



Université d'Oran 2  
Faculté des Langues étrangères

**THESE**

Pour l'obtention du diplôme de Doctorat «L.M.D»

En Langue Espagnole

**El Impacto religioso-cultural de los Almorávides  
en al-Ándalus**

Présentée et soutenue publiquement par: Mr. Rachid BENADIS

Devant un jury composé de:

CHOUCHA	Zouaoui	Professeur	Université d'Oran 2	Président
OUNANE	Ahmed	Professeur	Université d'Oran 2	Rapporteur
TOUIL	Khalida	Professeur	Université d'Oran 2	Examinatrice
TOUHAMI	Ouissem	Professeur	Université d'Oran 1	Examineur
SAÏM	Houari	M.C. A	Université d'Aïn-Temouchent	Examineur

Année Universitaire: 2022/2023

## El impacto religioso-cultural de los Almorávides en al-Ándalus

### Resumen

En el presente trabajo de investigación indagamos el impacto cultural y religioso de los Almorávides en al-Ándalus. Analizaremos las diversas huellas que ha dejado esta dinastía tanto en el campo político como en los campos religiosos y culturales, con el objetivo de ofrecer un compendio de síntesis sobre éstas y otras cuestiones básicas con que pretendemos responder a aspectos relevantes de la formación, civilización, legado cultural y religioso de los Almorávides. Esta dinastía representa uno de los períodos más significativos de la historia de al-Ándalus durante los siglos XI y XII, porque cambió la configuración del Occidente musulmán por la unificación de al-Andalus con el Magreb por primera vez, y por tanto tuvo trascendencia para la vida religiosa y cultural de los musulmanes peninsulares. Si nos referimos a esta nación, podríamos comprender los motivos de los hechos y conocer un período histórico común entre el Magreb y al-Ándalus, particularmente cuando se refiere siempre a los aspectos militantes y destructivos de dicho Estado, sin implicar sus aspectos culturales o artísticos.

**Palabras clave:** al-Ándalus, Almorávides, impacto, religioso, cultural.

## The religious-cultural impact of the Almoravids in Al-Andalus

### Abstract

In this research work we investigate the cultural and religious impact of the Almoravids in al-Andalus. We will analyze the various traces left by this dynasty both in the political field and in the religious and cultural fields, with the aim of offering a compendium of synthesis on these and other basic issues with which we intend to respond to relevant aspects of the formation, civilization, cultural and religious legacy of the Almoravids. This dynasty represents one of the most significant periods in the history of al-Andalus during the eleventh and twelfth centuries, because it changed the configuration of the Muslim West by the unification of al-Andalus with the Maghreb for the first time, and therefore had significance for the religious and cultural life of the peninsular Muslims. If we refer to this nation, we could understand the reasons for the events and know a common historical period between the Maghreb and al-Andalus, particularly when it refers always to the militant and destructive aspects of that state, without involving its cultural or artistic aspects.

**Key words:** Al-Andalus, Almoravids, impact, religious, cultural.

## التأثير الديني والثقافي للمرابطين في الأندلس

### الملخص

في العمل البحثي الحالي نقوم بالتحقيق في التأثير الثقافي والديني للمرابطين في الأندلس. نقوم بتحليل الآثار المختلفة التي تركتها هذه الدولة في المجال السياسي، المجالات الدينية والثقافية وما إلى ذلك، بهدف تقديم خلاصة وافية حول هذه المسائل وغيرها من القضايا الأساسية التي نعتزم الرد عليها من خلال إبراز الجوانب ذات الصلة بتكوين المرابطين، حضارتهم، إرثهم الثقافي والديني. تمثل هذه الدولة واحدة من أهم الفترات في تاريخ الأندلس خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، لأنها غيرت تكوين الغرب الإسلامي عن طريق توحيد الأندلس مع المغرب العربي لأول مرة، وبالتالي كان لها أهمية للحياة الدينية والثقافية لمسلمي شبه الجزيرة الإيبيرية. إذا رجعنا إلى هذه الأمة، فيمكننا فهم أسباب الأحداث ومعرفة فترة تاريخية مشتركة بين المغرب العربي والأندلس، خصوصاً عندما غالباً ما يشير إلى الجوانب العسكرية والمدمرة لتلك الدولة، دون أن يشمل جوانبها الثقافية أو الفنية.

**كلمات مفتاحية:** الأندلس، المرابطون، الأثر، الديني، الثقافي.

## **Agradecimientos**

Agradezco profundamente a mi Director de tesis el Profesor Ahmed OUNANE por su paciencia, por sus sabios consejos, valiosos comentarios y constante seguimiento durante la investigación y redacción de esta tesis.

Un agradecimiento especial a mi estimada Profesora Mme BENDIMERAD Nacira, cuyo entusiasmo que dio en este trabajo me motivó aún más en los momentos difíciles.

Un caluroso agradecimiento dirigido a los miembros del Jurado, los profesores CHOUCHA Zouaoui, TOUIL Khalida, TOUHAMI Ouissem y SAÏM Houari.

Mis agradecimientos van dirigidos, asimismo, a mis profesores sin excepción tanto los de la Universidad de Orán 2 como los de Tlemcen, en particular al profesor DERRAR

Abdelkhalek. Les agradezco su cortesía, su apoyo moral y material.

En última instancia, quisiera agradecer todos mis amigos, especialmente a HADJ SLIMANE Hocine, quienes siempre me animaron durante estos años de investigación, y a todas las personas que me rodearon con su amor y conocimiento.

## **Dedicatoria**

**A** mis queridos padres, por su amor, paciencia y apoyo incondicional que siempre me animaron y me aguantaron sobre todo en los momentos más difíciles.

**A** la memoria de mi inolvidable y difunta hermanita ¡Qué descanse eternamente en Paz!

**A** mi querida esposa por su apoyo, comprensión y motivación.

**A** los seres más valiosos en mi vida, mis hijos; les deseo un largo y próspero camino lleno de éxitos.

**A** mis queridas hermanas y a toda mi familia.

# Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	<b>iii</b>
<b>Dedicatoria</b> .....	<b>iv</b>
<b>Introducción</b> .....	<b>1</b>

### **Primera parte:**

## **Panorama Histórico de la Situación Político-Social durante la Presencia Musulmana en la Península Ibérica desde el Inicio hasta la Llegada de los Almorávides (711-1085)**

### **Capítulo I: La Conquista de la Península Ibérica (711 – 756) ..... 14**

1.1. La Situación Geográfica de la Península Ibérica y el Término al-Ándalus .....	14
1.2. La Situación de la Península Ibérica en Vísperas de la Conquista Musulmana .....	15
1.3. La Conquista Musulmana de la Península Ibérica o <i>Fath</i> al-Ándalus .....	16
1.4. La Época de los Valíes (712-758).....	19
1.4.1. La Época de los Primeros Conquistadores – Baladíes -.....	21
1.4.2. La Rebelión Beréber en el Norte de África y su Repercusión en al-Ándalus	23
1.4.3. El Conflicto entre los Shamíes y los Baladíes.....	25
1.4.4. El Mandato de Abī al-Jaṭṭār al-Kalbī .....	27
1.4.5. El Último Período Semi-independiente.....	28

### **Capítulo II: El Emirato Independiente de los Omeyas (756- 929)..... 30**

2.1. La Entrada de ‘Abd Al-Raḥmān I y la Restauración de la Dinastía Omeya en al-Ándalus.....	30
2.2. La Política de los Príncipes Omeyas en al-Ándalus.....	35
2.3. Los Logros de los Príncipes Omeyas en el Plano Interno.....	38

2.3.1. El Cambio del Concepto de Gobierno .....	38
2.3.2. La Preservación de la Unidad Espiritual de la Nación.....	40
2.3.3. La Eliminación de Revoluciones y Conflictos Internos.....	40
2.3.3.1. La Revolución de las Tribus Árabes Durante el Reinado de ‘Abd al-Raḥmān I. ....	41
2.3.3.2. La Revolución de los Beréberes.....	43
2.3.3.3. El Movimiento de los Muladíes .....	46
2.3.3.4. El Movimiento de los Mozárabes.....	47
2.3.3.5. Luchas y Disturbios en el Período de Debilidad del Emirato Omeya... .....	49
2.4. Los Logros de los Príncipes Omeyas en el Plano Externo .....	51
2.4.1. El Ataque de Carlomagno a al-Ándalus.....	51
2.4.2. Las Invasiones Vikingas en al-Ándalus. ....	52
<b>Capítulo III: El Califato Omeya (223-340 h / 890-961 d.C.) .....</b>	<b>54</b>
3.1. ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir: Ascenso al Poder .....	54
3.1.1. El Ŷihād Político y Militar de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir.....	55
3.1.1.1. Reformas Administrativas .....	55
3.1.1.2. Campañas Militares Contra los Rebeldes.....	56
3.1.2. Una Nueva Época: el Califato .....	58
3.1.2.1. La Política Militar Expansionista de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir.....	58
3.1.2.2. Relación de ‘Abd Al-Raḥmān al-Nāṣir con el Norte de África.....	59
3.1.3. La Escena Cristiana en la Época de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir.....	59

3.1.4. El Apogeo de la Civilización Durante la Época de Al-Nāṣir.....	61
3.2. Al-Ḥakam II, al-Mustaṣṣir bi-Allah (350 - 366 h \ 961 - 976 d.C.) .....	64
3.2.1. La Vida Cultural Durante el Reinado de al-Ḥakam .....	65
3.2.2. La Relación de al-Ḥakam al-Mustaṣṣir con el Norte de África.....	66
3.2.3. El Ŷihād de al-Ḥakam Ibn al-Nāṣir y sus Expansiones .....	67
3.3. Hišām al-Mu‘ayyad Ibn al-Ḥakam .....	67
3.3.1. El Complot de los <i>Ṣaqāliba-s</i> .....	67
3.3.2. Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir .....	68
3.3.3. El Núcleo del Estado ‘Āmirī.....	69
3.4. El Estado ‘Āmirī (366-399 h \ 976-1009 d.C.) .....	71
3.5. Al-Ḥāyib al-Muẓaffar Ibn al-Manṣūr.....	74
3.5.1. El gobierno de ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Manṣūr y el Fin del Estado ‘Āmirī..	75
3.5.2. La Sedición, al-Fitna y la Caída del Califato Omeya.....	75
<b>Capítulo IV: La Época de los Reinos de Taifas.....</b>	<b>79</b>
4.1. Los Principales Reinos de Taifas .....	79
4.1.1. Los Banū Ŷahūr en Córdoba.....	80
4.1.2. Los Banū ‘Abbād en Sevilla.....	82
4.1.3. Los Banū al-Aḩas en Badajoz.....	84
4.1.4. Los Banū Ḑū al-Nūn en Toledo - la Marca Media - .....	87
4.1.5. Banū Hūd en Zaragoza.....	88
4.1.6. Otras Taifas en al-Ándalus.....	90
4.2. La Caída de Toledo y la Solicitud de Ayuda a los Almorávides .....	92



## Segunda parte:

### El Estado Almorávide: Apogeo y Decadencia

<b>Capítulo I: La Formación del Estado Almorávide.....</b>	<b>94</b>
1.1. Origen del Movimiento Almorávide.....	94
1.2. El Inicio de la Expansión Almorávide .....	97
1.2.1. Con Yaḥyà Ibn ‘Umar .....	98
1.2.2. Con Abū Bakr Ibn ‘Umar .....	100
1.3. Formación del Estado Almorávide .....	106
1.3.1. La fundación de <i>Marrākuš</i> , capital del Estado.....	106
1.3.2. Organización del Gobierno Almorávide .....	107
1.3.3. La Expansión Almorávide con Yūsuf Ibn Tāšufīn.....	109
<b>Capítulo II: La Unificación del Magreb con al-Ándalus .....</b>	<b>115</b>
2.1. Al-Ándalus a la Víspera de la Intervención Almorávide.....	115
2.2. Primeras Intervenciones Almorávides en Al-Ándalus.....	116
2.2.1. La Batalla de al-Zallāqa .....	116
2.2.2. La Campaña de Aledo .....	119
2.3. Incorporación de al-Ándalus al Estado Almorávide .....	121
2.4. Principales Campañas Almorávides contra los Cristianos.....	125
2.4.1. La Derrota de Cuarte y Bairén .....	126
2.4.2. La Batalla de Consuegra .....	126
2.4.3. Las Campañas de Muḥammad Ibn ‘Ā’iša .....	127
2.5. Muerte de Yūsuf Ibn Tāšufīn y Proclamación de ‘Alī Príncipe Heredero.....	128

<b>Capítulo III: El Dominio Almorávide bajo ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143); Apogeo y</b>	
<b>Retroceso .....</b>	<b>131</b>
3.1. Primera Etapa del Reinado de ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143): Apogeo.....	131
3.1.1. Reconocimiento de ‘Alī Ibn Yūsuf como <i>Amīr al-muslimīn</i> .....	131
3.1.2. Principales Campañas contra los Cristianos.....	132
3.1.2.1. Una Gran Victoria Almorávide: Uclés.....	133
3.1.2.2. Expedición contra Toledo .....	135
3.1.2.3. Incorporación del Último Reino de Taifas: Zaragoza.....	136
3.1.2.4. Derrota Almorávide en el Congost Martorell .....	137
3.2. La Segunda Etapa del Reinado de ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143): el Retroceso .....	139
3.2.1. Pérdida de Zaragoza .....	139
3.2.2. La Batalla Cutanda, un Nuevo Desastre Almorávide .....	140
3.2.3. La Resistencia a los Almorávides .....	140
3.2.3.1. Revuelta de Córdoba .....	141
3.2.3.2. Revuelta Almohade .....	142
3.2.3.3. Lucha entre Los Almorávides y los Almohades .....	146
3.2.4. Los Acontecimientos en Al-Ándalus hasta la Muerte de ‘Alī .....	147
<b>Capítulo IV: El Fin de los Almorávides.....</b>	<b>150</b>
4.1. El Reinado de Tāšufīn Ibn ‘Alī .....	150
4.2. Pérdida de Orán y Tremecén. Muerte de Tāšufīn .....	151
4.3. Últimos Enfrentamientos entre Almorávides y Almohades en el Magreb .....	152
4.4. El Ocaso Almorávide en al-Ándalus.....	155

4.4.1. Antecedentes de la Rebelión en los Algarbes .....	156
4.4.2. La Segunda Rebelión de Córdoba.....	157
4.4.3. Desembarque de los Almohades en al-Ándalus.....	159

### **Tercera parte:**

#### **Las Aportaciones Culturales y Religiosas Almorávides en al-Ándalus**

#### **Capítulo I: El Sistema Educativo Almorávide..... 161**

1.1. Educación y Enseñanza.....	161
1.2. Currículo del Sistema Educativo Almorávide .....	164
1.3. Las Instituciones Científicas .....	169
1.3.1. Los <i>Kuttāb-s</i> .....	169
1.3.2. Las Mezquitas .....	171
1.3.3. Los <i>Ribāṭ-s</i> .....	173
1.3.4. Las Bibliotecas .....	175
1.3.5. Las Cortes de Príncipes y Gobernadores.....	177

#### **Capítulo II: Las Materias Científicas Impartidas y sus Brillantes Eruditos..... 180**

2.1. Las Ciencias Religiosas .....	180
2.1.1. Modos de Recitación Coránica .....	180
2.1.2. La Exégesis Coránica .....	185
2.1.3. <i>Al-fiqh</i> o jurisprudencia.....	189
2.1.4. Las Principales Cuestiones Doctrinales a Través de los <i>Nawāzil-s</i> de la Época Almorávide.....	192
2.1.5. <i>Al-Ḥadīṭ</i> ; o Dichos del Profeta.....	193

2.1.6. La Teología o <i>‘Ilm al-Kalām</i> .....	196
2.2. Las Manifestaciones Literarias y Lingüísticas .....	198
2.2.1. Las Ciencias Lingüísticas.....	198
2.2.2. Las Ciencias Literarias .....	200
2.2.2.1. La Prosa.....	200
2.2.2.2. La Poesía .....	201
2.2.2.3. Las Moaxajas y los Zéjeles .....	204
2.2.3. Participación de las Mujeres Andalusíes en la Vida Literaria y Científica....	205
2.3. Las Ciencias Sociales .....	208
2.3.1. La Historia.....	208
2.3.2. La Geografía.....	211
2.4. La Filosofía y Pensamiento Político .....	214
2.5. Pensamiento Político.....	216
2.6. El Sufismo y sus Polos.....	218
2.7. Las Ciencias Naturales .....	221
2.8. Las Matemáticas: Aritmética y Geometría .....	223
2.9. Las Ciencias de la Astronomía o <i>al-Hay’a</i> .....	224
2.10. La Agronomía .....	226
<b>Capítulo III: La Aportación Cultural Material Almorávide.....</b>	<b>229</b>
3.1. La Arquitectura Almorávide: Principales Tipologías y Ornamentación .....	229
3.1.1. Las Construcciones Militares.....	229
3.1.2. Las Construcciones Religiosas.....	234

3.1.3. Las Construcciones Palatinas .....	240
3.2. Las Artes Suntuarias Almorávides.....	242
3.3. La Configuración de la Estética Almorávide .....	245
3.4. La Numismática Almorávide .....	245
<b>Capítulo IV: La Aportación Religioso-jurídica almorávide en al-Ándalus .....</b>	<b>253</b>
4.1. Características Generales de la Institución Judicial Almorávide.....	253
4.1.1. El Impacto Religioso en el Poder Político Almorávide .....	253
4.1.2. Los Cargos Jurídicos de Mušāwar y Muftī en Época Almorávide .....	256
4.1.3. El Enfrentamiento entre los Almorávides y el Poder Local Andalusí .....	261
4.1.4. El Impacto Político del Cadí Almorávide en la Escena Andalusí.....	264
4.2. El Cadiazgo Almorávide en al-Ándalus: Familias de Cadíes y Poder Local Andalusí .....	269
4.2.1. En Córdoba.....	270
4.2.2. En Granada.....	271
4.2.3. En el Levante.....	274
4.2.4. En Almería .....	277
4.2.5. En Sevilla .....	279
4.2.6. El Cadiazgo durante la Transición entre las Épocas Almorávide y Almohade .....	280
<b>Conclusión.....</b>	<b>283</b>

## Fuentes Bibliográficas

- Obras

- Tesis doctorales
- Revistas
- Congresos y Jornadas
- Fuentes electrónicas

### **Apéndices**

- El sistema de transliteración del árabe adoptado
- Glosario de palabras de origen árabe
- Índice de Tablas
- Índice de Figuras

# **Introducción**

Durante la Edad Media, la conquista musulmana de la Península Ibérica en el año 711 supuso el nacimiento del Estado islámico: al-Ándalus. Este hecho histórico provocó una gran mudanza humana, lingüística – arabización -, ideológica – islamización - y cultural en la tierra hispánica.

La evolución política de al-Ándalus empezó por el período del Emirato dependiente del Califato omeya de Damasco, gobernado por un valí. Luego, al-Ándalus fue proclamado Emirato independiente de Bagdad, por el Emir ‘Abd al-Raḥmān I. Con ‘Abd al-Raḥmān III, al-Ándalus adquirió su independencia total convirtiéndose en Califato. Pero, la disgregación política no tardó en fragmentarlo en pequeños Reinos de Taifas; sin embargo, a finales del siglo XI, ante la fuerza creciente de los reinos cristianos, los Reinos de Taifas solicitaron auxilio de sus correligionarios almorávides.

Con la denominación Almorávides, término derivado del árabe *al-Murābiṭūn*, se designa a una dinastía fundada por varias tribus nómadas sahárnicas del tronco étnico beréber de Ṣinhāya: Lamtūna, Ŷudala, Lamṭa y Ŷazūla, todas ellas ubicadas en los territorios de la actual Mauritania y zonas limítrofes del desierto, el Sahara Occidental.

Este movimiento logró unificar política y religiosamente al territorio magrebí primero y al-Ándalus después. Su vasto Estado se extendió desde el río Senegal en África hasta el valle del Ebro en la Península Ibérica. Su lema era “proclamar la verdad, solucionar las injusticias y suprimir los impuestos ilegales”. Se caracterizaba por su rasgo puritano, de reforma religiosa de acuerdo con la doctrina jurídica mālikī, una de las cuatro escuelas de *al-fiqh* - las leyes islámicas - y la más adoptada en el Occidente islámico medieval.

La relevancia histórica y la aportación almorávide se reflejan tanto en el ámbito político como el religioso, cultural y social. De hecho, los Almorávides pudieron unificar los dos bloques del Estrecho de Gibraltar, en cuatro fases: primero dominar las tribus beréberes sahárnicas, luego añadir el territorio magrebí, conquistar los Reinos de Taifas y, por último,



integrar esos espacios socio-culturales en un solo Estado. Esta unión permitió el intercambio cultural, económico, social y religioso entre las dos grandes zonas del Estrecho; cabe destacar la introducción del elemento andalusí en el Magreb y viceversa.

Con el objetivo de ofrecer un compendio de síntesis sobre estas y otras cuestiones básicas, se presenta esta tesis con la que pretendemos responder a aspectos relevantes de la formación, civilización y legado cultural y religioso de los Almorávides.

El tema de la vida intelectual y religiosa es importante, sabiendo que la época de los Almorávides es considerada como uno de los períodos más fértiles y ricos, ya que se basaba en los principios de la idea propagada por el jurista ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, el predicador de la llamada reformista que se basó en revivir las leyes religiosas - de la Sharía - según la jurisprudencia del Imam Mālik Ibn Anas. El título de la investigación determina el tiempo, el marco geográfico y humano del tema, el tiempo es la época de los Almorávides y el lugar es el territorio andalusí.

### **La motivación**

Centrándonos en el período histórico de al-Ándalus, uno de los períodos más importantes del dominio musulmán que fueron los siglos XI y XII, referentes a la supremacía almorávide (1086-1147). Tal periodo fue significativo, porque cambió la configuración del Occidente musulmán por la unificación de al-Ándalus con el Magreb por primera vez, y por tanto tuvo trascendencia para el destino de los musulmanes peninsulares. Si nos referimos a esta nación que ha dejado diversas huellas tanto en el campo político como en los campos religiosos y culturales, podríamos comprender los motivos de los hechos y conocer un período histórico común entre el Magreb y al-Ándalus. En particular, siempre se refiere a los aspectos militantes y destructivos de dicho Estado, sin implicar sus aspectos culturales o artísticos.

La razón de nuestro interés en la presencia almorávide en al-Ándalus es indagar sobre el impacto cultural y religioso de esta dinastía. Han sido intensos como apasionados los

debates sobre la influencia que los musulmanes han ejercido sobre la configuración de la Península Ibérica, este trabajo es un intento de aclarar la verdad de la influencia religiosa-cultural almorávide en al-Ándalus.

### **Estado de la cuestión**

En la presente tesis doctoral sobre “El impacto religioso-cultural de los Almorávides en al-Ándalus”, primero, hemos pasado revista al aspecto histórico, de la escena política que anticipó la llegada de los Almorávides quienes aprovecharon de lo existente, para luego asentar sus aportaciones en todos los campos.

Existen muy pocas fuentes historiográficas iniciales sobre el tema de la influencia religiosa-cultural de la dinastía almorávide en al-Ándalus. No obstante, nos encontramos con una abundancia bibliográfica, lo que dificulta hacer una síntesis que pretenda ser objetiva. Debido a que la dinastía almorávide fue considerada como un valor emblemático, ha sido discutida desde diferentes perspectivas historiográficas e ideológicas. Sin embargo, todos los autores se pusieron de acuerdo en que la incorporación de al-Ándalus con el Magreb fue una obra almorávide. Por ello, hemos dedicado un apartado historiográfico a cada parte de este trabajo. Esto no descarta la riqueza de las diferentes fuentes involucradas en esta investigación.

En el aspecto histórico, hemos llevado nuestra exploración utilizando principalmente las siguientes fuentes:

La obra del Wazīr Ibn Jatib que lleva por título *A'māl al a'lām fī man būyi'a qabla al iḥtilām min mulūk al islām wa mā yata'alaqu bi dālika min kalām*, considerada como una de las fuentes más importante a la hora de examinar los hechos históricos reales de las épocas, Omeya y de los Reinos de Taifas.

De parecido tratamiento, las obras de Ibn 'Idārī al-Marrākuṣī, *Kitāb al-bayān el-mugrib fī ijtisār ajbār mulūk al-Ándalus wa al-Magrib*, es importante por sus datos con

límites cronológicos de la historia de *fath* - apertura - al-Ándalus y los hechos posteriores. Las obras de Mu'nis Ḥusayn ofrecen una abundancia de datos en varias disciplinas de las humanidades sobre la historia de al-Ándalus en particular, la arqueología y la geografía, a saber: *Mawsu'at tārīj al-Ándalus* - Enciclopedia de la historia del al-Ándalus -, *Fa'ýr al-Ándalus* - La aurora del al-Ándalus -, *Ma'ālim tārīj al-Magrib wa al-Ándalus* - Los marcadores de la historia del Magreb y al-Ándalus -. La obra de Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Quṭīya, *Tārīj iftitāḥ al-Ándalus* - La historia de la conquista de al-Ándalus -, es también una de las fuentes más antiguas referidas a la historia de al-Ándalus. La enciclopedia de Aḥmad al-Maqqarī titulada *Naḥḥ al-ṭīb min guṣn al-Ándalus al-raṭīb wa ḍikr wazīri-hā Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*, se considera como fuente necesaria a la hora de llevar una investigación sobre al-Ándalus.

En el mismo contexto histórico sobre al-Ándalus, hemos consultado unos trabajos originales como los trabajos realizados por Évariste Lévi-Provençal con su obra titulada *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031)*, Claudio Sánchez-Albornoz quien titula su obra con *La España musulmana*, Ramón Menéndez Pidal y su obra *Historia de España*, concluyendo con la obra de Dozy Reinhart *Historia de los musulmanes de España*.

Las fuentes que tratan la dinastía almorávide desde diferentes puntos de vista son variadas, siendo de gran interés para el conocimiento de la misma. De ellas, destacamos las siguientes:

La obra de Jacinto Bosch Vilá que lleva por título *Los Almorávides*, editada en 1956 y reeditada en 1990, fue la primera que trató la historia de los Almorávides desde su nacimiento hasta su desaparición, independientemente de los Almohades, a partir de las fuentes árabes. Esta obra considera que los Almorávides transmitieron la cultura andalusí al Magreb,

combinándola con una nueva identidad propia, mostrando así el intercambio cultural entre ambos bloques del Estrecho de Gibraltar.

Acercas del comienzo del movimiento almorávide en *ribāt* y su expansión, puede verse en la obra de ‘Abd al-Hādī Ša‘īra, *Al-murābiṭūn. ta’rīj-him siyāsī* - Los Almorávides. Su historia política -.

La obra de Ḥasan Aḥmad Maḥmūd titulada *Qiyām dawlat al-murābiṭīn. Ṣafḥatun mušriqa min ta’rīj al-Magrib fī ‘uṣūr al-wuṣṭa* - La fundación del Estado almorávide. Una página brillante de la historia del Magrib en la Edad Media -, aborda la historia almorávide hasta la sucesión de Yūsuf Ibn Tāšufīn al poder.

La obra de *Memorias* del emir ‘Abd Allāh, llamada en árabe *al-tibyān ‘an al-ḥādiṭa al-kā’ina bi dawlat Banū Zīrī fī Garnāṭa* - Indicación del incidente ocurrido en el Estado de los Banū Zīrī en Granada -, contiene datos interesantes sobre la primera intervención de los Almorávides en al-Ándalus, además muestra la influencia política de los alfaquíes en sus Reinos de Taifas, especialmente la de Granada.

Los textos geográficos de al-Idrīsī *Uns al-muhaṡ wa rawḡ al-furaṡ* y *nuzḡat al-muštāq* son de especial interés para conocer varios lugares de la época almorávide.

La obra del alfaquí Ibn al-Kardabūs que lleva por título *Kitāb al-iktifā’* proporciona datos inéditos e interesantes sobre la historia de al-Ándalus hasta la dinastía almohade.

La obra del cronista Ibn al-Aṭīr titulada *Al Kāmil fī al-tārīj* - El perfecto en la historia-, es una fuente sobre los sucesos ocurridos en el Occidente musulmán, pues ofrece un par de datos históricos verdaderos de gran interés, como por ejemplo el alzamiento de los cordobeses contra los Almorávides entre los años 1119 y 1121.

La obra *Kitāb al-mu‘yib* de ‘Abd al-Wāḡid al Marrākušī escrita en la época almohade, proporciona varios datos a la dinastía almorávide. Lo que es una historia de esta soberanía, entre las que dedica varias páginas a los Almorávides.

El compendio de Ibn 'Idārī (s.XII-XIII), *Al-bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Ándalus wa al-Magrib*, dedica numerosos datos profundos sobre el período almorávide. Lo que permite completar la visión sobre los Almorávides que proporcionan otros autores, así como corroborar datos aportados por otras fuentes.

La obra *Kitāb al-anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zar', presenta cronológicamente una variada de acontecimientos históricos de la dinastía almorávide.

Asimismo, una de las monografías ricas en las fuentes, sobre la historia política de los Almorávides, es la de 'Abd Allāh 'Inān, *'Aṣr al-murābiṭīn wa al-muwaḥḥidīn fī al-Magrib wa al-Ándalus*, en especial su obra *'Aṣr al-murābiṭīn wa bidāyat dawlat al-muwaḥḥidīn*.

En su obra *Decadencia y desaparición de los Almorávides, e itinerario cultural de Almorávides y Almohades, Magreb y Península Ibérica*, Francisco Codera y Zaidín expone los acontecimientos político-sociales ocurridos en la época almorávide desde la fecha 1106 hasta la rebelión de los andalusíes en 1203.

Además de las fuentes citadas arriba y que nos sirvieron para adentrarnos en el fondo del proyecto sobre el impacto religioso-cultural de los Almorávides en al-Ándalus, hemos utilizado otras fuentes documentales como:

Las obras editadas por Ḥusīn Mu'nīs, *Al-ṭagr al-a'lá al-andalusī fī 'aṣr al-murābiṭīn wa suqūṭ Saraquṣṭa ma'a arba' waṭā'iq yādīda* - La Marca Superior en tiempo de los Almorávides y la caída de Zaragoza más cuatro nuevos documentos -. Con posterioridad, el mismo autor reedita nuevos documentos sobre los Almorávides, extraídos de los manuscritos: *Sab' waṭā'iq yādīda 'an dawlat al-murābiṭīn wa ayyāmi-him fī al-Ándalus* - Siete nuevos documentos sobre el Estado de los Almorávides y sus días en al-Ándalus -.

Leopoldo Torres Balbás indica que el arte almorávide es diferente del arte almohade en su obra *Artes almorávide y almohade*. En ella, se dedica al estudio de las tipologías

arquitectónicas almorávides a partir de los restos existentes en el Magreb, ya que son pocos en la Península Ibérica para este tipo de estudio.

El *Tratado* de Ibn ‘Abdūn sobre la Sevilla del siglo II, es una fuente de gran interés científico sobre la vida económica en Sevilla; fue escrito durante la época almorávide.

La obra *El retroceso territorial de al-Ándalus: Almorávides y Almohades* de María Jesús Viguera Molíns es una de las obras que proporciona un análisis más amplio sobre la historia, la política, la sociedad, la economía y el arte, entre otros campos, sobre ambas dinastías Almorávides y Almohades.

La obra *al-Ḥulal al-mawṣiyya* de Ibn Simāk se considera como una de las principales fuentes para el estudio de la época almorávide. En ella, se dedica a las construcciones llevadas a cabo por esta dinastía.

Una obra de gran interés sobre la arquitectura erigida por los Almorávides tanto en el Magreb como en al-Ándalus, escrita por Rafael López Guzmán, es titulada *la arquitectura del Islam occidental*.

El libro *Mauritania y España, una historia común. Los Almorávides, unificadores del Magreb y al-Ándalus (siglos XI-XII)*, editado por varios autores, ofrece estudios generales sobre los Almorávides. Este trabajo consta de dos partes, la primera dedicada a los Almorávides en el Magreb y la segunda enfatizó en al-Ándalus; siguen unas páginas reservadas al arte producido por esta dinastía.

Los primeros trabajos franceses sobre el arte almorávide fueron los dedicados a las ciudades más importantes de Argelia, escritos por George Marçais. Sobre todo, destacan sus estudios sobre Tremecén, incluidos en obras como *Art musulman d’Algérie. Album de pierre, plâtre et bois sculptés*.

Por otro lado, la obra publicada por ‘Uṭmān ‘Uṭmān Ismā’īl, que lleva por título: *Ta’rīḥ al-‘imāra al-islāmiya aw al-funūn al-taḥbiqiyya bi al-Magrib al-Aqṣā. al-ŷuz’ al-tānī: ‘aṣr*

*dawlat al-murābiṭūn*, hace énfasis en todos los edificios construidos por los Almorávides, especialmente los referentes al Magreb.

Asimismo, una de las monografías de conjunto de mayor entidad sobre los Almorávides, de historia económica, en la que se analiza las diferentes tipologías de la numismática almorávide, es el libro *Al-murābiṭūn: al-dawla, al-iqtiṣād, al-muḡtama'*, obra de Ḥasan Ḥāfiẓī 'Alawī.

De parecido tratamiento, pero de más amplia relación de fuentes bibliográficas, la bien estructurada monografía referida a 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn (1106-1143), de Ḥamāda 'Abd al-Mun'im Muḡammad Ḥusayn, *Ta'rīj al-Magrib wa al-Āndalus fī 'aṣr al-murābiṭīn. Dawlat 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn al-murābiṭī* - La historia del Magreb y al-Ándalus en la época almorávide. El Estado de 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn almorávide -.

Por otra parte, nos han resultado de especial interés las obras relacionadas con el papel de los ulemas en al-Ándalus, *Continuación de la Historia de los ulemas de al-Ándalus* del cordobés Ibn Baškwāl, en su obra *Šila*. Después de él, el valenciano Ibn al-Abbār, en su obra *al-Takmila*. Es básica también para la época del estudio la gran antología de Ibn Bassām, *ad-Dajīra fī maḡāsin ahl al-ŷazīra*.

Del mismo modo, para el producto literario almorávide, se puede consultar las siguientes obras, Iḡsān 'Abbās, *Ta'rīj al-adāb al-andalusī II, 'aṣr al-ṭawā'if wa al-murābiṭīn* - La historia de la literatura andalusí del siglo II, la época de las Taifas y los Almorávides -; Ḥāzim 'Abd Allāh Juḡūr, *Al-naṭr al-andalusī fī 'aṣr al-ṭawā'if wa al-murābiṭīn* - la prosa andalusí en la época de las Taifas y los Almorávide -; Muḡammad Maŷīd al-Sa'īd, *Al-ši'r fī 'ahd al-murābiṭīn wa al-muwaḡhidīn* - La poesía en la época de los Almorávides y los Almohades -.

Por el lado cultural, nos hemos basado en unas de las obras de gran interés para nuestro trabajo, las obras del catedrático argelino Belghit Muhammad el-Amine que aborda

de manera exhaustiva el florecimiento cultural, e igualmente la prosperidad de las diferentes ciencias bajo el dominio almorávide en al-Ándalus en su tesis doctoral *Al-ḥaraka al-fikriya bi al-Ándalus fī ‘aṣr al-murābiṭīn* - El movimiento cultural en al-Ándalus durante la época almorávide -.

En la tesis doctoral titulada *Los Almorávides: territorio, arquitectura y artes suntuarias*, María Marcos Cobaleda profundiza en los aspectos artísticos y arquitectónicos del período almorávide. Esto se ha logrado mediante el análisis de los restos de la época almorávide que se conservan tanto en el Magreb como en al-Ándalus, lo que ha permitido identificar las principales características del arte y la arquitectura de época almorávide en ambas regiones.

Una obra que resulta interesante para el tema de la administración judicial e institucional en la época almorávide, la de Rachid EL Hour: *la administración judicial almorávide en al-Ándalus*. En ella, mencionan biografías de eruditos andalusíes - ulemas, juristas, místicos, jueces... -, incluyendo datos sobre las fechas de nacimiento y muerte, sobre las enseñanzas recibidas e impartidas, sobre los cargos asumidos, así como las obras adquiridas, leídas o escritas de los Almorávides.

El artículo de Dominique Urvoy *Le monde des ulemas andalous* es de gran importancia en lo que se refiere al papel de los ulemas durante la época almorávide.

Sobre la numismática almorávide, es imprescindible consultar lo realizado por Hanna Kassis en su artículo *Some unpublished almoravid dinars in Madrid and Badajoz* - algunos dinares almorávides no publicitados en Madrid y Badajoz -.

Un análisis pormenorizado de los aspectos artísticos, la inestimable aportación de Henri Terrasse a lo largo de su artículo *Art Almorávide et art almohade*; del mismo, *La reviviscence de l'acanthé dans l'art hispano-moresque sous les Almorávides y L'art de l'empire almorávide, ses sources et son evolution*.



## Problemática

La cuestión que trataremos de abordar, por lo tanto, será el tema de la aportación religiosa y cultural de los Almorávides en al-Ándalus, por el que hemos formulado el título, mencionado en la portada de nuestra tesis: *El impacto religioso-cultural de los Almorávides en al-Ándalus*.

Con el fin de examinar estos aspectos de forma definida y específica, nos acogeremos a los parámetros espaciales y cronológicos del estudio que se han circunscrito en al-Ándalus, de la época almorávide, o sea desde 1086 hasta 1147, período que abarca los siglos de la presencia de del Estado Almorávide, a fin de aclarar los eventos; nuestra problemática se planteará de la manera siguiente: ¿Cuál fue la importancia del impacto religioso-cultural en tiempos del mando almorávide en al-Ándalus, (1086 y 1147)? A partir de aquí, unos cuestionamientos se plantean por sí mismas:

¿Cómo era el panorama histórico de al-Ándalus a vísperas de la intervención de los Almorávides?

¿Quiénes son los Almorávides?

¿Cómo surgieron y expandieron por todo el Magreb?

¿Cómo y por qué unificaron al Magreb y a al-Ándalus?

¿Era el Estado almorávide un estado bélico guerrero o un Estado de ciencia y conocimiento?

Y si era un Estado de ciencia y conocimiento ¿Contribuyó al enriquecimiento del lado científico y cultural del Occidente islámico?; ¿Cuáles fueron, entonces los campos de esta contribución y cómo contribuyó en la edificación de la ciencia y del conocimiento?

¿Cuáles fueron las manifestaciones intelectuales, religiosas, culturales y artísticas Almorávides?

¿Continuaron los Almorávides con los productos culturales anteriores o los renovaron?

¿Permitió la cultura de los Almorávides a los musulmanes y a la cultura islámica quedarse más tiempo en al-Ándalus o al contrario los condenó y provocó su decadencia y expulsión de la Península Ibérica?

¿Hasta qué punto hubo una convivencia e interculturalidad entre los dos bloques del Estrecho de Gibraltar bajo el dominio almorávide?

### **Los objetivos**

La elección del tema no ha sido una pura casualidad, sino un elemento muy concreto. Nuestro objetivo es poner de relieve cómo se concretó la aportación almorávide en la vida cultural y religiosa andalusíes, para resolver esta emblemática época que muchos historiadores califican como un período de oscurantismo e intolerancia religiosa en al-Ándalus.

El objetivo principal de esta tesis es intentar dar una nueva interpretación del marco cultural y religioso en al-Ándalus durante la supremacía almorávide. Por ello, intentaremos rastrear la ruta de los Almorávides desde el Magreb hasta su intervención en la Península Ibérica. No se trata de estudiar la sociedad andalusí y almorávide, sino más bien de examinar los aspectos más significativos de la cultura y la religiosidad almorávides en el Magreb y al-Ándalus, para hacer hincapié de las contribuciones aportadas en esos campos, mostrando su impacto en el cambio de la trayectoria de la vida musulmana en la Península Ibérica.

La preocupación por la vida religiosa e intelectual fue significativa, ya que, durante la época almorávide, la cultura islámica vivió uno de los períodos más productivos y prósperos de su historia. Esto se debió a la inspiración del líder espiritual Abū Muhammad ‘Abd Allāh Ibn Yāsīn, según las enseñanzas del Imam Mālik Ibn Anas.

También nos gustaría analizar el panorama histórico anterior a la llegada de los Almorávides y en qué grado fue próspero a la reconstrucción y unificación de lo que quedó de al-Ándalus.

## **Metodología**

La elaboración y posterior concreción de este proyecto de investigación ha requerido un método ordenado, en el que el panorama político ha sido mencionado y donde la delimitación temporal de los hechos históricos ha sido respetada. Para llevar a cabo este planteamiento metodológico, un proceso analítico resulta evidente en el estudio de las fuentes árabes y occidentales con el fin de cotejar las informaciones y alcanzar las veracidades referentes a la influencia religioso-cultural de los Almorávides en al-Ándalus.

