وفي الفصل الثالث يستعرض الباحث ثورة بني هود وهي من الصفحات الساطعة في تاريخ الأندلس، والفصل الرابع والأخير من الدراسة يتناول سيرة المفكرين والعلماء وتطور الفنون الجميلة والآداب والعلوم في عصر بني هود مع التركيز على شخصية العالم الفيلسوف ابن باجة ، والشاعر حازم القرطاجني .

والدراسة التاسعة أوعدها الدكتور / إنريكي غوثالبيس كرابيوتو، بعنوان " إشارات عربية للأسوار الرومانية لسرقسطة " ، تناول الباحث فن العمارة في مدينة سرقسطة ، التي احتفظت أمثلها في ذلك مثل الكثير من المدن الإسبانية أ بعناصر معمارية رومانية متنوعة خصوصا في المنشآت العامة، ويركز الباحث على الأسوار التي أنشئت في سرقسطة في العصر الروماني ، رغم أن الكثير من هذه المنشآت تعرض للإهمال والاندثار واستخدمت أحجاره في بناء منازل المدينة الإسلامية ، إلا أن طراز المدينة الرومانية القديمة ترك بصمته الواضحة في الشكل المستطيل والأسوار المحيطة به .

أن الصيدلة كانت مرتبطة بشكل وثيق بالطب ، فإنها بدأت منذ ذلك الحين تكتسب هويتها الخاصة كعلم مستقل .

في ذلك العصر الذي ساد فيه عدم الاستقرار السياسي ، فر كثير من الأطباء أنجاة بأنفسهم من الصراعات في قرطبةً ولجأوا إلى بلاط التجيبيين في سرقسطة ، والذين قاموا إلى جانب بني هود بدور كبير في رعاية العلم والعلماء . ويقدم هذا المقال عرضاً سريعاً للمؤلفات في علم الصيدلة والتي وصلت إلينا اليوم وخصوصاً مؤلفات ابن بكلاريش ، وتوضح المقارنة بينها وبين المؤلفات الطبية المهمة السابقة عليها ، المستوى الطبي الذي وصلت إليه أبحاث وكتابات الأطباء في سرقسطة .

وفي مجال الدراسات الموريسكية ، أعد الدكتور / رودولفو خيل بن أمية غريماو ، دراسة بعنوان : "الدراسات الموريسكية ، الرحلة المثيرة التي قام بها دون كيخوته إلى سرقسطة " ، قام فيها الباحث ومن خلال القراءة المتفحص لكتابي دون كيخوته لكل من ثيربانتييس وأبيانيدا ، بالبحث عن آثار موريسكية محتملة في الكتابين ، وقام الباحث بتحليل شخصية دون ألبارو دي تارفي ، الفارس الغرناطي الذي قام برحلة إلى سرقسطة عاد بعدها إلى غرناطة ، وتكشف البيئة المحيطة بذلك الفارس الغرناطي عن عادات ذات طابع موريسكي أصيل ، ويؤكد كاتب المقال على أن تلك الرحلة كانت تشير بوضوح إلى الموقف السياسي لذلك العصر .

وفي بداية القرن السابع عشر الميلادي كان قد صدر في إسبانيا مرسوم طرد الموريسكيين ، إلا أن الكثيرين منهم كانوا يعيشون تحت حماية النبلاء أو المؤسسات خصوصاً في مملكة أراغون . إلى جانب ذلك وقبل فترة وجيزة من نشر آبيانيدا لكتابه دون كيخوته عام 1614 ميلادية ، وقبل نشر الجزء الثاني من دون كيخوته لثيربانتييس عام 1615 ميلادية ، ثارت مشكلة سياسية بين أنطونيو بيريث ، أمين البلاط وأهوسليل عائلات أراغونية وبين الملك فيليب الثاني ، مما تسبب في ثورة وعصيان النبلاء في أراغون ، وتوجيه فيليب الثاني قواته لغزوهم ، وإعدام خوان دي لانوثا كبير قضاة أراغون .

بمصالح المدينة صاحبة السلطة . وكان مجال نفوذ المدينة على المناطق المحيطة بها يصل إلى حوالي أربعين كيلومترا .