Puesto que el fin último de la tesis es precisamente llegar a un texto donde las influencias religiosa y cultural almorávides en al-Ándalus sean estudiadas de forma completa, abordaremos la misma con un preámbulo histórico, en el cual expondremos todos los datos importantes sobre esta dinastía y sus épocas anteriores, a partir de la conquista musulmana de la tierra ibérica en cuanto al marco político.

En la primera parte, el recorrido abarcará el período que se extiende desde el gobierno de los walis hasta el desmembramiento del Califato andalusí en pequeños Reinos de Taifas. En la segunda parte, expondremos la fase que va desde los orígenes del movimiento almorávide en la Mauritania actual hasta su expansión en el Magreb y al-Ándalus, siendo éste el momento de máximo esplendor, para terminar con la aparición del movimiento almohade y las tensiones entre Almorávides y andalusíes, que supusieron la caída del Estado almorávide.

Sin embargo, el núcleo principal del trabajo lo constituirá la tercera parte con cuatro capítulos. El primero de ellos estará dedicado íntegramente al estudio de los edificios empleados por los Almorávides para transmitir el saber y el conocimiento. El segundo capítulo bastante amplio por la cantidad de datos que requiere el contexto, estará dedicado a los eruditos más destacados de la época almorávide. El tercero capítulo se dedicará a la arquitectura y las artes desarrolladas por los Almorávides en al-Ándalus. Para su realización, hemos seleccionado las principales ciudades que conservan restos de cierta relevancia que

pueden ser adscritos a este momento. El capítulo cuarto tratará la administración judicial en al-Ándalus, en el que vamos a exponer los mecanismos de la organización jurídica de los Almorávides en el terreno, para analizar la influencia de los alfaquíes y ulemas en la vida jurídica e igualmente en otros aspectos de la escena andalusí, en la época almorávide.

Para la metodología de redacción, hemos optado por la séptima edición de las normas del sistema APA. Asimismo, para la transliteración del árabe al español, nos acogeremos al sistema adoptado por la Casa de Velázquez<sup>1</sup>.

Por último, concluiremos exponiendo los resultados de nuestro estudio, agregando el apartado donde recogeremos toda la bibliografía que ha sido utilizada para la realización de este trabajo.

---

<sup>1</sup> Véase Apéndices.

# **Primera Parte**

**Panorama Histórico de la Situación Político-Social durante la  
Presencia Musulmana en la Península Ibérica desde el Inicio  
hasta la Llegada de los Almorávides (711-1085)**

# **Capítulo I**

**La Conquista de la Península Ibérica (711 – 756)**

## **La Conquista de la Península Ibérica (711 – 756)**

En esta parte, trataremos de presentar un panorama histórico sobre la presencia musulmana en la Península Ibérica, que dio origen al nacimiento del Estado de al-Ándalus, cuya forma de gobierno se diversificó a lo largo de su existencia, desde la conquista hasta la llegada de los Almorávides. Del mismo modo, veremos cómo se formó una nueva estructura social compleja por sus diferentes grupos étnicos, en la cual se organizaron bajo pequeños señoríos tras el desmembramiento del bloque unido. Igualmente, veremos los acontecimientos que intervinieron dentro del relato de la conquista de la Península Ibérica, que no fueron sólo espacios temporales, sino también ideológicos. De la misma manera, explicaremos algunos conceptos que usaremos a lo largo del trabajo, para evitar fallos terminológicos. No se trata aquí de hacer una exhaustiva descripción de este panorama histórico, sino de subrayar sus fundamentos.

En el último proceso expansionista del Califato Omeya de Damasco, los musulmanes comenzaron una rápida conquista en el siglo VII, ocupando Oriente Medio y el Norte de África, antes de llegar a la Península Ibérica a principios del siglo siguiente.

### **1.1. La Situación Geográfica de la Península Ibérica y el Término al-Ándalus**

La Península Ibérica se halla comprendida entre el Océano Atlántico y el mar Mediterráneo, en un triángulo de tierra - se reduce del este y se expande hacia el oeste -, separada de Francia por la Cordillera de los Pirineos y de África por el Estrecho de Gibraltar (Al-Marrākuṣī, 1949).

El aspecto geográfico de la Península Ibérica está dividido en dos secciones por la Cordillera central o Ibérica. Los principales ríos son: el Duero, el Tajo, el Guadalquivir y el Guadiana que desembocan por la costa occidental, mientras que solo el Ebro confunde sus aguas con las del Mediterráneo.

La elevación de tierras en el interior, la constitución geológica del suelo, la configuración desigualmente ondulada del litoral y lo complicado del sistema orográfico, hacen que la misma naturaleza haya dividido la Península en muchas regiones naturales distintas, e igualmente en clima variado (Mingote y Tarazona, 1988).

La Península Ibérica era conocida por “Iberia” antes la ocupación de los romanos, que la cambiaron a “Hispania”, de la cual se derivó la palabra árabe “Ishbaniya” o “Isbaniya”. Por lo tanto, en el lenguaje de la época medieval, este término sufrió otro cambio a “España”, de lo cual provino la palabra inglesa “Spain”. En cuanto al término de al-Ándalus que se dio a las tierras controladas por los musulmanes en la Península, fue derivado por los geógrafos e historiadores árabes de los siguientes nombres: *Ándalish*, *Ándalush* o *Ándalus*. Esos mismos nombres fueron dados a los vándalos que controlaron partes de la Península como Galicia y Bética en el período entre 408 y 429 d.C. (Danūn, 2004).

## **1.2. La Situación de la Península Ibérica en Vísperas de la Conquista Musulmana**

Los visigodos se apoderaron de la Península Ibérica tras derrotar a los romanos y exiliarlos hacia África, en el año 456 d. C., tomándose Toledo como capital de su reino. Los nuevos dueños fueron influenciados por la civilización y los sistemas políticos romanos, incluso se convirtieron al cristianismo. Sin embargo, cuando Ajila sucedió a su padre el rey godo Witiza tras su muerte, la anarquía se extendió en la sociedad a finales del año 708, porque la población lo rechazó. Lo que provocó una situación muy oscura en la Península Ibérica. Mientras tanto, la oposición eligió al duque Rodrigo para proclamarle rey durante el verano del año 710 (Menéndez Pidal, 1997).

Cuando Rodrigo fue declarado rey, violó la hija del Gobernador de Ceuta, el Conde Julián, que se encontraba en la Corte de Toledo para recibir en ella una educación principesca, conforme a la costumbre de la época. El Conde Julián se enteró de lo ocurrido y juró que se vengaría: “por la religión del mesías, que he de trastornar su reino y he de abrir una fosa bajo



sus pies” (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 47). En aquel momento, el Gobernador de Ifrīqiya y del Magrib, Musa Ibn Nuṣayr, estaba buscando medidas para cruzar el Mediterráneo. El Conde Julián le propuso su sumisión y ayudó a Musa, en cambio de ventajas y seguras condiciones para sí y sus compañeros (Sánchez-Albornoz, 1973).

### 1.3. La Conquista Musulmana de la Península Ibérica o *Fath al-Ándalus*

Según las fuentes árabes, la fase inicial de *al-Fath* o apertura de al-Ándalus, conocida también con la conquista musulmana de España, se fija entre 711 y 714. Frente a las interpretaciones dispares de María Jesús Viguera Molins, que ha estudiado con esmero una variada de fuentes textuales que tratan la conquista de la Península Ibérica como hecho histórico, haciendo énfasis sobre cómo se realizó, cómo se organizó, etc., la de Ignacio Olegüe negó completamente la hipótesis precedente, en su libro *Les arabes n'ont jamais envahi l'Espagne*, título disfrazado en su versión española: “La evolución islámica en Occidente”. Resulta evidente de que los musulmanes tenían la intención de establecer su Estado en tierra ibérica; sin embargo, la situación política de al-Ándalus conoció cambios constantes desde 711 hasta 1031 (Aissaoui, 2015).

A continuación del hilo de los acontecimientos, Musa informó al Califa al-Walīd Ibn ‘Abd al-Malik Ibn Marwan del pacto concertado con Julián, quien contestó diciéndole: “Manda a ese país algunos destacamentos que le exploren y tomen informes exactos, y no expongas a los musulmanes a un mar de revueltas olas” (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 47). Musa le replicó que no era un mar, sino un Estrecho; pero al-Walīd insistió: “aunque así sea, infórmate por medio de exploradores” (Sánchez-Albornoz, 1973, p. 47).

El primer desembarco musulmán tuvo lugar en el mes de *ramadán* 91 h / julio de 710 d.C. con 400 hombres encabezados por el beréber Ḍarīf Ibn Malik, pasaron el mar en cuatro navíos que les proporcionó el Conde Julián y desembarcaron en la islita próximo al puerto que habría de conservar el nombre de su jefe Ḍarīf: Tarifa. Desde allí, los soldados

musulmanes hicieron una serie de fructuosas incursiones por el litoral del Estrecho de Gibraltar. Así, regresaron sanos y salvos con posesión de un rico botín (Menéndez Pidal, 1997).

Animado con esta tentativa, Musa le confió al Gobernador de Tánger, Ṭāriq Ibn Ziyad el mando de la conquista. Éste se trasladó a la Península con 7.000 hombres, en su mayor parte berberiscos y libertos; había poquísimos árabes, en *raḡāb* o *ša 'bān* del año 92 h / abril o mayo 711 d.C. (Menéndez Pidal, 1997). En los cuatro barcos, únicos que tenían, los cuales fueron y vinieron con infantería y caballería, se reunieron en un monte muy fuerte, situado a orillas del mar, que habría que conservar el nombre de su jefe Ṭāriq: Gibraltar. El momento era el más propicio; pues se sabía que Rodrigo estaba ocupado en la región de Pamplona, para sofocar una rebelión. Al saber de la correría de Ṭāriq, Rodrigo se dirigió para enfrentarlo, hacia el mediodía, habiendo reunido un Ejército de 100.000 hombres, aproximadamente (Sánchez-Albornoz, 1973). Apenas llegó esta noticia a Ṭāriq, escribió a Musa pidiéndole más tropas. Musa le mandó 5.000 hombres con barcos, de suerte que el Ejército acaudillado por Ṭāriq llegó a 12.000 (Menéndez Pidal, 1997).

Se acercó Rodrigo con la flor de la nobleza española; al ver el número y la disposición de los musulmanes, se dijeron los unos a los otros:

Este hijo de la mala mujer se ha hecho dueño de nuestro reino sin de estirpe real, antes bien, uno de nuestros inferiores; aquella gente no pretende establecerse en nuestro país; lo único que desea es ganar botín: conseguido esto, se marcharán y nos dejarán. Emprendamos la fuga en el momento de la pelea, y el hijo de la mala mujer será derrotado. (Lafuente y Alcántara, 1867, p. 8)

Ambos Ejércitos pelearon encarnizadamente el día 28 *ramadán* 92 h / 19 de julio de 711 d.C. a orillas del río Guadalete, cerca de Jerez. Al cabo, Rodrigo fue derrotado y por este medio, se acabó la dominación visigoda en la Península Ibérica (Menéndez Pidal, 1997).

Tras la victoria de los musulmanes en esta batalla, avanzaron hasta penetrar en Écija, donde se dividieron en cuatro secciones, cada una de las cuales atacó simultáneamente, la primera a Córdoba, la segunda a Granada, la tercera a Elvira, y la última que mandaba Ṭāriq a Toledo (Sánchez-Albornoz , 1973). Luego, se dirigió Ṭāriq a Guadalajara; atravesó las sierras de Guadarrama, se apoderó de Amaya y noticioso de que Musa desembarcaba en la Península, se volvió a Toledo nuevamente en el año 93 h / 19 octubre 711 d.C. a 6 octubre 712 d.C.

(Mingote y Tarazona, 1988)

Musa Ibn Nuşayr penetró por Algeciras en *ramadán* del año 93 h / julio-agosto del año 712 d.C. con un Ejército de 18.000 hombres. En vez de seguir el mismo camino emprendido por Ṭāriq, Musa marchó contra Medina-Sidonia que conquistó y sucesivamente se apoderó de Carmona, Sevilla y Mérida, en 713 d.C. desde donde se dirigió a Toledo para avistarse con Ṭāriq (Menéndez Pidal, 1997).

**Figura 1**

*La conquista musulmana de la Península Ibérica (711 – 719)*



Fuente: [www.commons.wikimedia.org](http://www.commons.wikimedia.org)

Después de un encuentro violento entre Ṭāriq y Musa, éste se dirigió contra Zaragoza, la que tomó por asalto; y cuando pretendió continuar sus conquistas hacia el Norte, fue llamado a Damasco por el Califa, juntamente con Ṭāriq, para que ambos Generales dieran cuenta en persona, al soberano musulmán, del resultado de sus sucesivas campañas. En septiembre del 714 d.C. / finales de 95 h, abandonaron al-Ándalus, dejando encomendado el gobierno al hijo de Musa llamado ‘Abd al- ‘Aziz. Llegaron a Damasco muy poco antes de la muerte del Califa al-Walīd, el 23 de febrero de 715 d.C.; Musa Ibn Nuṣayr había de morir muy poco después en Siria, en 716-171 d.C. Ṭāriq Ibn Ziyad, por su lado, terminó su carrera en Oriente en completa oscuridad (Menéndez Pidal, 1997). Montgomery Watt resume el fin de la conquista de esta manera:

Con la muerte de ‘Abd el Aziz concluye la fase de conquista y ocupación, sin embargo, no había sido conquistada ni ocupada la totalidad de la Península Ibérica. Y en el resto del territorio existían probablemente localidades aisladas no sometidas plenamente. De todas formas...se había creado una red administrativa, con su correspondiente respaldo militar; que cubría casi toda la Península, y el grado de control efectivo que ejercía la autoridad central musulmana era probablemente mayor que el de los últimos reyes visigodos. (Watt, 2001, p. 21)

Así pues, se creó un gobierno musulmán que durará casi ocho siglos en la Península Ibérica, acabándose con la Reconquista cristiana del último núcleo musulmán, Granada, en 1492.

#### **1.4. La Época de los Valíes (712-758)**

Durante esta época, al-Ándalus se hizo cargo de 22 valíes, uno de los cuales gobernó dos veces, lo que significa que el plazo medio del Gobernador fue de menos de dos años, y esto por sí solo era suficiente para darnos una idea de la inestabilidad que prevaleció en al-Ándalus, durante este período.

La inestabilidad fue el resultado de varios factores, los más importantes fueron:

- a) el trastorno de la política general de los Banū Omeya tras la muerte de ‘Abd al-Walīd Ibn ‘Abd al-Mālīk, debido al conflicto tribal y personal, lo que tuvo un impacto en al-Ándalus;
- b) los desacuerdos entre las tribus árabes en al-Magreb;
- c) el conflicto entre los primeros conquistadores árabes en al-Ándalus llamados Baladíes y los Shamíes o árabes de Siria, y entre éstos y los beréberes;
- d) el conflicto sobre el poder entre los aspirantes;
- e) al-Ándalus era una provincia musulmana, por lo que sus habitantes tuvieron que continuar las conquistas en las tierras vecinas;
- f) los problemas del gobierno en al-Ándalus en sí mismo, un país muy vasto en el que los árabes entraron en un momento en que las injusticias de los visigodos culminaron; así que los árabes debieron remediar a un montón de problemas (Mu’nis, 1996).

Vamos a pasar rápidamente revista de los diferentes valíes, citando los más relevantes campos de actividad, para luego estudiar los principales problemas que enfrentó el gobierno árabe, luego las medidas llevadas al respecto, hasta llegar al Emirato de ‘Abd al-Raḥmān I (Mu’nis, 1996).

Desde la partida de Musa Ibn Nuṣayr, sucedieron en al-Ándalus veintiún valíes o Gobernadores entre el año 95 h /714 d.C. hasta el año 138 h /756 d.C., que ejercieron la autoridad en nombre del Califa omeya o del Gobernador del Norte de África. El nombramiento de éstos se hizo por diferentes métodos, o bien por el propio Califa, o bien por los Gobernadores del Norte de África – Ifrīqiya -. Por excepción, algunos valíes fueron designados por su antecesor o elegidos por los musulmanes mismos de al-Ándalus (Al-Marrākuṣī, 1980).

A pesar de la corta duración del período de los valíes, es posible dividirla en las siguientes etapas:

#### ***1.4.1. La Época de los Primeros Conquistadores – Baladíes -***

Esta fase duró casi veintiocho años, durante los cuales tomaron el poder en al-Ándalus dieciséis valíes, el primero de ellos era ‘Abd al- ‘Aziz Ibn Musa, designado por su padre Musa Ibn Nuṣayr en el año 714 d.C. antes de marcharse a Damasco al ser llamado por el Califa al-Walīd. Este estaba rodeado por muchos jeques árabes de diferentes clanes, apoyados por sus aliados beréberes. Aunque era el Gobernador legítimo del Estado, el poder real estaba en manos de los jeques árabes y sus partidarios beréberes. Simonet creía que “‘Abd al-Aziz buscaba la independencia de la dinastía omeya en Damasco” (1903).

Parece que el Califa Sulaymān Ibn ‘Abd al-Malik no estaba satisfecho con la política de ‘Abd al-Aziz Ibn Musa en al-Ándalus, por lo que muchos historiadores achacaron su muerte a una orden directa del Califa (Ibn al-Quṭiyya, 1989). El siguiente valí, Ayyūb Ibn Ḥabīb al-Lajmī, fue elegido por un grupo de musulmanes de al-Ándalus. Desempeñó el cargo en Sevilla durante seis meses, hasta el momento en que el Gobernador del Norte de África, Muḥammad Ibn Yazid, lo sustituyera con al-Ḥurr Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Ṭaqafī, que le confió la misión de llevar una reorganización del gobierno islámico en el país e imponer la paz. Al-Ḥurr trasladó a Córdoba la sede del gobierno (Al-Marrākuṣī, 1980). A pesar de haber tomado medidas duras, particularmente con los beréberes, no tenemos información que indique que al-Ḥurr haya alcanzado algún logro durante su mando, porque los primeros establecidos siguieron reclamando la independencia de al-Ándalus. Por lo tanto, el Califa Omar Ibn ‘Abd al- ‘Aziz designó personalmente al-Samḥ Ibn Malik al-Julānī, un nuevo Gobernador a al-Ándalus (Al-Abyārī, 1989).

Así, al-Ándalus fue separado del Norte de África, lo que permitió al nuevo valí aprovechar de los recursos del Estado en beneficio del propio país, por ejemplo, para

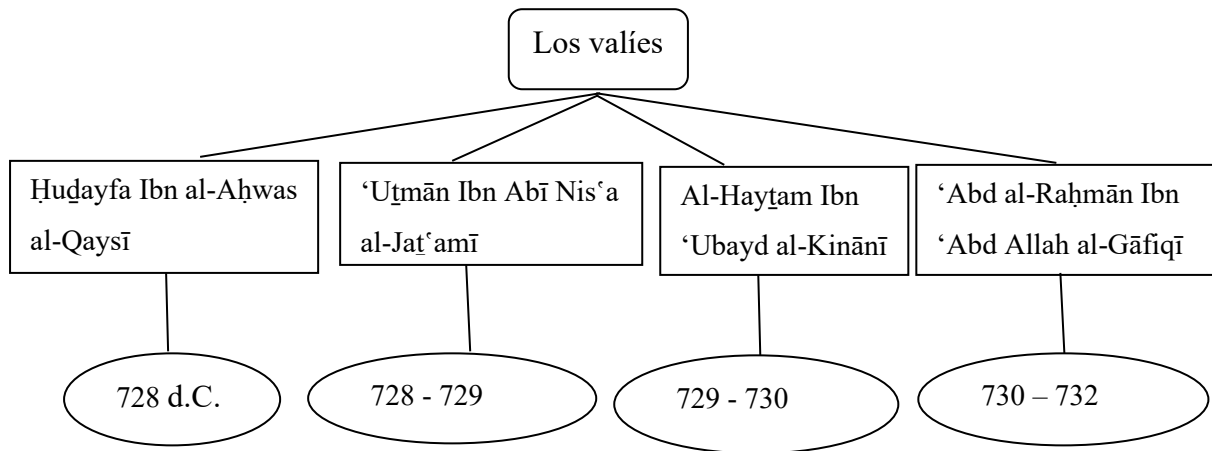
reconstruir y reparar el puente romano sobre el río Guadalquivir. Al-Samḥ emprendió una serie de campañas y conquistas en la Gaule o Francia actual, hasta que llegó a Toulouse, donde murió con la mayoría de sus hombres en el año 102 h /712 d.C. (Ḍanūn, 2004).

Sin embargo, ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd Allah al-Gāfiqī pudo salvar el resto del Ejército y llevarlo de vuelta a al-Ándalus (Ḍanūn, 2004), lo que tuvo un impacto positivo en los andalusíes para elegirlo nuevo valí. Sin embargo, Baṣīr Ibn Ṣafwān, el Gobernador del Norte de África, negó este acto y designó rápidamente a uno de sus hombres, ‘Anbasa Ibn Suḥaym al-Kalbī, quien llegó a al-Ándalus en el año 103 h / 721 d.C. Éste emprendió una campaña al fondo del país franco hasta llegar a la ciudad de Sens, a treinta kilómetros al sur de París, y luego regresó a al-Ándalus, llevando un enorme botín. ‘Anbasa murió en *ṣafar* 104 h / enero 726 d.C. En consecuencia, los andalusíes eligieron a uno de ellos para tomar el mando; se trata de ‘Udwa Ibn ‘Abd Allah al-Fihrī, pero el Gobernador del Norte de África impidió toda intentona de independencia, por eso envió a otro nuevo valí, dos meses después, Yaḥyà Ibn Salāma al-Kalbī en 107 h / 726 d.C. (Al-Abyārī, 1989).

En el breve período comprendido entre 728 y 732 d.C., se sucedieron al mando nada menos que cuatro valíes; fueron los siguientes:

**Figura 2**

*El mando de los valíes entre 728 y 732 d.C.*



Fuente: Menéndez Pidal, 1967 (elaboración propia)

'Abd al-Raḥmān Ibn 'Abd Allah al-Gāfiqī perdió la vida en la batalla de Poitiers, con un gran grupo de su Ejército, en octubre de 732 d.C./ *ramadán* 114 h (Menéndez Pidal, 1967).

Abd al-Malik Ibn Qaṭān al-Fihri retomó el mando de al-Ándalus hasta 734 d.C. Este valí empezó una nueva política en reorganizar el Estado para que el Gobernador del Norte de África tuviera una influencia decisiva en sus asuntos. Este último nombró a otro valí, 'Uqba Ibn al-Ḥayyāy al-Salūlī, quien impuso la autoridad de la ley y ordenó a que los impuestos se recaudaran adecuadamente. Por consiguiente, el tesoro se llenó rápidamente y así, puso fin a todas las formas y prácticas ilegales en el pago de impuestos; además nadie fue castigado excepto por la ley (Danūn, 2004). En el año 123 h / 741 d.C. tomó el mando por segunda vez (Al-Marrākuṣī, 1980).

#### ***1.4.2. La Rebelión Beréber en el Norte de África y su Repercusión en al-Ándalus***

Después de la conquista, la autoridad árabe centró sus esfuerzos en la fusión y la cohesión entre los árabes y los beréberes en el Norte de África. Los beréberes que se convirtieron al Islam recibieron excelentes condiciones para la reconciliación y fueron



tratados de una manera totalmente similar a la de sus hermanos árabes. Esta política se desarrolló en cierta medida contra el ánimo de los Banū Omeya, debido a la necesidad de completar la conquista del Norte de África y la Península Ibérica. Pero, tan pronto como terminó el papel de los beréberes, los Gobernadores del Norte de África intentaron detener dicha política (Danūn, 2004).

Durante el reinado del Califa Hišām ‘Abd al-Malik, la situación de los beréberes empeoró, debido a los pesados impuestos exigidos por los Gobernadores del Norte de África para cubrir los gastos de las campañas marítimas en el Mediterráneo. Esto provocó una insurrección general por parte de los beréberes en el Magreb, en el año 122 h / 740 d.C., encabezada por Maysara. Atacaron y saquearon la ciudad de Tánger; mataron a muchos de sus habitantes; también sabotearon la ciudad de Sus y ordenaron a los árabes que la abandonaran (Al-Abyārī, 1989). Otros grupos de beréberes en varias regiones del Norte de África se unieron con este movimiento y enfrentaron a sus Gobernadores árabes, matándolos u obligándolos a abandonar el país (Salāwī, 1997).

La situación de los árabes en el Norte de África se volvió muy peligrosa, debido a la persecución beréber. Por lo tanto, el Califa decidió sofocar esta rebelión enviando un gran Ejército con unos 30.000 hombres, encabezado por Kulṭūm Ibn ‘Ayyād al-Qušayrī, quien fue designado al mismo tiempo como Gobernador del lugar. En caso de su muerte, será sucedido por uno de los Comandantes del Ejército jordano, su sobrino Balš Ibn Bišr y Ta‘laba Ibn Salāma, sucesivamente. Éstos llegaron a Qayrawān en *ramadán* 123 h / agosto 741 d.C. (Al-Maqqarī, 1968), donde fueron aplastados por los beréberes; sin embargo, los sobrevividos árabes huyeron hacia el este de Qayrawān, mientras Balš y unos 10.000 de sus súbditos sirios pudieron escapar hacia el oeste, buscando refugio en la plaza marítima de Ceuta que fue sitiada y aislada por completo de lo demás del país. Hacía falta enviar una nueva expedición, dirigida en persona por el Gobernador de Egipto, para ahogar definitivamente el

levantamiento Norteafricano. Los beréberes acabaron por quedar aplastados en dos batallas que tuvieron lugar en Ifrīqiya (Danūn, 2004).

Una vez que estos acontecimientos fueran conocidos en la Península, tuvieron inmediata y honda repercusión. ‘Abd al-Malik Ibn Qaṭān, el predecesor del Gobernador ‘Uqba Ibn al-Ḥaḡyāy, recobró su puesto en Córdoba. La insurrección estalló en el noroeste de la Península, en Galicia, en la vertiente meridional de la Cordillera Cantábrica y en la sierra de Guadarrama. Luego los beréberes avanzaron hacia el Sur, obligando a huir a los árabes que encontraban en su paso.

El General sitiado en Ceuta, Balš Ibn Bišr, no tuvo más remedio que resolverse a entrar en relación con el Gobernador de al-Ándalus, ‘Abd al-Malik Ibn Qaṭān, y pedirle autorización para atravesar el Estrecho con los demás sitiados. Al instante, ‘Abd al-Malik no tuvo intenciones de responder a la ayuda de los sitiados, pero cuando se dio cuenta de la gravedad de la rebelión de los beréberes de al-Ándalus y comprendió que estaban a punto incluso de expulsarle a él de su residencia de Córdoba, se resignó, por tanto, a responder a la llamada de Balš. Éste se comprometía, mediante rehenes, a salir de al-Ándalus una vez reprimida la rebelión beréber (Danūn, 2004).

#### ***1.4.3. El Conflicto entre los Shamíes y los Baladíes***

Gracias a las sucesivas victorias de Balš y de sus súbditos sobre los beréberes, la sedición beréber quedó vencida por completo en suelo ibérico. Sin embargo, el Gobernador ‘Abd al-Malik Ibn Qaṭān comenzó a hacer trampas no cumpliendo las cláusulas del Acuerdo, concertadas con Balš y sus súbditos, lo que le costó su puesto; pues fue sustituido por el propio Balš en septiembre de 741 d.C./ comienzos de *dū-l-qa’da* 123 h (Menéndez Pidal, 1967).

Nada más se acabó la insurrección beréber en al-Ándalus, comenzó un nuevo conflicto entre los árabes de Siria que preferían permanecer en lugar de salir al Norte de África y a

Oriente y, los baladíes que no estaban listos para renunciar a ninguna propiedad que poseían (Danūn, 2004). El tribalismo ciertamente no fue una cuestión de conflicto entre los diferentes clanes árabes en al-Ándalus., sino según admite el Dr. Mu'nis (2008), la disputa entre éstos se debe al deseo de cada grupo de obtener la mayor cantidad de botín y poder.

Por lo tanto, a pesar de los diferentes orígenes tribales de los primeros árabes establecidos, todos formaron un solo frente contra los árabes de Siria, los Shamíes, para recuperar su parte del botín. Por eso, atacaron al valí 'Abd al-Malik Ibn Qaṭān en su palacio de Córdoba, lo destronaron sustituyéndole por Balš Ibn Bišr en *dū-l-qa'da* 123 h / septiembre del año 741 d.C. Más tarde fue asesinado y su cuerpo fue crucificado entre los cuerpos de un perro y un cerdo (Al-Abyārī, 1989).

Las fuerzas beréberes se unieron con los baladíes bajo el mando de 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Alaqa al-Lajmī y 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥabīb al-Fihri, para atacar a los árabes de Siria en Córdoba, por lo que se enfrentaron cerca de una aldea llamada Aqua-Portora a unos kilómetros de Córdoba. Según detalla el libro de *Ajbār al-Ma'ymū'a* sobre esta batalla, a pesar del gran número de soldados en esta coalición, no pudieron resistir frente a los shamíes, pero el comandante 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Alqama al-Lajmī logró herir gravemente a Balš, quien murió algunos días después en *šawwāl* 124 h / agosto 742 d.C. (Al-Abyārī, 1989).

A pesar de esto, el mando de al-Ándalus quedó en manos de los shamíes quienes designaron un nuevo valí al país, llamado Ta'labā Ibn Salāma al- 'Āmilī, el Comandante del Ejército jordano.

Con la resistencia de los baladíes y beréberes a la presencia de los shamíes en el país, una amarga guerra civil golpeó a todo al-Ándalus. Mientras tanto, los beréberes como los árabes en Mérida celebraban una fiesta religiosa, muchos de ellos se sorprendieron por el ataque shamí, donde fueron asesinados; los capturados fueron tratados como esclavos (Al-Abyārī, 1989).

#### 1.4.4. *El Mandato de Abī al-Jaṭṭār al-Kalbī*

A raíz de los recientes acontecimientos en al-Ándalus, el Califa Hišām ordenó a su Gobernador del Norte de África, Ḥandāla Ibn Ṣafwān al-Kalbī, que enviara a su primo, Abī al-Jaṭṭār al-Ḥusām Ibn Dīrār al-Kalbī para asumir el mando de al-Ándalus, de lo cual se esperaba que resolviera el problema de la estabilidad de los shamíes allí. En efecto, a su llegada, el nuevo valí a al-Ándalus en *raḡab* de 125 h / mayo de 743 d.C, ordenó la liberación de todos los prisioneros y rehenes capturados por los shamíes, como también exilió a algunos de ellos que provocaron problemas a los beréberes y a los baladíes al Norte de África, incluyendo a Ṭa'labā Ibn Salāma al- 'Āmilī, 'Abd al-Raḥmān Ibn Ḥabīb al-Fihrī 'Uṭmān Ibn Abī Nis'a, junto con otros diez jefes shamíes (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Las fuentes dicen que Abī al-Jaṭṭār era un hombre fanático a pesar de su inmunidad y aplomo; se apresuró a estar del lado de los yemeníes favoreciéndoles a expensas de otras tribus árabes de Qaysíes y Muḍar. Por esta razón, fue removido del mando del Estado (Ibn al-Quṭīya, 1989). pues fue capturado por al-Ṣumayl Ibn Ḥātim al-Kalbī y sus seguidores; este último se consideró la cabeza dirigente de las tribus Qaysíes y Muḍar en al-Ándalus (Lafuente y Alcántara, 1867). Abū al-Jaṭṭār fue traído esposado a Córdoba, mientras que los vencedores elegían a uno de los suyos, Ṭawāba Ibn Salāma al-Ŷudāmī, para el mando del al-Ándalus en *raḡab* de 127 h / abril de 745 d.C. (Lafuente y Alcántara, 1867). Sin embargo, al-Ṣumayl quedó el verdadero Gobernador del país (Ḍanūn, 2004). No obstante, Abū al-Jaṭṭār fue liberado por su clan y llevado a las regiones de asentamiento de su tribu en Niebla y Sevilla. Según lo que dice el autor de *Ajbār al-Maḡmū'a* y Ibn 'Idārī, no ocurrió ningún otro asunto importante hasta el mandato de Yūsuf al-Fihrī (Lafuente y Alcántara, 1867). Tras la muerte de Ṭawāba en Muḡarram del año 129 h / octubre de 746 d.C., 'Abd al-Raḥmān Ibn Kaṭīr al-Lajmī lo reemplazó (Al-Maqqarī, 1968).

### 1.4.5. *El Último Período Semi-independiente*

En este período, el gobierno central en Damasco estaba en desorden. El Califa al-Walīd II fue asesinado en 126 h / 744 d.C. por el Ejército shamī y reemplazado por Yazid III que gobernó alrededor de seis meses, hasta que fuera sucedido por Marwan Ibn Muḥammad. Mientras que ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ḥabīb al-Fihrī, el valí del Norte de África, usurpó el Estado en el año 127 h / 744 d.C. (Ḍanūn, 2004).

Al mismo tiempo, el Califato omeya estaba en conflicto con los abasíes y al-Ándalus se aisló del Imperio árabe; el conflicto entre todas las fuerzas en el país continuó. En este punto, parecía que el jefe de cada grupo poderoso quería ganar más poder e independencia para sí mismo. Yaḥyà Ibn Ḥārīt Al-Ŷudāmī, por ejemplo, se apoderó de la región de Rayya durante el mandato de Ṭawāba Ibn Salāma. El autor de *Ajbār al-Maʿmūʿa* señala que Yaḥyà era miembro del Ejército de Jordania (Ibn ‘Abd al-Ḥakam, 2004).

Éste era muy hostil a los Shamíes; dijo en una ocasión: “Si la sangre del pueblo de al-Šām – Siria - hubiera sido recogida por mí en una taza, la habría bebido” (Lafuente y Alcántara, 1867, p. 57).

Luego, los shamíes y los baladíes se acordaron sobre el nuevo Gobernador Yusuf Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Fihrī, que pertenece a los baladíes, cuyo mando duró desde *rabī` al-ṭānī* 129 h / diciembre de 746 d.C. o enero 747 d.C. hasta 10 *dū-l-ḥiyyā* 138 h / 14 de mayo de 756 d.C. Pero, la mayoría de las fuentes indican que al-Šumayl era detrás de este Gobernador (Lafuente y Alcántara, 1867).

Y como al-Fihrī era un juguete en manos de al-Šumayl, los yemeníes e incluso los primeros conquistadores también se rebelaron contra Yūsuf y al-Šumayl, ya que la batalla entre ellos ocurrió en la región de Secunda, en el año 130 h / 747 d.C. Ellos masacraron a un gran número de baladíes y esta masacre no se detuvo hasta después de la intervención del jeque de Gaṭafān, el padre de ‘Ata Almarí (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Además de los conflictos internos entre todas las facciones, una sequía severa duró seis años a partir del año 131 h / 748 d.C.; arrasó algunas zonas de al-Ándalus, dejando una terrible hambruna. Por esta razón, muchos de los musulmanes huyeron y se refugiaron en el Norte de África. Como también señaló el autor de *Ajbār al-Maʿmūʿa* otro factor que obligó a los musulmanes en Galicia a partir hacia el Norte de África, debido a la guerra civil entre Ṭawāba y Abū al-Jaṭṭār en el año 136 h / 753 d.C. Cruzaron desde el valle del río Barbate y es por eso que los años de hambruna en al-Ándalus se llamaron los años de “Barbate” (Lafuente y Alcántara, 1867).

# Capítulo II

**El Emirato Independiente de los Omeyas (756- 929)**

### **El Emirato Independiente de los Omeyas (756- 929)**

Con la conquista musulmana del antiguo reino visigodo, la Península Ibérica se convirtió en una provincia dependiente del Califato de Damasco. Durante esta época, el problema principal interno fue el conflicto entre los conquistadores árabes y beréberes por más tierras y pusieron, por lo tanto, la Península en una prolongada guerra civil hasta la llegada de Abderramán I.

#### **2.1. La Entrada de ‘Abd Al-Raḥmān I y la Restauración de la Dinastía Omeya en al-Ándalus**

Los abasíes comenzaron con la persecución de la dinastía omeya, después de la caída del Califato omeya en Oriente, en el año 132 h /750 d.C. Uno de los descendientes del Califa Hišām Ibn ‘Abd al-Malik, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mu‘āwiya Ibn Hišām, fue uno de los pocos afortunados que sobrevivió a esta horrible masacre (Al-Maqqarī, 1968).

‘Abd al-Raḥmān nació en el año 113 h /731 d.C. cerca de Damasco en Dayr Ḥanīn o Dayr Ḥasīna. Su madre era una cautiva beréber de la tribu Nafza en el Norte de África y su padre Mu‘āwiya murió cuando ‘Abd al-Raḥmān era aún un niño (Al-Marrākušī, 1983).

Después de muchas dificultades, ‘Abd al-Raḥmān logró escapar de sus perseguidores abasíes, llegando a Palestina, donde su liberto Badr y Sālim Abū Šuŷā‘a y el liberto de su hermana se unieron a él (Lafuente y Alcántara, 1867).

‘Abd al-Raḥmān y sus dos compañeros partieron a Egipto y de allí a Ifrīqiya, es decir, a la actual Túnez. Pero su Gobernador, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ḥabīb Fihri, que no reconoció a los abasíes, estaba tratando de hacerse cargo del gobierno. Por eso, decidió exterminar a todos los Omeyas que buscaron refugio. Pero ‘Abd al-Raḥmān Ibn Omeya pudo escapar al oeste africano, donde fue apoyado por los beréberes de la tribu de su madre, Nafza. Desde este lugar, ‘Abd al-Raḥmān comenzó a llamar a los leales de los Omeyas en al-Ándalus (Lafuente y Alcántara, 1867).



Les recordó, mediante su liberto Badr, que eran leales a su dinastía, por lo que tiene derecho a ser protegido, a ser ayudado a entrar en al-Ándalus y a ser informado sobre la posibilidad de restaurar el poder omeya allí (Lafuente y Alcántara, 1867).

De hecho, los leales de los Omeyas en al-Ándalus consultaron a al-Şumayl que les pidió que le invitaran a ‘Abd al-Raĥmān a penetrar en al-Ándalus, confirmándoles que Yūsuf al-Fihrī no interfería en este asunto, más aún, le permitirá a ‘Abd al-Raĥmān casarse con su hija a fin de convertirse en uno de ellos. Añadió también, si Yūsuf aceptaba lo dicho, merecía el agradecimiento de todos, pero si lo rechazaba tendremos que golpear su calvicie con nuestras espadas (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Sin embargo, al-Şumayl muy pronto cambió de opinión a propósito de ‘Abd al-Raĥmān y dijo que sería su primer oponente, pero estaba dispuesto a ayudarlo si abandonaba el reclamo del Sultán y del Estado, y que Yūsuf al-Fihrī también lo casaría con su hija y lo consolaría (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Después de que el jefe de los leales perdiera toda esperanza de ayuda por parte de al-Şumayl y luego de los soldados de Qaysarīn y Damasco, recurrió a los yemeníes, y su respuesta fue muy alentadora. Esto se debe a su descontento con la administración de al-Şumayl y Yūsuf, que tenía como objetivo despojarlos de algunos de sus bienes, por lo que se apresuraron a unirse al movimiento de ‘Abd al-Raĥmān y a apoyarlo (Al-Marrākuṣī, 1983).

Mientras al-Şumayl y Yūsuf estaban ocupados en sofocar una rebelión en Zaragoza, enviaron una delegación y quinientos dinares con el liberto Badr en un barco dirigido por Tammām Ibn ‘Alqama al-Ṭaqafī con el fin de recoger a ‘Abd al-Raĥmān del Norte de África. Después de cumplir esta misión, volvieron y desembarcaron en la ciudad de Almuñécar, en la primavera del *rabī’ al-ṭānī* del año 138 h / septiembre 755 d.C. Luego se fueron a Sevilla, pasando por varios distritos para pedir apoyo; fue recibido allí por los yemeníes, los shamíes y los baladíes, especialmente por los señores de la región occidental, dirigidos por Abū al-

Şabbāh Yaḥyà al-Yaḥsubī e Ibn Malmis al-Ḥaḍramī, también por el resto de la gente asentada en el oeste que vino a Sevilla dirigida por ‘Umar Ibn Ṭalūt al-Yaḥsubī (Ibn al-Quṭiyya, 1989).

‘Abd al-Raḥmān se quedó durante los últimos días de *šawwāl* y *dū-l-qa’da* 138 h / marzo - abril 756 d.C., en Sevilla, para organizar su Ejército que consistía en 3.000 jinetes y un número importante de soldados de infantería. Luego, se enfrentó con el Ejército de Yūsuf y al-Şumayl, separados sólo por el río Guadalquivir. Yūsuf al-Fihri envió una delegación para negociar una solución pacífica con ‘Abd al-Raḥmān, quien fingió el hecho de que quería aceptar las propuestas de Yūsuf, así no se le opuso a ‘Abd al-Raḥmān para cruzar el río con su Ejército y más aún alimentarlos (Lafuente y Alcántara, 1867).