الدراسة الخامسة ، أعدها الدكتور / بيدور إغناثيو سوبراديل بالينثويلا وهي بعنوان " الجعفرية رمزا للوفاق " ، أكد فيها الباحث على أهمية قصر الجعفرية الذي يعود إنشاؤه إلى عصر الخلافة - باعتباره العلامة الدالة على مدينة سرقسطة ، وطوال قرون متعاقبة ، تمت ملاءمة صلاحية المبنى لمختلف الاستخدامات والأغراض ، وتركت الأحداث التاريخية التي تعرضت لها مدينة سرقسطة أثرها البارز على هيكل القصر وبنائه .

ومن خلال تحليل الطرز المعمارية لسلسلة مراحل التشييد المعماري لقصر الجعفرية ، يمكن التوصل إلى نتيجة مؤداها ، أنه ابتداء من نواة أولية أصغر ومحصنة ، تم تشييد مبنى معماري مستقر ، إستمر طوال قرابة ألف عام في تقديم وظيفته المعمارية المتجانسة ، ولم يتم تغيير التصميم المعماري للقصر إلا في أواخر القرن التاسع عشر ، حيث تمت إقامة بعض المنشآت الخارجية . ويقدم لنا قصر الجعفرية ، عرضا لنماذج وأساليب معمارية غير عادية من حيث الثراء والتنوع الذي يتواكب مع الوظائف والاستخدامات المتعددة لهذا القصر . وقد بدأت في منتصف القرن العشرين عمليات تجديد وتعمير للقصر انتهت في سنة 1998 ، ونجحت هذه العمليات في استعادة معالم مختلف المشاهد المعمارية والفنية المضافة للقصر على مرالعصور ، والتي تمثل اللحظات التاريخية التي عاشها هذا القصر ، كما أنها تمثل في حد ذاتها قيمة مضافة للقصر باعتباره رمزا للوفاق ، ذلك الوفاق الذي تم تتويجه مؤخرا بعد تخصيص القصر ليكون مقرا لبرلمان أراغون .

الدراسة السادسة ، أعدها الدكتور / جويل روكورديل بعنوان " الصيادلة في الثغر الأعلى " ، تناولت سرقسطة في القرن الحادي عشر الميلادي ، التي كانت تعتبر أحد المراكز الرئيسية للمعرفة والفكر الإسلامي ، على الرغم من عدم الاستقرار السياسي ، وفترات مقاومة محاولات الغزو المسيحي لها . وعبر النصوص المكتوبة من عصر ملوك الطوائف ، يمكن الاستدلال على أن العلوم التي كانت سائدة إرتبطت بثلاث مجالات أساسية هي : الرياضيات ، الفلك ، الطب والعلوم المرتبطة به ، وأخيرا علوم المنطق المتصلة بالنحو . ورغم

سرقسطة حيث تفرض زيارتها وجوب زيارة أشهر معالمها مثل قصر الجعفرية ، والأحياء الإسلامية واليهودية في المدينة .

أعد الدكتور / خوان أنطونيو سوتو، دراستين ، الأولى بعنوان : " نظم دفاعية أندلسية : الدفاعات العسكرية لسرقسطة في العهد الأموي " ، والثانية بعنوان : " مساهمة في دراسة التوطين في العصر الأموي " ، وتناولت الدراسة الأولى مدينة سرقسطة باعتبارها أهم مدن الثغر الأعلى ، وكان لطابعها الحدودي المتميز أثره الحاسم في وجود نظم دفاعية معقدة ، إعتمدت على عنصرين أساسيين : الأسوار التي تم توارثها من عصر الرومان للدفاع عن المدينة ، إلى جانب سلسلة من المستوطنات شديدة التحصين ، تم توزيعها بشكل استراتيجي محكم في المناطق المحيطة بها وتلك المؤدية إليها . وتحلل هذه الدراسة ، النظام الدفاعي لمدينة سرقسطة في العصر الأموي ، وتعتمد في تحليلها على المعلومات التاريخية الواردة في ثلاثة مصادر عربية : الجزء الخامس من المقتبس لابن حيان ، ترصيع الأخبار للعذري ، وكتاب العبر لابن خلدون .