Tan pronto como esto se logró para ‘Abd al-Raḥmān, además de recibir refuerzos adicionales de los yemeníes, atacó el Ejército de Yūsuf en la madrugada del viernes, el 10 de *dū-l-ḥiyya*, el primer día de *‘Īd al-Adḥá*, que cae el 15 de mayo del año 756 d.C. ‘Abd al-Raḥmān y su Ejército derrotaron a Yūsuf al-Fihri quien huyó a Toledo, pero al-Şumayl buscó refugio entre sus tropas (Lafuente y Alcántara, 1867).

Después de la batalla, ‘Abd al-Raḥmān entró en el palacio del Emirato y luego realizó la oración del viernes en la mezquita, donde la gente de la ciudad le prometió obediencia; pero algunos de sus soldados aprovecharon esta oportunidad para saquear la ciudad, especialmente los bienes de Yūsuf al-Fihri y al-Şumayl (Ibn al-Quṭiyya, 1989). Cuando ‘Abd al-Raḥmān se enteró de los saqueos, ordenó la expulsión de los responsables de aquellos actos y devolver lo que habían robado a sus propietarios. Sin embargo, algunos yemeníes estaban enojados con esta situación y acusaron de intolerancia a miembros de su tribu de Qaysíes (Lafuente y Alcántara, 1867).

‘Abd al-Raḥmān tomó medidas inmediatas para protegerse a sí mismo y a su nuevo Estado, nombrando a ‘Abd al-Raḥmān Ibn Na‘īm al-Kalbī como Jefe de policía y se rodeó de

leales omeyas en Córdoba, que estaban formados por beréberes ricos y otras familias (Lafuente y Alcántara, 1867).

A pesar de su victoria en Almazara, ‘Abd al-Raḥmān fue incapaz de controlar todo al-Ándalus al principio, puesto que sus enemigos y rivales, Yūsuf y al-Ṣumayl, se fueron a Elvira con sus aliados para reorganizarse. Cuando ‘Abd al-Raḥmān se enteró de esta noticia, se dirigió a Elvira, donde encontró que Yūsuf y al-Ṣumayl estaban listos para las negociaciones. Por lo tanto, en 140 h / 757 d.C. se alcanzó un Tratado de paz entre las dos partes.

En virtud del Acuerdo aprobado, Yūsuf y al-Ṣumayl reconocieron a ‘Abd al-Raḥmān como príncipe de al-Ándalus a cambio de mantener todas sus posesiones dondequiera que existieran, y declarar la amnistía a todos sus súbditos, en cambio de la entrega de los dos hijos de Yūsuf a ‘Abd al-Raḥmān como rehenes por un tiempo, hasta que las cosas se tranquilizasen y reinara la paz. Luego, todos regresaron a Córdoba (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Una vez que se establecieron en Córdoba, muchas de las grandes familias qurayshíes de los Banū Fahr, Banū Hāšim y otros, así como sus leales, comenzaron a incitar a Yūsuf al-Fihri a sublevarse contra el nuevo Emir, por perder los privilegios que habían recibido bajo el régimen anterior. Por eso, Yūsuf huyó a Mérida en 141 h / 758 d.C., donde movilizó a los árabes y a los beréberes y, se marcharon a La Fuente de Cantos.

Yūsuf asediando a Sevilla que era gobernada por el primo del príncipe ‘Abd al-Raḥmān I, ‘Abd al-Malik al-Marwānī, tan pronto como se enteró del avance de ‘Abd al-Raḥmān hacia ellos, levantó el asedio y fue a encontrarse con ‘Abd al-Raḥmān. No obstante, a la hora de enfrentarse a este último, los hombres de Yūsuf se dispersaron en diferentes direcciones mientras Yūsuf huía hacia Toledo; fue asesinado en el camino, antes de su llegada (Al-Marrākuṣī, 1983).

Por lo tanto, ‘Abd al-Raḥmān, también conocido como al-Dājil o el emigrado, concluyó la época de los valíes, convirtiéndose en el legítimo Gobernador de al-Ándalus, y ocupó el cargo durante mucho tiempo (138-172 h / 756-788 d.C.), estableciendo un Emirato omeya independiente que gobernó al-Ándalus durante tres siglos. La política principal de ‘Abd al-Raḥmān era controlar poderosamente el país y reducir la influencia de los jefes tribales; trató de rodearse de sus leales omeyas y dado su pequeño número, pactó con la mayoría de los miembros de las tribus árabes, especialmente a los yemeníes. Por esta razón, nombró a su jeque Abū al-Ṣabbāḥ al-Yaḥsubī Gobernador de Sevilla (Lafuente y Alcántara, 1867).

Las fuentes dicen que ‘Abd al-Raḥmān temía a los árabes debido a las revueltas yemeníes, y por esto tendió a buscar la alianza de los beréberes, invitando a muchos de ellos desde el Norte de África tratándolos con generosidad. Le sirvieron como una fuerza importante en sus Ejércitos (Al-Maqqarī, 1968).

Las revoluciones que ocuparon toda la época de ‘Abd al-Raḥmān I consistían en la oposición de la mayoría de sus antiguos partidarios, además de los que se opusieron a él desde el principio, por ejemplo, la rebelión que tuvo lugar en Toledo dirigida por Hišām Ibn ‘Arwā al-Fihrī y algunos de los baladíes como Ibn al-Walīd al-Taḥībī, ‘Uṭmān Ibn Ḥamza Ibn ‘Abd al-Allah Ibn ‘Umar Ibn al-Jaṭṭāb (Al-Marrākušī, 1983).

E igualmente la rebelión de Zaragoza que estaba dirigida por al-Ḥusayn Ibn Yaḥyà al-Anṣārī, quien era uno de los primeros pobladores y uno de los descendientes de Sa‘d Ibn ‘Ubada (Al-Marrākušī, 1983).

Uno de los levantamientos más importantes provocados por los yemeníes con la ayuda de los beréberes, especialmente en el oeste, era el movimiento de ‘Alā’ Ibn Mugīṭ al-Yaḥsubī y Giāt Ibn ‘Alqama al-Lajmī en Baja y Sidonia (Ibn al-Quṭīya, 1989). También la

instrucción de Yaḥyà Ibn Malamis al-Ḥadramī, ‘Abd al-Gāfir al-Yaḥsubī, ‘Amr Ibn Ṭālūt al-Yaḥsubī y Kulṭūm Ibn Yaḥsubī en Sevilla y en toda la región del oeste (Ibn al-Quṭīya, 1989).

Además, los primeros pobladores de los beréberes llevaron a cabo sus propios levantamientos y rebeliones, como la sublevación dirigida por ‘Abd al-Wāḥid al-Maknāsī y también de la rebelión de los beréberes de Nafza y la rebelión de Ibrāhīm Ibn Šāyarat al-Barnasī. ‘Abd al-Raḥmān I pudo eliminar la mayoría de estos movimientos, imponiendo su autoridad y soberanía absoluta sobre todo al-Ándalus (Ḍanūn, 2004), con fronteras como lo vemos en el mapa siguiente:

### Figura 3

Mapa del Emirato omeya en al-Ándalus



Fuente: [www.historiaespana.es](http://www.historiaespana.es)

## 2.2. La Política de los Príncipes Omeyas en al-Ándalus

El Emirato omeya en al-Ándalus comenzó con la victoria de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mu‘āwiya en la batalla de al-Mazara, convirtiéndose en un Emirato políticamente independiente gobernado por ‘Abd al-Raḥmān y sus descendientes. El primero en gobernar se llamaba el Emir o el príncipe ‘Abd al-Raḥmān, quien fue apodado por *el Emigrado* o *al-Dājil*, porque fue el primero de los Omeyas en entrar en al-Ándalus y gobernarla. También conocido

como ‘Abd al-Raḥmān I, distinguiéndolo de otros dos príncipes que gobernarán al-Ándalus como ‘Abd al-Raḥmān II *al-Awṣaṭ* y ‘Abd al-Raḥmān III *al-Nāṣir li-Dīn Allah*.

En términos espirituales, ‘Abd al-Raḥmān I continuó por un corto período de tiempo orando por los abasíes en Oriente, pero pronto interrumpió las oraciones por ellos, después de que se lo señalara ‘Abd al-Malik Ibn ‘Umar al-Marwānī, recordándole la desgracia de los Abasidas a los Omeyas. Al-Maqqarī afirma que ‘Abd al-Raḥmān dudó por primera vez, pero cortó la oración después de diez meses cuando el mencionado Marwānī lo amenazó con suicidarse si no interrumpía la oración del Califa Abū Yá‘far al-Manṣūr (Al-Maqqarī, 1968).

Este fue el caso de los sucesores de ‘Abd al-Raḥmān hasta la llegada de ‘Abd al-Raḥmān III, quien proclamó el Califato omeya de Córdoba, nombrándose el príncipe de los creyentes en el 316 h /929 d.C.

Como también, ‘Abd al-Raḥmān I cambió el sistema político del gobierno en al-Ándalus al régimen hereditario, de manera que la autoridad pasara a sus hijos y nietos; pues, parece que no logró encontrar un sistema alternativo para el mandato del Estado. Antes de su muerte en el año 172 h / 788 d.C., nombró como sucesor a su hijo el príncipe Hišām en lugar de su hermano mayor Sulaymān. Pero, este último rechazó esta decisión sublevándose en Toledo. Así, estalló la guerra entre los dos hermanos, incluso el tercero ‘Abd al-Allah al-Balansī se unió a Sulaymān. La crisis terminó con la derrota y el exilio de Sulaymān y ‘Abd al-Allah al Magreb. El problema se renovó cuando ‘Abd al-Ḥakam I asumió el mando tras la muerte de su padre Hišām en el año 180 h / 796 d.C.; pues, sus tíos Sulaymān y ‘Abd al-Allah regresaron a al-Ándalus por el motivo de rebelarse y exigir el Emirato. Sin embargo, su revolución esta vez también terminó con un fracaso, con la muerte de Sulaymān en 184 h / 800 d.C. (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Así, el régimen hereditario en al-Ándalus siguió vigente bajo el Emirato sin incidentes. En efecto, al-Ḥakam Ibn Hišām confió el reinado a su hijo ‘Abdul al-Raḥmān II

sin oposición. Luego, éste le sucedió a su hijo el príncipe Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān, quien dio el cargo del Emirato a dos de sus hijos, al-Munḍir Ibn Muḥammad que gobernó durante casi dos años, y ‘Abd al-Allah Ibn Muḥammad que gobernó durante unos veinticinco años. El príncipe ‘Abd al-Allah designó el reinado a uno de sus nietos, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Allah quien gobernó durante casi medio siglo en tanto que Califa. En lo que sigue, el mando por orden cronológico de los príncipes omeyas en al-Ándalus:

**Tabla 1<sup>2</sup>**

*El mando por orden cronológico de los Príncipes omeyas en al-Ándalus*

<b>Monarcas</b>	<b>Emirato</b>
‘Abd al-Raḥmān I (Emigrado)	172-138 h / 755-788 d.C.
Hišām I	172-180 h / 788-796 d.C.
Al-Ḥakam I	180-206 h / 796-822 d.C.
‘Abd al-Raḥmān II al-Awṣaṭ (el medio)	206-238 h / 822-852 d.C.
Muḥammad I	238- 273 h / 852 - 886 d.C.
Al-Munḍir Ibn Muḥammad	273 - 275 h / 886-888 d.C.
‘Abd Allah Ibn Muḥammad	275-300 h / 888-912 d.C.
‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir Ibn Muḥammad	300-350 h / 912-961 d.C.
Ibn ‘Abd al-Allah	

Fuente: Danūn et al., 200 (elaboración propia)

Dichos príncipes no fueron todos capaces de asumir el cargo del reinado, excepto algunos de ellos que tuvieron un papel notorio en consolidar el Emirato omeya; en particular destacamos el príncipe ‘Abd al-Raḥmān I y sus descendientes Hišām I y al-Ḥakam I. Además,

<sup>2</sup> Durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III, el Califato árabe-islámico fue proclamado en al-Ándalus en 316 h / 928 d.C.

el príncipe ‘Abd al-Raḥmān II quien se distinguió por su ingeniosidad y sabiduría para llevar el país a la prosperidad política, cultural y económica. Los demás príncipes estaban ocupados en sofocar las rebeliones y revoluciones desencadenadas en diferentes lugares del país por diversos grupos y estratos sociales. Por cierto, unos de ellos pasaron sus años de gobierno en una amarga lucha para lograr la unidad del país, como fue el caso del príncipe Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān, sobre todo durante sus últimos años, así como sus dos hijos los príncipes al-Munḍir y ‘Abd al-Allah (Ḍanūn et al., 2000).

### **2.3. Los Logros de los Príncipes Omeyas en el Plano Interno**

A continuación, revelaremos los logros más importantes tanto internos como externos de los príncipes en general para consolidar y afianzar la autoridad omeya en al-Ándalus.

#### ***2.3.1. El Cambio del Concepto de Gobierno***

El poder durante el reinado de los Gobernadores (756-755 d.C.) era tribal, a pesar de la presencia de un valí o príncipe del país. Cada tribu estaba subordinada a su jeque que buscaba intereses y privilegios para él y su tribu, actuando en consecuencia con el resto de los clanes y las tribus de acuerdo con esta política. Por lo tanto, uno de los objetivos más importantes de la política de ‘Abd al-Raḥmān I era apoderarse del país con la fuerza, reduciendo así la influencia de los miembros de las tribus; asimismo reemplazó la autoridad tribal por la autoridad estatal representada por el mismo Emir (Ḍanūn et al., 2000).

Del mismo modo, instaló el primer aparato policial para el nuevo Estado, como se rodeó de partidarios de los leales omeyas, confiándose a sus familiares y a algunos de los comandantes leales de los soldados.

Debido a la falta de seguidores, al principio, ‘Abd al-Raḥmān I se vio obligado a adaptarse a las circunstancias y a apaciguar a las tribus, especialmente a los yemeníes, nombrando a su jeque Aba al-Ṣabbāḥ al-Yaḥsubī como Gobernador de Sevilla. Por otro lado, ‘Abd al-Raḥmān I planeaba eliminar por completo la influencia de estos jeques, con tal de que



creara una nueva fuerza rival en el país que reemplazara el poder de los hombres de las tribus árabes (Danūn et al., 2000).

De hecho, ‘Abd al-Raḥmān I tendió a alentar a los beréberes con el fin de unirse a su Ejército, invitando a muchos de ellos del Norte de África. Gracias a la gran generosidad y cortesía con la que los trababa, atrajo un número importante de partidarios. Además, compró a muchos esclavos, aumentando así la dependencia del nuevo régimen de esta joven fuerza a expensas del elemento árabe (Danūn et al., 2000).

Sin embargo, el soldado árabe seguía siendo una fuerza básica, en al-Ándalus, que estaba compuesto por dos clanes principales: los shamíes o siriacos y los baladíes. En cuanto a la organización del Ejército durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān I, consistía en dos divisiones, la caballería y la infantería (Lafuente y Alcántara, 1867).

De manera análoga, el príncipe al-Ḥakam Ibn Hišām continuó con el mismo sistema que su abuelo ‘Abd al-Raḥmān I, en imponer el orden y asegurar la estabilidad, al invertir en soldados y hombres. Algunos historiadores se refieren a al-Ḥakam como el primero en reclutar a soldados y lo consideran como el mejor de los príncipes de la dinastía omeya en al-Ándalus, porque compró más armas para proveer a los soldados, como también compró un gran número de esclavos, con la intención de emplearlos como guardaespaldas, dividiéndolos en compañías ligeras para que su rápido movimiento pudiera eliminar a toda rebelión contra el Estado (Danūn et al., 2000).

En este sentido, el autor del libro *Ajbār Maymū’a* afirma que al-Ḥakam disponía de 2.000 caballos atados a su palacio con vista al gran valle, y bien atendidos para que estuvieran listos a todo lo que podría suceder, por orden del príncipe, a eliminar cualquier movimiento hostil o sublevación. De ahí, este príncipe y sus sucesores fueron capaces de reforzar la soberanía y sostener la estabilidad en el país, protegiéndose del posible riesgo de toda sublevación o acciones hostiles (Lafuente y Alcántara, 1867).

### **2.3.2. La Preservación de la Unidad Espiritual de la Nación**

La vida religiosa en al-Ándalus fue influenciada en el primer período por Oriente (al-Šām o Siria), abrazando la doctrina de ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Amr al-Awzā‘ī, el imán de al-Šām que murió en 157 h / 773d.C. Este imán era uno de los *muḡāhidīn-s* – combatientes - consagrados en la ciudad de Beirut contra el enemigo bizantino. Por lo tanto, su doctrina enfocó en la legislación del yihad, la guerra y sus disposiciones. Estos asuntos fueron adecuados para los andalusíes en aquella época, debido a la situación de continuas guerras y conflictos encadenados en este país (Al-‘Abādī , 1977).

Sin embargo, desde el principado de Hišām Ibn ‘Abd al-Raḥmān, los andalusíes y los norteafricanos abrazaron la doctrina Mālikī del Imán Malik Ibn Anas, quien murió en 179 h /795 d.C. Asimismo, siguieron abrazándola a lo largo de la presencia musulmana en la Península Ibérica, disfrutando así de una estabilidad espiritual (Al-‘Abādī , 1977).

### **2.3.3. La Eliminación de Revoluciones y Conflictos Internos**

La época del Emirato omeya estuvo expuesta a muchas revoluciones y luchas internas llevadas a cabo por diversos elementos que formaban la nueva sociedad andalusí. De hecho, participaron en estos movimientos los conquistadores que estaban compuestos por tribus árabes y beréberes, como también contribuyeron los pueblos indígenas del país, ya sea de los que se convirtieron al Islam llamados los muladíes o los que permanecieron en su religión y se educaron según la cultura árabe como los mozárabes. Por causa de la desagregación de estas diferentes etnias, la estabilidad del país dependía del liderazgo y la personalidad de los príncipes y, el gobierno central de Córdoba. Si este gobierno fuera fuerte, sería posible controlar estos grupos y eliminar su rebelión (Al-‘Abādī , 1977).

Abordaremos en lo siguiente las revoluciones y los conflictos más importantes que tuvieron lugar durante el reinado de los primeros príncipes poderosos, y luego nos referiremos a los conflictos y disturbios que prevalecieron en la época tardía del Emirato, es decir, en la

época marcada por la débil autoridad del gobierno de los Omeyyas que se extendió desde la muerte del príncipe ‘Abd al-Raḥmān II en el año 238 h / 852 d.C. hasta el año 300 h / 912 d.C. en que ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir li-Dīn Allah se hizo cargo del gobierno (Al-‘Abādī , 1977).

**2.3.3.1. La Revolución de las Tribus Árabes Durante el Reinado de ‘Abd Al-Raḥmān I.** Ya se ha señalado que la política principal de ‘Abd al-Raḥmān I tenía como objetivo tomar el control absoluto del país, reduciendo así la influencia de los miembros de las tribus árabes. Es por eso que trató de reducir su dependencia a ellos en crear una nueva fuerza rival en la península que dependía de los esclavos y beréberes venidos del Norte de África. Pero, cuando los miembros de las tribus yemeníes y sus aliados beréberes se dieron cuenta de lo que ‘Abd al-Raḥmān estaba procediendo, sus temores sobre el nuevo régimen crecieron; de ahí, comenzaron a rebelarse contra él. Además, la subida de ‘Abd al-Raḥmān al poder les cortó los privilegios que habían disfrutado durante la dominación de los derrotados Yūsuf al-Fihri y al-Ṣumayl (Danūn et al., 2000).

El primero en levantar la bandera de la desobediencia de los yemeníes contra ‘Abd al-Raḥmān I fue, el jefe de los soldados de Egipto en Beja en el sur de Portugal, en el año 146 h / 763 d.C. llamado al- ‘Alā’ Ibn Muḡīṭ al-Ŷuḍāmī, o bien al-Yaḥsubī y al-Ḥaḍramī por algunos historiadores. Las fuentes árabes cuentan que el Califa abasí Abū Ŷa’far al-Manṣūr estuvo detrás de esta insurrección, incitando al- ‘Alā’ a sublevarse y restaurar la dependencia de al-Ándalus al Califato de Oriente, prometiéndole el Emirato de al-Ándalus si lograra vencer a ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mu’āwiya (Ibn al-Quṭiyya, 1989).

A esa rebelión, se unieron un gran número de yemeníes y todos los elementos que eran insatisfechos con el gobierno de ‘Abd al-Raḥmān I. Sin embargo, éste se apresuró en sofocar esta sublevación, estando luego atrapado y asediado por al- ‘Alā’ en la ciudad de Carmona durante dos meses. Finalmente, el Emir pudo salir con sus soldados de esta ciudad y atacar al

Ejército de al- 'Alā', matando a un gran número de ellos incluido el mismo al- 'Alā'. Cuando la noticia de este incidente llegó a Abū Ŷa'far al-Manṣūr, se molestó diciendo:

"الحمد لله الذي جعل بيننا وبين مثل هذا - يقصد الأمير عبد الرحمان بن معاوية - من عدونا بحرا".<sup>3</sup>

(Al-Marrākuṣī, 1983, p. 103)

Después de este acontecimiento, al-Manṣūr apodó al príncipe 'Abd al-Raḥmān Ibn Mu'āwiya con *Ṣaqr Qurayṣ* - Halcón de Qurayṣ -, en reconocimiento del carácter poderoso y fuerte de este príncipe que pudo establecer él sólo un Estado, construyendo ciudades, reclutando soldados, registrando las oficinas y restaurando un reinado después de su interrupción por su capaz conducción, orgullo y determinación (Ḍanūn et al., 2000).

Casi tres años después del fracaso del movimiento de al- 'Alā' Ibn Muḡīṭ, otro jeque árabe, Sa'īd al-Yaḥsubī al-Matarī, se rebeló en Niebla por venganza a la sangre de los asesinados de al- 'Alā'. Se le unió un gran número de yemeníes. Luego, se marcharon hacia Sevilla refugiándose en el castillo Ra'wak en el río Guadalquivir. 'Abd al-Raḥmān se encaminó hacia él, lo sitió obligando al- 'Alā' a luchar; éste murió con muchos de sus seguidores y se dispersó al resto, éstos que fueron perdonados por el príncipe 'Abd al-Raḥmān (Ḍanūn et al., 2000).

En el mismo año 149 h / 766 d.C., Abū al-Ṣabbāḥ Ibn Yaḥyà al-Yaḥsubī incitó a los soldados a rebelarse contra 'Abd al-Raḥmān. Sin embargo, el príncipe supo cómo convencerle a venir a Córdoba, donde lo mató en el mismo año; sus soldados se dispersaron (Ḍanūn et al., 2000).

El asesinato de Abū al-Ṣabbāḥ tuvo un gran impacto en las tribus yemeníes en el oeste de al-Ándalus; sus parientes eran los jefes de varios distritos. Se reagruparon cada vez más contra 'Abd al-Raḥmān. Tuvieron la oportunidad de rebelarse contra él en el año 156 h / 722 d.C. Los yemeníes se rebelaron en Sevilla, Niebla y Baja, encabezados por Haywa Ibn

<sup>3</sup> "Alabado sea Dios quien puso entre nosotros y este enemigo - se refiere al príncipe 'Abd al-Raḥmān Ibn Mu'āwiya - el mar" (Traducción propia).

Malmis al-Ḥaḍramī y ‘Abd al-Gaffār al-Yaḥsubī; se dirigieron rumbo a Córdoba. Además, lo que aumentó el peligro de esta revolución, es que muchos de los beréberes pro yemeníes de la región se unieron a ella. ‘Abd al-Raḥmān se apresuró en sofocarla, utilizando el método de diferenciación entre los beréberes y los yemeníes, gracias a la ayuda de sus leales beréberes quienes alcanzaron a persuadir sus hermanos a abandonar los jefes de la revolución y unirse a ‘Abd al-Raḥmān. Éste les prometió darles recompensa y anexarlos al *dīwān* – diván -.

En la batalla posterior surgida entre los dos bandos, los beréberes abandonaron a sus aliados yemeníes, se unieron al Ejército de ‘Abd al-Raḥmān, derrotando así a los rebeldes y matando a la mayoría de sus comandantes (Danūn et al., 2000).

**2.3.3.2. La Revolución de los Beréberes.** Además de la contribución de los beréberes en la mayoría de las revoluciones que las tribus árabes llevaron a cabo en al-Ándalus, tenían sus propios movimientos contra la autoridad omeya. Uno de ellos, llamado Šayqa Ibn ‘Abd al-Wāḥid al-Maknāsī, pretendió que era el hijo de al-Ḥasan Ibn ‘Alī y que era descendiente de los fatimíes, especialmente porque su madre se llamaba Fátima, por lo que tomó un nombre árabe para él, ‘Abd al-Allah Ibn Muḥammad, e invitó a la gente a unirse a la revolución contra el gobierno de Córdoba. Por consiguiente, respondieron a su llamada muchos beréberes de diferentes regiones que creyeron en su caso, esperando privilegios o una situación mejor en caso de victoria. Este movimiento que tuvo lugar durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān I, duró casi diez años, 151-160 h / 768-777 d.C. ‘Abd al-Raḥmān solo pudo erradicar este movimiento en cooperación con uno de los otros jefes beréberes, Hilāl al-Midiūnī, quien lo designó en la Cora de Santaver, ubicada en el este de al-Ándalus y le confió la tarea de eliminar la rebelión. Este último pudo elaborar un complot para asesinar la cabeza del movimiento Šayqa en el año 160 h / 777 d.C. Así, terminó aquella revolución (Al-Marrākušī, 1983).

Otra sublevación fue encabezada por Ibrāhīm Ibn al-Šaḡarat al-Barnasī surgida en Morón, pero el príncipe ‘Abd al-Raḥmān I fue capaz de eliminarla fácilmente (Al-Marrākušī, 1983).

Bajo el mando de los sucesores de ‘Abd al-Raḥmān I, muchos grupos beréberes continuaron en la desobediencia y sedición. En efecto, durante el reinado de Hišām Ibn ‘Abd al-Raḥmān, estalló la sedición en el distrito de Takarna, la actual provincia de Ronda. Sus habitantes beréberes declararon una lucha contra el poder, asaltaron al pueblo, atacaron toda la región y mataron a muchos árabes. Hišām envió su Ejército, los atacó y mató a muchos de ellos; el resto huyó a Tahira y Tarfila y, Takarna permaneció vacía de habitantes durante siete años (Al-Marrākušī, 1983).

La ciudad de Mérida, ubicada en el oeste de la Península, fue el epicentro de las revoluciones beréberes, donde una revolución bajo el reinado de al-Ḥakam Ibn Hišām duró unos siete años. Esta revolución fue encabezada por Ašbag Ibn ‘Abd al-Allah Ibn Wansūs, quien era uno de los Comandantes del príncipe. Sin embargo, Ašbag le solicitó paz y perdón; al-Ḥakam aceptó dándole permiso para quedarse en Córdoba y visitar sus bienes en Mérida (Al-Marrākušī, 1983).

Los beréberes hicieron otro movimiento peligroso en Mérida durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II, en el año 231 h / 828 d.C. dirigido por Maḥmūd Ibn ‘Abd al-Ŷabbār, quien era de la tribu de Mašmūda; se le unió uno de los muladíes llamado Sulaymān Ibn Martín. A pesar de muchos intentos por parte del príncipe para recuperarla, fue en vano; solo tuvieron éxito después de que él mismo se dirigiera a Mérida; la asedió y la abrió en 216 h / 834 d.C. mientras que los dos revolucionarios huyeron de la ciudad. Desde entonces, Maḥmūd Ibn ‘Abd al-Jabbar dominó el movimiento, asistido por su hermana Ŷamīla, pero cuando las múltiples campañas del príncipe lo agarraron, se vio obligado a huir a Galicia buscando refugio cerca del rey Alfonso II. Sin embargo, descubrió después de un tiempo que

fue engañado por el rey mismo quien sólo lo ayudó en su movimiento separatista para lograr ganancias políticas a favor de su reino, a expensas del Emirato omeya. Por lo tanto, trató de volver a la obediencia, pero Alfonso arruinó su plan y lo obligó a luchar; fue matado y su hermana Yāmīla fue aprisionada (Ibn al-Quṭīya, 1989).

El movimiento del Arrabal en Córdoba. La palabra “Arrabal” significa la nueva zona residencial que fue creada en Córdoba después de que el príncipe Hišām Ibn ‘Abd al-Raḥmān reparara el puente que conectaba la antigua Córdoba amurallada al otro lado del río, donde se encuentra el suburbio de Secunda. Muchos juristas habitaron este barrio debido a su proximidad a la mezquita que estaba al otro lado del río de la antigua Córdoba. Como también se establecieron en este vecindario muchos artesanos, mercaderes, comerciantes y la mayoría de estos muladíes (Danūn et al., 2000).

El poder y la autoridad de los juristas de la doctrina Mālikī se extendieron durante el reinado del Príncipe Hišām que estaba trabajando con sus consejos, dominado por su influencia. Pero su hijo al-Ḥakam difirió de su padre, por lo que no estaba dispuesto a aceptar la tutela de juristas y no cedió a su influencia. Así, surgió un profundo abismo entre ellos y al-Ḥakam limitó su influencia. Entonces, comenzaron a luchar contra él con una variedad de medios, el más importante fue incitar a la población en su contra y difamar su comportamiento religioso y moral. La población de Arrabal respondió a esta incitación porque quería tener una voz en la sociedad, especialmente porque representaba una alta clase social. Incluso al-Ḥakam tuvo su papel en alimentar esta sedición, con los nuevos impuestos y costos sobre la población (Danūn et al., 2000).

Esta sedición – fitna - pasó por dos fases. La primera cuando los nobles de Córdoba y sus juristas trataron de llevar a cabo una conspiración para aislar a al-Ḥakam en 189 h /804-805 d.C., y elegir a uno de sus parientes de la dinastía omeya en su lugar. Aunque este último

les demostró su satisfacción, se dirigió hacia al-Ḥakam para rendirle cuenta de lo ocurrido. Por lo tanto, el príncipe los arrestó y crucificó (Ibn al-Quṭīya, 1989).

La segunda fase de esta sedición tuvo lugar unos catorce años después de la primera conspiración de los juristas y su inmediata ejecución. La causa directa de este fitna fue debida a una disputa entre un herrero y uno de los guardaespaldas del príncipe por reforzar su espada, lo que condujo a la muerte del primero. Este incidente provocó la ira de la gente del Arrabal muladí; mataron al guardaespaldas y se reunieron en las cercanías del palacio del principado, queriendo matar al príncipe al-Ḥakam por su responsabilidad de lo que ocurrió. El príncipe decidió luchar contra ellos hasta la muerte, pues concibió un plan inteligente para eliminar a los rebeldes, al enviar una fuerza escondida a las casas de los habitantes del Arrabal y los prendió fuego, lo que dispersó las filas de los rebeldes, ya que una gran parte de ellos fue a salvar a sus familias y sus bienes; cayeron entre los soldados del príncipe en frente y detrás y un gran número de ellos fue matado (Lafuente y Alcántara, 1867).

Tras el fin de la resistencia, las cabezas de la sedición fueron detenidas y crucificadas; luego al-Ḥakam ordenó la demolición completa del Arrabal, para cambiarlo en un espacio de cultivo, como también exilió al resto de sus habitantes fuera de al-Ándalus. A consecuencia de eliminar esta fitna, se consolidó el gobierno del Emirato omeya, puesto que los príncipes se liberaron de la influencia de los juristas (Al-Marrākuṣī, 1983).

**2.3.3.3. El Movimiento de los Muladíes.** Ya se ha mencionado que los muladíes eran los autóctonos convertidos al Islam desde la conquista y se integraron en una nueva sociedad que incluye los árabes, los beréberes y los mozárabes. Al principio, los muladíes buscaban una mejor situación social y política, en la participación con los árabes en el gobierno y a la autoridad, pero, pronto su posición se desplazó gradualmente hacia la rebelión, intentando desagregar el poder de los Omeyas en Córdoba. Dado el gran número de movimientos y revoluciones de los muladíes durante el reinado del Emirato omeya, nos limitaremos a un solo



ejemplo surgido en la ciudad de Toledo, en la que los muladíes se rebelaron contra el Emir al-Ḥakam I y su hijo ‘Abd al-Raḥmān II (Al-Marrākuṣī, 1983).

En efecto, en el año 181 h /797 d.C. surgió una rebelión en Toledo llevada por los muladíes contra al-Ḥakam I y fue encabezada por un hombre llamado ‘Ubayda Ibn Ḥamīd. El gobierno fue capaz de eliminar esta revolución gracias a un muladí, ‘Amrūs Ibn Yūsuf. Éste logró atraer a algunos de los nobles de la ciudad para asesinar a ‘Ubayda Ibn Ḥamīd, congelando así la revolución algún tiempo. Además, al-Ḥakam ganó ingeniosamente la confianza de la población de la ciudad al designar a uno del mismo linaje, ‘Amrūs Ibn Yūsuf, como nuevo valí de la ciudad. Asimismo, bajo la dirección del príncipe, se elaboró un sangriento plan para eliminar la resistencia continua de los muladíes, en invitar a los nobles de la ciudad para celebrar una gran fiesta en el palacio con la presencia del príncipe; allí fueron matados unos 700 hombres. Sin embargo, esta crueldad impidió que Toledo se rebelara contra los príncipes omeyas por un corto tiempo, puesto que la revolución pronto se reanudó bajo el mismo al-Ḥakam, igualmente bajo sus sucesores omeyas. Desde entonces, las revoluciones de los muladíes tomaron una dimensión separatista más seria, sobre todo bajo el reinado de príncipes débiles, por ejemplo, la insurrección de Ibn Hafsún (Al-Marrākuṣī, 1983).

**2.3.3.4. El Movimiento de los Mozárabes.** Los mozárabes no llevaron a cabo movimientos violentos contra la dinastía omeya en al-Ándalus a gran escala, sin embargo, algunos de ellos participaron en la sedición de los muladíes que tenían lugar en diferentes regiones del país. Sin embargo, algunos mozárabes extremistas en Córdoba han intentado provocar una furiosa sublevación contra el dominio árabe islámico en al-Ándalus, a manos de un grupo de clérigos extremistas que se rebelaron contra la soberanía de los árabes y el Islam en el país. De hecho, sus motivos no estaban relacionados con ninguna persecución religiosa de cristianos, porque la tolerancia religiosa prevalecía en al-Ándalus, especialmente bajo el

reinado del príncipe ‘Abd al Raḥmān II, en el que se produjo este movimiento (Danūn et al., 2000).

Pero, esta atmósfera única de tolerancia que fue aceptada y acogida por la mayoría de los mozárabes, no recibió el apoyo de los sacerdotes extremistas en las iglesias y los monasterios, los que permanecieron en sus lugares lejos del desarrollo que afectaba a su grupo. A medida que los mozárabes tendían hacia la cultura árabe, descuidando el estudio del idioma latino que es el idioma de la religión cristiana, hasta que fuera necesario traducir las normas de la iglesia española antigua y la Biblia al idioma árabe para un fácil uso por parte de los cristianos (Danūn et al., 2000).

Esta situación había asustado a los religiosos más extremistas, pues les parecía que el futuro de la iglesia sería oscuro, debido a que los jóvenes cristianos empezaban a alejarse de la cultura cristiana, dirigiéndose hacia la arabización. Cuando estos religiosos no lograron detener esta corriente, trataron de crear una crisis con un gobierno árabe tolerante, en burlarse del Islam e insultar a su profeta Muḥammad - que las bendiciones y la paz sean con él -, con el fin de provocar los sentimientos de los musulmanes y violar la santidad de su religión, abiertamente. Su objetivo era crear una atmósfera de tensión y una sensación de persecución, porque la ley islámica castigaba aquel crimen con la muerte. Entonces, se les pareciera a los cristianos que los musulmanes estaban matando a sus hermanos, persiguiéndolos y acechándolos, lo que pudiera restaurar al cristianismo los recién convertidos al Islam, o bien hacer que no simpatizaran y cooperaran con los musulmanes (Danūn et al., 2000).

Esta sedición extremista fue dirigida e instigada por personas como Eulogio y Álvaro en el reinado tardío de ‘Abd al-Raḥmān II. Sin embargo, el príncipe ‘Abd al-Raḥmān no quería recurrir a medios violentos para eliminar el movimiento, como no se vengó de todos los mozárabes, sino sólo se limitó en las sentencias judiciales emitidas por los jueces sobre aquellos que habían insultado deliberadamente al Islam y su profeta. Esta ola de fanatismo

continuó en Córdoba con el descontento de los cristianos moderados en cuanto al llamamiento al martirio exigido por los extremistas, hasta que se acabó en el comienzo del reinado del hijo de ‘Abd al-Raḥmān II, el príncipe Muḥammad. Eulogio, el instigador, fue ejecutado en 245 h / 859 d.C. (‘Anān, 1997).

**2.3.3.5. Luchas y disturbios en el período de debilidad del Emirato Omeya.** Con la muerte de ‘Abd al-Raḥmān II en el año 238 h / 852 d.C., se inició un período turbulento en el que la unidad política andalusí se desgarró. Mientras tanto, los disidentes y rebeldes por todas partes se sublevaron contra el gobierno del Emirato en Córdoba. Además, la estructura social en al-Ándalus era heterogénea porque había diferentes etnias cuyos intereses eran incompatibles entre sí, por lo que sólo les unía la fuerza de la autoridad central en Córdoba. Estos grupos estaban compuestos por los autóctonos, los que se convirtieron al Islam llamados los muladíes o los permanecidos en su fe cristiana llamados los mozárabes, e incluso los conquistadores árabes y los beréberes. La armonía no fue completa entre los propios conquistadores, ya que las diferencias entre las tribus árabes todavía seguían provocando la división, así como los beréberes que sumaban más en número a los árabes y tenían el sentimiento de autoridad y, una gran ambición para su participación en el gobierno (Ḍanūn et al., 2000).

El historiador andalusí Ibn al-Jaṭīb resumió las razones que provocaron las revoluciones y las rebeldías en al-Ándalus para deshacer del gobierno de Córdoba, en tres puntos: a) la inexpugnable de los distritos y sus castillos más la dureza de sus habitantes, debido a su yuxtaposición con los cristianos en el Norte; b) el sentimiento de la superioridad, porque los árabes y beréberes que entraron en al-Ándalus eran de los nobles y negaban de someterse el uno al otro; c) el recurso a los reyes cristianos para pedir ayuda cuando fuera necesario, mientras éstos no perdían ninguna oportunidad para exterminar a los musulmanes. Los historiadores han llamado esta época que estuvo marcada por el declive de la autoridad

omeya, “la época de la recaída” (Sālim, 1962 ). En este período, surgieron muchos grupos rebeldes que se independizaron en las regiones donde se establecieron. En lo que sigue, mencionaremos brevemente los grupos más destacados:

**Tabla 2**

*Los grupos rebeldes más destacados del Emirato omeya*

<b>Los grupos rebeldes</b>	<b>La región de rebelión</b>	<b>Fuente</b>
los Banū Ḥayyāy	Sevilla y Carmona	(Al-Marrākuṣī, 1983)
Muḥammad Ibn Aḍḥā al-Hamaḍānī y Sa’īd Ibn Sulaymān Ibn Ŷūdī	La región de Elvira	(Al-Marrākuṣī, 1983)
los Banū Muhāyīr al-Taḡībī	Zaragoza	(Al-Marrākuṣī, 1983)
los beréberes Banū Musa Ibn Ḍū al- Nūn	Cora de Santaver y la región de Toledo	(Ḍanūn, 2000)
los beréberes Jalīl y Sa’īd hijos de al- Muhallab	La Cora de Elvira	(Ḍanūn, 2000)
Los Banū al-Mallāḥ	Jaén	(Ḍanūn, 2000)
El muladí ‘Umar Ibn Hafṣūn	la fortaleza de Bobastro	(Ibn al-Quṭīya, 1989)
Los muladíes los Banū Qāsī y los Banū Musa Ibn Fortún	la Marca Superior	(Sālim, 1962 )
los Banū Marwan al-Ŷaliqī	Badajoz al oeste	(Sālim, 1962 )
Sa’dūn Ibn Faṭḥ al-Sarnabāqī	la ciudad de Coímbra	(Sālim, 1962 )

Elaboración propia

Estos grupos continuaron rebelándose y separándose de la autoridad omeya, de tal forma que los príncipes no pudieron tomar medidas efectivas para restaurar la unidad del país y eliminar estas sediciones, a pesar de sus esfuerzos y campañas. De hecho, quedó claro que la autoridad árabe en al-Ándalus estaba a punto de terminar, si no fuera un joven príncipe ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad o el llamado ‘Abd al-Raḥmān III, quien se encargó de sofocar las rebeliones y prosperar el país durante una época llamada el Califato omeya (Sālim, 1962 ).

## 2.4. Los Logros de los Príncipes Omeyas en el Plano Externo

Durante el período del Emirato, al-Ándalus estuvo expuesto a algunos ataques externos que los Omeyas intentaron enfrentar con firmeza. El más importante de estos ataques fue el ataque de Carlomagno, el rey de los francos, durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān I *al-Dājil*, y las incursiones normandas en al-Ándalus.

### 2.4.1. El Ataque de Carlomagno a al-Ándalus

Carlomagno era una de las más grandes figuras de la familia carolingia que gobernó el reino franco vecino a la Península Ibérica. Pues, fue molestado por el crecimiento del poder arabo-islámico en al-Ándalus. Por lo tanto, aprovechó los disturbios internos que ocurrían en al-Ándalus en estimular el espíritu de la rebelión y el desacuerdo con los príncipes omeyas. En efecto, durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān I, algunos jefes árabes se rebelaron en la región de Zaragoza, encabezados por Sulaymān Ibn Yaqtān al-Kalbī al- ‘Urabī y al-Husayn Ibn Yaḥyā al-Ansari. Éstos invitaron a Carlomagno a penetrar al-Ándalus, prometiéndole entregarle la ciudad de Zaragoza si los ayudaba a luchar contra ‘Abd al-Raḥmān I. Carlomagno aceptó este proyecto porque quería asegurar sus fronteras del sur apoderándose de algunas ciudades y fortalezas allende de los pirineos (‘Anān, 1997).

Carlomagno atravesó la frontera en el año 162 h / 778 d.C., en cumplimiento del acuerdo entre él y los conspiradores, a través de la Cordillera. Después de apoderarse de Pamplona, continuó su marcha con la esperanza de tomar Zaragoza, pero Hussein Ibn Yaḥyā al-Anṣārī se negó en continuar la trama y cerró las puertas de la ciudad, mientras Carlomagno comenzaba a asediarlo en preparación para la toma forzada. En aquel momento, hubo informes de disturbios en su país, lo que lo obligó a levantar el sitio de Zaragoza y regresar después de llevar a Sulaymān al- ‘Urabī con él, destruyendo en su camino la ciudad de Pamplona. Cuando Carlomagno cruzó los Pirineos, fue atacado por una fuerza vasconce que eliminó la retaguardia de su Ejército (Dozy, 1963), y mató a varios comandantes, el más

famosos era Roland que fue objeto de una canción épica alabando su heroísmo y devoción, conocida como la “canción de Roland” (Lévi-Provençal, 1950). En fuentes árabes, hay pruebas de que los árabes participaron en este ataque que fue dirigido por Maṭrūḥ y ‘Ayšūn, dos hijos de Sulaymān al- ‘Urabī, que rescataron a su padre de los francos y lo devolvieron a Zaragoza (Ibn al-Aṭīr, 1965).

Tras el fracaso del ataque de Carlomagno, ‘Abd al-Raḥmān I pudo tomar Zaragoza de nuevo de los rebeldes. Desde entonces, Carlomagno se vio obligado a abandonar su agresiva política hacia al-Ándalus. En efecto, Al-Maqqarī afirma que se han hecho contactos entre los dos monarcas para lograr la paz entre los dos Estados (Al-Maqqarī, 1968).

#### ***2.4.2. Las Invasiones Vikingas en al-Ándalus***

Los normandos o vikingos eran antiguas naciones marítimas que habitaban el país escandinavo, es decir, Suecia, Noruega y la actual Dinamarca. La palabra “Normandos” significa los habitantes del Norte (Al-‘Abādī, 1977). Las playas del oeste de al-Ándalus fueron atacadas por primera vez por los normandos a finales del 229 h /844 d.C., durante el reinado del príncipe ‘Abd al-Raḥmān II. Pues, una flota de muchos barcos y botes asaltó en la ciudad de Lisboa atacando a los musulmanes. A principios del año 230 h /844 d.C., los normandos entraron en la desembocadura del río Guadalquivir después de destruir a Cádiz. Luego, continuaron hasta tomar el control de la ciudad de Sevilla algunos días, durante los cuales cometieron los crímenes más salvajes de asesinato, vandalismo y saqueo. También, prendieron fuego a la Mezquita de la ciudad (Al-Marrākuṣī, 1983).

Aunque la marina andalusí aún no había alcanzado una etapa fuerte, el príncipe ‘Abd al-Raḥmān II ordenó una acción rápida para formar equipos terrestres con el fin de perseguir a los invasores en la región de Sevilla e impedir su progreso en el país, lo que llevó a la derrota de los normandos que sufrieron grandes pérdidas cerca del pueblo de Tejada, entre Niebla y Sevilla. Así, los normandos abandonaron Sevilla después de casi 42 días de saqueo, pero,

reanudaron su ataque en al-Ándalus durante el reinado del príncipe Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān, en 245 h /859 d.C. y 247 h /861 d.C. (Al-Marrākuṣī, 1983).

# **Capítulo III**

**El Califato Omeya (223-340 h / 890-961 d.C.)**



### El Califato Omeya (223-340 h / 890-961 d.C.)

La época del Califato que comenzó con el ascenso al poder de Abderramán I a mediados del siglo VIII, marca el momento de culminación del dominio político de la dinastía omeya en la Península.

#### 3.1. ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir: Ascenso al Poder

Es el príncipe de los creyentes con el apodo de *al-Nāṣir li-dīn Allah* - aquel que hace triunfar la religión de Dios -, Abū al-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān, hijo de Muḥammad Ibn Abd Allah al-Marwānī, su madre llamada Muzna y su sexto abuelo es ‘Abd al-Raḥmān I. Nació el 7 de enero del 891d.C. en Córdoba y vivió allí (Al-Sarḡānī, 2011).

‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad era huérfano. Cuando tenía 20 días de edad, su tío mató a su padre. Entonces su abuelo el príncipe ‘Abd Allah se encargó de su educación; era piadoso, austero y enamorado de la gente, muy religioso y le prestó especial atención a su nieto (Al-Sarḡānī, 2011).

‘Abd al-Raḥmān era de carácter cortés, benévolo y generoso, inteligente y perspicaz, con intensos escrúpulos morales; pues mostró desde su juventud sus notabilísimos conocimientos en derecho musulmán y en otras disciplinas. Era además un excelente poeta y un orador elocuente; tenía una superioridad en la ciencia y el conocimiento; estudió el Corán y al-Sunna cuando era un niño de no más de 10 años. Sobresalió en la gramática, la poesía, la historia; era talentoso, especialmente en las artes de la guerra y la hípica, hasta que su abuelo lo nombró para varias tareas, incluso en representarlo en muchas ocasiones. Además, lo designó para sucederle en el mandato al entregarle su propio anillo cuando se enfermó (‘Anān, 1997).

Nadie intentó desafiarlo u oponerse a su nuevo cargo (Ibn Ḥazm, 1987); hasta su tío Ahmed Ibn ‘Abd Allah dijo unánimemente en nombre de sus otros tíos:

" والله! لقد اختارك الله على علم للخاص منا والعام، ولقد كنت أنتظر هذا من نعمة الله علينا، فأسال الله إيزاع الشكر وتمام

النعمة، وإلهام الحمد " <sup>4</sup> (‘Anān, 1997, p. 374).

De ahí, asumió el mandato a los 22 años de hégira, es decir, 21 años gregorianos (Ibn al-Aṭīr, 1965). Murió en *ramadán* del año 350 h / 961 d.C. a la edad de setenta y dos años (Al-Maqqarī, 1968). Al-Ḍahabī dijo acerca de él:

"كان شجاعا شهما محمود السيرة، لم يزل يستأصل المتغلبين حتى تم أمره بالأندلس، واجتمع في دولته من العلماء والفضلاء ما لم يجتمع في دولة غيره، وله غزوات عظيمة ووقائع مشهورة، قال ابن عبد ربه: قد نظمت أرجوزة ذكرت فيها غزواته. قال وافتتح سبعين حصنا من أعظم الحصون، ومدحه الشعراء" <sup>5</sup> (Al-Ḍahabī, 1992, p. 237).

### 3.1.1. *El Yihād Político y Militar de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir*

‘Abd al-Raḥmān *al-Nāṣir* había reformado el sistema administrativo y reforzado el poder militar nada más acceder al trono del Emirato. En cuanto a la política exterior, el Califato enfrentó dos desafíos: la presencia de los reinos cristianos en la frontera Norte y la expansión fatimí en la región del Magreb.

**3.1.2.1. Reformas Administrativas.** Cuando ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir asumió el cargo, heredaba un Emirato al borde de la disolución y su poder no iba mucho más allá de los arrabales de Córdoba (Al-Ḍahabī, 1982). De inmediato, proclamó su intención de recuperar el prestigio y la autoridad perdida por sus antecesores, empezando por sustituir sus asistentes, primero al aislar a aquellos que consideraba no aptos para la misión confiada, luego al encargar a los que vio competencia en ellos (Al-Marrākuṣī, 1983). Después, alzó el estatuto de los eruditos, sometiéndoles a sus órdenes y prohibiciones.

<sup>4</sup> "¡Por Dios! Dios te ha elegido por tu sabiduría más que lo privado y lo público de nosotros, y yo estaba esperando esto es de la gracia de Dios sobre nosotros, así que le pido a Dios que reciba los agradecimientos que la satisfacción de la gracia completa, y la inspiración para la alabanza" (traducción propia).

<sup>5</sup> "Era valiente, generoso, con buena conducta, seguía erradicando a los dominantes hasta que se apoderó de al-Ándalus, reuniéndose en su Estado, los eruditos y las eminentes personalidades que no se encontraron en otro lugar que el suyo, tuvo grandes conquistas y famosas batallas. Dijo Ibn ‘Abd Rabbū: "compuse un poema contando en ello sus conquistas. Se apoderó de setenta fortalezas de los mayores fuertes y lo alabaron los poetas" (traducción propia).

Para ello, el nuevo Emir dedicó sus primeros treinta años del reinado en someter a las regiones desobedientes, a fin de recuperar el poder político en al-Ándalus. Por eso, Abderramán puso en marcha una enérgica política de campañas militares y perdón a aquellos que se rendían.

**3.1.2.2. Campañas Militares Contra los Rebeldes.** Después de reorganizar los asuntos internos de Córdoba, ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir se dirigió al perímetro exterior donde varias revoluciones estallaron. En primer lugar, envió una campaña dirigida por ‘Abbas Ibn ‘Abd al-Aziz al-Quraṣī al castillo de Rabāḥ, para sofocar una rebelión encadenada por uno de los jefes beréberes, al-Faṭḥ Ibn Musa Ibn Ḍū al-Nūn. Tras severas batallas, los sublevados fueron derrotados, algunos de ellos decapitados y sus cabezas enviadas a Córdoba, donde al-Nāṣir las colgó en la puerta de “Assidah” para aterrorizar a los revueltos. Por consiguiente, la aldea de Rabāḥ y sus alrededores fueron purgados de la revolución, en *rabi’ al-tānī* en el año 300 h (Al-Marrākuṣī, 1983).

Luego, envió otra campaña en *ḡumādā I* al oeste, a fin de recuperar la ciudad de Écija que estaba controlada por los seguidores de Ibn Hafsún, como también venció a los desobedientes. Después de lo cual, ‘Abd al-Raḥmān salió a la cabeza de una campaña militar en dirección de ‘Umar o Samuel Ibn Hafsún en 240-306 h \ 855-919 d.C. (Al-Marrākuṣī, 1983).

Esta campaña duró tres meses completos, a saber, *ša’bān*, *ramadán* y *ṣawwāl* del año 300 h / 913 d.C., en la que la ciudad de Jaén y unas 70 fortalezas fueron recuperadas; incluso el Ejército de Ibn Hafsún fue derrotado gravemente. Pero, el poder de Samuel seguía siendo muy grande porque disfrutaba de ayudas que provenían del Norte de los Estados cristianos y también del sur del Estado Fatimí, más suministros de la ciudad de Sevilla, cuyo Gobernador era musulmán, de los Banū Ḥayyāy, rebelde contra la autoridad de Córdoba (‘Anān, 1997).

Con el fin de debilitar a Ibn Hafsún, ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir impidió el camino de estos suministros en atacar la ciudad de Sevilla, la ciudad más grande del sur después de Córdoba en 301 h / 914 d.C., y recuperó las montañas de Ronda, Medina Sidonia y Carmona (Al-Ḥamawī, 1977). ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir se adentró en el sur, tomando el Estrecho de Gibraltar para cortar los suministros y la ayuda que venían del Estado de los fatimíes en al-Magreb. Luego, cortó la ruta de suministros que provenían de países cristianos en el Norte a través del Océano Atlántico y el Mediterráneo. Por lo tanto, ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir había cortado a Samuel Ibn Hafsún todos los caminos de suministros y ayuda que lo estaban proviniendo y fortaleciendo (Al-Marrākuṣī, 1983).

Samuel Ibn Hafsún no tenía otra opción que solicitar la reconciliación y el tratado de ‘Abd al-Raḥmān en cambio de entregarle 162 de sus fortalezas. Éste aceptó favorablemente. Samuel Ibn Hafsún murió en su cristianismo en el año 306 h \ 919 d.C. (Ibn Jaldūn, 2000).

En el año 308 h \ 921 d.C., ‘Abd al-Raḥmān se movió hacia los cristianos del Norte con un gran Ejército (Al-Marrākuṣī, 1983); se apoderó de Zaragoza y Toledo. Igualmente, en el mismo año, se enfrentó con los Ejércitos de León y Navarra en una batalla sangrienta, en la que ‘Abd al-Raḥmān ganó y anexó la ciudad de Medinaceli (Al-Marrākuṣī, 1983).

En el año 312 h / 924 d.C., ‘Abd al-Raḥmān llevó a cabo una enorme campaña contra los reinos cristianos, anexionando a la propiedad musulmana la ciudad de Pamplona y las tierras que los cristianos habían tomado durante el debilitamiento del Emirato omeya. En el año 316 h / 924 d.C., ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir envió una campaña al este de al-Ándalus para reprimir una rebelión, y otra al oeste, derrotando a ‘Abd al-Raḥmān al-Ŷaliqī, anexionando el oeste de al-Ándalus a su propiedad, de nuevo. De ahí, después de 16 años de lucha rigurosa, logró unir al-Ándalus bajo una sola bandera (Al-Marrākuṣī, 1983).

### **3.1.2. *Una nueva época: el Califato***

Cuando ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir miró al mundo islámico que lo rodeaba, descubrió que el Califato abasí se debilitaba, mientras él pudo unir a los andalusíes, estableciendo un gran poder. Por lo tanto, vio que se merecía el título del Califa, proclamándose Príncipe de los fieles “Amīr al-Mu‘minīn”, cambiando así el Emirato omeya al Califato omeya, y eso a partir del año 316 h \ 928 d.C. hasta el año 400 h \ 1010 d.C. Es decir, unos ochenta y cuatro años continuos (Al-Maqqarī, 1968).

**3.1.2.1. La Política Militar Expansionista de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir.** En el año 319 h \ 931 d.C., ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir se dirigió hacia el Estrecho de Gibraltar para invadir a los países del Magreb y luchar contra los Fatimíes allí, por lo que anexó Ceuta y Tánger a al-Ándalus. En el año 323 h \ 935 d.C., se produjo una traición del Gobernador de Zaragoza, Muḥammad Ibn Hišām al-Taḡībī, cuando se alió con el reino cristiano de León para sublevarse contra ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir; este último los derrotó en una batalla, en la que el Gobernador de Zaragoza anunció su arrepentimiento y regresó a la obediencia de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir (‘Anān, 1997).

En el año 327 h \ 939 d.C., ‘Abd al-Raḥmān acompañado por su Ejército formado por aproximadamente 100.000 combatientes, se dirigió a luchar contra el reino cristiano de León (Al-Maqqarī, 1968), en una de las batallas más feroces y sangrientas que tuvo lugar contra los musulmanes en al-Ándalus, llamada la batalla de “Alhandic” o bien la batalla del “foso de Zamora”, después de la cual ‘Abd al-Raḥmān fue derrotado gravemente, perdiendo la mitad del Ejército entre matado y cautivado; sin embargo, ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir pudo huir con la otra mitad. Los historiadores atribuyeron la causa de la derrota al hecho de que algunos musulmanes escondían sus desacuerdos con ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, por lo que huyeron de la batalla y arrastraron a los musulmanes a la derrota (‘Anān, 1997).

En el año 329 h \ 941 d.C., ‘Abd al-Raḥmān reanudó sus intensas campañas victoriosas contra los cristianos, las que duraron hasta el año 335 h \ 947 d.C., cuando el rey de León pidió paz y tratado con ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir en cambio de pagar tributo. Del mismo modo, el Rey de Navarra lo hizo pagando tributo a partir del año 335 h \ 937 d.C.; esto no impidió que estallaran algunas guerras durante este período hasta el final de su reinado en 350 h \ 961 d.C. (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

**3.1.2.2. Relación de ‘Abd Al-Raḥmān al-Nāṣir con el Norte de África.** Las amenazas al Estado islámico en al-Ándalus no se limitaban en los revolucionarios que se habían apoderado de las fuerzas y recursos del propio Estado islámico, y no a las fuerzas cristianas que aspiraban a eliminar a los musulmanes, sino también a la amenaza chiita Ismā‘īlī, que en ese momento estaba representada en el Estado fatimí, en tierra magrebí (Danūn et al., 2000).

‘Abd al-Raḥmān se apresuró a llevar la batalla a tierra del Magreb, para evitar la invasión chiita en al-Ándalus. De hecho, al-Nāṣir envió una poderosa flota que se apoderó de Ceuta en 319 h y luego aceleró su fortificación, como también tomó Tánger después de su asedio. En el año 319 h, Musa Ibn al- ‘Āfiya, el príncipe de Meknes, juró lealtad a ‘Abd al-Raḥmān. Los jefes beréberes de los Adārisa y Zanāta también obedecieron a ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir y oraron para él en los mimbares de las mezquitas. Además, su influencia se extendió a Tihart en el este y Fez en el oeste. No obstante, ‘Abd al-Raḥmān poco después cayó enfermo en el año 349 h y murió en 350 h (Al-Marrākuṣī, 1983).

### ***3.1.3. La Escena Cristiana en la Época de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir***

‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir dirigió personalmente numerosas expediciones contra los reinos cristianos de la Península Ibérica y mantuvo seguras las fronteras de su Estado. Los cristianos, por su parte, comenzaron una audaz repoblación en el Norte de al-Ándalus, lo que provocó la aparición de una nueva escena cristiana.

Las revoluciones internas en al-Ándalus culminaron en la segunda mitad del siglo III de la hégira (siglo IX d.C.), debilitando y despilfarrando a las fuerzas y los recursos de al-Ándalus, dando así a los Reinos cristianos una gran oportunidad para la estabilidad y la consolidación de su autoridad en las zonas bajo su control, más la prosperidad de sus recursos y el fortalecimiento de sus Ejércitos.

En el siglo X, el reino de León, que sucedió al reino de Galicia, e incluía el Estado de Castilla, alcanzó el poder y la fuerza que le permitió enfrentar cualquier conflicto en al-Ándalus; llegó a su apogeo en la época de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir. Por consiguiente, este reino pudo vencer a ‘Abd al-Raḥmān en la batalla Castromoros surgida en el año 917 d.C. lo que dio lugar a muchas incursiones en tierras islámicas tras esta derrota hasta la muerte de su rey Ordoño II, en 965 d.C. (Ḍanūn et al., 2000).

Para comprender bien la evolución de los acontecimientos en León, tenemos que buscar las razones que empujaron a Castilla a separarse de este Reino. En efecto, Castilla se ubicaba en la parte Este del reino de León, sus habitantes eran del País Vasco y de Alba. Fue conquistada por los reyes de Galicia y agregada a su territorio, a pesar de una resistencia violenta por parte de los jefes castellanos que lo intentaron todo para preservar su independencia, más aún se rebelaron durante el reinado de Ordoño II. Sin embargo, este rey pudo vencerlos y someterlos.

Cuando el rey Ramiro II subió al trono, aprovechó cualquier oportunidad para dañar al Estado musulmán. Este conflicto culminó en la batalla de Alhandic, en la que los musulmanes fueron derrotados bajo las murallas de la ciudad de Zamora, en el año 367 h / 939 d.C. Ramiro II murió en 950 d.C. dejando dos hijos, Ordoño el mayor y su hermano Sancho que se disputaron el trono; Ordoño derrotó a Sancho y sus aliados (Ḍanūn et al., 2000).

En el mismo tiempo, las conquistas musulmanas fueron intensas en el territorio de León, por lo que Ordoño se vio obligado, como resultado de estos disturbios internos, a

solicitar un contrato de reconciliación con ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, a principios del año 955 d.C., en cambio de reparar algunas fortalezas situadas en las fronteras y destruir a otras (Danūn et al., 2000).

El reino de Navarra surgió en el siglo IX bajo el mando del rey Fortún Garcés quien se retiró y abdicó a favor de su hermano Sancho Garcés I, en el año 905 d.C. Este nuevo rey había llevado muchas guerras contra los musulmanes durante la época del príncipe ‘Abd al-Allah y en los primeros días de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir. Tras su muerte le sucedió su hijo García Sánchez I. Como era niño, su tío Jiménez Garcés se hizo cargo de la regencia primero, luego su madre, la reina Tota la cual siguió gobernando en su nombre mucho después de que creciera y madurara (‘Anān, 1997).

Mientras tanto, Navarra se asoció con los otros dos Reinos cristianos por relación de matrimonio; Ordoño III de León estaba casado con Uraka, hija de la reina Tota y Fernán González el Conde de Castilla, casado con otra hija de Tota (‘Anān, 1997).

Luego, las relaciones entre Navarra y Castilla se vieron perturbadas, hasta que estallara una guerra severa entre ellas, en la que el Conde Fernán González fue derrotado y capturado en Navarra, durante mucho tiempo (‘Anān, 1997).

### ***3.1.4. El apogeo de la Civilización Durante la Época de Al-Nāṣir***

Durante su reinado Califal, al-Nāṣir convirtió Córdoba en el centro neurálgico del nuevo Califato musulmán en Occidente, rivalizando así con el Califato abasí en poder, prestigio, esplendor y cultura. A continuación, una descripción general de los aspectos más importantes de la vida civilizada en su época.

En cuanto al aspecto arquitectónico, el aumento de los ingresos de la Hacienda real permitió a ‘Abd al-Raḥmān III a realizar muchas obras públicas, en el transcurso de su Califato: a) amplió la Mezquita Aljama de Córdoba; b) reconstruyó Dār al-Ṣikka (la ceca de Córdoba); c) fundó una universidad, una escuela de medicina y otra de traductores;



d) empedró e iluminó las calles; e) equipó la ciudad con numerosos baños públicos. Con una población de medio millón de musulmanes (‘Anān, 1997).

Como ordenó a edificar una ciudad palatina muy lujosa llamada Madīnat al-Zahara para residencia suya y sede de su reino. Dicha ciudad fue construida con materiales traídos de Constantinopla, Bagdad, Túnez y Europa. Además, tenía un estilo muy fino, pues fue distribuida en tres terrazas, a saber, la primera compuesta de viviendas, artesanos, etc... y la mezquita, seguido por la zona oficial - Casa del Ejército, cuerpo de guardia, Salón Rico, dependencias administrativas, jardines, etc... -, para finalmente albergar a la zona residencial del Califa. La primera terraza separada de las otras por una muralla para aislar el resto de las edificaciones (Ibn al-Jaṭīb, 1956). Por todos estos y otros aspectos de civilización, Córdoba en ese momento se llamaba la “joya del mundo” (Al-Ḥayyī, 1976, p. 314). Ibn Idārī describe a Córdoba en este período y dice:

"ومما قيل في آثار مدينة قرطبة وعظمتها حين تكامل أمرها في مدة بني أمية —رحمهم الله تعالى—: إن عدة الدور التي بداخلها للرعية دون الوزراء وأكابر أهل الخدمة مائة ألف دار وثلاثة عشر ألف دار، ومساجدها ثلاثة آلاف، وعدة الدور التي بقصر الزهراء أربعمائة؛ وذلك لسكنى السلطان وحاشيته وأهل بيته..."<sup>6</sup> (Al-Marrākuṣī, 1983, p. 232).

Con relación al aspecto económico, el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III vivía una prosperidad sin precedentes con el aumento de los ingresos de la Hacienda estatal; su tesoro alcanzó 6.000.000 de dinares de oro, dividido en tres partes: un tercio para el Ejército, el otro para la construcción, arquitectura, salarios, etc., y el último tercio ahorrado para los momentos difíciles (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Igualmente, se produjeron importantes cambios en la agricultura andalusí que mejoraron la salud pública y redujeron las hambrunas. Se introdujeron una variedad de

<sup>6</sup> “De lo que se dijo de los monumentos de la ciudad de Córdoba y su grandeza mientras se culminó su esplendor durante el período de los Omeya - Que Dios los bendiga -: el número de las casas en ella relacionados con la población sin las de los ministros y los altos funcionarios consiguió ciento trece mil casas, y sus mezquitas tres mil, y el número de las casas en el palacio de al-Zahara fue 400, reservadas para la residencia del Sultán, su corte y su familia...” (traducción propia).

cultivos y árboles frutales como la caña de azúcar, el arroz, las aceitunas, la linaza y la sericultura; además, se amplió notablemente el cultivo de regadío, haciéndose un calendario de la agricultura para cada temporada, desde allí la agricultura se trasladó a Europa (Al-Suwaidān, 2005).

Entre las industrias que florecieron durante el Califato, se contaban la minería, la cerámica, la fabricación de vidrio, la construcción naval, la maquinaria de labranza, la textil y de cueros y la industria farmacéutica, dedicadas en parte a la exportación mediante la creación de muchos mercados especializados para la exhibición y circulación de dichos productos, por ejemplo: un mercado para el cobre, otro para la carne, etc. (Al-Suwaidān, 2005).

Por lo que se refiere al aspecto de seguridad, y con el fin de protegerse del riesgo exterior, el Califa reforzó las defensas costeras mediante la edificación de fortalezas y atalayas, y la construcción de más naves. Mientras del interior, inyectó en cada provincia un Ejército listo para cada intervención; a éstos se unían los contingentes formados por esclavos extranjeros o mercenarios de origen beréber.

Además, el cuerpo de la policía era uno de los cargos administrativos más importantes relacionados al control del sistema y la seguridad. Pues a partir del año 317 h, durante el reinado de al-Nāṣir li-Dīn Allah, este cuerpo se dividió según su importancia en tres rangos: la policía suprema, la policía central y la policía menor, como también los tribunales se dividieron en dos rangos, en 325 h (‘Anān, 1997).

En lo relativo al aspecto científico, la ciencia y la educación florecieron significativamente. Se ocupaba intensivamente de la Biblioteca de Córdoba, aumentando su tamaño hasta que el número de libros llegó a 400.000 libros, a través de copias manuscritas. Como resultado de esta atmósfera científica, destacamos muchos eruditos, a saber (Al-Suwaidān, 2005):

- Ḥasan Ibn ‘Abd Allah Ibn Ḥasan (278 - 334 h \ 891 - 946 d.C.): era de Écija y fue descrito como un noble en jurisprudencia, muy religioso y conocedor de la ciencia de la lengua árabe y por su grado científico, se dijo: “jamás visto uno semejante en Écija” (Ibn al-Faradī, 1989, p. 116).

- Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Layṭī (339 h / 951 d.C.): era de Córdoba, juez, muy religioso, se interesaba por la ciencia de la lengua árabe. “Abd al-Raḥmān al-Nāṣir lo designó juez en Elvira y Pechina, luego en Córdoba en el mes *dū-l-ḥiyā* del año 326 h. Cayó enfermó en sus últimos días; murió en una fortaleza cerca de Toledo donde fue enterrado (Ibn al-Faradī, 1989).

### 3.2. Al-Ḥakam II, al-Mustanṣir bi-Allah (350 - 366 h \ 961 - 976 d.C.)

Al-Ḥakam Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir nació el viernes a principios de *raḡab* del año 302 h / 914 d.C., cuya madre era Murṡāna o Mihraṡāna; fue apodado Abā al-Muṡarrif y tomó el nombre de al-Mustanṣir bi-Allah - victorioso con Dios -. Al-Ḥakam al-Mustanṣir fue proclamado Califa el jueves, el día siguiente de la muerte de su padre, es decir, el 3 de *ramadān* del año 350 h / 961 d.C. (Al-Marrākuṡī, 1983).

‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir nombró como sucesor a su hijo al-Ḥakam que tomó el poder a los 47 años de edad; su reinado duró desde el año 350 h / 961 d.C. hasta el año 366 h / 976 d.C., y fue llamado al-Mustanṣir. Pues, tenía experiencia en la gobernanza y la política, por lo tanto, durante su época la civilización de al-Ándalus alcanzó esplendor en los terrenos científicos y culturales sin precedentes (Ibn Ḥazm, 1987). Ibn al-Jaṡīb dijo de él:

" وكان رحمه الله عالما فقيها بالمذاهب، إماما في معرفة الأنساب، حافظا للتاريخ، جماعا للكتب، مميّزا للرجال من كل

عالم وجيل، وفي كل مصر وأوان، تجرّد لذلك وتهتم به؛ فكان فيه حجة وقدرة وأصلا يوقف عنده " <sup>7</sup>

. (Ibn al-Jaṡīb, 1956, p. 41)

<sup>7</sup> “Era - que Dios tenga clemencia (misericordia) de él - un erudito de doctrinas, un conocedor de la genealogía, un memorioso de la historia, un coleccionista de libros, un distinguidor de los hombres de todos los mundos y generaciones, de todas partes y en todo momento. Se consagró a eso y se interesó por él; en suma constituía una referencia ineludible” (traducción propia).

y dijo sobre lo que al-Ándalus alcanzó durante su reinado de prosperidad y civilización:

"واليه انتهت الأبهة والجلالة، والعلم والأصالة والأثار الباقية، والحسنات الراقية"<sup>8</sup> (Ibn al-Jaṭīb, 1956, p. 42).

#### 4.1.1. La Vida Cultural Durante el Reinado de al-Ḥakam

Por su afán a la cultura, al-Ḥakam Ibn ‘Abd al-Raḥmān fundó la Biblioteca omeya, trayendo los mejores libros de todas las partes del mundo y abundantes copias en su época, hasta que Ibn Jaldūn dijo:

" وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة في الضبط، والإجادة في التجليد، فأوعى من ذلك كله، واجتمعت بالأندلس

خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي ابن المستضيء"<sup>9</sup>

(Ibn Jaldūn, 2000, p. 146)

Además, construyó la Universidad de Córdoba, con sede en la Gran Mezquita. En sus clases se enseñaron varias ciencias. Ibn al-Quṭīya se encargó de la gramática, mientras otras disciplinas fueron enseñadas por los mejores eruditos de la época; el número de estudiantes se contó en miles (‘Anān, 1997). Es por eso que leímos en su época sobre los nombres de muchos eruditos brillantes, a saber:

- Abū Bakr al-Zubaydī (316-379 h / 968-989 d.C.): residente en Córdoba, especialista en gramática y aprendizaje de la lengua; sus libros más famosos son: *Muḥtaṣar Kitāb al-‘ayn*
- Selecciones del libro del ojo -, *Ṭabaqāt al-Naḥwīyīn wa al-Lugawīyīn bi al-Mašriq wa al-Ándalus* - Categorías de gramáticos y lingüistas en el Oriente y al-Ándalus - y *al-Abniya fī al-Naḥw* - Las estructuras en la gramática - (Ibn Jalakān, 1978).

- Ibn al-Quṭīya: es Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Aziz Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Isá Ibn Muzāḥim; su último abuelo llamado ‘Isá Ibn Muzāḥim fue él quien se casó con la visigoda Sarah, la nieta de Julián exgobernador de Ceuta. Por eso, este historiador fue

<sup>8</sup> "Se plasmó en él la grandeza y la majestad, la ciencia, la originalidad, huellas heredadas, y los favores de alto nivel" (traducción propia).

<sup>9</sup> "Y se reunieron en su casa los hábiles copistas, y los expertos en la grafía (u ortografía), y la perfección para encuadernar. Entonces, reunió de todo eso. Se halló, pues, en al-Ándalus bibliotecas de libros que nadie antes o después de él tenía, excepto lo que se menciona sobre al-Nāṣir al-‘Abbasī Ibn al-Mustaḍī" (traducción propia).

conocido como Ibn al-Quṭīya - el hijo de la goda - ('Anān, 1997). Era una de las personas más conocedoras de su tiempo en el idioma árabe, narrando al-Ḥadīṭ, jurisprudencia, noticias y anécdotas. Como era de la gente más conocedora de poemas y estaba bien enterado de las noticias de al-Ándalus, conociendo las biografías de sus príncipes, juristas y poetas, clasificó los libros útiles en el idioma, a saber: *Taṣrīf al-Af'āl* - Conjugación de los verbos – y *al-Maqṣūr wa al-Mamdūd* - La apócope y el extendido - (Ibn Jalakān, 1978).

#### **4.1.2. La Relación de al-Ḥakam al-Mustanṣir con el Norte de África**

El Califa omeya al-Ḥakam al-Mustanṣir siguió la misma política que su padre, el Califa al-Nāṣir li- Dīn Allah hacia al-Magreb; se basaba en una intensa competencia con los fatimíes. En aquel momento, el-Magreb estaba fragmentado entre los Ṣanhāya-s y los Zanāta-s, tribus beréberes; los Ṣanhāya-s o el Estado zīrī fueron leales a los Fatimíes. Éstos lograron extender su influencia sobre la mitad oriental del Magreb, mientras que los Zanāta-s y sus aliados omeyas dominaron la mitad occidental (Al-Marrākuṣī, 1983).

Pero, pronto ocurrieron eventos en el Norte de África que condujeron al desequilibrio de poder entre las partes leales a los Omeyas y los Fatimíes, lo que resultó en una revolución llevada a cabo por los Banū Muḥammad al-Ḥasaniyūn, encabezada por su jefe al-Ḥasan Ibn Qānūn al-Ḥasani, que cortó la invocación a los Omeyas, en el año 361 h / 971 d.C. Así la guerra se desencadenó entre ellos y los comandantes de al-Ḥakam al-Mustanṣir en el Magreb; al-Ḥasan Ibn Qānūn fue derrotado, refugiándose en la impenetrable fortaleza de Ḥayār al-Nasr - la roca del águila - cerca de Ceuta. El Comandante del Ejército andalusí, Gālib Ibn 'Abd al-Raḥmān la asedió. Entonces, Ibn Qānūn pidió paz, Gālib lo aceptó y lo llevó consigo a al-Ándalus en el año 364 h, con sus seguidores, los Banū Idris al-Ḥasaniyūn. Después de dos años, fueron deportados a Egipto, donde fueron recibidos por al- 'Aziz bi-Allah al- 'Ubaydī (Al-Marrākuṣī, 1983).

#### **4.1.3. El *Yihād* de al-Ḥakam Ibn al-Nāṣir y sus Expansiones**

Al-Ḥakam vio que era necesario castigar a los cristianos del Norte, por todo lo que seguían haciendo en violación de los pactos y en la usurpación de las tierras musulmanas. En efecto, con un fuerte Ejército atacó a los reinos norteños en el año 351 h, conquistando muchas fortalezas; mató, ganó botín y cautivos, luego regresó victorioso. En el año siguiente, o sea en 352 h, repitió la misma operación atacando a Castilla, Navarra y León; estos reinos fueron gravemente derrotados. En consecuencia, se vieron obligados a buscar la reconciliación y la sumisión a los musulmanes (Ibn Jaldūn, 2000).

Después de eso, al-Ḥakam al-Mustanṣir se ocupó del Norte de África para someterlo a su autoridad. Además, el Emir estaba interesado en difundir el conocimiento y la educación, llevando al-Ándalus al apogeo de su esplendor hasta su muerte en el año 660 h, después de proclamar la sucesión a su hijo Hišām, el que aún era un niño (Ibn Jaldūn, 2000).

### **3.3. Hišām al-Mu‘ayyad Ibn al-Ḥakam**

Al-Ḥakam Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir murió en el año 366 h \ 976 d.C., nombrando a su hijo, el niño Hišām, sucesor. En el palacio, hubo dos partidos fuertes, a saber, los *Ṣaqāliba-s*, por un lado, y por otro lado *Yā‘far Ibn ‘Uṭmān al-Mušāfi* con el Jefe de policía Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir, y detrás de este partido la madre del Califa, *Ṣubḥ la vascuence*, quien era la figura más poderosa en aquel partido, en aquel momento (Al-Marrākuṣī, 1983).

#### **3.3.1. El complot de los *Ṣaqāliba-s***

Era costumbre de los príncipes de la dinastía omeya buscar a los *Ṣaqāliba-s* y confiar en ellos para el trabajo del palacio y sus propios asuntos, hasta que estos últimos pensaron que el rey estaba entre sus manos y nadie podía vencerlos. El primer jefe de los *Ṣaqāliba-s* era Fāyiq. Cuando al-Ḥakam al-Mustanṣir murió, estos *Ṣaqāliba-s* ocultaron la noticia de su muerte para arreglar los asuntos del palacio, imponiendo la sucesión a favor del hermano del difunto, al-Mugīra Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, en lugar de su primogénito Hišām Ibn al-

Ḥakam por minoría de edad, con el objetivo de expandir su influencia y la de sus seguidores (Al-Sarḡānī, 2011).

Por lo tanto, Ŷuydar propuso matar a al-Ḥāyib al-Mušāfi, mientras Fāyiq indicó que debía elegir entre la aprobación o la muerte, por lo que este último aceptó su plan. Pero, se apresuró en difundir esta noticia a los altos responsables del Estado, árabes y beréberes, entre ellos estaba Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir, en mostrarlos las graves consecuencias de este acto; dijo: “إن حبسنا الدولة على هشام، أمنا على أنفسنا، و صارت الدنيا، و إن انتقلت الى المغيرة استبدل بنا، و طلب شفاء”<sup>10</sup> (Al-Sarḡānī, 2011, p. 246). Entonces, le aconsejaron a Ibn Abī ‘Āmir que matara a al-Mugīra Ibn ‘Abd al-Raḥmān.

Ibn Abī ‘Āmir se fue con un grupo de soldados a la casa de al-Mugīra Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir y lo ahorcaron; tenía apenas veintisiete años de edad. Luego, al-Mušāfi intensificó la vigilancia sobre los *Ṣaqāliba-s*, como mutó una parte de ellos al séquito de Abī ‘Āmir y ordenó a que los demás *Ṣaqāliba-s* dejaran el palacio, asignándolos en sus residencias. Más aún, aumentó su persecución, confiscando sus bienes. Mientras tanto, Ŷuydar dimitió y Fāyiq fue exiliado a las Islas Baleares. Así, se pudo erradicar el riesgo de los *Ṣaqāliba-s* y aseguró su engaño (Al-Marrākuṣī, 1983).

### 3.3.2. *Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir*

Muḥammad Ibn ‘Abd al-Allah Ibn ‘Āmir Ibn Abī ‘Āmir Ibn al-Walīd Ibn Yazid Ibn ‘Abd al-Malik al-Ma’āfirī cuyo abuelo, ‘Abd al-Malik al-Ma’āfirī, fue uno de los árabes conquistadores que entraron a al-Ándalus con Ṭāriq Ibn Ziyad; el padre de al-Manṣūr era religioso, casto y ascético. No le gustaba la autoridad; murió en la ciudad de Trípoli en el oeste cuando estaba regresando de la peregrinación. Su madre es Barītha hija de Yaḥyà de la famosa tribu árabe los Banū Tamīm (Al-Marrākuṣī, 1983).

<sup>10</sup> “Si Hiṣām se encargara del Estado, nos salvaríamos y la vida nos pertenecería, pero si el mando pasara a al-Mugīra, nos reemplazaría y pediría la curación de sus odios” (traducción propia).

Aprendió al-Ḥadīṭ y la literatura y, trabajó como escritor para el juez Muḥammad Ibn Ishāq Ibn al-Salim. Al-Ḥāyib al-Mušāfi lo designó como agente del hijo de al-Ḥakam al-Mustanṣir y Şubḥ la vascuence. ‘Abd al-Raḥmān, en el año 356 h, murió cuando era niño, y poco después Şubḥ tuvo su segundo hijo llamado Hişām, del cual Ibn Abī ‘Āmir se hizo cargo en el año 359 h. Pronto, se graduó en los puestos más altos, por lo que fue nombrado Secretario de la Casa de Acuñación y luego, Juez en Sevilla y Niebla. Luego, al-Ḥakam lo nombró Director de la Policía Central, luego Juez de los jueces del Norte de África; después de eso, lo nombró Supervisor de los amos cuando estaba enfermo (Al-Marrākuṣī, 1983).