أما دراسته الثانية عن التوطين في سرقسطة في العصر الأموي فقد تناولت النتائج التي توصل إليها بعد تحليل المعلومات الواردة عن أكثر من خمسين من الأعلام الواردة في مصادر عربية من العصر الأموي ، والتي تشير إلى الثغر الأعلى في الأندلس . وتتفق كافة المصادر المذكورة على أن سرقسطة كان يطلق عليها اسم مدينة ، ولكن تختلف هذه المصادر بخصوص تسمية المناطق المحيطة بها والتي كانت تفرض سلطتها عليها . كما تناولت بالدراسة نوعين من المجتمعات: المجتمعات العسكرية ، وكانت كثيرة ووظيفتها الأساسية كانت دفاعية ، والمجتمعات غير العسكرية وكان من أبرزها القرى أو المجتمعات الزراعية . وكثيرا ماورد اسم المجتمعات العسكرية في تلك المصادر ، حيث وقعت فيها الأحداث الجديرة بالذكر والإشارة ، وهو الأمر الذي لم تتمتع به القرى بطبيعة الحال .

وتتوصل هذه الدراسة إلى أن سرقسطة في العصر الأموي كانت بها تجمعات سكانية مهمة ، ومراكز سكانية موثقة كانت تقوم بوظائف زراعية أو دفاعية ، ومتصلة بشكل وثيق

وكانت أبرز الشخصيات التي اشتهرت في الفكر الإسلامي في سرقسطة هي شخصية ابن باجة الفيلسوف، الذي كان بمثابة آخر المفكرين المسلمين في الإقليم ، إذ شهد أثناء حياته الغزو المسيحي لسرقسطة في سنة 1118 ميلادية ، وهو الحدث الذي اقتلع من جذورها كافة الجهود العلمية والفلسفية الإسلامية ، رغم استمرار بعض الجهود اليهودية في هذا المجال أثناء الحكم المسيحي . وكان ابن باجة هو أول من ساهم في التعريف بأعمال أرسطو وقام بالتعليق عليها، وهي الجهود التي واصلها بعد ذلك ابن رشد ، والذي كانت شروحاته وتعليقاته على المؤلفات الأرسطية ، قد أحدثت ثورة كاملة في الساحة الفكرية الأوروبية بعد ترجمة هذه الشروح إلى اللاتينية .

تعرض هذه المقالة دراسة موسعة عن شخصية ابن باجة ، وسيرة حياته ومؤلفاته التي عكست معارفه الموسوعية المتنوعة والتي اشتملت على مجالات كثيرة مثل : الموسيقى ، الشعر ، الفلك ، الفيزياء ، الطب ، علم النبات ، والفلسفة على وجه الخصوص ، وتعرض الدراسة لفكر ابن باجة الفلسفي وتحليل عناصره مثل : المنطق،الغاية النهائيةلحياةالبشر ، نظرية الأشكال،الأخلاق، تحصيل غاية البشر باعتبارها هبة لهية ، الحياة الأخرى وخلود الإنسان .

الدراسة الثانية أعدها السفير / خيسوس كارلوس ريو ساليديو غامبوتي ، وتصحبنا في جولة شيقة تبدأ من إقليم قشتالة لا مانشا عبر الطريق البري ، وتتوغل بنا في إقليم آراغون ، حيث نشاهد عبر رحلتنا الأبنية والآثار المعمارية التي تشهد على عراقة ماضي هذا الإقليم باعتباره كان الثغر الأعلى للأندلس ، وموطن مملكة الطوائف ،وبعد ذلك باعتباره مملكة مسيحية يسكنها المدجنون .

وعلى طول الطريق نجد المحطات التي نقف عندها لنستمتع بالآثار المعمارية الرائعة ، والتي من أبرزها مدينة قلعة أيوب ، ونجد فيها أحد أهم وأفضل المجتمعات العمرانية الإسلامية وأكثرها صيانة واحتفاظا بمعالمها فى إقليم آراغون ، إلى جانب عاصمة الإقليم

ساهم منذ البداية في دعم الروح الإستقلالية لطوائف سرقسطة ، وبالفعل فإن تاريخ الإمارة والخلافة ، يمتلىء بفصول مستمرة من الصراع ضد السلطة المركزية . وبعد السقوط النهائي للخلافة الأموية ، أعلن التجيبيون الانفصال الكامل عن قرطبة ، وأنشأوا إمارة سرقسطة ، وخلفهم في السلطة بنو هود إعتبارا من سنة 1039 ميلادية وحتى استولى المرابطون على عاصمة ملكهم في سنة 1110 ميلادية ، ولكن الأمر لم يستتب لهم طويلا ، فسرعان ما استولى الفونصو المحارب على سرقسطة في سنة 1118 ميلادية .

ورغم مضي قرون على تلك الأحداث ، فإننا اليوم وفي بدايات القرن الحادي والعشرين ، نقوم بإصدار هذا العدد الخاص من مجلة المعهد عن مدينة سرقسطة بهدف الكشف عن خفايا مهمة لتفاصيل الحياة الفكرية والفنية للملك الطوائف في إقليم أراغون ، وكذلك التفاصيل الدقيقة في المجال الجغرافي / التاريخي ولهذا الغرض جمعنا في هذا العدد دراسات ومقالات لمجموعة من أفضل المتخصصين في هذه المجالات ، حيث حرصنا على أن تشتمل - بقدر المستطاع - على باقة موسعة من مختلف المجالات ، حتى نوفي للتاريخ المجيد لسرقسطة الخالدة إستحقاقه العادل من البحث والعناية .

شارك في هذا العدد الدكتور / خواكين لومبا ، الأستاذ غير المتفرغ بجامعة سرقسطة ، بدراسة عنوانها " الفلسفة الإسلامية في سرقسطة حيث ساهم المناخ الفكري والازدهار المادي للملك الطوائف في سرقسطة في نشوء فلسفة جديدة ، بالمقارنة بمناطق أخرى في الأندلس ، ونظرا لموقعها الجغرافي المتميز ، فقد انفتحت سرقسطة على البحر المتوسط وعلى المشرق وحيث استقبلت منهما تأثيرات مهمة كثيرة ، منها مؤلفات إخوان الصفا الموسوعية التي أثرت بشكل كبير على الفكر العلمي والفلسفي لمملكة الطوائف في سرقسطة، إلى جانب التأثيرات القوية لأعمال الفارابي ، وبعض أعمال أرسطو نفسه ، وتجب الإشارة إلى أن كثيرا من مفكري وعلماء سرقسطة، وباعتبار تفكيرهم النهضوي ، كانوا يشتغلون بكثير من العلوم في نفس الوقت ، وكانت لديهم معارف موسوعية ، ولذلك فإن الفلسفة الوليدة كانت تتصف بالدفاع الشديدين العقلانية، ورغم رهانها الحاسم على العقل ، ورغم ماقد يبدو في ذلك من

تقديم

حرص المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، منذ نشأته ، على توجيه عناية خاصة للدراسات التي تركز على الماضي الإسلامي الإسباني . وفي هذا الصدد تم نشر دراسات ومقالات علمية كثيرة ومستفيضة ، غير أن الاهتمام بالكشف عن تعقيدات وتشابكات الماضي الأندلسي ، وجد غايته بشكل واضح في إصدار مجموعة من أعداد مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، تم تخصيص كل عدد منها للحديث عن مدينة من مدن الأندلس التي لعبت دورا مهما في تاريخ إسبانيا الإسلامية .

والعدد الذي نقدمه اليوم إلى القارئ مخصص لمدينة سرقسطة ، حيث تتناول دراساته ومقالاته الآثار المعمارية البارزة والأعلام ذات الأصول العربية ، إلى جانب المظاهر الثقافية التي تركت أثرها حتى يومنا هذا على الفولكلور وفنون الطهي والوجبات المختلفة ، والتي تؤكد لنا على التراث الذي خلفه العرب في هذه المناطق .

ولاجدال في أن سرقسطة أ المدينة البيضاء الشهيرة أعتبر خير شاهد على الأحداث التاريخية التي وقعت في شبه الجزيرة الأيبيرية منذ الفتح الروماني ، ومسرحا لنشاطات شخصيات تاريخية مثل : ابن باجة، وهي المدينة التي لجأ إليها السيد القنبيطور (السيد المغوار) بعد نفيه ، والتي عاشت أزهى عصورها في عهد المقتدر ، ذلك الحاكم الذي اشتهر بذكائه وشجاعته ، وبجبهه الشديد للثقافة والفنون . وكان بلاط المقتدر يزخر بالعلماء والكتاب ، وقد شيد المقتدر القصور الشامخة وأشهرها قصر الجعفرية ، وقصر السرور ، وهو القصر الذي شهد حرية إبداع شعراء ذلك العصر . وخلال فترة حكم المقتدر ، كانت سرقسطة تعتبر لؤلؤة الأندلس ، والكعبة التي يحج إليها كبار المفكرين وعلماء عصر الطوائف . وبفضل ذكاء ودهاء المقتدر، تم توحيد الثغر الأعلى وخضوعه لحكم أسرة بني هود ، وتحول إلى حصن منيع للإسلام في الأندلس . وكان الطابع الحدودي لتلك المنطقة ، وموقعها المتميز في أقصى الأطراف بالنسبة لباقي أراضي الأندلس ، وخصوصا بالنسبة لقرطبة ، قد