Lo que ayudó a Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir a conseguir estos altos cargos tan rápidamente, fue que pudo atraer a Şubḥ la vascuence, la madre de Hişām al-Mu‘ayyad, con su buen servicio a ella y a su hijo, más su generosidad permanente en darle regalos. Como también trató amablemente a al-Ḥāyib - primer ministro - Ŷa‘far Ibn ‘Uṭmān al-Mušāfi, siempre pidiéndole consejo y opinión (Al-Marrākuṣī, 1983).

### **3.3.3. El núcleo del Estado ‘Āmirī**

Después de la muerte de al-Ḥakam al-Mustanṣir y tras la eliminación de la conspiración de los *Şaqāliba-s* y su poder e influencia en el palacio, el terreno se quedó vacío para el partido pro Hişām Ibn al-Ḥakam representado por al-Ḥāyib al-Mušāfi, Şubḥ la madre del Califa y Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir. En este punto de la historia de al-Ándalus, había tres personalidades poderosas en la escena: al-Mušāfi con sus talentos superiores apoyado por Şubḥ y el Califa (Al-Sarḡānī, 2011), así como Şubḥ que se apoyaba en su hijo y en la lealtad de Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir. Añadiremos la figura del gran Caudillo de al-Ándalus, Gālib al-Nāşirī. A éste no le gustó al-Mušāfi, porque según él no merecía su puesto en encargarse de los amos mejor que él, pues no tiene precedentes en el ŷihād ni en la historia, más aún estaba conocido por su avaricia (Al-Sarḡānī, 2011).



Se produjo un grave incidente en al-Ándalus, tan pronto como los cristianos del Norte supieron de la muerte de al-Ḥakam al-Mustanṣir. Rompieron todos los Convenios y Tratados que existían entre ellos; así intensificaron sus ataques contra las tierras islámicas hasta que casi llegaron a Córdoba, la capital del Califato de Occidente. Nadie pudo detener a los cristianos. Pues, Gālib al-Nāṣir estaba en Medinaceli y dijo que no podía abandonar la ciudad; al-Mušāfi le faltó sin coraje y voluntad para enfrentarse al enemigo (Al-Sarḡānī, 2011).

En aquel momento, Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir ofreció su iniciativa a al-Ḥāyib Ŷa‘far al-Mušāfi de preparar el Ejército para el ḡihād por el amor de Allah, eligiendo los hombres que le acompañarían. Cuando se fue al Norte en *raḡab* del año 366 h, el Ejército de los cristianos huyó, lo que le permitió apoderarse de algunas fortalezas; regresó a Córdoba cincuenta y dos días después de su marcha, cargado de cautivos y botín, terminando así la primera conquista a su favor. Ibn Abī ‘Āmir conocía la enemistad entre Gālib y al-Mušāfi, por lo que buscó defender a Gālib ante el joven Califa y su madre, hasta que alzara su posición y apreciación y, le dieron el título *Ḍū al-wizāratayn* - de los dos ministerios -. Así, se convirtieron él y Abī ‘Āmir en responsables de la preparación de las aceifas (Al-Sarḡānī, 2011).

En la fiesta de *‘Īd al-Fiṭr* - el fin del mes sagrado de Ramadán - del mismo año 366 h, Ibn Abī ‘Āmir dirigió el Ejército hacia el Norte, acompañado por Gālib Ibn ‘Abd al-Raḡmān, donde conquistaron la fortaleza de Mola y ganaron mucho botín y cautivos. Tan pronto como Ibn Abī ‘Āmir llegó a Córdoba, el Califa, el mismo día, ordenó deponer Muḥammad Ibn Ŷa‘far al-Mušāfi de la gobernación de la ciudad de Córdoba y sustituirlo por Ibn Abī ‘Āmir. Ibn ‘Idārī al-Marrākuṣī dijo:

: "فضبط محمد المدينة ضبطاً أنسى أهل الحضرة (أي قرطبة) من سلف من أفراد الكفاة وأولي السياسة وقد كانوا قبله في بلاء عظيم، يتحارسون الليل كله، ويكابدون من روعات طرّاقه ما لا يكابد أهل الثغور من العدو. فكشف الله ذلك عنهم بمحمد بن أبي عامر وكفايته، وتنزهه عما كان ينسب لابن جعفر؛ فسَدَ باب الشفاعات، وقمع أهل الفسق

و الزعارات حتى ارتفع البأس، و أمن الناس، و امنت عادية المتجرمين من حاشية السلطان؛ حتى لقد عثر على ابن عم له يعرف بعسقلجة، فاستحضره في مجلس الشرطة، و جلده جلدا مبرحا كان فيه حمامه (أي مات من الجلد، و كان قد جلده في حد شرب الخمر)؛ فأنقمع الشرُّ في أيامه جملة" <sup>11</sup> (Al-Marrākuṣī, 1983, p. 266).

Para consolidar la relación con Gālib, Ibn Abī ‘Āmir se casó con Asmā’ su hija, en 367 h. Luego, el Califa le encargó con al-Ḥiṡāba – 1<sup>er</sup> ministerio - y ordenó que Ŷa’far y sus hijos y familiares fueran despedidos de sus puestos gubernamentales, más aún arrestados y juzgados hasta que sus fondos fuesen liquidados. Al-Mušāfi murió en el año 372 h en su prisión; otras fuentes dicen que fue asesinado (Al-Marrākuṣī, 1983).

#### 3.4. El Estado ‘Āmirī (366-399 h \ 976-1009 d.C.)

Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir se apoderó del gobierno, pues era al-Ḥāyib más fuerte. Conquistó en verano e invierno; ganó todas sus batallas contra los cristianos; firmó las reconciliaciones y los Tratados, mientras el Califa que era joven, no conocía nada de la situación de su reino. Hasta que esa época era conocida como la época del Estado ‘Āmirī (Al-Sarḡānī, 2011).

El Estado ‘Āmirī representó el apogeo de la historia de al-Ándalus; su período era absolutamente el más poderoso. Pues, el Estado islámico alcanzó su esplendor, mientras que los reinos cristianos se encontraron en su decadencia. Esta época se inició realmente en el año 366 h \ 976 d.C., desde que Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir asumió la Regencia de Ḥiṡām Ibn al-Ḥakam; permaneció hasta el año 399 h \ 1009 d.C. El Estado ‘Āmirī se consideraba una parte del Califato omeya, porque el Califa seguía en pie, aunque era sólo una imagen (Al-Sarḡānī, 2011).

<sup>11</sup> “Muḥammad controló eficazmente la ciudad, dejando la población olvidarse de Córdoba y sus antecedentes de sirvientes y políticos, ya que antes de él estaban en gran angustia, tomando la guardia toda la noche, y estaban sufriendo de los horrores de los visitantes nocturnos, algo que no sufrían del enemigo las demás regiones. Dios les salvó de esto con Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir y su suficiencia, quien se alejó de lo que se atribuía a Ibn Ŷa’far; cerró la puerta de las intercesiones y reprimió a la gente inmoral y mal educada, hasta que el sufrimiento se disipó, la seguridad reinó y la justicia se impuso. Uno de sus familiares encontrado bebiendo vino, fue llevado ante el Consejo de la Policía para azotarlo, lo que provocó su muerte. El mal fue completamente reprimido en sus días” (traducción propia).

En el año 368 h, Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir procedió a la construcción de una nueva ciudad real al este de Córdoba que llamó Madīnat al-Zāhira o la ciudad de al- ‘Āmiriya. Se mudó en ella, al completar las obras en el año 370 h. Su residencia era el gran palacio del centro, igual que los ministerios y las oficinas gubernamentales (Ibn Jaldūn, 2000).

#### **Figura 4**

*El monumento de Madīnat al-Zāhira*



Fuente: [www.islamicart.museumwnf.org](http://www.islamicart.museumwnf.org)

En 370 h, Ibn Abī ‘Āmir invitó al jefe de la tribu de Banū Barzal, Jafar Ibn Ḥamdūn, para honrarlo y apreciarlo en al-Ándalus, lo que aumentará la lealtad de los beréberes a Ibn Abī ‘Āmir. En cambio, esta visita representó para Gālib al-Nāṣirī un rival o tal vez un desafío, demostrando así que el Estado puede pasarse de él (Al-Sarḃānī, 2011).

En efecto, cuando al-Manṣūr se encontró en una de sus Batallas de verano para conquistar Castilla, su suegro Gālib lo invitó a una fiesta que organizó en la ciudad de Torre Vicente. Sin embargo, mientras éstos estaban discutiendo, la conversación se convirtió en polémica; Gālib insultó a al-Manṣūr, diciéndole:

"يا كلب، أنت الذي أفسدت الدولة وخربت القلاع، وتحكمت في الدولة " <sup>12</sup>

.(Al-Maqqarī, 1968, p. 91)

Retiró su espada y lo golpeó. Al-Manṣūr logró sobrevivir; regresó a Córdoba y la hostilidad se declaró entre ellos. Como también Gālib al-Nāṣirī se alió con el rey de León, Romero III, para enfrentar Abū ‘Āmir en una batalla. Cuando los dos Ejércitos se encontraron, Gālib en voz alta dijo:

" اللهم ان كنتت أصلح للمسلمين من ابن ابي عامر فأنصرني، وان كان هو الأصلح لهم فأنصره " <sup>13</sup>

.(Ibn Ḥazm, 1987, p. 94)

Entonces, Gālib por sí solo se marchó sobre su caballo fuera del sitio de los dos Ejércitos; lo encontraron muerto. Desde luego, el Ejército musulmán de Gālib se unió al Ejército de Córdoba; por consiguiente, el de León cayó en grandes problemas (Al-Sarḡānī, 2011).

El Ejército de Ibn Abī ‘Āmir se dirigió hacia León, comenzando así las conquistas de los reinos cristianos que duraron 27 años, sin ninguna derrota de los musulmanes. Cuando Ibn Abī ‘Āmir fue a la ciudad de Zamora, los Ejércitos de León, Castilla y Navarra se aliaron contra él, pero fueron derrotados. A principios del invierno, el Ejército musulmán regresó a Córdoba donde Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir tomó el apodo de al-Ḥāyib Almanzor - el victorioso -, en el año 371 h \ 982 d.C. Luego, la población invocó en su favor junto con el Califa Hišām Ibn al-Ḥakam en los minbares durante las oraciones, como también su nombre fue grabado en monedas e inscrito en libros y cartas (Al-Marrākuṣī, 1983).

Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir tomó el poder desde el año 366 h /976 d.C. hasta su muerte en el año 392 h /1002 d.C., pasando este período en una lucha permanente contra los reinos

<sup>12</sup> "Oh perro, eres tú quien arruinaste al Estado y destruiste las fortalezas, y dominaste el Estado" (traducción propia).

<sup>13</sup> "Oh Dios, si yo fuera más apto para los musulmanes que Ibn Abī ‘Āmir, concédeme la victoria, y si él fuera el más adecuado para ellos, concédesela la victoria" (traducción propia).

cristianos en el Norte, gozando de una buena gestión y política a nivel interno, hasta que al-Ándalus alcanzó el apogeo de su gloria (Al-Maqqarī, 1968).

Uno de los aspectos más evidentes en la vida de Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir fue su gran interés por el material y la civilización en el país, por lo que fundó la ciudad de Zāhira en su mayor esplendor, extendió la superficie de la Mezquita de Córdoba, hasta que añadió el doble de su área original; estaba comprando estos espacios de aquellos que vivían alrededor de la mezquita, con el precio que los satisfacía (Al-Marrākuṣī, 1983).

Además, la ciencia, el comercio, la industria y otros dominios florecieron a gran escala en la época de Almanzor, como también la prosperidad prevaleció y el tesoro del Estado enriqueció de tal manera que no había personas pobres en absoluto. Incluso, las tierras cristianas conquistadas por Almanzor fueron reconstruidas y pobladas (Ibn Jaldūn, 2000).

## 2.5. Al-Ḥāyib al-Muẓaffar Ibn al-Manṣūr

Al-Manṣūr Ibn Abī ‘Āmir, conocido como Almanzor en la fuente latina, murió mientras estaba en el apogeo de su fuerza. Además, al-Ándalus había alcanzado un poder y una grandeza sin precedentes, frente a la debilidad de sus enemigos. Nada más Almanzor murió, su hijo ‘Abd al-Malik se apresuró en llegar a Córdoba, para obtener un Decreto del Califa Hišām al-Mu‘ayyad bi-Allah a fin de encargarse de al-Ḥiṡāba después de su padre, en Ramadán del año de 392 h. Entonces, permaneció en el poder durante siete años hasta que murió en 399 h (Al-Marrākuṣī, 1983). ‘Abd al-Malik al-Muẓaffar siguió con el enfoque de su padre en sus políticas internas y externas y, en su conquista permanente de las tierras cristianas en el Norte, cada año por lo menos una o dos veces, hasta que al-Maqqarī Tilimsānī dijo en su obra Nafḥ al-Ṭīb:

" جرى على سنن أبيه في السياسة والغزو، وكانت أيامه أعيادا دامت مدة سبع سنين، وكانت تسمى بالسابع تشبيها بسابع

العروس، ولم يزل مثل اسمه مظفرا الى أن مات سنة تسع وثلاثمائة في المحرم، وقيل: سنة ثمان وتسعين" <sup>14</sup>

<sup>14</sup> "Siguió las costumbres de su padre en la política y la conquista, y sus días fueron fiestas durante un período de siete años, se llamaba la séptima en comparación con el séptimo nupcial, y permaneció invicto como indica su

.(Al-Maqqarī, 1968, p. 423)

### **3.5.1. El gobierno de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Almanzor y el fin del Estado ‘Āmirī**

En el año 399 h \1009 d.C., al-Ḥāyib Al-Muzaffar murió; le sucedió su hermano ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Manṣūr, pero era diferente de su padre y de su hermano. Además, su madre era cristiana, hija del rey de Navarra. ‘Abd al-Raḥmān Ibn Almanzor era un joven burlador, maldito, borracho, fornicario y con muchas fechorías según Al-Marrākuṣī (1983), lo que atrajo el odio de la población. Además de eso, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Almanzor tomó una decisión sin precedente para los ‘amiríes; pues, obligó al Califa Hišām Ibn al-Ḥakam a firmar un Decreto que le permitiría convertirse en el Príncipe heredero después de él (Al-Maqqarī, 1968).

Cuando ‘Abd al-Raḥmān Ibn Almanzor salió a la cabeza de un Ejército hacia el norte, la gente aprovechó la oportunidad para deponer a Hišām al-Mu‘ayyad, sustituyéndole con uno de los Omeyas llamado Muḥammad Ibn Hišām Ibn ‘Abd al-Ŷabbār Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, descendiente de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, apodado con al-Mahdī. Tan pronto como la noticia llegó a la multitud, se comenzó a alejarse poco a poco de ‘Abd al-Raḥmān, quien fue arrestado y matado por un grupo enviado por el nuevo Califa. Desde entonces, las revoluciones e intrigas estallaron en al-Ándalus; así, el país comenzó a dividirse (Ibn Jaldūn, 2000).

### **3.5.2. La Sedición – Fitna - y la Caída del Califato Omeya**

Al-Mahdī fue incapaz de gobernar el país y sus primeras decisiones lo confirman:

- Exageró en perseguir y exiliar a los ‘amiríes a las afueras del país; además demolió a al-Zāhira.

- Despidió a 7.000 soldados, lo que provocó un descontento.

---

apodo nombre (al-Muzaffar) hasta que murió en el año trescientos nueve o trescientos y ocho en muḥarram” (traducción propia).

- Maltrató a los beréberes, hasta que decretó a quien matara a un beréber recibiría un premio, lo que aumentó el odio de los beréberes empujándolos a la revolución contra él (Al-Marrākušī, 1983).

Los beréberes se reunieron y partieron hacia el Norte; trajeron a Sulaymān Ibn al-Ḥakam Ibn Sulaymān Ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Nāṣir, y lo instalaron como nuevo Gobernador, llamándole al-Musta‘īn el Emir de los Mu‘minīn - el príncipe de los fieles -. Así que comenzó el conflicto entre Sulaymān Ibn al-Ḥakam y detrás de él los beréberes y al-Mahdī, en Córdoba (Ibn Jaldūn, 2000).

Los beréberes acudieron al rey de Castilla para luchar contra al-Mahdī, que fue derrotado en una gran batalla; entonces Sulaymān Ibn al-Ḥakam se apoderó de al-Ándalus. Al-Mahdī escapó a Tortosa después de que fuera derrotado por Sulaymān Ibn al-Ḥakam, pidiendo ayuda a uno de los hijos de los Banū ‘Āmir llamado Waḍāḥ. Ésos a su vez recurrieron al príncipe de Barcelona, quien aceptó a cambio de muchas condiciones vergonzosas (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

En efecto, ocurrió una gran batalla en el Norte de Córdoba entre al-Mahdī (Muḥammad Ibn Hišām Ibn ‘Abd al-Ŷabbār) con Waḍāḥ al- ‘Āmirī, aliado del príncipe de Barcelona, por un lado y el Califa Sulaymān Ibn al-Ḥakam llamado al-Musta‘īn bi-Allah con los beréberes, por otro lado, en la que al-Mahdī salió vencedor. Por lo tanto, la ciudad de Medinaceli fue entregada al príncipe de Barcelona, al igual que el botín, y al-Mahdī se apoderó de nuevo de Córdoba (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Pues, el período califal se caracterizó por el número importante de los Califas que tomaron sucesivamente el gobierno de los musulmanes en al-Ándalus, en un tiempo efímero, dese 929 hasta 1301 como muestra la Tabla siguiente:

**Tabla 3***Los Califas de al-Ándalus*

<b>Los Califas</b>	<b>Reinado</b>
‘Abd al-Raḥmān III	929-961
Al-Ḥakam II	961-976
Hišām II	961-976
Muḥammad II	1009 y 1010
Sulaymān al-Musta‘īn	1009 y 1013-1016
Alī Ibn Ḥammūd al-Nāṣir	1016-1018
‘Abd al-Raḥmān IV	1018
Muḥammad III	1024-1025
Hišām III	1027-1031

Fuente: Ibn al-Jaṭīb, 1956 (elaboración propia)

Al-Mahdī Siguió su política de acosar y matar a los beréberes con la ayuda de los cristianos. Del mismo modo, los beréberes resistieron y lanzaron asaltos a Córdoba, e incitaron a Waḍāḥ para matar a al-Mahdī. Después de deshacer de al-Mahdī, Waḍāḥ se encargó del mando, sin embargo, vio que debería instalar como Califa a uno de los Omeyas, de tal manera que Waḍāḥ seguiría gobernando detrás de él, por eso nombró a Hišām Ibn al-Ḥakam el Califa depuesto que fue apodado con al-Mu‘ayyad bi-Allah (Al-Maqqarī, 1968).

En el año 403 h \ 1012 d.C., Sulaymān Ibn al-Ḥakam y sus aliados beréberes atacaron Córdoba y causaron estragos, matando y violando a mujeres. Hišām Ibn al-Ḥakam huyó o fue asesinado, y de nuevo, Sulaymān asumió el gobierno (al-Musta‘īn bi-Allah). Los ‘amiríes huyeron al este de al-Ándalus en la región valenciana y sus alrededores (Al-Maqqarī, 1968).

A partir del año 403 h / 1012 d.C., Sulaymān Ibn al-Ḥakam empezó a gobernar con una mayoría beréber en su Ejército. Un año más tarde, el Gobernador de Ceuta, un beréber



llamado ‘Alī Ibn Ḥammūd, afirmó que había recibido un mensaje de Hišām Ibn al-Ḥakam al-Mu‘ayyad bi-Allah, sugiriéndole la sucesión (Al-Marrākušī, 1983).

En el año 407 h / 1016 d.C., ‘Alī Ibn Ḥammūd se apoderó de Córdoba tras derrotar y matar a Sulaymān al-Musta‘īn bi-Allah con su hermano y su padre al-Ḥakam; del mismo modo, llevó el apodo de al-Nāšir bi-Allah (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Los ‘Āmirī-s no estaban satisfechos de la situación, por lo que buscaron a otro Gobernador omeya, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Allah, uno de los descendientes de ‘Abd al-Raḥmān al-Nāšir, prometiéndole lealtad como Califa con apodo de al-Murtaḍá bi-Allah. Sin embargo, al-Murtaḍá fue derrotado y asesinado en una batalla con el beréber Zāwī Ibn Zīrī, el Gobernador de Granada (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

A su vez, el nuevo Califa ‘Alī Ibn Ḥammūd fue matado en su baño por un complot de tres *Ṣaqāliba-s*. Inmediatamente, los beréberes vencedores eligieron a otro Gobernador de Córdoba, el hermano del difunto, Qāsim Ibn Ḥammūd, quien era Gobernador de Sevilla. Pero, pronto se rebeló contra él su sobrino Yaḥyà Ibn ‘Alī Ibn Ḥammūd en Ceuta, luego se reconciliaron (Al-Sarḡānī, 2011).

Sin embargo, las cosas no se calmaron, cada vez que se instalaba un Gobernador en Córdoba, la población se rebelaba contra él; más aún, surgieron muchos conflictos, por lo que la situación permaneció así hasta el año 422 h \ 1031 d.C.

En un intento de remediar a esta crisis y detener esta ola de conflictos masivos, los eruditos y el pueblo de Córdoba se reunieron en el año 422 h / 1031 d.C., encabezados por el prominente Juez de Córdoba, Abū al-Ḥazm Ibn Ŷahūr. Éste formó un Consejo de Shura – concertación - que duró tres años para dirigir el país, pero, este Consejo sólo pudo controlar la ciudad de Córdoba, mientras que, en el resto del país, se perdió por completo el control, así que al-Ándalus empezó a dividirse por etnias en diferentes Estados, comenzando lo que se llama la época de los Reinos de Taifas (Ibn Jaldūn, 2000).

# **Capítulo IV**

**La Época de los Reinos de Taifas**

## La Época de los Reinos de Taifas

El desmembramiento del Califato de Córdoba favoreció la aparición de un conjunto de grupos disidentes en al-Ándalus, formando pequeños Estados llamados Reinos de Taifas. Así, el poder unificado de los musulmanes en la Península desapareció, dando paso a la vida independiente de estos nuevos reinos.

### 4.1. Los Principales Reinos de Taifas

Después de ser un bloque unido, al-Ándalus se convirtió en partes fragmentadas, en Estados divididos y ciudades competidoras, cada una controlada por un exgobernador que logró mantener su autoridad local durante el colapso, o dominada por los *Şaqāliba*-s, o un jefe familiar noble y tribal. Los beréberes, por su lado, tomaron el control de las tierras del triángulo español del sur. Así, se formaron muchos pequeños Estados sobre las ruinas del gran Estado andalusí, llamados Taifas tal y como se observa en el mapa siguiente:

#### Figura 5

#### *Los Reinos de Taifas*



Fuente: [www.uhlibraries.pressbooks.pub](http://www.uhlibraries.pressbooks.pub)

Desde principios del primer cuarto del siglo V de la hégira hasta la conquista de los Almorávides, estas Taifas vivieron una serie interminable de conflictos, enfrentamientos y huidas, lo que favoreció la caída final de al-Ándalus ('Anān, 1997). En esa época, el país de al-Ándalus estaba dividido en siete regiones principales, de la siguiente manera:

**Tabla 4***Los principales Reinos de Taifas*

<b>Familias</b>	<b>Origen</b>	<b>Región</b>
Banū 'Abbād	Árabe	Sevilla
Banū Zīrī	Beréber	Granada
Banū Ŷahūr	Árabe	Córdoba
Banū al-Afṭas	Beréber	Badajoz
Banū Ḍū al-Nūn	Beréber	Toledo
Banū 'Āmir	Árabe	Valencia
Banū Hūd	Árabe	Zaragoza

Fuente: Al-Ḥamawī, 1977a (elaboración propia)

**4.1.1. Los Banū Ŷahūr en Córdoba**

A mediados de *ḍū-l-ḥiyyā* en el año 422 h, el ministro Abī al-Ḥazm Ibn Ŷahūr fue elegido Gran Jefe del Consejo de Córdoba ('Anān, 1997c). Es Abū al-Ḥazm Ŷahūr Ibn Muḥammad Ibn Ŷahūr Ibn 'Ubayd Allah Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn al-Gamd Ibn Yaḥyà Ibn 'Abd al-Gāfir Ibn Yusuf Ibn Bajt Ibn Abī 'Abdū al-Fārisī. Su abuelo Yusuf Ibn Bajt Ibn Abī 'Abd Allah era de origen persa y amo de 'Abd al-Malik Ibn Marwān; había entrado con la compañía de Balŷ Ibn Bišr. Asumió también el mando y al-Ḥiyyāba durante los reinados de Hišām al-Riḍā Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Mu'awiya, e igualmente al-Ḥakam al-Rabḍī (Al-Marrākušī, 1983).

Abū Ḥazm Ibn Ŷahūr gobernó un país que se extendía al Norte hasta Sierra Morena, al este hasta las cabeceras del río Guadalquivir, al oeste hasta cerca de Écija, al sur hasta las fronteras del reino granadino. Además de Córdoba, incluyó Jaén, Úbeda, Baeza, Almodóvar del Río, Arjona y Andújar (‘Anān, 1997c).

El ministro Ibn Ŷahūr tomó medidas de reforma en el país, por lo que comenzó con la justicia, fortaleciendo los pilares de la seguridad y el orden. Trató a los beréberes con amabilidad hasta que obtuvo su paz y solidaridad. Como también distribuyó las armas a los hogares y las tiendas, lo que convirtió Córdoba en un refugio seguro (Al-Šantarīnī, 1997). También remedió al déficit económico y eliminó el gasto pródigo y el lujo, ahorrando así los fondos públicos. Igualmente redujo a los impuestos, favoreciendo las transacciones comerciales (Al-Ḥamīdī, 1989).

Gracias a la política del ministro Abū al-Ḥazm Ibn Ŷahūr, Córdoba prosperó gozando de la seguridad y la paz. Cabe destacar que Abū al-Ḥazm siguió siendo Gobernador de Córdoba hasta que falleció en safar o muḥarram del año 435 h. Sin embargo, la gente de Córdoba se puso de acuerdo por unanimidad a elegir como sucesor, a su hijo Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Ŷahūr (Al-Magribī, 1955).

La situación permaneció estable y segura algún tiempo, pero Abū al-Walīd decidió abdicar en su hijo menor ‘Abd al-Malik. Este último dominó el poder tiránicamente sin consultar a nadie, sembrando el terror y la injusticia, como abusó del tesoro musulmán, nombrando a personas corruptas en puestos de responsabilidad. Se había apodado *Dī-Siyādatayn* - dos autoridades -, al-Manṣūr bi-Allah y al-Zāfir bi-Faḍl Allah. En el año 440 h, ‘Abd al-Malik confió los asuntos del gobierno a su ministro Abī al-Ḥasan Ibrāhīm Ibn Yaḥyà, conocido con Ibn al-Saqqā’. Éste restauró el orden, la estabilidad y la prosperidad del país, pero pronto fue matado por ‘Abd al-Malik por temor de monopolizar el poder, en el año 455 h \1063 d.C. (Al-Marrākušī, 1983). Entonces Abū al-Walīd Ibn Ŷahūr dividió los poderes del

Estado entre sus dos hijos, ‘Abd al-Raḥmān y ‘Abd al-Malik, en el año 456 h \ 1064 d.C. No obstante, ‘Abd al-Malik desposeyó a su hermano y lo encarceló, apoderándose del Estado, por lo que la población de Córdoba renunció a los Banū Ŷahūr (Al-Šantarīnī, 1997).

En el año 462 h, el rey de Toledo Yaḥyà Ibn Ḍū al-Nūn aprovechó los disturbios surgidos en Córdoba para asaltarla, lo que obligó a ‘Abd al-Malek Ibn Ŷahūr a pedir ayuda a al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād. Este grito de socorro de los Banū Ŷahūr fue el último, porque más tarde su gobierno cayó para siempre en Córdoba (Al-Šantarīnī, 1997).

#### **4.1.2. Los Banū ‘Abbād en Sevilla**

El reino de Sevilla fue considerado el más importante de las Taifas por su territorio inmenso y autoridad poderosa. Además, las diferentes ciencias y la literatura prosperaron. Lo que hizo de sus reyes los más famosos y sus poetas los mejores. Pues los Banū ‘Abbād tuvieron un papel muy importante en lo que Sevilla alcanzó (‘Anān, 1997).

Los Banū ‘Abbād fueron de los primeros árabes que entraron en al-Ándalus con la compañía militar de Balŷ Ibn Bišr al-Qušayrī. Perteneían a la tribu Lajm cuyo abuelo era ‘Atṭāf Ibn Na‘īm, originario de los árabes Homs de Siria (‘Anān, 1997).

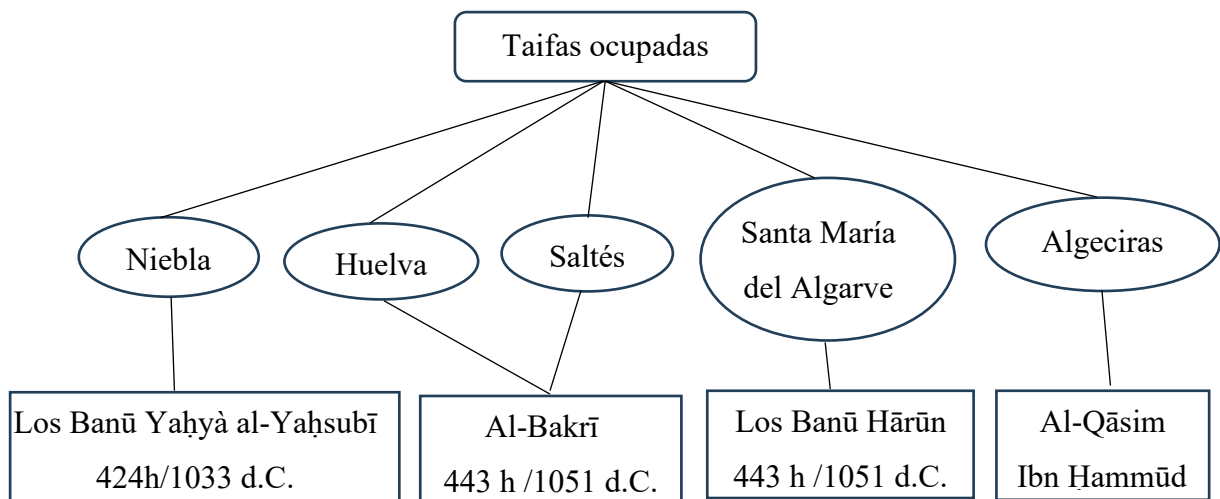
La familia de Banū ‘Abbād era privilegiada por los Emires y Califas omeyas, sobre todo durante los reinados de al-Ḥakam al-Mustanšir, su hijo Hišām al-Mu‘ayyad y su Ḥāyib al-Manšūr Muḥammad Ibn Abī ‘Āmir, ya que ocuparon el imamato, la oratoria y la justicia. El reinado de Ibn ‘Abbād fue grande y fuerte hasta que murió en el año 433 h /1042 d.C. (Ibn al-Abbār, 1955b).

Cuando el juez Abū al-Qāsim murió, le sucedió su hijo Abū ‘Amr ‘Abbād Ibn Muḥammad, llamado al-Muṭa‘id. Éste se distinguió por su inteligencia política y superioridad militar; igualmente se caracterizó por su fuerte personalidad: era severo e ingenioso (Al-Marrākušī, 1949). Al-Muṭa‘id comenzó su reinado con fuerza y rigor, persiguiendo a los

ministros de su padre, luego se apoderó de las pequeños Taifas del oeste de al-Ándalus como lo vemos en la Figura siguiente:

**Figura 6**

*Al-Muṭa'īd y las Taifas del oeste de al-Ándalus*



Fuente: Al-Šantarīnī, 1997c (elaboración propia)

Así, el reino de Sevilla se expandió considerablemente a expensas de las Taifas débiles. Cuando al-Muṭa'īd acabó con las Taifas del oeste, se dirigió hacia las Taifas beréberes, a saber, los Banū Ifrān en Ronda, los Banū Dammār en Morón, los Banū Jazrūn en Medina-Sidonia y Arcos, los Banū Barzāl en Carmona. Así que, el reino de Sevilla poseía una vasta zona incluyendo el triángulo sur de al-Ándalus (Al-Šantarīnī, 1997c).

Al-Muṭa'īd murió cuando tenía 57 años, en ŷumādā al-tānī en el año 461 h \ 1069 d.C. Le sucedió su hijo Abī al-Qāsīm Muḥammad Ibn 'Abbād, llamado al-Mu'tamid bi-Allah; tenía treinta años, puesto que nació en el año 431 h o 432 h (Ibn al-Abbār, 1955b). Fue llamado al-Mu'tamid por su intenso amor a su sirvienta I'timād. Como también, fue un poeta maravilloso y un apasionado de la literatura y sus ciencias (Al-Marrākušī, 2006).

Se apoderó de Córdoba en el año 462 h \ 1070 d.C.; anexó también a Jaén una de las bases más importantes del Norte de Granada en el año 466 h \ 1074 d.C. Se apoderó luego de la mayoría de las tierras del sureste de Toledo, de Murcia y Valencia de Yahyà al-Qādir Ibn Dū al-Nūn ('Anān, 1997c).

También hubo guerras y conflictos contra 'Abd Allah Ibn Balqīn, el Gobernador de Granada, en el que al-Mu'tamid Ibn 'Abbād fue apoyado por los cristianos, a cambio de pagar un pesado tributo como los otros Reyes de Taifas. Por otro lado, al-Mu'tamid se enfrentó con los Banū Dū al-Nūn, los dueños de Toledo; sin embargo, esta ciudad terminó cayendo entre manos del rey de los cristianos Alfonso VI, el que aprovechó de la debilidad de los Reinos de Taifas para atacarlos. Esta situación incómoda empujó a los Reyes de Taifas a recurrir a los Almorávides en el Magreb, pidiendo socorro. Pues, al-Mu'tamid consiguió establecer el reino más grande de Taifas, extendiéndose en el centro de la mitad sur de la península andalusí, desde la región de Tudmir en el este hasta el Océano Atlántico, y desde las orillas del río Guadiana hasta el sur ('Anān, 1997c).

La muerte de al-Mu'tamid 'Ala Allah fue en su cárcel en Agmāt en el Magreb al-Aqṣá, tras su conflicto con los Almorávides, por culpa de su cooperación con los cristianos contra Ibn Tāšufīn, en *dū-l-ḥiyā* del año 488 h \ 1090 d.C. Así, el reino de Sevilla acabó para siempre (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

#### **4.1.3. Los Banū al-Aḥṣas en Badajoz**

En la Marca inferior de al-Ándalus, se formó el reino de Badajoz; se encontraba en el Norte del reino de Sevilla, separado por la cordillera de Sierra Morena. Se extendía al oeste hasta el Océano Atlántico, incluyó Badajoz que era la capital del reino, más la región oeste de al-Ándalus, es decir, casi todo el Portugal actual hasta la ciudad de Beja en el sur ('Anān, 1997c).



La historia del Estado comenzó cuando la lucha se intensificó en el reinado tardío de al-Mustanşir bi-Allah, cuando gobernaba la región oeste de al-Ándalus, la actual Portugal. Uno de los perseguidores de Fāyiq al-Jādim, el liberto de al-Mustanşir llamado Şabūr al-‘Āmirī o al-Fārisī, declaró su separación e independencia, además designó como ministro a ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Maslama al-Afṭas. Sin embargo, al-Afṭas se convirtió en el Gobernador de facto del país. Cuando Şabūr murió en el año 413 h /1022 d.C., dejó dos hijos jóvenes, entonces al-Afṭas aprovechó la oportunidad para proclamar su independencia, apoderándose del reino (‘Anān, 1997c).

Sucedió a su padre, ‘Abd Allah Ibn Maslama conocido como Ibn al-Afṭas, originario de Miknāsa al-Garbiya; continuó fortaleciendo su Estado y expandiéndolo, hasta que murió en mayo del año 437 h /1045 d.C. Fue sucedido por su hijo Muḥammad, alias al-Muẓaffar (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Al-Muẓaffar Sayf al-Dawla Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Maslama, conocido como Ibn al-Afṭas, sucedió a su padre después de su muerte en 437 h. Se encargó también de Badajoz y sus alrededores (Al-Sarḃānī, 2011). Hubo feroces batallas entre él y los Banū ‘Abbād para apoderarse de Niebla y Evora, situadas entre Sevilla y Badajoz; estaban a punto de exterminarse a sí mismos si no intervinieran Abū al-Ḥazm Ŷahūr y su hijo el dueño de Córdoba. Al-Muẓaffar fue también objeto de ataques feroces por al-Ma’mūn Ibn Dū al-Nūn, el dueño de Toledo. En consecuencia, de las batallas surgidas entre al-Muẓaffar y las fuerzas de Fernando I el hijo de Sancho el rey de Castilla y León, cayó la Marca Superior, cuya ciudad más destacada era Coímbra en el año 456 h / 1064 d.C. Así, se obligó a Ibn al-Afṭas a rendir tributo a los cristianos (Al-Marrākuşī, 1983).

Al-Muẓaffar Ibn al-Afṭas permaneció en esta situación de inestabilidad hasta que falleciera en el año 460 h \1067 d.C. Le sucedió su hijo Yaḥya ‘Ali Baṭliyūsī que se apodó al-Manşūr (Ibn Jaldūn, 2000).

Nada más al-Manṣūr Yaḥyà empezó a disfrutar del vasto reino de su parde al-Muzaffar, se enfrentó a un conflicto con su hermano ‘Umar el Gobernador de Evora que lo atacó violentamente en el año 461 h \ 1068 d.C. Esto favoreció a Alfonso, hijo de Fernando el rey de Castilla, a lanzar sus ataques contra las tierras musulmanas y, la guerra civil estalló en el reino de Badajoz. ‘Umar recurrió a al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād el rey de Sevilla, mientras al-Manṣūr se fue a al-Ma’mūn Ibn Ḍū al-Nūn, el dueño de Toledo. Sin embargo, Yaḥyà al-Manṣūr murió repentinamente en el año 461 h \ 1068 d.C. Por lo tanto ‘Umar aprovechó esta oportunidad para apoderarse de Badajoz llamándose al-Mutawakkil ‘Alá Allah, como también asignó a su hijo al- ‘Abbas a la cabeza de Evora (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

Al-Mutawakkil era poderoso, prestigioso, generoso, ejemplar en la grandeza y la nobleza, de las personas de opinión, firmeza y retórica. En su tiempo, la ciudad de Badajoz era una casa de literatura, poesía, gramática y ciencia (Ibn al-Jaṭīb, 1956). El Estado de al-Mutawakkil Ibn al-Aḩas no solo superó a los Reinos de Taifas, sino también difundió la justicia y la igualdad, favoreciendo la Šari’a - la ley islámica - y los eruditos. En el año 472 h \ 1079 d.C., entró en Toledo tras la huida de su Gobernador al-Qādir bi-Allah Yaḥyà Ibn Ḍū al-Nūn, después de una revolución interna, pero pronto éste regresó nuevamente gracias a la ayuda de los cristianos, mientras que al-Mutawakkil salió para Badajoz. No obstante, en el año 487 h \ 1085 d.C., Toledo cayó en manos de los cristianos por Alfonso VI de Castilla quien comenzó a prepararse para apoderarse de todos los Reinos de Taifas, uno tras otro. Al-Mutawakkil encargó a su juez Abū al-Walīd al-Bāyī invitar a los Reyes de Taifas a la unidad, pero nadie aceptó su propuesta; entonces recurrió a los Almorávides (‘Anān, 1997c).

El reinado de al-Mutawakkil Ibn al-Aḩas duró hasta que los Almorávides se apoderaran de al-Ándalus a principios del año 488 h \ 1059 d.C., cuando fue capturado y matado con sus hijos por Sir Ibn Abī Bakr el almorávide (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

#### **4.1.4. Los Banū Ḍū al-Nūn en Toledo - la Marca Media -**

Según fuentes históricas, los Banū Ḍū al-Nūn eran beréberes originarios de las tribus de Hawāra; su bisabuelo era Zanūn y con el tiempo se convirtió en el nombre Ḍū al-Nūn; era muy conocido en las tribus beréberes. Eran de una familia que, según Ibn ‘Idārī, al-Marrākuṣī e Ibn al-Jaṭīb, no tenía ingenio ni liderazgo, excepto en la época del Estado ‘Āmirī (‘Anān, 1997c), al adquirir puestos altos y propiedades. Uno de ellos, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Ismā‘īl Ibn Ḍū al-Nūn había sido dueño de toda Santamaría; la heredó su hijo Ismā‘īl y cuando el Califato se derrumbó, acudió a la Marca Media reuniendo sus primos, para expandirse luego en las regiones vecinas, aprovechando las circunstancias de la anarquía que estalló en todo al-Ándalus para declarar su independencia (Al-Šantarīnī, 1997c).

En el año 427 h / 1036 d.C., Ismā‘īl Ibn Ḍū al-Nūn se apoderó de Toledo cuando se instaló la anarquía en ella, llamándose al-Zāfir, y comenzó a expandir su nuevo reino, ayudado en gobernar los asuntos del país por el jeque de la ciudad Abū Bakr Ibn al-Ḥāy. Sin embargo, el reinado de al-Zāfir no duró mucho, ya que falleció en el año 435 h / 103 d.C.; luego le sucedió su hijo Yaḥyà Ibn Ismā‘īl alias al-Ma’mūn (Al-Magribī, 1955).

Al-Ma’mūn imitó la política de su padre en la gestión de los asuntos del gobierno; la justicia reinaba entre la gente. Sin embargo, a pesar de la inmensidad de su reino, al-Ma’mūn Ibn Ḍū al-Nūn pasó sus treinta y tres años de gobierno disputándose con los otros Reyes de Taifas por ganar más de territorio. De hecho, una de las actividades más importantes de al-Ma’mūn fue la toma de Valencia y sus provincias en el año 457 h \ 1065 d.C., de la mano de ‘Abd al-Malik Ibn ‘Abd al- ‘Aziz, nieto de al-Manṣūr Ibn Abī ‘Āmir (‘Anān, 1997c). En su tiempo, la Hacienda Real de al-Ma’mūn se enriqueció de tal manera que fue el destino de muchos eruditos y poetas. Multiplicó la construcción de edificaciones como palacios de lujo y deslumbrantes asambleas (Al-Šantarīnī, 1997).

Al-Ma'mūn Ibn Dū al-Nūn murió envenenado en Córdoba; le sucedió su nieto Yaḥyà Ibn Ismā'īl Ibn Yaḥyà Ibn Dū al-Nūn en el año 467 h \ 1075 d.C. apodado al-Qādir bi-Allah - el poderoso con Allah -; era de mala opinión e inexperto. Antes de su muerte, al-Ma'mūn había dividido las funciones de su Estado confiándolas a sus dos ministros: Ibn al-Farrāy e Ibn al-Ḥāy. El primero se encargó de los asuntos de militares, mientras que el segundo se ocupó de los asuntos de consejo y opinión. Pero, al-Qadir bi-Allah se deshizo de Ibn al-Ḥāy bajo la influencia de esclavos y mujeres en el palacio, a principios de *dū-l-ḥiyya* del año 468 h \ 1076 d.C. (Al-Šantarīnī, 1997c).

Durante su reinado, los problemas y las revoluciones comenzaron a acumularse, a saber, las incursiones de los Banū Hūd dueños de Zaragoza y Abū Bakr Ibn 'Abd al- 'Aziz, el dueño de Valencia quien aprovechó el caos para declarar la independencia; a éstos se unieron los ataques de los cristianos, más la surgida de una revolución interna para derrocarlo. Por ese motivo, al-Qadir huyó de Toledo y regresó gracias a la ayuda de Alfonso el rey de Castilla, entrando así bajo la protección de los cristianos y sus soldados.

#### **4.1.5. Banū Hūd en Zaragoza**

El distrito de Zaragoza incluía Zaragoza, Tudela, Huesca, Barbastro y Lleida, Braga, Tarragona y Tortosa, ocupando así la vasta y fértil área que atravesaba el río Ebro ('Anān, 1997c).

Los Banū Ta'yīb de origen árabe se apoderaron de la circunscripción de Zaragoza. Anteriormente, gozaron de un privilegio destacado durante el gobierno de al-Manšūr Ibn Abī 'Āmir, cuando éste encargó a Ibn 'Abd al-Raḥmān al-Ta'yībī la Marca Superior en el año 397 h \ 989 d.C. hasta su muerte en 407 h \ 1017 d.C. Fue sucedido por su hijo al-Munḍir Ibn Yaḥyà al-Ta'yībī quien fue considerado el Gobernador más poderoso de los Banū Ta'yīb en al-Ándalus; pues su política se basaba en apaciguar a los cristianos del Norte para asegurar sus ataques, evitando graves consecuencias en al-Ándalus. De ahí, fortaleció sus relaciones con

Ramón el príncipe de Barcelona, Sancho el Grande el rey de Navarra, su hijo Ferdinando I, rey de Castilla y Alfonso V, rey de León. Pero, después de su muerte, volvieron los ataques de los cristianos en el reino de Zaragoza (Al-Marrākušī, 1983b).

En efecto, al-Munḍir gobernó Zaragoza hasta su muerte en 420 h / 1029 d.C.; le sucedió su hijo al-Muzaffar Yaḥyà Ibn al-Munḍir; a su vez fue sucedido por su hijo al-Munḍir II Ibn Yaḥyà quien era el último de los Banū Taḥīb gobernando Zaragoza. Murió a manos de un primo llamado ‘Abd al-Allah Ibn Ḥakīm en 430 h / 1039 d.C., proclamándose nuevo Gobernador. Huyó después de que se sublevaran contra él los habitantes de Zaragoza. Éstos pidieron al Gobernador de Lleida Sulaymān Ibn Hūd ocupar el mando. Lo que dio el comienzo de la época de los Banū Hūd en Zaragoza, en muḥarram del año 431 h / Septiembre 1039 d.C. (Ibn al-Jaḥīb, 1956).

La población de Zaragoza se puso de acuerdo para designar a Sulaymān Ibn Hūd su Emir; era al-Musta‘īn bi-Allah – ayudado por Dios - en muḥarram del 431 h, y desde entonces los Banū Hūd extendieron su autoridad sobre la Marca Superior de al-Ándalus. Sulaymān Ibn Hūd fue dueño de Zaragoza y sus comarcas excepto Tortosa (Ibn al-Jaḥīb, 1956).

Antes de la muerte de Sulaymān Ibn Hūd, dividió su reino entre sus cinco hijos. Pero, pronto su hijo Ahmed se apoderó rápidamente de las propiedades de sus hermanos, a excepción de Lleida, por causa de la resistencia de Yūsuf hasta su caída, gracias a la ayuda de los cristianos. Como también anexionó Tortosa a sus propiedades en el 452 h \ 1060 d.C. después de derrotar al chico Nabīl al- ‘Āmirī. Por igual, tomó Denia de su cuñado, a principios del 468 h \ 1076 d.C. Al-Muqtadir murió en 475 h \ 1071 d. C. después de gobernar 35 años (Al-Marrākušī, 1983b).

Antes de su muerte, al-Muqtadir dividió también su reino entre sus hijos. El mayor, Yūsuf, tomó Zaragoza con sus comarcas, mientras el menor al-Munḍir se apoderó de Lleida, Tortosa, Denia y Monzón. Pero, pronto los dos hermanos codiciaron lo que estaba en manos

del otro. Por eso, cada uno recurrió a un aliado cristiano; Yūsuf acudió al Cid Campeador<sup>15</sup> (Ṭaqūš, 2010).

El reinado de Yūsuf no duró más de cuatro años, ya que falleció en 478 h /1085 d.C., el año en que los cristianos tomaron Toledo de las manos de Qādir Ibn Ḍū al-Nūn; fue sucedido por su hijo Ahmed al-Mustaʿīn (Al-Magribī, 1955).

Yūsuf murió y su hijo Ahmed al-Mustaʿīn, conocido como al-Mustaʿīn al-Ṣagīr, le sucedió (Al-Magribī, 1955). Lo primero que enfrentó fue frenar las intenciones de Alfonso VI para tomar Zaragoza, después la caída de Toledo que asedió inútilmente hasta la llegada de los Almorávides para salvar al-Ándalus (‘Anān, 1997c). Después de la victoria de las fuerzas almorávides sobre los cristianos en la batalla de al-Zallāqa - Sagrajas - en *rayāb* 479 h \ octubre de 1086 d.C., al-Mustaʿīn aprovechó esta oportunidad para atacar Valencia, pero cayó en manos del Campeador en 488 h, hasta que los Almorávides la recuperaran en 495 h. Fue asesinado en la Batalla de Valtierra, frente a Alfonso el Batallador, rey de Aragón, en *rayāb* 503 h \ 1110 d.C. (‘Anān, 1997c).

Al-Mustaʿīn Ibn Hūd murió; le sucedió su hijo ‘Abd al-Malik, apodado ‘Imād al-Dawla. Cuando solicitó la ayuda de los cristianos, la población se enojó contra él y enviaron a los Almorávides que respondieron a su llamada; éstos conquistaron esta Taifa en el año 503; así el gobierno de Banū Hūd terminó en Zaragoza, reemplazado por los Almorávides, pero cayó en manos de los cristianos en *ramadán* del 512 h \ 1112 d.C. (Ibn al-Jaṭīb, 1956).

#### **4.1.6. Otras Taifas en al-Ándalus**

Las Taifas que mencionamos anteriormente fueron las más poderosas que formaron el ciclo de la historia andalusí, en ese corto período de tiempo, aunque se diferían en términos de tiempo y extensión espacial; mientras las demás no fueron más que familias que se

---

<sup>15</sup> Rodrigo Díaz de Vivar, nacido en Burgos, apodado “el Cid”, lo que significaba al-Sayyid en árabe - señor -, Campeador se decía del guerrero que salía en el campo con acciones señaladas (Ṭaqūš, 2010).

apoderaron de ciudades, objeto de disputas y conflictos entre las demás Taifas más fuertes. De estas familias, notamos las siguientes:

**Tabla 5***Otras Taifas en al-Ándalus*

<b>Taifa</b>	<b>Reinado</b>	<b>Duración</b>
Granada	Los Banū Zīrī	403 - 483 h / 1013 - 1090 d.C.
Murcia	Los Banū Ṭāhir	429 - 471 h / 1038 - 1078 d.C.
Carmona	Los Banū Barzāl	404 - 459 h / 1013 - 1067 d.C.
Ronda	Los Banū Yafrīn	406 - 457 h / 1015 - 1065 d.C.
Morón	Los Banū Domar	403 - 458 h / 1013 - 1066 d.C.
Arcos	Los Banū Jazrūn	402 - 461 h / 1011 - 1068 d.C.
Almería	Los ‘Āmirī	405 - 433 h / 1014 - 1041 d.C.
Almería	Los Banū al-Ṣamādiḥ	433- 484 h / 1041 -1091 d.C.
Denia y Baleares	Los ‘Āmirī	400 - 468 h / 1009 -1076 d.C.
Dania y Baleares	Los Banū Hūd	468 - 483 h / 1076 -1091 d.C.
Valencia	Los ‘Āmirī	400 - 478 h / 1009 -1985 d.C.
Albarracín	Los Banū Razīn	403 - 497 h / 1012 - 1104 d.C.
Santa María del Algarve	Los Banū Hārūn	417- 443 h / 1026 -1051 d.C.
Alpuente	‘Abd al-Allah Ibn Qāsim	400 - 490 h / 1009 - 1102 d.C.
Niebla	Los Banū Yaḥyà	414 - 445 h / 1023 - 1053 d.C.
Beja y Silves	Los Banū Merín	432 - 455h / 1041 - 1063 d.C.
Huelva y la isla de Saltes	los Banū al-Bakrī	403 - 443 h / 1012 - 1051 d.C.

Fuente: ‘Anān, 1997c (elaboración propia)

#### 4.2. La Caída de Toledo y la Solicitud de Ayuda a los Almorávides

Al desaparecer el Califato de Córdoba en 1031 d.C., al-Ándalus quedó fragmentado en diversos núcleos independientes cuya aparición era una continuación de tensiones religiosas, étnicas y tribales existentes desde la conquista, traducidas en constantes enfrentamientos y rivalidades que debilitaban cada vez más a estos pequeños reinos. Esta situación favoreció la intervención creciente de los reyes cristianos, mediante la política de las parias y el avance sobre el territorio islámico. Así, en 1085 d.C., Alfonso VI consiguió tomar Toledo, lo que sacudió todo al-Ándalus, llevando a los Reyes de Taifas de Sevilla, Granada y Badajoz a solicitar el auxilio exterior del dirigente almorávide Yūsuf Ibn Tāšufīn. En la segunda parte de esta tesis, pasaremos a hablar del período de los Almorávides (Al-Sarḡānī, 2011).

Para concluir este capítulo, es menester decir que el estudio de las dos caras de la Península Ibérica, la musulmana y la cristiana, no es fácil de abordar por los detalles importantes que no hemos podido sobrepasar, esto para aclarar el panorama histórico peninsular rico en acontecimientos, hechos y políticas que se sucedieron imponiendo sus ideologías e interpretación que modificaron cada vez los caracteres de la sociedad, sobre todo la musulmana. Para la parte cristiana, este período desde el siglo VIII hasta el XIII, consistía en la verdadera creación y fundación de los reinos cristianos del Norte peninsular.

Pues, el primer capítulo de esta parte, empieza con *fath* al-Ándalus en 711, cuando nació un Estado musulmán en el Occidente cristiano que duraría hasta 1492. Es un territorio que estuvo bajo el poder político de los musulmanes y comprendía todo el territorio de la Península en el siglo VIII, hasta el momento en que sus fronteras fueron modificándose por el proceso de la Reconquista. En el año 912, el Emir Abd al-Raḡmān III se proclamó Califa, abriendo así una nueva época en al-Ándalus, después de un período de Emirato dependiente (711-756) y Emirato independiente (756-912).



En el año 1031, se asiste a la caída oficial de este Califato, lo que dio paso a la división territorial y la aparición de los Reinos de Taifas; reinos incapaces de frenar el avance reconquistador de los cristianos, lo que obligó a sus gobernadores a solicitar el auxilio de sus correligionarios magrebíes, los Almorávides. La pérdida de Toledo en 1085 determinó la llamada de Yūsuf Ibn Tāšufīn, en 1086.

# Segunda Parte

**El Estado Almorávide: Apogeo y Decadencia**

# Capítulo I

**La Formación del Estado Almorávide**

## La Formación del Estado Almorávide

En esta parte, recurriremos la formación del Estado almorávide desde sus orígenes en la Mauritania actual hasta la conquista del Magreb y de al-Ándalus, siendo éste el momento de máximo esplendor, para terminar con la aparición del movimiento almohade y las tensiones entre Almorávides y andalusíes, que supusieron la caída del Estado almorávide.

A finales del siglo XI, el Califato andalusí se fragmentó en pequeños reinos y al-Ándalus se sumergió en el caos político, económico y social. Por lo tanto, los reinos cristianos aprovecharon la oportunidad para ganar más terreno y tributos musulmanes. Sin embargo, la llegada de los Almorávides a la Península Ibérica supuso el principio del fin de las Taifas.

### 1.1. Origen del Movimiento Almorávide

El movimiento almorávide se originó en el Norte de África a partir de determinados factores geográficos, sociales, políticos y religiosos. Se basaba en una reforma de carácter religioso y pronto se transformó en un Estado islámico que se extendía desde la Mauritania actual hasta Zaragoza, a principios del siglo XII, como muestra la Figura siguiente:

#### Figura 7

*La expansión almorávide desde 1085 hasta 1144*



Fuente: [www.foliosdehistorias.wordpress.com](http://www.foliosdehistorias.wordpress.com)

Antes del surgimiento de los Almorávides, el Magreb estaba dividido en varias tribus, que en muchas ocasiones estaban en lucha continua entre sí. Dentro de estas tribus, la de los Zanāta que estaba dividida a su vez en las tribus de los Magrāwa, Banū Fātan y Banū Īfran, y la de los Sinhāya que contiene varias tribus, como la de los Lamtūna, Maṣmūda al-Massūfa, Ŷudala y Lamṭa (Bosch Vilá, 1990).

Estas tribus se unían por un lazo familiar común que permitió una unidad política y social, convirtiéndose en la Confederación de Mauritania en el siglo XI, de notable naturaleza económica y militar, para protegerse de los reinos negros del Sur y dominar el tráfico de las caravanas saharianas. Esta Confederación estaba formada por las tres grandes tribus de los Sinhāya, de ellas se destaca la de los Lamtūna desde sus orígenes. Sin embargo, esta Confederación no tardó en disolverse debido a varios conflictos internos, pero se restauró entre los siglos X y XI con el fin de frenar la presión de los reinos de los negros que se activó sobre las tribus alrededor de los Sinhāya. Emir Tarsīna dirigió esta organización entre 1010 y 1020 y, después de su muerte, un jefe de Ŷudala emparentado con los Lamtūna por matrimonio asumió el mando, Yaḥya Ibn Ibrāhīm. A partir de entonces, los Lamtūna protagonizaron el poder durante la época almorávide (Marcos Cobaleda , 2015).

Cuando el Emir Yaḥya Ibn Ibrāhīm peregrinó a La Meca en 1035-1036, se detuvo en Qayrawān antes de regresar a su tierra. Allí, se encontró con Abū 'Imrān, de quien aprendió las enseñanzas de la doctrina mālikī, por eso le solicitó encargarse de uno de sus discípulos para acompañarle al desierto con el fin de predicar la religión correcta a los Sinhāya (Al-Marrākuṣī, 1963). Esta misión fue confiada al doctor alfaquí mālikī ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, quien había estudiado ciencias religiosas en al-Ándalus. Fue al desierto con él y comenzó a predicar entre Ŷudāla y Lamtūna, siguiendo una ortodoxia estricta y convirtiéndose en su maestro religioso (Mu’nis, 2000).

En efecto, Ibn Yāsīn se convirtió en instructor religioso para las tribus de los Ŷudāla y los Lamtūna, de acuerdo con la doctrina mālikī. Aunque los beréberes abrazaron el Islam desde el siglo IX, con el tiempo adaptaron las enseñanzas religiosas a sus necesidades y hábitos, lo que supuso una derivación de la religión islámica (Marcos Cobaleda , 2015).

Debido al rechazo a las nuevas doctrinas por parte de los Lamtūna, Yaḥyà Ibn Ibrāhīm e Ibn Yāsīn fueron expulsados de la tribu, retirándose a un *ribāṭ*<sup>16</sup> con sus fieles (Llanillo, 1955). Por otro lado, el autor Mu'nīs Ḥusīn precisa su localización próxima en el río Senegal (Mu'nīs, 2000). Es allí donde nació el movimiento almorávide y el término que lo designa *al-Murābiṭ* (Bosch Vilá, 1990). Los Almorávides fueron la primera dinastía en ponerse un nombre que deriva de su propia doctrina, como se había hecho hasta ese momento, algo que seguirá existiendo después con los Almohades, el cual fue acuñado por Ibn Yāsīn (Ibn Simāk, 1951).

En cuanto a este tipo de construcción, se ha discutido mucho su existencia real. Según Jacinto Bosch Vilá (1990), Ibn Yāsīn impartía sus enseñanzas a sus fieles en un lugar indeterminado de la costa, sin erigir algún edificio, a pesar de que el modo de vida desarrollado tenía el carácter de estos conventos fortificados. Mientras Ambrosio Huici Miranda (1960) apoya la inexistencia del *ribāṭ*, teniendo en cuenta que la obra de al-Bayān al-Mugrib no lo indica, frente al Rawḍ al-Qirṭās, donde se menciona que Yaḥyà Ibn Ibrāhīm se marchó al *ribāṭ* con siete seguidores. A esto, Ambrosio Huici Miranda (1960) añade lo siguiente: “Los Ŷudala se mantuvieron sumisos al poder de su Emir Yaḥyà Ibn Ibrāhīm, mientras este vivió y no hubo tal *ribāṭ*” (citado en Marcos Cobaleda, 2015, p. 24).

Existiese o no físicamente el *ribāṭ*, el pequeño grupo de fieles dirigidos por Ibn Yāsīn comenzó a entender la religión como Guerra Santa, principio que se convertirá en elemento de

---

<sup>16</sup> Llanillo sitúa el *ribāṭ* en una isla (Llanillo, 1955).

unión entre los pueblos del desierto que hasta entonces habían estado inmersos en sus luchas tribales hacia el año 1052<sup>17</sup> (Llanillo, 1955).

Ibn al-Aṭīr (1898) sostiene que la fecha del comienzo de la dinastía almorávide es el año de 1056, cuando Abū Bakr Ibn ‘Umar se convierte en su dirigente. Los Almorávides se organizaron en una Confederación bajo la dirección de Yaḥyà Ibn Ibrāhīm, en la que no sólo estaban unidos por lazos étnicos o familiares, sino también por un vínculo religioso, por el que declaran la guerra a las tribus del desierto consiguiendo hacer la hegemonía política del Saharà, lo que desembocará en la formación de un gran Estado (Bosch Vilá, 1990), que se expandirá hacia el Magreb, hecho que había sido preparado políticamente por Ibn Yāsīn, gracias a sus contactos con los alfaquíes y con su maestro Wakāk (Llanillo, 1955).

Por otra parte, con la nueva Confederación, se implantaron las que serán las bases del movimiento almorávide, y que lo acompañarán hasta su caída en 1147: “Declarar la verdad; establecer la justicia; abolir los impuestos opresivos” (Nieto Moreno, 2001, p. 126).

## **1.2. El Inicio de la Expansión Almorávide**

Después de la muerte de Yaḥyà Ibn Ibrāhīm en 1042, Yaḥyà Ibn ‘Umar le sucedió en el mando de los Almorávides. Este jefe Lamtūnī quedaba, así, encargado de los asuntos militares y subordinado al jefe espiritual y maestro de su religión, ‘Abd Allah Ibn Yāsīn. De hecho, Ibn Yāsīn era el verdadero Emir, el que administraba justicia, percibía los impuestos legales, cuidaba de los bienes de la comunidad y el que señalaba las operaciones militares que habían de emprenderse (Bosch Vilá, 1990).

No nos es posible determinar, con las fuentes de las que disponemos, la fecha en la que los Almorávides, con Ibn Yāsīn y Yaḥyà Ibn ‘Umar como jefes, salieron hacia el desierto para hacer la guerra santa a las tribus, rebeldes a la reforma de costumbres y a la reeducación religiosa. La mayoría de los autores, excepto Ibn Zar‘ y los que le siguen, manifiestan que fue

---

<sup>17</sup> Otros autores adelantan la fecha del inicio del movimiento almorávide a 1042 siguiendo las afirmaciones del Rawḍ al-Qirtās (Al-Fāsī, 1860).

hacia 1049 o 1050 cuando tuvieron las primeras campañas contra las tribus que nomadeaban el desierto próximo a la costa, concediendo así a los Almorávides un período de tres o cuatro años para someter a las distintas tribus *ṣinhāyîes*, antes de la expedición que había de tener lugar contra los *Zanāta Magrāwa* de *Siŷilmāsa*, en 1053 (Bosch Vilá, 1990).

Los primeros *Ṣinhāya* que sufrieron el empuje de los Almorávides fueron los *Ŷudala*. No tenemos detalles de esta sumisión ni de la lucha que se desarrolló entre ellos. *Yaḥyà Ibn ‘Umar* se dirigió con el Ejército de los *murābiŷîn* a su propia tribu, la de los *Lamtūna*, a quienes combatió en al *Adrar mauritano* hasta que, vencidos, se mostraran dispuestos a aceptar el Alcorán y la Sunna y, a incorporarse al movimiento de ‘Abd Allah Ibn *Yāsīn* con ellos; se sometió la fracción de los *Ṣinhāya*, conocida por los *Banū Wāriŷ* (Bosch Vilá, 1990).

De este modo, hacia 1052, se hallaban ya agrupadas las tribus *ṣinhāyîes*, portadoras del *niqāb*<sup>18</sup> y del *liŷām*, o sea el velo en una gran Confederación unida por los tradicionales lazos étnicos o familiares y esta vez, además, por un vínculo religioso, lo que supuso la hegemonía política de la que disfrutaban los *Zanāta* y la fundación de un Estado (Bosch Vilá, 1990).

La nueva Confederación encauzada por Ibn *Yāsīn* en el Islam ortodoxo y en el *mālikīsmo* estricto que éste había aprendido de su maestro *Waŷŷāy*, los *ṣinhāyîes* almorávides se impusieron a los *Zanāta* y terminaron con los últimos restos de *jāriŷismo* y de *ši’ismo* que aún quedaban en el Magreb (Bosch Vilá, 1990).

### **1.2.1. Con *Yaḥyà Ibn ‘Umar***

Los oasis de los bordes septentrionales del Saharà, de la región del *Dar‘a* y de *Tāfilālt*, representaban un refugio especial para las tribus del desierto por las fértiles tierras y la abundancia de sus cultivos y árboles frutales. Las primeras expediciones hacia el Norte llevaron a los Almorávides a lo largo del actual Saharà occidental hasta la *Sāqiyat al-Ḥamrā*,

<sup>18</sup> El *niqāb* es un velo que cubre la cabeza y la frente hasta las cejas, mientras que el *liŷām* tapa el cuello y el resto de la cara, de modo que sólo los ojos quedan al descubierto (Al-Bakrī, 1859).



donde los Targā debieron sumarse a la nueva Confederación. La conquista del bajo Dar'ā valdría a los hombres de Ibn Yāsīn la sumisión de los Lamṭa presaháricos, probablemente hacia 1052 – 1053, por lo tanto, abrían el camino hacia la rica región del Sūs (Bosch Vilá, 1990).

La llegada de los Almorávides al Dar'ā y la sumisión de las tribus establecidas en la orilla izquierda de este río ofrecía una seria amenaza para Siḡilmāsa. Ibn Jaldūn, Ibn Zar' y Nāṣirī afirman que la conquista de Siḡilmāsa fue el resultado de la llamada de Waḡyāy al-Lamṭī, mientras que al-Bakrī y el autor anónimo de la crónica *al-Hulal al-Mawṣiyya* nos dicen que los Almorávides acudieran a la capital de Ibn Wānūdīn solicitados por Waḡyāy. Este último era, pues, el portavoz de los *fuqāhā'* y *ṭulba* ortodoxos mālikīes de Siḡilmāsa y de los territorios dominados por los Magrāwa de la dinastía Banū Jazrūn o Banū Wānūdīn (citado en Mu'nis, 2000).

Respondiendo a la llamada de Waḡyāy, tal vez en el verano de 1053, 'Abd Allah Ibn Yāsīn y Yaḡyā Ibn 'Umar se dirigieron al Dar'ā antes de lanzarse sobre Siḡilmāsa. Invitaron al Emir magrawī Mas'ūd a someterse a ellos, pero en vano. Tras duros combates, el magrawī pereció y su Ejército se deshizo. Luego, los Almorávides se dispusieron a lanzarse sobre Siḡilmāsa (Bosch Vilá, 1990).

Al llegar frente a la ciudad, los Almorávides pusieron sitio a finales de 1053. Asaltaron la plaza, establecieron el orden y abolieron los impuestos no autorizados por la ley islámica. 'Abd Allah Ibn Yāsīn se apresuró en imponer con todo rigor su credo doctrinal. Después de dejar el mando de la ciudad a jefes lamtūnīes, Yaḡyā Ibn 'Umar e Ibn Yāsīn, con sus hombres, regresaron al desierto (Mu'nis, 2000).

Las expediciones de conquista y la expansión por el Magreb al-Aqsá eran inminentes; pero todavía se había de vencer a los reinos negros. La lucha contra éstos y, en especial,

contra los de Takrūr y Gāna era tradicional entre los ṣinhāyīes desde que llegaron al Saharā (Bosch Vilá, 1990).

En 1054, al siguiente de la toma de Siḡilmāsa, Yaḡyà Ibn ‘Umar e Ibn Yāsīn, con su Ejército de Almorávides, atravesó el Saharā en dirección a Awdagušt que tomaron por asalto (Mu’nis, 2000).

Con la recuperación de Awdagušt, los Almorávides, al mismo tiempo que extendían sus dominios al Norte y al sur del Saharā, pasaban a controlar y a dirigir todo el tráfico comercial de las caravanas a través del desierto. Awdagušt y Siḡilmāsa representaban una triple victoria – política, religiosa y económica- sobre los negros y sobre los Zanāta Magrāwa de los oasis del extremo suroriental del Magreb al-Aqsá (Mu’nis, 2000).

Yaḡyà Ibn ‘Umar perdió la vida durante una batalla contra los Ÿudala, en 1055. Con su muerte y la casi simultánea recuperación de Siḡilmāsa por un Ejército al mando de Abū Bakr Ibn ‘Umar y de ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, se llegaba al término de la primera etapa de la vida del movimiento almorávide. La expansión de los hombres del *ribāṭ*, de los Ṣinhāya del desierto, alcanzaba ya hasta el Dar‘a y el Tāfilālt (Bosch Vilá, 1990).

Los Almorávides se lanzaron al ataque a fin de poner fin a la resistencia de los magrāwīes. Con ello, los *mulaṭṭimūn* ganaban todas las ciudades de la rica región del Tāfilālt y abrían las puertas para la conquista del Sūs. En poco más de cinco años, los hombres de Ibn Yāsīn habían llegado a señorear por toda la amplia zona comprendida desde el Zīz y el Dar‘a hasta las proximidades del Senegal y del Níger (Bosch Vilá, 1990).

### **1.2.2. Con Abū Bakr Ibn ‘Umar**

En el año 1056, cuando tuvo lugar la recuperación de Siḡilmāsa, Abū Bakr Ibn ‘Umar y ‘Abd Allah Ibn Yāsīn llevaban la dirección militar y religiosa de los Almorávides. Yūsuf Ibn Tāšufīn marchaba con ellos (Bosch Vilá, 1990).

Los Almorávides entraron en Nūl en los últimos meses de 1056 o en enero- febrero de 1057. Ya en el valle del Sūs, se apoderaron de los poblados prósperos de la región, incluida su capital, Tārūdānt. A esta conquista siguieron las de Īglī y demás fortalezas de la región del Sūs (Al-Bakrī, 1859).

Los Almorávides, alcanzando el Sūs, se han apoderado de una zona que les aseguraba el dominio de todo el Magreb presahárico, desde el wādī Zīz al Sūs, y les facilitaba la entrada en el Magreb extremo de la montaña. Después de dejar Gobernadores en los distintos puntos del país conquistado y de establecer los principios de la más estricta ortodoxia islámica, los Almorávides se lanzaron a mayores empresas a fin de penetrar en el corazón del Atlas (Mu'nis, 2000).

La campaña del Sūs fue rápida. En algo más de un año, los Almorávides habían sometido un territorio desde Tāfilālt al Atlántico y desde el Dar'a al Sūs. El éxito obtenido les permitiría seguir la cara al Magreb y buscar en él su porvenir. En 449 h /1057 d.C., Abū Bakr y 'Abd Allah Ibn Yāsīn inician la penetración en el Atlas por la ruta de Tārūdānt a Agmāt (Bosch Vilá, 1990)

En los últimos meses de 1057, o enero-febrero de 1058, recién tomada Naffīs, las fuerzas conducidas por Abū Bakr y Yūsuf Ibn Tāšufīn se dirigieron hacia Agmāt. El jefe de esta ciudad Laqqūt Ibn Yūsuf y la población magrawī negaron someterse y se dispusieron a resistir a los Almorávides, pero en vano, por lo que, Laqqūt consiguió escapar, con algunos de sus hombres, refugiándose en la ciudad de Tādīlā. Así, los Almorávides se apoderaron de Agmāt. Ibn Yāsīn, al igual que había hecho con las ciudades hasta entonces conquistadas, ordenó que se abolieran los impuestos no canónicos e impuso, de grado o por fuerza, sus ideas y, los principios religiosos y jurídicos más rigurosos y estrechos (Mu'nis, 2000).

Saliendo de Agmāt por el curso del wādī Ūrīka, los Almorávides penetraron en la montaña, en territorio dominado por tribus Hazra'ya que señoreaban hasta Damnāt y que no

debieron de oponerlos la menor resistencia. Seguidamente, entraron en el país de los Haskūra – tribus mašmūdies, como las anteriores, establecidas en el territorio entre el Dar´a y el Ūrīka, al sur de los Hazraÿa- y ocuparon Urzazat<sup>19</sup>, plaza en poder de los Haskūra y sometieron a otras tribus mašmūdies. Regresaron a Āgmāt para preparar la campaña contra los ifranies de la Tādlā (Bosch Vilá, 1990).

Sometidas las poblaciones del Alto Atlas, desde el Sūs al wādī Tānsift y desde el Dādis y el Dar´a al Atlántico, los Almorávides iban a reanudar la lucha contra los Zanāta, enemigos tradicionales de los Mašmūda y de los Šinhāÿa (Mu´nis, 2000).

Durante los últimos meses del año 1058, los Almorávides debieron de salir, por el camino de Āgmāt a Fez, en dirección a la Tādlā. Cruzando el wādī Tāsāwat<sup>20</sup>, hacia la región de Damnāt. Sometieron a algunas tribus encontradas en su camino hasta llegar a Tādlā. Tras duras luchas contra los ifranies y magrāwies allí refugiados, los Almorávides ocuparon la fortaleza *Hišn al-Dāy* - Beni Mellal -, en el Magreb al-Aqsá (Al-Bakrī, 1859). Laqqūt murió y su mujer *Zaynab al-Nafzāwiya* pasó a ser la esposa de Abū Bakr (Bosch Vilá, 1990).

Los Almorávides, una vez conquistada la Tādlā, en aquel invierno de 1058-1059, alcanzaron los montes meridionales del Atlas medio, el Umm rabī´ y entraron en contacto con tribus sometidas a los Bargwāṭa (Mu´nis, 2000).

Entre el río Bū Ragrāg y el Umm Rabī´ y, desde el Atlántico a las llanuras extendidas al pie del Atlas medio, los Bargawāṭa, rama del tronco mašmūdī, habían constituido, hacía tres siglos, una especie de Emirato con forma beréber (Ibn Jaldūn, 1854).

A principios del año de 1059, los Almorávides cruzaron el Umm rabī´ para enfrentar a los Bargawāṭa. Que eran gobernados entonces por Abū Ḥafs ‘Abd Allah; fueron atacados desde el sur por las fuerzas de Abū Bakr e Ibn Yāsīn. En junio o julio de 1059, habían entrado los Almorávides en el macizo Zaer y alcanzado el wādī Korifla a unos treinta kilómetros al

---

<sup>19</sup> Ourzazate, a unos 150 kilómetros al sureste de Marrakech.

<sup>20</sup> Sus aguas corren a 70 km al este de Marrakech, entre esta ciudad y Damnāt.

sureste. Del actual Rabat, murió el fundador y el propulsor de todo aquel gran movimiento de tan largos alcances, ‘Abd Allah Ibn Yāsīn (Ibn Jaldūn, 1854).

La lucha contra los Bargawāṭa no había terminado. El sucesor de Ibn Yāsīn era un cierto Sulaymān Ibn Addū del que sólo nos ha llegado el nombre. Abū Bakr, al frente de sus tropas, prosiguió la lucha contra los Bargawāṭa, reduciendo toda su resistencia y llegando hasta el wādī Grou y el Bū Ragrāg, donde Sulaymān Ibn Addū murió (Ibn Jaldūn, 1854).

Según los autores del Qirṭās, inmediatamente después de su campaña contra los Bargawāṭa, Abū Bakr volvió a Āgmāt, primera capital del naciente Estado almorávide, donde debió pasar el invierno de 1060 (Al-Fāsī, 1860).

En abril o mayo del año 1060, el Caudillo almorávide con su Ejército salió hacia Zayan, poblado por tribus del tronco Zanāta, a las que combatieron. Del mismo modo, se apoderaron de la fortaleza de la fracción de Lawāta (Bosch Vilá, 1990). Después de someter a algunas otras tribus Zanāta, alcanzaron y llegaron a tomar, en esta ocasión, los puntos estratégicos de Āzrū y Qal‘at Mahdī; esta última era la capital y el centro más importante del Fāzāz (Al-Fāsī, 1860).

Abū Bakr había dirigido a los *murābiṭīn* y había extendido su dominación desde la región del Sūs a la Tāmasnā y al Fāzāz, desde el Dar‘a al Bū Ragrāg y alto Sabū. Su campaña en el Fāzāz fue la última que realizó en el Magreb al-Aqsá. Una serie de circunstancias que expondremos más adelante habían de llevarle a su lugar de origen, al Saharā (Al-Fāsī, 1860).

Abū Bakr, después de su campaña en el Fāzāz, y a finales de 1060, regresó a Āgmāt, su centro de operaciones. Fue allí donde recibió, tal vez, la noticia de la rebelión de los Massūfa. Después de haber estado con su mujer, Zaynab Bint Ishāq, durante unos pocos meses, y antes de salir para el desierto, la repudió a fin de que, transcurrido el tiempo reglamentario, de acuerdo con la ley islámica, se casara con su primo Yūsuf Ibn Tāšufīn, a quien Abū Bakr confió la dirección de una parte de sus tropas y el gobierno del Magreb al-

Aqsá conquistado mientras durara su ausencia. El caudillo Lamṭūnī, con un buen número de combatientes, salió de Āgmāt hacia el Saharā (Ibn Simāk, 1951). El mismo autor afirmó que Abū Bakr se quedó con las dos terceras partes del Ejército, dejando un tercio, compuesto de lamtūnīs, a Yūsuf (Al-Fāsī, 1860).

Abū Bakr llegó al Saharā a mediados de noviembre o a primeros de diciembre del año de 1061 y, se dirigió al encuentro de los Massūfa a quienes consiguió apaciguar y volver al seno de la Confederación (Al-Fāsī, 1860). La discordia entre Massūfa y Lamtūna en el Saharā había paralizado durante casi dos años la expansión almorávide por el Magreb al-Aqsá según Bosch Vilá (1990).

A finales de 1062 o a comienzos de 1063, Abū Bakr estuvo poco más de un año en el desierto para conciliar a los Massūfa con los Lamtūna y restablecer el orden (Ibn Simāk, 1951)). Abū Bakr Yūsuf Ibn Tāšufīn había estado obrando casi como un verdadero Emir, jefe único de la comunidad almorávide del Magreb al-Aqsá y se había ganado, con su liberalidad y buenas dotes para el mando, la voluntad de todos (Ibn Simāk, 1951). Zaynab, la que había sido la bella mujer de Laqqūt y de Abū Bakr, desempeñó en esta ocasión su papel de consejera. En mal tiempo, Abū Bakr se disponía a tomar nuevamente a Zaynab por esposa y hacerse cargo del mando del resto del Ejército quedado con Yūsuf Ibn Tāšufīn. Yūsuf, altivo y dispuesto a no ceder el primer puesto a Abū Bakr, salió a recibirle seguido de sus hombres y de un buen número de camellos cargados de objetos diversos para ofrecerlos como obsequio al viejo Emir (Al-Fāsī, 1860). Éste, comprendiendo el significado de la actitud de su primo y su ofrecimiento, se limitó a comunicarle que había vuelto al Magreb al-Aqsá sólo para saludarle y hacerle entrega total del poder, ya que había decidido quedarse definitivamente en el desierto, cuna del movimiento que creó ‘Abd Allah Ibn Yāsīn. La postura adoptada por Yūsuf, por consejo de Zaynab, había dado el resultado previsto. Abū Bakr, hombre

sinceramente piadoso, vuelto a su vida del desierto, emprendió la guerra santa contra los negros (Bosch Vilá, 1990)

En el año de 1062, o en los primeros meses de 1063, Abū Bakr se hallaba ya en el desierto con una parte de los Lamtūna que habían luchado a su lado. El viejo caudillo almorávide, en al Adrar mauritano, en el Waran y en el territorio comprendido entre el Senegal y el Níger, iba a ser protagonista de una epopeya que, aunque por poco tiempo, había de llevarle a la conquista y sumisión del reino de Kumbi, llamado comúnmente de Gāna (Bosch Vilá, 1990).

El reino de Gāna, sin límites precisos, se extendía poco más o menos desde el actual Tombuctú hasta el Atlántico. En 1076, cayó Gāna en poder de los Almorávides de Abū Bakr. Era ésta la mayor victoria obtenida por los beréberes Ṣinhāyīes sobre los negros a lo largo de toda su historia. La expansión almorávide proseguía por el país de los negros en dirección Este y hacia el Níger. Por aquellos años, alcanzaron éstos, sin duda, los territorios en el alto Níger (Bosch Vilá, 1990).

En 1087, o en los tres primeros meses de 1088, murió Abū Bakr en el combate; no se sabe si luchando contra sus enemigos o sofocando una nueva rebelión de las tribus en el Adrar mauritano (Mu'nis, 2000).

La desaparición de Abū Bakr señala el fin del predominio beréber Ṣinhāyī en la región que los Almorávides habían sometido pocos años antes. Surgieron de nuevo las querellas y escaramuzas entre las distintas tribus del Saharā occidental, hasta el punto que se quebró, una vez más, la primitiva Confederación. Así que la descomposición Ṣinhāyī favoreció la reacción de los negros que recuperaron su total soberanía sobre los territorios conquistados por Abū Bakr (Mu'nis, 2000).