- أ.د. نيكولاس نيبوت روسير . (جامعة ملقا) .
 أ.د. بيلار ليرولا ديلجادو . (جامعة قادش) .
 أ.د. خواكين بوستامانتى . (جامعة قادش) .
 أ.د. ميكيل دى إيبالشا . (جامعة أليكانتى) .
 أ.د. سليمان العطار (جامعة القاهرة) .
 أ.د. لويس فرناندو برنابيه بونس (جامعة اليكانتى)
 أ.د. رافائيل بلنسيه (جامعة إشبيلية)
 أ.د. ميرثيدس ديل أمو (جامعة غرناطة) .
 أ.د. نيببيس براديلال الونصو (جامعة أوتونوما في مدريد) .

مدير تحرير العدد : أ.د. عبد الفتاح عوض .

رئيس التحرير : أ.د. عبد الفتاح عوض .

مدير تحرير العدد: د. عبير محمد عبد السلام .

سكرتارية التحرير: أ. هانى محمد المعداوى .

أ.حسين زغلول حسين .

أ. المودينا غرثيا رودريغيث .

مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد ، يصدرها المعهد المصري للدراسات
الإسلامية في مدريد .

مجلة علمية دورية محكمة ، تصدر سنويا .

رئيس التحرير : مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد .

الهيئة الإستشارية :

- أ.د. أحمد مختار العبادي .(جامعة الإسكندرية). أ.د. بيدرو مارتينيث مونتانيث.(جامعة أوتونوما بمدريد)
أ.د. محمود علي مكي .(جامعة القاهرة). أ.د. فيديكو كورينتي كوردوبا .(جامعة سرقسطة).
أ.د. الطاهر أحمد مكي .(جامعة القاهرة). أ.د. ماريا خيسوس بيجيرا مولينس..(جامعة كومبلوتنسي بمدريد)
أ.د. صلاح فضل .(جامعة عين شمس). أ.د. ماريا خيسوس روبييرا ماتا .(جامعة البكاثني).
أ.د. أحمد علي مرسى .(جامعة القاهرة) أ.د. كارمن رويث برايو بيباساتي .(جامعة أوتونوما بمدريد).
أ.د. عبد اللطيف عبد الحليم (جامعة القاهرة).

الهيئة العلمية :

- أ.د. جوزيب بوتش مونتانا .(جامعة كومبلوتنسي في مدريد).
أ.د. جمال عبد الكريم .(جامعة كومبلوتنسي في مدريد) .
أ.د. حامد أبو أحمد (جامعة الأزهر).
أ.د. سحر السيد عبد العزيز سالم (جامعة الأسكندرية) .
أ.د. أحمد سالم ولد دادا .(جامعة كومبلوتنسي في مدريد)
أ.د. إنيانكي جوتيريث دي تيران .(جامعة أوتونوما في مدريد) .
أ.د. خوان مارتوس كيسادا .(جامعة كومبلوتنسي في مدريد) .
أ.د. أكتايو أونيا خواريث .(جامعة خوان كارلوس الأول) .
أ.د. فيكتور موراليس ليتكانو .(جامعة التعليم المفتوح) .
أ.د. وليد صالح .(جامعة أوتونوما في مدريد) .
أ.د. خوان أنطونيو باتشيكو .(جامعة إشبيلية) .

مجلة المعهد المصرى للدراستات الإسلامىة فى مدريد

مدن الأندلس: سرقسطة



عدد خاص

تكريماً لذكرى المستعرب الإسبانى الراحل
الأستاذ الدكتور رودولفو خيل بن أميه جريماو