Abū Bakr había recorrido victorioso, con sus Almorávides, los territorios comprendidos entre el Bū Ragrāg, el Senegal y el Níger, combatiendo a los Bargawāṭa de la

Tāmasnā y a los negros del Senegal. Con él se iba el particular carácter religioso que informó el movimiento almorávide en el desierto, continuador y discípulo de Ibn Yāsīn, piadoso y defensor de su fe. Con él se cerraba un período importante de la historia de los Ṣinhāyā del desierto. La aventura almorávide quedaba, desde ese momento, definitivamente desplazada. No estaba centrada ya en el Saharā, sino en el Magreb al-Aqsá.

Mientras Abū Bakr escribía durante veintiocho años las páginas de la historia almorávide sahárica, Yūsuf Ibn Tāšufīn había trazado ya las líneas de su Estado en el Magreb al-Aqsá y se proyectaba en al-Ándalus. Con Yūsuf Ibn Tāšufīn, se constituye el primer gran Estado musulmán y beréber (Bosch Vilá, 1990).

### **1.3. Formación del Estado Almorávide**

Con Yūsuf nace y se consolida una dinastía, se cimenta y se constituye un Estado. La expansión de los hombres del *ribāṭ* prosigue, a pesar de las dificultades y de la resistencia que van cada día en aumento. En los años que van de 1062 a 1106, Yūsuf Ibn Tāšufīn va a ser el gran artífice de la historia almorávide (Bosch Vilá, 1990).

#### **1.3.1. La fundación de Marrākuš, capital del Estado**

Era preciso descongestionar la población concentrada en Āgmāt, establecer un campamento militar donde estaban allí reunidos los que habían de lanzarse a la lucha contra los Zanāta y a la conquista de todo el Magreb al-Aqsá. Hacía falta, también, fundar una nueva base de operaciones y, sobre todo, una capital propia, una ciudad Ṣinhāyī, sahárica y almorávide en su concepción (Bosch Vilá, 1990).

Sobre una llanura indefinida, entre Āgmāt y Naffīs y, entre el territorio de los Haylāna y los Hazmīra, hay que desechar, sin embargo, la versión de al-Ḥulal según la cual fue Abū Bakr quien se estableció en ese lugar en el año 462 h<sup>21</sup> (Ibn Simāk, 1951). En lo que concuerdan varios autores es en el hecho de que el lugar Marrākuš fue comprado por Yūsuf a

---

<sup>21</sup> 20 octubre 1069- 8 octubre 1070 d.C.



sus poseedores, los maṣmūdīes (Al-Idrīsī, 2002). Se fijó el lugar donde levantaría la que, con los años, había de ser la primera capital almorávide del Magreb al-Aqṣá. Yūsuf se estableció con la mayor parte de sus fuerzas. Allí se levantó un gran campamento militar que se convirtió en un magnífico lugar de concentración, en una gran base de operaciones, realmente estratégica y, en el punto de convergencia de los grandes valles del Atlas y de los principales caminos que, cruzando esta cadena montañosa, llevan al desierto. Yūsuf Ibn Tāšufīn – dice Ibn Jaldūn- había visto este emplazamiento como una simple posición militar desde la cual sus tropas podían tener a raya a las tribus maṣmūdīes de los alrededores que habitaban en las montañas de *Daran*. Pero, lo cierto es que pronto fue un poblado que llegó a adquirir categoría de ciudad, hasta convertirse en capital y centro de la administración almorávide. Se levantó una mezquita y una pequeña *qaṣba* (Mu'nis, 2000).

### ***1.3.2. Organización del Gobierno Almorávide***

Fueron dos años que Yūsuf Ibn Tāšufīn pasó en el Ḥawz y en Āgmāt, sin realizar actividad militar alguna. Los acontecimientos que siguieron a estos años de 1060-1062, son testimonio suficiente para probar que Yūsuf no realizó conquista alguna en aquel tiempo y que más bien se dedicó a organizar política, militar y administrativamente su Estado. Los empleó en establecer el campamento con su pequeña fortaleza y su mezquita en el llano de Marrākuš (Ibn Jaldūn, 1854).

Además, nombró Gobernadores – que eran jefes militares- en las ciudades; creó una jerarquía y organizó los mandos y, los cuerpos de Ejército. Parece ser que comenzó distribuyendo a los contingentes almorávides, integrados por ṣinhāyīes, maṣmūdīes y Zanāta, sometidos a ellos, en cinco cuerpos o divisiones al mando, cada una, de un *qā'id* o primer jefe. La mitad del Ejército quedaba con él y bajo su mando exclusivo. De la otra mitad, formó cuatro divisiones, al frente de cada una de las cuales iban los *quwwād* Sīr Ibn Abū Bakr al-

Lamṭūnī, Muḥammad Ibn Tamīm al-Ŷūdālī, ‘Umar Ibn Sulaymān al-Massūfī y Mudriq al-Talkānī (Bosch Vilá, 1990).

En aquel período de casi dos años, Yūsuf Ibn Tāšufīn, con la fundación de Marrākuš, la organización del Ejército y la creación de una jerarquía administrativa, había echado los cimientos y comenzaba a levantar el nuevo Estado almorávide en el Magreb al-Aqsá. A finales de 1062, o más bien, a comienzos de 1063, Yūsuf Ibn Tāšufīn, con sus hombres, estaba dispuesto a seguir su marcha hacia el Norte y a enfrentarse decididamente con los Zanāta, Magrāwa y Banū Īfran (Mu‘nis, 2000).

Los continuos avances de los Almorávides hacían necesario, cada vez más, un sistema de gobierno mediante el cual todas y cada una de las regiones del territorio que iba formando el nuevo Estado quedaran vinculadas, de un modo u otro, a la cabeza efectiva del movimiento. Abū Bakr designó Gobernadores para las ciudades importantes que iba sometiendo o bien miembros próximos de su familia o jefes militares muy afines a su persona y a su tribu. Esa política administrativa fue fielmente seguida por Yūsuf Ibn Tāšufīn, aunque en ocasiones confió ciertos mandos a miembros destacados de otras tribus, para conservar la unión (Bosch Vilá, 1990).

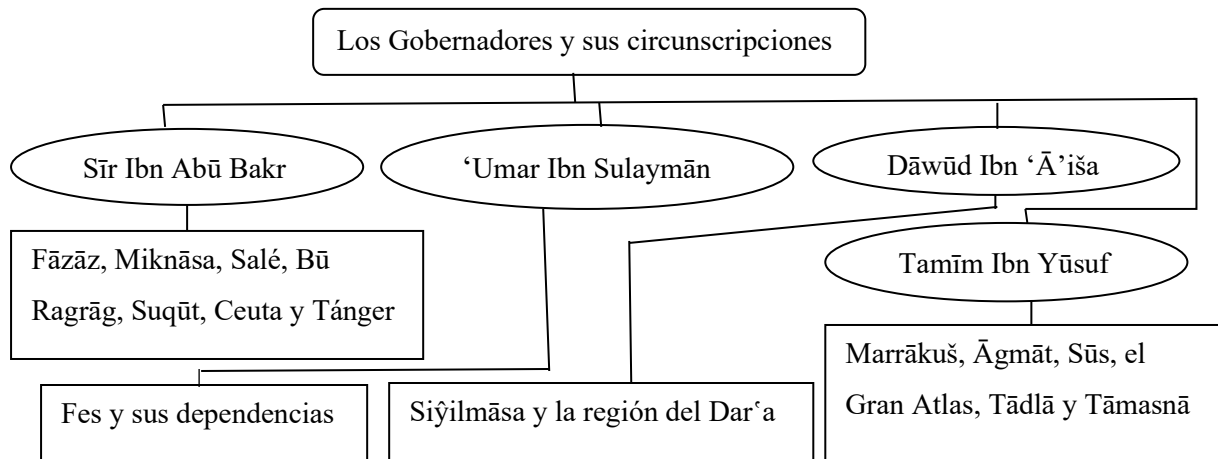
A partir de 1070, comienza a construirse una verdadera fuerza militar sobre el que no tenemos efectivos. La fundación de Marrākuš fue el punto de partida de una administración almorávide adaptada a las nuevas necesidades y a la nueva vida de los nómadas sahárnicos. Ya entonces, Yūsuf Ibn Tāšufīn había organizado, a su manera, no sólo la región del Ḥawz de Marrākuš, centro del poder almorávide, sino también el Ejército. En 1071- 1072 o en 1075, reunió a los jefes más destacados y representativos de las tribus sometidas para juzgar por sí mismos acerca de su fidelidad y para que reconocieran su (Bosch Vilá, 1990).

Yūsuf hizo una división del Magreb al-Aqsá, designado para cada región o ciudad importante un Gobernador con jurisdicción sobre varias tribus o fracciones. Estos

Gobernadores, asistidos por cadíes, desempeñaron funciones administrativas, civiles y militares. El Qirtās nos da los nombres de algunos de ellos y de la parte del Magreb al-Aqsá que tuvieron a su cargo como sigue (Al-Fāsī, 1860):

**Figura 8**

*La división administrativa del Magreb al-Aqsá en época almorávide*



Fuente: Al-Fāsī, 1860 (elaboración propia)

**1.3.3. La Expansión Almorávide con Yūsuf Ibn Tāšufīn**

En los primeros meses de 1063, Yūsuf Ibn Tāšufīn, con su Ejército, se dirigió hacia el Fāzāz que había vuelto a manos de sus antiguos dueños. Se internó por aquella región y puso sitio a Qal’at Maḥdī, capital del Fāzāz, fortaleza situada en la cima de un monte, donde se encontraba con sus hombres Maḥdī Ibn Tawālā al-Iyfašī (Ibn Jaldūn, 1854). Ante la resistencia ofrecida, y no pudiendo entrar en ella, Yūsuf dejó a un cuerpo de Ejército para que mantuviera el asedio de sus tropas. Salió en dirección noroeste luchando y venciendo a diversas tribus o fracciones del tronco Zanāta, entre ellas los Zuwāga, Lamāya, Saddīna, Sadrāta, Magīla, instaladas en la llanura del Sais, la región sur de Fez y Mequínez y todo a lo largo del valle del Sabū (Al-Fāsī, 1860).

Los Almorávides concentraron de nuevo todas sus fuerzas sobre Fez y, al fin consiguieron entrar en ella. Sucedió esto entre los meses de junio y diciembre de 1063. Yūsuf

permaneció algún tiempo en Fez, instaló en ella a un Gobernador, con su correspondiente guardia y prosiguió sus conquistas (Al-Fāsī, 1860).

Yūsuf con sus hombres emprendieron el camino de Fez a Tánger. A partir de 1069-1070, la oleada almorávide toma, en los diez o doce años siguientes una dirección nordeste, hacia la región del Muluya y el Magreb Central. Ceuta y Tánger son, desde 1070, las únicas plazas importantes que quedan por reducir en la zona Norte del Marruecos actual. Las fuentes dicen que Yūsuf se dirigió al país de los Gumāra, tomó algunas ciudades o lugares de éstos y llegó a la vista de Tánger: “La región del Estrecho había de tardar más de quince años en pasar a manos de los Almorávides” (Bosch Vilá, 1990, p. 111).

Mu’anşar, el magrāwī de Fez, aprovechó la ausencia de Yūsuf y sus hombres de la capital para intentar un golpe de mano y recuperar Fez. El magrāwī consiguió entrar en la ciudad con sus partidarios y, sorprendiendo al Gobernador almorávide y a su guarnición, acabó con éstos del modo más cruel (Al-Fāsī, 1860).

Yūsuf Ibn Tāşufīn se hallaba sitiando Qal’at Maḥdī cuando se enteró del desastre sufrido por un cuerpo de Ejército frente a Fez. Salió del Fāzāz dejando en el cerco un número reducido de hombres. En el año 1066 y el año siguiente, desarrolló una campaña de gran envergadura en el macizo rifeño contra los Gumāra, hasta conseguir la sumisión, al menos aparente, de todas las tribus y fracciones allí establecidas. Los Almorávides alcanzaban, así, por primera vez, la costa mediterránea (Al-Fāsī, 1860).

A finales de 1069, regresando del país de los Gumāra en dirección hacia Fez, Yūsuf Ibn Tāşufīn dirigió la operación contra la urbe, decidido a tomarla. Los Almorávides se apoderaron de ella el jueves a 2 de *yumādā II* del año 462 h / 18 de marzo de 1070 d.C. (Al-Fāsī, 1860).

Yūsuf dedicó especial atención y cuidados a Fez. Hizo derribar el muro que separaba el barrio de los qayrawānīes del de los andalusíes, formando una sola ciudad, a la que rodeó

de una muralla. Mandó construir gran número de mezquitas en los barrios, baños, fondoques y molinos. En su parte alta, ordenó levantar una fortaleza – la *qaṣba* de Bū Jalūd – que había de ser residencia y punto de concentración del Gobernador y de la guarnición almorávide. En unos meses cambió el aspecto de la ciudad (Al-Fāsī, 1860).

Esta recuperación de Fez que acababa con el dominio de los magrāwíes, tenía un alcance excepcional. El establecimiento de los Almorávides en el Norte del Magreb y su fijación en aquella capital les ponía en contacto con la civilización hispanomusulmana, con las Taifas del sur de al-Ándalus y con los reinos musulmanes de África del Norte. Vencedores absolutos de los Zanāta, habían conseguido imponer la hegemonía de los ṣinhāyíes en todo el Magreb al-Aqṣá. Fez era un punto crucial e importantísimo y una excelente base para futuras campañas que aseguraran el dominio de todo el Estado. La región occidental atlántica estaba sometida; quedaban por reducir las poblaciones de la región del Estrecho y de todo el valle del Muluya (Bosch Vilá, 1990).

En la primavera de 1071, Yūsuf, o uno de los *quwwād* de su Ejército, se puso en marcha hacia el *Fāzāz* para entrar en los macizos del Alto medio y alcanzar Muluya. Sometió a las poblaciones de esta parte y tomó, entre otros lugares, los poblados y fortalezas de la región del Outat<sup>22</sup> (Bosch Vilá, 1990).

El mismo año de la capitulación de Qal'at Maḥdī, en 1073 (Al-Bakrī, 1859), Yūsuf dirigió una nueva expedición por el Norte, contra el país de los Gumāra. Tomó al asalto la ciudad de *al-Dimna*, dependiente de Tánger. Yūsuf terminó su campaña por el Norte del Magreb con el asalto a la fortaleza de *Aludan*, en el país de los Gumāra, que había quedado atrás (Al-Fāsī, 1860).

Yūsuf, después de esta campaña, regresó a Fez y, de aquí, por el camino que conduce a Tremecén (Al-Idrīsī, 2002), atravesó el territorio poblado por tribus mīknāsíes, Azdāya y

---

<sup>22</sup> En las laderas orientales del Atlas medio. El Oued Outat es un pequeño afluente de Muluya que pasa junto a Midelt (Bosch Vilá, 1990).

Matgāra, que debieron de someterse a los Almorávides. La expedición de esta zona se emprendió entre 1074 y 1075 y, tuvo como consecuencia la conquista, entre Fez y Taza, de los montes de los Gayyāta, Banū Makkūd y Banū Raḥīna, fracciones establecidas al sur del wadi Innāwan (Ibn Jaldūn, 1854).

En 1077, un Ejército al mando del Lamṭūnī Ṣāliḥ Ibn ‘Imrān, se dirigió contra Tánger. Gobernada entonces por Suqūt, se reunió con su hijo Yaḥyà con objeto de defender la plaza y salir al encuentro del enemigo. En las inmediaciones de la ciudad se dio la batalla. La lucha fue encarnizada; en ella perecieron muchos hombres del Ejército de *Suqūt*, acosados por las lanzas almorávides. Él mismo, que pasaba los ochenta años, cayó en el combate. Los Almorávides entraron en la ciudad.

La toma de Tánger era otro puntal decisivo. Los Almorávides dominaban toda la costa atlántica desde el Senegal hasta el Estrecho. Todo esfuerzo iba a concentrarse ahora en llevar a cabo la conquista total del Magreb, extendiéndose por las regiones mediterráneas, desde Ceuta hasta Argel (Bosch Vilá, 1990).

La expansión almorávide en el Magreb había sido, en realidad, una sucesión de luchas abiertas contra los Zanāta, Magrāwa, Banū Īfran y Miknāsa. La persecución de los Magrāwa había de ser la última etapa de la carrera almorávide por tierras del Magreb al-Aqsá y Central. En la segunda mitad del año, o en los primeros meses de 1080, Yūsuf dispuso un poderoso Ejército almorávide, al mando del Lamṭūnī Mazdalī Ibn Tilikkān, que se dirigió al Magreb Central con el decidido propósito de atacar y eliminar a un grupo de magrāwíes, los Banū Yā‘lá de Tremecén para asegurar las fronteras (Ibn Jaldūn, 1854).

En 1081, Yūsuf, partiendo de Fez, emprendió una campaña de gran envergadura por el Rīf. Pasando por el corredor de Taza alcanzó el Muluya por Āgrasīf<sup>23</sup>. Siguiendo el curso bajo del Muluya hasta el río Za, sometió a las poblaciones de esta región y tomó la ciudad de

---

<sup>23</sup> Guercif en el Marruecos actual.

Melilla y, arrasó la de Nākūr. Sometió y ocupó totalmente el territorio de los Banū Īznāsan<sup>24</sup>, al este de Muluya, y, desplegando sus fuerzas por la llanura de los Angad, entró en Uÿda (Al-Bakrī, 1859). Seguidamente se dirigió a Tremecén y, apoderándose de esta ciudad, mató a su Gobernador al- ‘Abbās Ibn Yaḥyà, a los miembros de la familia Banū Yā'lá y a la guarnición Magrawī que allí se había hecho fuerte. Yūsuf instaló un cuerpo de Ejército a las órdenes del massūfi Muḥammad Ibn Tīnagmar al que designó como Gobernador de la ciudad (Al-Fāsī, 1860).

En aquel mismo año de 1082, los Almorávides se extendieron sin grandes dificultades hacia Orán, Tenés, el macizo de Wanšārīs y toda la región del wadi Chelif hasta Argel, poblada en su mayoría por tribus Zuwāga, Maṭgāra, Maṭmāṭa y otras del tronco Zanāta (Al-Fāsī, 1860).

Argel señaló el límite oriental de la expansión almorávide. Yūsuf sólo respetó el territorio de sus hermanos de etnia, los Ṣinhāyīes del este que dominaban en Ifrīqiya. El Norte de África quedaba así convertido en un dominio Ṣinhāyī. Esta etnia había conquistado para sí la supremacía territorial y política en el Magreb. Había desaparecido todo vestigio del antiguo dominio Zanāta (Bosch Vilá, 1990).

Yūsuf Ibn Tāšufīn había considerado a Argel su última conquista en el Magreb oriental. En veinte años, por su carácter piadoso y dado la estricta observancia de la religión, lo cual le ganaba las simpatías de los alfaquíes, que contaban de antemano con su favor, el Emir almorávide, secundado por sus jefes militares y tropa, completó la obra expansiva iniciada en el Magreb al-Aqsá por su antecesor Abū Bakr. El éxito de su empresa puede explicarse no sólo por sus dotes militares y de mando, sino, sobre todo, como hemos dicho, por el prestigio religioso del que disfrutaba, factor de gran fuerza para conquistar el ánimo de los piadosos musulmanes sometidos a los Magrāwa (Bosch Vilá, 1990).

---

<sup>24</sup> Beni Snassen en el Marruecos actual.

Ceuta era la única plaza que en 1082 quedaba por tomar. Yūsuf, después de la gran victoria de 1080-1082, volvió a Marrākuš, adonde llegó en agosto o septiembre de aquel último año (Al-Fāsī, 1860).



# Capítulo II

**La Unificación del Magreb y Al-Ándalus**

## La Unificación del Magreb con al-Ándalus

En el Magreb, gracias a los Almorávides, se había ido de la fragmentación política y religiosa a la unidad. En al-Ándalus, el proceso, desde la conquista musulmana hasta la llegada de los Almorávides, fue la inversa: del poder central, representado por el principio del Califato, se había ido a la división, al fraccionamiento.

### 2.1. Al-Ándalus a la Víspera de la Intervención Almorávide

En 1082, el príncipe de Málaga había pedido ayuda al Emir almorávide contra su hermano ‘Abd Allah, en las luchas que ambos sostenían, sin obtener resultados. Al-Mu‘tamid Ibn ‘Abbād de Sevilla, a raíz de la toma de Tánger por los Almorávides, también se había puesto en contacto con el Emir Lamṭūnī para conseguir su intervención en al-Ándalus, pero Yūsuf no creía llegada todavía la hora (Al-Fāsī, 1860).

Al-Mu‘tamid, cansado de las exigencias del rey castellano Alfonso VI, a quien debía pagar puntualmente onerosas parias, se negó en aquel año a entregar la cantidad estipulada y dio muerte al judío Ibn Šalīb y a sus compañeros, enviados por Alfonso para cobrar el tributo, en el año de 1082. En la primavera de 1083, Alfonso tomó represalias contra Sevilla y mandó una fuerte expedición hacia el sur de al-Ándalus. Los cristianos, en su campaña, entraron en varias ciudades y las saquearon, llegando hasta las inmediaciones de dicha ciudad, además de Medina Sidonia y Tarifa (Al-Ḥimyarī, 1975).

En el verano de 1083, al-Mu‘tamid, de acuerdo con el señor de Badajoz, al-Mutawakkil y hallándose Yūsuf en su capital, Marrākuš, le envió una llamada de socorro. Yūsuf debió de ofrecer su colaboración en favor de al-Mu‘tamid y de al-Mutawakkil con la condición de que le ayudaran a tomar Ceuta y le dieran una base en al-Ándalus donde poder desembarcar y dirigir a sus hombres sin intervenciones extrañas. Algeciras, hermana gemela de Ceuta, había de pasar al mando almorávide por concesión de al-Mu‘tamid (Levi-Provençal, 1955).

Ceuta era la única plaza de la región del Estrecho que aún se mantenía. Cerrada por un Ejército almorávide, Ceuta sólo podía abastecerse por mar. Así, pudo resistir durante aquellos años. El bloqueo al que la sometió la flota de al-Mu'tamid interrumpió su única vía de abastecimiento; Ceuta no podía mantenerse segura mucho tiempo. El hijo de Yūsuf, Tamīm al-Mu'izz llevaba el mando del Ejército mientras Yūsuf se hallaba en Marrākuš. Entre mediados de agosto y septiembre de aquel mismo año, los Almorávides asaltaron a Ceuta y la tomaron (Al-Ḥimyarī, 1975).

## **2.2. Primeras Intervenciones Almorávides en al-Ándalus**

Después de someter una parte del Magreb, los Almorávides eran para agregar los Reinos de Taifas de al-Andalus en un solo bloque y anexionarlos con el Magreb. Además, se enfrentaron con los cristianos para frenar la Reconquista. A continuación, notaremos las principales intervenciones almorávides para unificar al-Ándalus.

### **2.2.1. La Batalla de al-Zallāqa<sup>25</sup>**

Las huestes de Alfonso entraban en Toledo el 25 de mayo de 1085. El Emir almorávide seguía sus preparativos. Al-Mu'tamid había consultado a sus próximos e íntimos acerca de la conveniencia de llamar a los Almorávides y había vencido los temores que la llamada de éstos le inspiraba, como también a la mayoría de las Taifas andalusíes. Puestos de acuerdo con al-Mu'tamid, al-Mutawakkil de Badajoz y 'Abd Allah Ibn Ḥabbūs de Granada para hacer más fuerte su petición, decidieron comunicar al Emir almorávide la imperiosa necesidad que tenían de él como único medio de salvar sus reinos y las tierras musulmanas de al-Ándalus, del poder de los reyes cristianos (al-Jaṭīb, 1934).

La embajada que se dirigió al Magreb con tal fin estaba integrada por cadíes de Badajoz, Granada y Córdoba, Abū Ishāq Ibn Muqānā, Abū Ŷa'far al-Qulay'ī y 'Ubayd Allah Ibn Adham, presididos por el visir de al-Mu'tamid, Abū Bakr Ibn Zaydūn. La mayoría de las

---

<sup>25</sup> O sea, la batalla de Sagradas.

fuentes dice que fue el propio al-Mu'tamid quien, en persona, acudió al encuentro de Yūsuf (Al-Ḥimyarī, 1938). También, el autor Ibn al-Jaṭīb (1934), en su obra *A'mal al a'lam*, afirma que al-Mu'tamid salió con su flota en 478 h<sup>26</sup>, rodeado de sus principales cortesanos y que el pueblo el acompañó hasta el lugar del embarque. Regresó, según el mismo, en *rabī' I* de 479 h<sup>27</sup>.

Yūsuf concluyó con estos embajadores un Tratado, según el cual se unirían todos en un gran Ejército y aportarían los medios posibles para combatir al enemigo cristiano. Al-Mu'tamid aceptó el compromiso de abastecer a las tropas de Yūsuf y de cederle la ciudad de Algeciras. A finales de junio de 1086, tuvo lugar el desembarco de los contingentes almorávides bajo el mando de Dāwūd Ibn 'A'īša (Bosch Vilá, 1990).

En el mes de julio de 1086, Yūsuf pasó a Algeciras que iba a ser campo de operaciones y la primera base militar almorávide en la Península. El Ejército almorávide fue, en general, bien acogido por la población andalusí: “Los Almorávides, con su intervención en la Península, van a dar unos años de respiro al Islam andalusí” (Bosch Vilá, 1990, p. 135).

Yūsuf, después de haber organizado sus tropas y de haber procurado una reserva de víveres, mandó almacenar armas por lo que pudiera suceder. Como ordenó que se reparan los muros de Algeciras, dejando en ella una escogida guarnición (Ibn Simāk, 1951).

No más tarde de septiembre de aquel año de 1086, Yūsuf salió de Algeciras en dirección de Sevilla. Al-Mu'tamid fue a recibirle y siguieron camino hacia la capital de al-Mu'tamid (Ibn Simāk, 1951).

Poco de llegar el Ejército almorávide a la capital de al-Mu'tamid, se enviaron mensajes a los señores musulmanes del sur de al-Ándalus, convocándoles para que sumaran sus fuerzas a las de los Almorávides en la lucha que iban a emprender contra los cristianos. Al-Mu'taṣim Ibn Ṣamādiḥ de Almería se excusó de no participar en la campaña a causa de su

---

<sup>26</sup>29 abril 1085- 17 abril 1086

<sup>27</sup>16 junio – 15 julio 1086

avanzada edad. Por su parte, ‘Abd Allah Ibn Buluggīn de Granada y su hermano Tamīm de Málaga prometieron, en cambio, su inmediata participación en la guerra santa (Levi-Provençal, 1955).

A primeros de octubre, los Ejércitos de Yūsuf y sus aliados permanecieron varios días acampados en los alrededores de Badajoz. Alfonso, mientras tanto, conocedor de estos movimientos de sus enemigos, había salido de Toledo, no lejos de la capital, se detuvo y mandó un mensaje a Yūsuf Ibn Tāšufīn por el que convinieron el día del combate. Pero, faltando a la palabra dada, los cristianos recorriendo las tres millas que separaban su campamento del de los Almorávides, atacaron, primero, al Ejército de los reyezuelos andalusíes que formaban en vanguardia, causándoles grandes pérdidas que les obligaron a retirarse hacia Badajoz. Dāwūd Ibn ‘Ā’iša y al-Mu‘tamid constituían una segunda barrera que detuvo a los cristianos. Yūsuf, en la retaguardia, con su *qā’id* Sīr Ibn Abū Bakr, lanzándose sobre el campo cristiano, decidió el combate en favor de los Almorávides que dispersaron al Ejército de Alfonso, no sin haberle causado y haber sufrido, al mismo tiempo, numerosas bajas. Esta batalla, conocida entre los autores árabes con el nombre de *al-Zallāqa*, tuvo lugar el día 23 de octubre de 1086 en las proximidades de Badajoz. Su resultado había de cambiar el curso de los acontecimientos de al-Ándalus, según las afirmaciones de Bosch Vilá (1990).

Las noticias que recibió Yūsuf relativas a la muerte de su hijo y heredero del trono, Abū Bakr, que había quedado enfermo en Ceuta, le decidieron a abandonar al-Ándalus, cumplida ya su misión. Como garantía de su propósito de seguir ayudando a los musulmanes andalusíes contra los cristianos, dejó a al-Mu‘tamid un Ejército de unos 3.000 jinetes a las órdenes de Sīr Ibn Abū Bakr, o, tal vez, de Muḥammad Ibn al-Ḥāyḥ. Ibn Jaldūn dice, en su obra *Histoire des berbères* (1854), que este Ibn al-Ḥāyḥ que se quedó en Sevilla como jefe de la guarnición, era pariente de Yūsuf y uno de los *quwwād* más distinguidos. A finales de 1086, Yūsuf estaba de nuevo en el Magreb.

### 2.2.2. *La Campaña de Aledo*

La victoria almorávide de *al-Zallāqa* había librado a los señores musulmanes de al-Ándalus del humillante tributo que les exigía el rey castellano. En el Magreb, Yūsuf perfeccionaba su sistema administrativo y consolidaba sus conquistas; en los Reinos cristianos, se preparaba una gran coalición para reanudar el ataque contra los musulmanes.

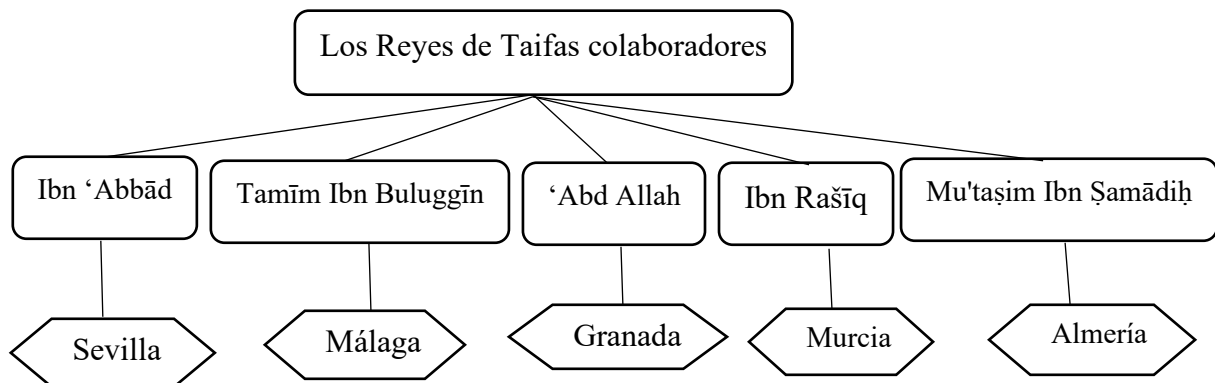
Mientras el Occidente de al-Ándalus, tras la batalla de Zallāqa, permanecía tranquilo en poder de al-Mutawakkil y de al-Mu'tamid, el Levante, dividido en pequeños señoríos – Lérica, Albarracín, Alpuente, Murviedro, Valencia, Denia y Murcia-, sufría el constante acoso de los cristianos. García Jiménez, jefe militar castellano instalado en la plaza fuerte de Aledo, entre Murcia y Lorca, tenía en jaque a los musulmanes de aquella región, en el extremo oriental del reino de Sevilla. El Cid, en Valencia, donde reinaba al-Qādir, era otra amenaza en territorio avanzado del Islam. Tal era la situación antes de la nueva llegada de Yūsuf (Bosch Vilá, 1990).

Las tropas de al-Mu'tamid habían fracasado reiteradas veces ante la fortaleza de Aledo y ello creaba un clima de inquietud contante. Para acabar de una vez con esa amenaza cristiana, una representación de alfaquíes de Valencia, Murcia, Lorca y Baza, acudió a Yūsuf para exponerle la situación apurada en la que se encontraban y solicitar su decidido y eficaz apoyo (Ibn Simāk, 1951).

A mediados de junio de 1088, Yūsuf desembarcó por segunda vez en Algeciras. Allí mismo, se les unió los Ejércitos colaboradores de los siguientes Reinos de Taifas:

**Figura 9**

*Los Ejércitos colaboradores con Yūsuf Ibn Tāšufīn*



Fuente: Bosch Vilá, 1990 (elaboración propia)

El complejo Ejército musulmán atacó reiteradas veces a las fuerzas cristianas concentradas en la fortaleza de Aledo, pero sin llegar a conseguir resultado efectivo alguno. En vista de ello, decidieron sitiar la plaza hasta reducirla por hambre (Al-Fāsī, 1860).

Los señores de al-Ándalus no estaban firmemente unidos. Las envidias, la ambición de nuevas tierras y el deseo de alcanzar una supremacía sobre los demás, que no podían obtener de modo pacífico, les había puesto frente a frente en varias ocasiones. A todo esto, llegó la noticia de que Alfonso acudía en auxilio de los cristianos sitiados. Además, los murcianos se negaron a facilitar más víveres y municiones de guerra a los sitiadores, provocando con su actitud grandes dificultades para mantener el ya largo e infructuoso asedio (Ibn Simāk, 1951). Ante esta situación, Yūsuf, desilusionado por la falta de cohesión entre los señores musulmanes de al-Ándalus, decidió, después de cuatro meses de asedio, levantar el campo y retirarse a Almería. A finales de noviembre de 1088, Yūsuf embarcó hacia el Magreb (Al-Fāsī, 1860).

Esta segunda expedición de Yūsuf Ibn Tāšufīn a al-Ándalus resultó fallida, pero sirvió para confirmar al Emir almorávide la desunión y las hostilidades que minaban a aquellas cortes andalusíes. Alfonso reclamaba las parias atrasadas al rey de Granada, y lo mismo a al-

Muʿtamid quien, temeroso de las intenciones de Yūsuf, volvió a reconocer la supremacía del rey cristiano. Los Emires del sur de al-Ándalus, después del fracaso de Aledo, eran para Yūsuf unos traidores que habían vuelto a pactar con los cristianos (Bosch Vilá, 1990).

### 2.3. Incorporación de al-Ándalus al Estado Almorávide

A principios del año 1089, los reyes de Granada, Sevilla y algún otro, reanudaron sus relaciones con Alfonso VI a espaldas del Emir almorávide que les había tutelado. Éste, al enterarse de lo ocurrido, preparaba desde el Magreb, sin duda, un plan para conquistar a los Reinos de Taifas. Incluso, los contingentes almorávides que permanecieron en al-Ándalus, ya no recibieron sus suministros económicos y militares de esos reyes. Por otra parte, la mayoría de los *fuqāhāʾ* de al-Ándalus apoyaban el Emir almorávide e iban debilitando el trono de sus reyes andalusíes, que irían cayendo, uno tras otro, en manos de los Almorávides (Ibn Jaldūn, 1854).

Antes de proceder al acto, Yūsuf Ibn Tāšufīn había legitimado su proyecto en obtener por parte de los *fuqāhāʾ* del Magreb *fatwās* o dictámenes jurídicos en los que se declaraba al zīrī ‘Abd Allah y a su hermano Tamīm indignos del trono, por haberse aliado a los cristianos y hacer el doble juego a los que entonces se consideraban los “defensores del más puro Islam” (Bosch Vilá, 1990). Hacia junio de 1090, Yūsuf pasó a al-Ándalus por tercera vez, desembarcando en Algeciras. En esta ocasión, no había sido llamado por ninguno de los príncipes musulmanes. El Emir almorávide ponía esta vez el pie en la Península, movido por el resentimiento y la desilusión que había provocado la conducta de los señores andalusíes, en particular de los de Granada (Ibn Simāk, 1951).

En efecto, el *faqīh* Abū Ŷaʿfar Aḥmad al-Qulayʿī y Abū Bakr Musakkan (Fagnan, 1893) habían intrigado cerca de Yūsuf, en perjuicio de ‘Abd Allah Ibn Buluggīn. De Algeciras, Yūsuf y sus hombres se dirigieron a Córdoba, a donde llegaron en el mes de julio de 1090. Yūsuf adelantó unos emisarios a Granada para pedir la sumisión del príncipe zīrī. El



señor de Granada solicitó el auxilio de Alfonso VI y de los Reyes de Taifas. Los señores de al-Ándalus, temiendo las represalias de Yūsuf, abandonaron Granada a sus propios recursos (Bosch Vilá, 1990).

El domingo a 8 de septiembre de 1090, Yūsuf se encontraba ante Granada dispuesto a entrar en ella y a apoderarse de la ciudad. ‘Abd Allah salió a su encuentro, humillándose ante él, reconociendo sus errores e implorando su perdón. Las poblaciones del territorio granadino se sometieron al almorávide sin menor resistencia. ‘Abd Allah, con su familia, fue desterrado al Magreb donde, instalado en Agmāt, recibió un trato de favor, así como una pensión para poder subsistir. Al poco tiempo, tal vez en octubre, Yūsuf depuso a Tamīm de Málaga, enviándole a Marrākuš como lugar de residencia (Ibn Jaldūn, 1854).

Antes de volver al Magreb, Yūsuf nombró Gobernador de las tierras incorporadas a su Estado en al-Ándalus a su primo el Emir Sīr Abū Bakr. Yūsuf pasó a Ceuta en el año 484 h<sup>28</sup> y dio el mando de las tropas a Sīr Ibn Abū Bakr, con órdenes de sitiar a Sevilla, a quien había de confiar la tarea de deponer a los Reyes de Taifas (Al-Fāsī, 1860).

El Emir almorávide había pedido *fatwá* antes de acabar con los reinos de Granada y Málaga. Ahora, para justificarse ante su conciencia y ante los demás musulmanes en lo que pensaba hacer, pidió nuevas *fatwás* en las que condenara la conducta de todos los señores andalusíes. La mayoría de los alfaquíes del Magreb y del mismo al-Ándalus redactaron escritos condenatorios que, enviados a los doctores más distinguidos del ‘Irāq, entre ellos al célebre al-Gazālī y a al-Ṭurtūšī, fueron aprobados, reconociendo a Yūsuf el derecho, como buen defensor de la ley musulmana, a deponer a los Reyes de Taifas que fueron acusados de traición por sus relaciones sospechosas con los cristianos, y de la sobrecarga de impuestos a la población, más del estado de indiferencia religiosa que reinaba en sus dominios (Ibn Jaldūn, 1854).

---

<sup>28</sup> 23 febrero 1091 a 11 febrero 1092

Al-Muʿtamid declaró la rebeldía solicitando inútilmente la ayuda de Alfonso VI (Levi-Provençal, 1955). Sīr Ibn Abū Bakr, como General Jefe de los Ejércitos almorávides de al-Ándalus, tenía por misión especial reducir primero al señor de Sevilla. Tomada Tarifa en diciembre de 1090 (Fagnan, 1893), Sīr se dirigió hacia la capital de Ibn ʿAbbād, mientras Abū ʿAbd Allah Ibn al-Ḥāỵy, por orden de aquél, iba a sitiar a Córdoba, donde se hallaba el príncipe ʿAbbād al-Faṭḥ al-Maʿmūn, hijo de al-Muʿtamid. Abū Zakariyyāʾ Ibn Wasinū, *qāʾid* del Ejército almorávide, tenía que ir contra al-Muʿtaṣim Muḥammad Ibn Ṣamādiḥ de Almería, y Garūr al-Ḥāšimī, mandando un cuarto cuerpo de Ejército, a fin de enfrentarse con el hijo mayor de al-Muʿtamid, Abū-l-Ḥasan ʿUbayd Allah al-Rāḍī, el que gobernaba Ronda (Ibn Simāk, 1951).

Antes de llevar sus armas contra Sevilla, Sīr propuso a Ibn Abbād que reconociera la soberanía de Yūsuf y renunciara a su reino. Pero al-Muʿtamid se negó y se apresuró por luchar. Entre tanto, los primeros meses de 1091, caían en poder de los Almorávides las fortalezas y castillos del reino de Sevilla. Córdoba misma cayó, tomada por asalto, el 27 de marzo de 1091 d.C./3 *ṣafar* de 484 h. Al-Faṭḥ el hijo de al-Muʿtamid murió en el combate (Dozy, 1861).

A finales de abril de aquel mismo año, sólo quedaban por someter Sevilla, Carmona, Ronda y Mértola. El día 9 de mayo de 1091, cayó Carmona en poder de las tropas de Sīr (Al-Fāsī, 1860). El 7 o 9 de septiembre de 1091 d.C./ 20 o 22 de *rayāb* de 484 h, Sevilla fue tomada por asalto. Al-Muʿtamid, cautivo, con algunos miembros de su familia, fue deportado al Magreb por orden del propio Yūsuf, pasando de Marrākuš a Agmāt, donde permaneció en residencia forzosa hasta su muerte, ocurrida el año 488 h /1095 d.C. (Al-Fāsī, 1860).

Aquel mismo año de 1091, Almería cedió a las tropas mandadas por Ibn Wasinū. Por aquellas fechas, pasaron, también, a poder de los Almorávides las plazas de Jaén, Úbeda y Écija, sometidas probablemente por Ibn Ḥāỵy. Mientras tanto, el Ejército del hijo de Yūsuf,

Muḥammad Ibn ‘Ā’iṣa, quien tenía a su cuidado el Levante, sometía las plazas de esta región. A la toma de Murcia, siguieron las de Denia y Játiva. El avance almorávide sólo había de ser detenido por el Cid (Ibn Simāk, 1951).

En estas campañas de los Almorávides por el sur de al-Ándalus y Levante, se ven actuar de modo independiente cinco Ejércitos: a) el de Sīr, en la parte occidental; b) el de Abū ‘Abd Allah Ibn al-Ḥayy y el de Garūr, en el centro; c) los demás Ejércitos, al frente, respectivamente, de Abū Zakariyyā’ Ibn Wasinū y e Muḥammad Ibn ‘Ā’iṣa actuaron en el Levante. En noviembre de 1094, Sīr conquistaba Lisboa, ejecutando al Rey de Badajoz con sus hijos Faḍl y ‘Abbās (Dozy, 1861).

A finales del mismo año, todo al-Ándalus, excepto la región medio-oriental, sometida a una especie de protectorado por el Cid, estaba incorporado al Estado almorávide. La expansión almorávide en la Península se veía frenada en la región oriental de al-Ándalus por el Cid Campeador, don Rodrigo Díaz de Vivar, que, exilado de Castilla, se había erigido en protector y casi en señor de algunos reinos musulmanes del Levante (Bosch Vilá, 1990).

Los Almorávides, en su progresión hacia Valencia, se habían apoderado de Denia, Játiva y Alcira. La proximidad de las tropas sirvió de pretexto al ambicioso *qādī* Ibn Ḥaḥḥāf, que había mandado llamar a Muḥammad Ibn ‘Ā’iṣa, para excitar el ánimo del pueblo contra su Emir. Al-Qādir, no obstante, pudo huir y refugiarse en las afueras de la ciudad, donde, al ser descubierto, fue asesinado, el viernes a 23 de octubre de 1092 (al-Jaṭīb, 1934). Un destacamento, mandado por Ibn Naṣr, *nā’ib* de Ibn ‘A’iṣa en Alcira, había entrado ya en Valencia (Bosch Vilá, 1990).

El Cid se encontraba en Zaragoza. Los Almorávides ganaban terreno día tras día. Pero, Valencia cayó de nuevo a manos del Cid en junio de 1094. Con la toma de Valencia quedaban amenazadas y expuestas a los ataques cristianos las recientes conquistas almorávides realizadas desde la toma de Murcia (Ibn al-Jaṭīb, 1964).

Los musulmanes levantinos se apresuraron a presentar a Yūsuf el triste panorama que su situación ofrecía. El Emir almorávide concentró en Ceuta, nuevas tropas para ser embarcadas con destino a la Península (Bosch Vilá, 1990).

#### 2.4. Principales Campañas Almorávides contra los Cristianos

Los Almorávides llevaron a cabo una serie de batallas contra los Ejércitos cristianos para frenar su avance en las tierras andalusíes, tal y como muestra la tabla siguiente:

**Tabla 6**

*Las principales batallas del Estado almorávide*

<b>Batalla</b>	<b>Fecha</b>	<b>Lugar</b>	<b>Resultado</b>
Batalla de Sagrajas	23 de octubre de 1086	Sagrajas	Victoria
Sitio de Aledo	1086	Aledo	Derrota
Batalla de Bairén	Enero de 1097	Gandía	Derrota
Batalla de Consuegra	15 de agosto de 1097	Consuegra	Victoria
Asedio de Oreja	octubre de 1139	Castillo de Oreja cerca del río Tajo	Derrota
Batalla de Uclés	29 de mayo de 1108	Uclés	Victoria
Batalla de Corbins	1126	Corbins	Victoria
Sitio de Coria	mayo-junio de 1142	Coria	Derrota
Batalla de Cuarte	21 de octubre de 1094	Cuart de Poblet	Derrota
Batalla de Cutanda	17 de junio de 1120	Cutanda	Derrota
Batalla de Fraga	septiembre de 1134	Fraga	Victoria
Batalla de Martorell	1114	Martorell	Derrota
Perdida de Zaragoza	mayo-diciembre de 1118	Zaragoza	Derrota

Fuente: Bosch Vilá, 1990 (elaboración propia)

A continuación, trataremos las más importantes de estas batallas.

### **2.4.1. La Derrota de Cuarte y de Bairén**

En agosto o septiembre de aquel mismo año de 1094, comenzaron a pasar a al-Ándalus las tropas almorávides al mando del sobrino de Yūsuf, Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Tāšufīn. En Granada, se tenían que reunir nuevos contingentes de tropa para reforzar a los musulmanes de Levante. El Ejército de Muḥammad Ibn Tāšufīn fue a acampar en Cuarte, llanura al oeste de Valencia. Allí, el Ejército se dispersó, produciéndose una desbandada general ante los hombres del Cid que obtuvieron una clara victoria: “El botín conseguido por éstos fue cuantioso” (Bosch Vilá, 1990, p. 157).

El Cid gobernaba Valencia a su modo. Ordenó a que Ibn Ŷaḥḥāf muera en la hoguera en el año de 1095. La muerte de éste fue como una chispa que prendió el fuego de la sublevación de los musulmanes valencianos contra el Cid, a quienes se hizo víctima de las más duras represiones. Después de esta derrota, Muḥammad Ibn Tāšufīn fue sustituido por Abū-l-Ḥassan ‘Alī Ibn al-Ḥāyḡ (Bosch Vilá, 1990).

Un Ejército almorávide al mando de Muḥammad Ibn Tāšufīn, que tal vez no había marchado todavía al Magreb, o del nuevo *qā'id*, ‘Alī Ibn al-Ḥāyḡ, estaba acampado en el valle de Mariñén<sup>29</sup> en Gebalcobra, entre Játiva y el mar, donde los Almorávides se enfrentaron con El Cid, y fueron derrotados en enero de 1097. Este fracaso fue un duro golpe para la popularidad de los Almorávides en el Levante (Bosch Vilá, 1990).

### **2.4.2. La Batalla de Consuegra**

Yūsuf, poseedor de un gran Estado que se extendía, de sur a Norte, desde el Níger y el Senegal al Tajo, aspiraba a llevar sus armas más al Norte de al-Ándalus, en tierra de cristianos.

Por aquel tiempo, la región occidental de al-Ándalus, después de la conquista de Lisboa en 1094, no inquietaba a los Almorávides; estaba segura entre sus manos. Pero, al-

---

<sup>29</sup> O sea, Vall-digna.

Ándalus requería la presencia de Yūsuf. Éste, a mediados de 1097, cruzó el Estrecho por cuarta vez. El Magreb permanecía pacífico viviendo su nueva vida religiosa, política y social bajo la administración almorávide. La política volvía a ser campo de batalla donde cristianos y musulmanes se disputaban la hegemonía territorial y política (Codera y Zaidín, 1899).

Hallándose Yūsuf en Córdoba, capital almorávide de al-Ándalus, preparó una expedición contra la región de Toledo. Un fuerte Ejército, compuesto de Almorávides y andalusíes, mandado por Muḥammad Ibn al-Hāȳy, marchó en dirección a la capital del Tajo. Alfonso VI, que con numerosas tropas se dirigía a Zaragoza, volvió sobre sus pasos para salir al encuentro del enemigo. El 15 de agosto de 1097, frente a Consuegra, se hallaron los dos Ejércitos, entablándose una batalla que acabó con una clara victoria de los musulmanes. Algunos cristianos se refugiaron con su rey en Consuegra: “plaza que, sitiada durante ocho días, fue incomprensiblemente abandonada por los Almorávides” (Bosch Vilá, 1990, p. 161).

#### ***2.4.3. Las Campañas de Muḥammad Ibn ‘Ā’iša***

Durante el verano de 1097, el hijo de Yūsuf, Muḥammad Ibn ‘Ā’iša, realizó una expedición a las proximidades de Cuenca, derrotando al señor de Zorita, Alvar Háñez, sobrino del Cid que ejercía el mando en toda la región. Los Almorávides habían amenazado las defensas de Toledo al sur del Tajo, pero no se habían apoderado de ellas todavía, sólo Consuegra pasaría a sus manos en 1099.

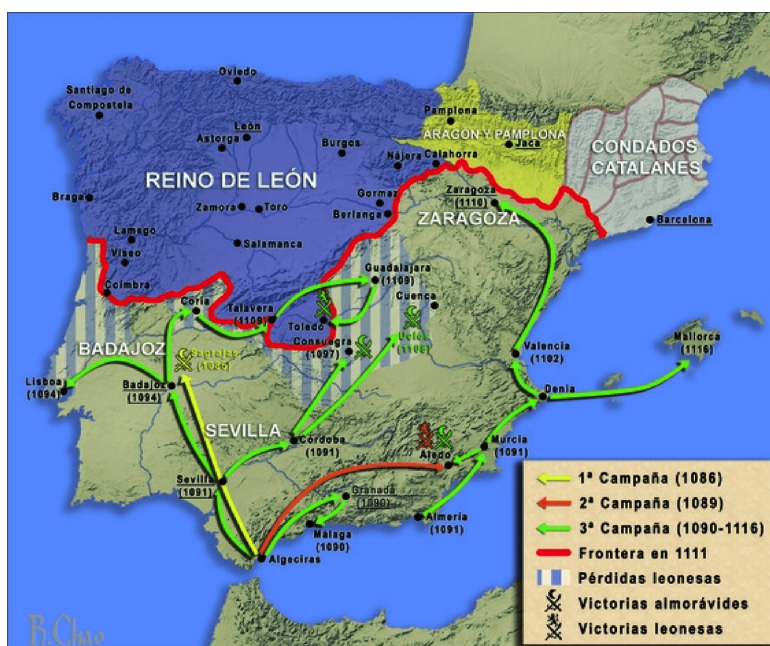
Muḥammad Ibn ‘Ā’iša se dirigió hacia Levante, rozando los dominios del Cid. En Alcira, se enfrentó con un destacamento enemigo al que causó grandes pérdidas. Yūsuf Ibn Tāšufīn volvió al Magreb a finales de 1097 o en los primeros meses de 1098. Murió el Cid, el 10 de julio de 1099 (Bosch Vilá, 1990).

El *qā'id lamṭūnī* Mazdalī pasó a al-Ándalus con sus tropas a mediados de 1101, y a finales de agosto se hallaba frente a Valencia, gobernada a la sazón por doña Jimena, viuda del Cid. Los cristianos llamaron en su auxilio a Alfonso VI. Cuando llegó el rey castellano,

hacia siete meses que las tropas de Mazdalī tenían sitiada a la ciudad. La presencia de las huestes de Alfonso en las proximidades de la capital hizo levantar el cerco Mazdalī, quien retrocedió hasta Cullera. El rey castellano permaneció en Valencia todo el mes de abril de 1102. Luego, salió con su Ejército en dirección a Cullera. Los dos bandos entablaron un duro combate que se prolongó todo el día. Alfonso, incapaz de defender la capital de doña Jimena, dispuso que fuera evacuada. Los cristianos salieron en dirección a Toledo. Antes de partir, prendieron fuego a la mezquita aljama, al alcázar y a buen número de casas. Mazdalī entró en Valencia el día 5 de mayo de 1102 (Bosch Vilá, 1990). A continuación, vemos en el mapa siguiente las importantes campañas almorávides contra los cristianos y las fronteras entre éstos:

**Figura 10**

*Campañas almorávides*



Fuente: <https://arrecaballo.es/>

### 2.5. Muerte de Yūsuf Ibn Tāšufīn y Proclamación de ‘Alī Príncipe Heredero

A comienzos de 1103, Yūsuf con sus dos hijos Abū-l-Ṭāhir Tamīm y Abū-l-Ḥasan ‘Alī pasaron a al-Ándalus. Este último había sido nombrado ya heredero presunto del Magreb,

en 1102. En Córdoba, tuvo lugar con gran solemnidad, la proclamación y el acto de la jura de ‘Alī ante los musulmanes notables de la ciudad y representaciones del resto de al-Ándalus, el día 14 de septiembre de 1103 (al-Jaṭīb, 1934). Yūsuf hizo también algunas sustituciones del cargo de Gobernadores como Mazdalī quien debió de marchar al Magreb a finales de 1103 o en los primeros meses de 1104, para sustituir a Tāšufīn Ibn Tīnagmar en el cargo de Tremecén. Mientras que el *qā'id* Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Fāṭima iba a ser el nuevo Gobernador de Valencia (Ibn Jaldūn, 1854).

La proclamación de ‘Alī en Córdoba y el relevo de Mazdalī del gobierno de Valencia (Ibn Jaldūn, 1854) son los últimos actos que registra la historia del gran conquistador almorávide. Vuelto al Magreb con sus dos hijos, cuidó de la buena marcha de los asuntos de su Estado hasta que, víctima de una larga enfermedad, murió, casi centenario, el 4 de septiembre de 1106 (Codera y Zaidín, 1899).

Al-Ándalus era ya, de hecho, en los primeros años del siglo XII, un dominio almorávide. Había entrado en la órbita de un Estado beréber islámico que tenía su centro en el Magreb. Los Reinos de Taifas habían sido absorbidos por los conquistadores almorávides. Jefes militares gobernaban las grandes ciudades: Sevilla, Córdoba, Murcia y más tarde Valencia parecen haber sido, en los primeros años de la dominación almorávide, las capitales de distrito, residencia de un *qā'id* Gobernador General del cual dependían, más o menos directamente, los *quwwād* de otras plazas. Los Almorávides administraban políticamente al-Ándalus, como hacían con el Magreb: “La influencia de los alfaquíes y de la civilización hispano-musulmana se haría sentir, de todos modos, en los actos de la vida oficial de al-Ándalus” (Bosch Vilá, 1990, p. 166).

Desde el primer momento, Yūsuf comprendió que la debilidad minaba aquellas Cortes musulmanas, brillantes en su forma, pero incapaces de enfrentarse con el enemigo cristiano; los eliminó uno a uno en pocos años. Sólo tenía que enfrentarse así, con los cristianos y llevar



adelante la guerra santa. Al término de su reinado, todo al-Ándalus – sólo quedaba Zaragoza – formaba parte del gran Estado musulmán de Occidente: “Yūsuf Ibn Tāšufīn era el gran caudillo almorávide que había conseguido el primer triunfo militar y político del Magreb sobre al-Ándalus” (Bosch Vilá, 1990, p. 166).

# **Capítulo III**

**El Dominio Almorávide bajo ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143):**

**Apogeo y Retroceso**

### **El Dominio Almorávide bajo ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143): Apogeo y Retroceso**

El reinado de ‘Alī Ibn Yūsuf se caracterizó por dos períodos bien delimitados y totalmente distintos. Durante el primero, los Almorávides se extendieron hasta el Valle del Ebro con la conquista del último Reino de Taifas, Zaragoza, alcanzando así su máxima expansión territorial andalusí. Sin embargo, en el segundo período, los Almorávides retrocedieron en al-Ándalus y en el Magreb.

#### **3.1. Primera Etapa del Reinado de ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143): Apogeo**

Al morir Yūsuf, Tamīm presentó su lealtad a su hermano ‘Alī, reconociéndolo Príncipe heredero legítimo del difunto Emir almorávide y soberano de todos los musulmanes del Estado. A continuación, analicemos los hechos más destacados de su reinado.

##### **3.1.1. Reconocimiento de ‘Alī Ibn Yūsuf como *Amīr al-muslimīn***

Abū-l-Ḥassan ‘Alī Ibn Yūsuf había nacido en Ceuta en el año 477 h /1084 d.C., de madre cristiana. Físicamente, era alto, de rostro ovalado, tez clara, ojos negros y pelo rizado; barbirralo<sup>30</sup> y nariz aguileña. Creció y se educó en la misma ciudad del Estrecho. Tenía veintidós años cuando se hizo cargo del poder; fue bien acogido en todos los lugares del gran Estado que recibió de su padre. Al igual que él, llevó el título de *amīr al-muslimīn* (Ibn Simāk, 1951). ‘Alī, siguiendo la tradición de sus antecesores, solicitó y obtuvo el *taqlīd* o investidura del Califa de Bagdad, ‘Abd Allah al- ‘Abbās al-Mustazhir bi-llāh. El nuevo soberano iba a continuar con resolución la obra iniciada y casi terminada por Yūsuf Ibn Tāšufīn (Mu’nis, 2000).

De todos los lugares del Estado, habían llegado escritos reconociendo a ‘Alī como soberano y legítimo sucesor de su padre. Sólo faltaba el del Gobernador de Fez, Yaḥyà Ibn Abū Bakr que había sido nombrado, para este cargo, por su abuelo, Yūsuf Ibn Tāšufīn. Al morir éste y teniendo noticias de que, unánimemente, en el Magreb y al Ándalus, era aceptada

---

<sup>30</sup> Que tiene rala, o poco poblada barba (RAE, 2023).

la autoridad de ‘Alī, Yaḥyà, mostró su desacuerdo y rehusó reconocerle. La sublevación de Yaḥyà parece que no trascendió de las murallas de Fez. Yaḥyà Ibn Abū Bakr, temiendo por su suerte, abandonó a Fez, huyendo el corredor de Taza, en dirección a Tremecén. ‘Alī, sin resistencia alguna, entró en la ciudad de Fez el 7 de diciembre de 1106 (Al-Fāsī, 1860).

Perfectamente compenetrado con los asuntos del gobierno y siguiendo el plan político trazado ya por su padre, fue, en los primeros años de su reinado, un digno continuador de la trayectoria ascendente iniciada por Abū Bakr y, sobre todo, por Yūsuf Ibn Tāšufīn (Bosch Vilá, 1990). ‘Alī, concedió a Muḥammad Ibn al-Ḥāy̅y el mando de Valencia, en sustitución de ‘Abd Allah Ibn Fāṭima (Al-Fāsī, 1860), y Tamīm tuvo el mando militar y político de al-Ándalus, fijando su residencia en Granada, que desde entonces se consideraba la capital almorávide de la Península (Codera y Zaidín, 1899).

### ***3.1.2. Principales Campañas contra los Cristianos***

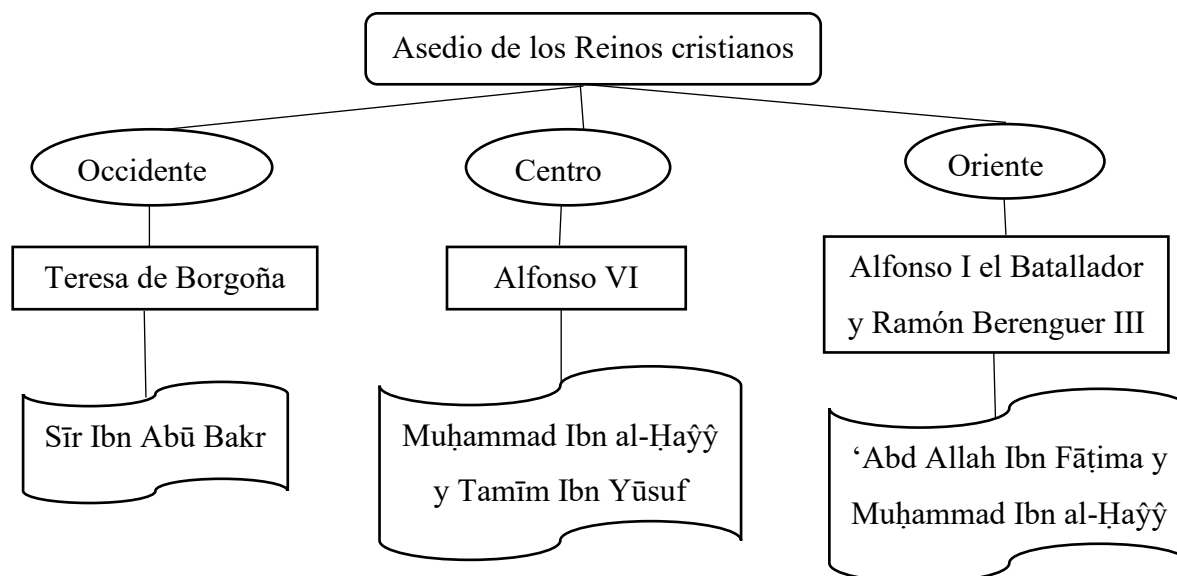
En julio o agosto del año 1107, ‘Alī pasó por primera vez a al-Ándalus como soberano para recibir el homenaje de sus súbditos y ordenar los asuntos de su gobierno. Al mismo tiempo, sobre el terreno, y de acuerdo con sus *quwwād*<sup>31</sup> de los distritos de Occidente, Centro y Levante, trazó un plan para las futuras campañas que habían de llevarse a cabo contra los cristianos. Hecho esto, el Emir almorávide volvió al Magreb. Los reinos cristianos iban a sufrir, durante los primeros años del reinado del nuevo soberano almorávide, la presión más fuerte que hasta entonces habían recibido, como lo vemos en la Figura siguiente (Bosch Vilá, 1990).

---

<sup>31</sup> O sea, Gobernadores.

**Figura 11**

*Asedio de los reinos cristianos por varios Ejércitos almorávides*



Fuente: Bosch Vilá, 1990 (elaboración propia)

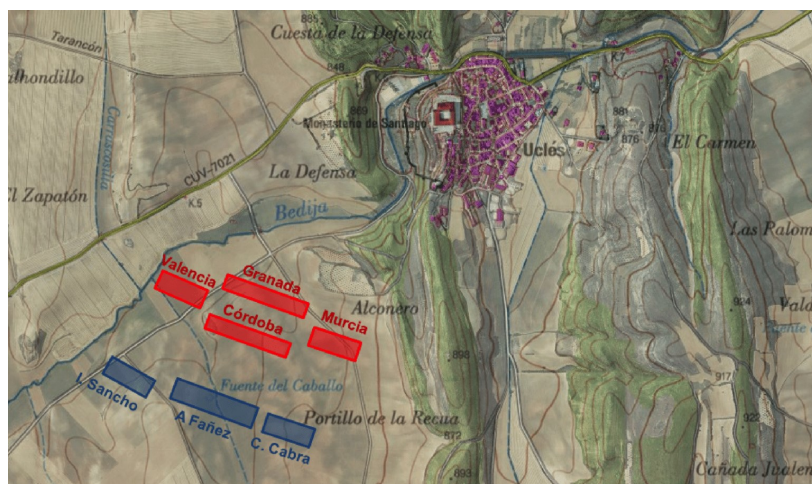
**3.1.2.1. Una Gran Victoria Almorávide: Uclés.** A primeros de mayo de 1108, Tamīm reunió un fuerte Ejército compuesto de Almorávides y andalusíes y se dirigió de Granada en dirección del Tajo. Al llegar a Jaén, se detuvo unos días, en espera de las tropas del *qā'id* de Córdoba, Ibn Abī Raṅq, las de Muḥammad Ibn ‘Ā’iṣa, hermano de Tamīm, que se hallaba en Murcia y los contingentes de Ibn Fātima, el que no había sido sustituido todavía por Muḥammad Ibn al-Ḥayy en el gobierno de Valencia. Cruzando el Guadalquivir, acamparon todos juntos en Baeza. Los Almorávides llegaron ante la fortaleza de Uclés, el punto más importante de la región y centro defensivo al sur del alto Tajo.

El miércoles 14 de *ṣawwāl* de 501h / 27 de mayo de 1108 d.C, la cercaron e iniciaron por sorpresa una serie de ataques que acabaron en pocas horas con la resistencia que ofrecieron sus moradores. El mismo día entraron los Almorávides en el recinto amurallado, cogiendo un buen número de prisioneros (Bosch Vilá, 1990).

La noche del 28 al 29 de mayo de 1108 d.C., los Almorávides permanecieron en sus campamentos en los alrededores del pueblo. El viernes, día 29, se puso en movimiento un Ejército castellano al mando de Alvar Háñez y de García Ordóñez, quien, con otros seis Condes, acompañaba y tenía a su cuidado al infante don Sancho que rondaba los quince años y acababa de ser armado caballero. A ellos, se habían unido los alcaides de Calatañazor y de Alcalá de Henares. Las tropas de Ibn Abī Raṅq, en vanguardia, tomaron contacto con los cristianos y se inició la lucha. Los cordobeses retrocedieron y debieron de sufrir un gran número de bajas, pero los Ejércitos de Ibn Fāṭima e Ibn ‘A’iṣa que formaban en las alas, se lanzaron sobre los castellanos y los envolvieron. Tamīm, con sus hombres que formaban el centro, atacó de frente (Bosch Vilá, 1990). A continuación, vemos en la Figura el despliegue de las Fuerzas:

### Figura 12

*Batalla de Uclés (1108). Despliegue de fuerzas*



Fuente: <https://arrecaballo.es/>

El combate fue duro y acabó con la victoria de los Almorávides. Los castellanos se retiraron hacia Toledo. El Infante Sancho, el hijo único de Alfonso VI y los siete Condes que le acompañaban pretendieron refugiarse en el castillo Belinchón, a unos veinte kilómetros al oeste de Uclés, pero, perseguidos y alcanzados por los Almorávides, fueron matados sin que

ninguno pudiera escapar a su destino. El botín obtenido – caballos, mulos, armas, dinero – debió de ser considerable, a juzgar por lo que nos dice la carta oficial que Tamīm mandó escribir para su hermano ‘Alī, dándole cuenta de la victoria obtenida. El Gobernador de Granada regresó a su capital. Ibn ‘A’iša e Ibn Fāṭima volvieron a atacar a los que se habían refugiado en la alcazaba de Uclés. La victoria almorávide de Uclés fue anunciada solemnemente y causó gran efecto sobre los cristianos. Como consecuencia de aquella batalla pasaron a poder de los Ejércitos de ‘Alī, además de la plaza y alcazaba de Uclés, los castillos de Huete, Ocaña y Cuenca (Bosch Vilá, 1990).

**3.1.2.2. Expedición contra Toledo.** Poco más de un año había transcurrido desde la victoria de Uclés cuando amīr al-muslimīn pasaba a al-Ándalus por segunda vez, en su reinado. Iba con un numeroso Ejército y dispuesto a llevar personalmente la dirección de la guerra santa. Toledo era el objetivo (Al-Fāsī, 1860).

A primeros de agosto de 1109, ‘Alī desde Algeciras y pasando por Córdoba, tomó el camino de Toledo. Las fortalezas al este de Toledo estaban, después de Uclés, en manos almorávides. Al otro lado del río, al oeste, los cristianos mantenían la plaza de Talavera. ‘Alī llegó ante ella el 12 de agosto. El sábado, día 14, se inició el ataque. Incapaces los cristianos de resistir con éxito la violencia del asalto, y ante la indudable inferioridad numérica de sus fuerzas, sucumbieron en manos de sus enemigos (al-Jaṭīb, 1934).

Por aquel entonces, tenía el gobierno de Toledo y estaba encargado de su defensa, Alvar Hāñez. Los Ejércitos musulmanes combinados alcanzaron Madrid y Guadalajara. Después de haber devastado el territorio dependiente de Toledo, al Norte del Tajo, sitiaron la capital. Por su magnífica situación topográfica, Toledo pudo ser defendida con éxito. Después de un mes de asedio, sin haber conseguido ningún resultado favorable y sin probabilidades de ello, ‘Alī decidió levantar el cerco y retirarse a Córdoba (Al-Fāsī, 1860).

**3.1.2.3. Incorporación del Último Reino de Taifas: Zaragoza.** Muḥammad Ibn al-Ḥayy tenía a su cargo la dirección de los asuntos militares y políticos de Valencia y territorios dependientes de ella. Muḥammad Ibn ‘A’iṣa seguía ocupando el mismo puesto en Murcia. Estos dos Gobernadores almorávides llevarán, durante cuatro o cinco años, el peso y la responsabilidad de las expediciones militares por el Valle del Ebro contra el Reino de Taifas de los Banū Hūd de Zaragoza y el Condado de Barcelona. Yūsuf Ibn Tāšufīn había respetado el Reino de Taifas de Zaragoza por razones que sólo a él interesaban y por el difícil equilibrio que entre cristianos y Almorávides había sabido mantener, a costa de no pocas humillaciones. Al-Musta‘īn Ibn Hūd seguía pagando parias a Alfonso VI, que se había erigido, como su padre Fernando, en protector de los Banū Hūd (Bosch Vilá, 1990).

Después de la muerte de al-Musta‘īn, le sucedió su hijo ‘Abd al-Mālik ‘Imād al-dawla. Muḥammad Ibn al-Ḥayy, autorizado, al parecer, por ‘Alī, se presentó ante las puertas de Zaragoza. ‘Abd al-Mālik, puesto que no disponía de medios suficientes para salir airoso, abandonó la ciudad a su suerte y se retiró a la fortaleza de Rueda, sobre el Jalón (al-Jaṭīb, 1934). El 30 de mayo de 1110, los Almorávides ocupaban Zaragoza, poniendo fin así al último de los Reinos de Taifas surgidos de la *fitna*. De este modo, el Estado almorávide conseguía en esa época su máxima expansión. La frontera almorávide con los cristianos se extendía así, desde el Mediterráneo al Atlántico, siguiendo, aproximadamente, los cursos del Ebro y del Tajo (Al-Fāsī, 1860), tal como lo veremos en la Figura siguiente:



Figura 13

*Expansión de los Almorávides*



Fuente: <https://arrecaballo.es>

En mayo de 1111, Sīr Ibn Abū Bakr ocupaba Badajoz. Recobró también Lisboa y, después de entrar en Évora y Cintra, el 25 o 26 del mismo mes, conquistó Santarén, dominando toda aquella región (Codera y Zaidín, 1899). Esta campaña fue la última llevada a cabo por Sīr. Zaragoza, Lérida y Santarén, eran las avanzadillas almorávides contra los Estados cristianos orientales y occidentales de la Península. Los castillos ganados como consecuencia de las victorias de Uclés y de Talavera constituían ahora el sistema defensivo almorávide frente al reino de Castilla (Al-Fāsī, 1860).

**3.1.2.4. Derrota Almorávide en el Congost Martorell.** Desde junio de 1110, la capital y residencia del Gobernador almorávide de las regiones de Valencia, Zaragoza y Lérida era, al parecer, Zaragoza, ciudad en la que había permanecido Muḥammad Ibn al-Ḥaḡyḡ

tras su entrada en ella. Hacia 1112, hizo una incursión por tierras de Huesca y llegó hasta Ayera, diez kilómetros al noreste (Lacarra y de Miguel, 1947).

Entre *muḥarram* y *rabī' I* de 508 h / junio y septiembre de 1114 d.C., Ibn al-Ḥayy salió en expedición hacia Cataluña acompañado con Ibn 'Ā'īša. Juntos, pasando por Cervera, saquearon el territorio del Conde Ramón Berenguer III y llegaron hasta las proximidades de Barcelona, obteniendo un botín considerable (Codera y Zaidín, 1899).

Muḥammad Ibn al-Ḥayy dispuso la vuelta de la mayor parte del Ejército por la vía romana. En un desfiladero próximo a Martorell, donde los hombres sólo podían pasar en fila de a uno, los catalanes se lanzaron inesperadamente sobre Ibn al-Ḥayy y los suyos, entablándose una dura lucha en la que el *qā'id* de Zaragoza y casi todos los que le seguían perdieron la vida. Muḥammad Ibn 'Ā'īša consiguió escapar: “Con el fracaso de esta incursión, los Almorávides sufrieron un duro golpe” (Bosch Vilá, 1990, p. 189).

A finales de 1114 o en los primeros meses de 1115, 'Alī nombró *qā'id* y *wālī* de toda la parte Norte levantina a su cuñado Abū Bakr Ibn Ibrāhīm Ibn Tīfilwīt quien, a través de su primera actuación, después de su nombramiento, fue organizar una expedición contra la región catalana, saqueando y devastando todo cuanto halló a su paso, siguiendo hasta Barcelona, ciudad a la que puso sitio. Ramón Berenguer, al volver de Mallorca, consiguió que abandonaran el asedio y, tras un duro combate, obligó a los hombres de Ibn Tīfilwīt a retirarse y regresar a Zaragoza. Estos hechos tuvieron lugar a finales de abril o primeros días de mayo de 1115 (Al-Fāsī, 1860).

La Zaragoza almorávide de Ibn Tīfilwīt conoció dos años de paz y de actividad intelectual que pronto habían de interrumpir las armas de Alfonso el Batallador. En el invierno del año de 1115, una escuadra almorávide recuperó Baleares tomadas el mismo año por los cristianos. Varios jefes militares almorávides se sucedieron en el gobierno de las islas hasta que llegó a ser una especie de feudo de los Banū Gāniya (Codera y Zaidín, 1899).

Fallidos los intentos de expansión en Levante a costa del Condado catalán, ‘Alī pasó por tercera vez a al-Ándalus, con el propósito de llevar nuevamente la guerra a los Estados cristianos. En mayo de 1117, cruzó el Estrecho y desembarcó en Algeciras. Desde esta plaza, se dirigió a Sevilla, capital de la región occidental, y, con un Ejército considerable, marchó hacia el Tajo. Pasando por Lisboa y Santarén, penetró en territorio cristiano. En junio, llegó hasta el Mondego y, tras un asedio que duró unos días, conquistó Coímbra, plaza que, al cabo de unas pocas semanas, abandonó sin que se sepa las causas que le movieron a ello (Codera y Zaidín, 1899).

### **3.2. La Segunda Etapa del Reinado de ‘Alī Ibn Yūsuf (1106 – 1143): el Retroceso**

En la Marca Superior de al-Ándalus, y en Zaragoza, iba a manifestarse con verdadera violencia la presión de las armas del rey de Aragón, que había de provocar, en un preludeo extemporáneo, el retroceso almorávide.

#### **3.2.1. Pérdida de Zaragoza**

Ibn Tifilwīt, el *wālī* de Zaragoza y de toda la mitad Norte del Levante andalusí, había muerto en la segunda mitad de 1116 o en los primeros meses de 1117. Alfonso I de Aragón reanudaba entonces sus amenazas contra el antiguo reino de los Banū Hūd y tenía a Zaragoza en constante inestabilidad. A mediados de 1117, se hizo cargo del gobierno de Zaragoza, obligando a Alfonso a retirarse de las cercanías de Zaragoza (Bosch Vilá, 1990).

‘Alī ordenó a Tamīm, a Abū Yahyà Ibn Tāšufīn y a ‘Abd Allah Ibn Mazdalī que acudieran con sus respectivas fuerzas para que la plaza avanzada sobre el Segre no escapara de sus manos. Tuvo lugar un encuentro con Alfonso que sufrió pérdidas tan considerables que se vio obligado a desistir de su empeño. El 22 de mayo de 1118, con el concurso de caballeros francos, formalizaba el asedio de Zaragoza. ‘Abd Allah Ibn Mazdalī murió en el verano de aquel año y los habitantes de la ciudad se hallaron sin jefe que pudiera levantar su ánimo,

abatidos, también, por la escasez de víveres y que asumiera la responsabilidad de defender la plaza (Al-Fāsī, 1860).

El 18 de diciembre de aquel año de 1118, Zaragoza escapó definitivamente a los Almorávides. Había estado en su poder sólo ocho años, lo que marcó el primer escalón del declive que acabará por llevar a los Almorávides a su ruina. A los meses de la caída de Zaragoza, los musulmanes perdían Tudela y las tierras inmediatas a la orilla derecha del Ebro (Bosch Vilá, 1990).

### ***3.2.2. La Batalla Cutanda, un Nuevo Desastre Almorávide***

La caída de Zaragoza era sólo el comienzo de una etapa desgraciada para los Almorávides, en el Valle medio del Ebro. ‘Alī, que había regresado al Magreb; se apresuró, en 1121, a pasar a al-Ándalus, ante el peligro que en la Península comprometía, en dos puntos, la paz y la estabilidad del Estado: la región al sur de Zaragoza, donde Alfonso ejercía una presión constante y Córdoba que se hallaba inquieta por causa de los Almorávides (Bosch Vilá, 1990).

En aquel momento, Alfonso, que había sitiado Calatayud, había penetrado hasta los alrededores del Castillo de Cutanda, al sureste de Daroca. El encuentro de los Ejércitos almorávides y de Alfonso el Batallador tuvo lugar entre Cutanda y Calamocha, librándose una sangrienta batalla que los autores árabes recuerdan y mencionan como un verdadero desastre para los Ejércitos musulmanes. Esto ocurrió en el mes de junio o julio de 1120. A la gran derrota sufrida en los campos de Cutanda, siguió la pérdida de todo el Valle de Jalón, incluidas las plazas de Ricla, Epila y Calatayud que pasaron a manos de Alfonso, en 1121. Daroca había de caer en 1122 (Codera y Zaidín, 1899).

### ***3.2.3. La Resistencia a los Almorávides***

Con la debilidad del Estado almorávide, los andalusíes alzaron una serie de revueltas en diferentes ciudades, en que los gobernadores almorávides fueron poco a poco destituidos

por alfaquies. A eso, se añadió el surgimiento de los Almohades en el Magreb. Con estas causas, el poder en el Estado almorávide se fue descentralizando, lo que llevó al declive de su poder.

**3.2.3.1. Revuelta de Córdoba.** El día 2 de marzo de 1121, siendo Gobernador de Córdoba Abū Bakr Yaḥyà Ibn Rawwād, un esclavo negro intentó apoderarse de una mujer cordobesa con no muy loables propósitos. La mujer se resistió y pidió auxilio. Como consecuencia de ello, se produjo un gran tumulto en el que se vieron envueltos la mayor parte de la población y los negros de la ciudad. Los alfaquies y personajes más distinguidos de Córdoba, indignados por aquel abuso y, tal vez, también, porque los milicianos beréberes negros al servicio de los Almorávides, en vez de prender al que públicamente había faltado a la ley, se habían puesto de su parte y atacado a la población, presentaron sus quejas al wālī instándole a que hiciera justicia y condenara a muerte al negro (Bosch Vilá, 1990).

Yaḥyà Ibn Rawwād se negó a ello; preparó una serie de represalias contra los habitantes de Córdoba. Esta actitud del Gobernador acabó por exaltar los ánimos de los cordobeses quienes marcharon contra Yaḥyà Ibn Rawwād y le obligaron a esconderse en el palacio. Entraron en él, lo saquearon todo e incendiaron el lugar. El Gobernador consiguió escapar de la ciudad; los demás, negros y beréberes afectos a ‘Alī fueron expulsados de Córdoba del modo más humillante (Ibn El-Athir, 1898).

El Emir almorávide que se encontraba en Marrākuš, reunió un considerable Ejército que pasó a al-Ándalus a mediados de 1121 y se dirigió a Córdoba, acampando en las afueras de la ciudad. Desde allí, invitó a la población a la obediencia; en vano. Las tropas de ‘Alī sitiaron la capital. Después de unos días de asedio, los alfaquies de la ciudad salieron a entrevistarse con él. Éstos le hicieron ver que la revolución de los habitantes de Córdoba era justa y legítima, que se habían levantado contra la injusticia y los excesos cometidos por las milicias beréberes y negras, en defensa de sus familias, sus vidas y sus bienes. ‘Alī Ibn Yūsuf, aceptando estas

explicaciones, apoyadas por una *fatwá*, acabó por ceder y perdonó a los cordobeses. Se acordó, sin embargo, que la población pagara una indemnización por los daños causados (Codera y Zaidín, 1899).

**3.2.3.2. Revuelta Almohade.** Los primeros años del reinado de ‘Alī fueron los de mayor esplendor y gloria para el Estado, pero pronto había de eclipsarse su buena estrella. En la región montañosa del Gran Atlas, iba a nacer un movimiento, de origen religioso y de alcances imprevistos (Bosch Vilá, 1990).

En el último tercio del siglo XI, nació en Igīllīz o sea Igliz, un poblado del Atlas, en la región del Sūs, Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Tūmart, perteneciente a la tribu maṣmūdī de los Harga. Figura curiosa, no sólo por su físico, sino también por su espíritu, pasó sin duda sus primeros años estudiando el Alcorán. Después de haber estado algún tiempo en Marrākuš, marchó a Oriente hacia 1110. Allí, se empapó de las doctrinas de al-Gazālī y tuvo conocimiento de cuantas teorías filosóficas, teológicas y jurídicas. Volvió después de algunos años, durante los cuales estudió con varios maestros en distintas ciudades. Sobre ellos fundamentó las teorías que habían de ser la base del movimiento reformista y de oposición al formalismo mālikī, sustentado por los Almorávides, al que había de asestar un rudo golpe (Al-Fāsī, 1860).

No es este lugar para referir con detalle sus andanzas por el Norte de África ni lo que hizo, según ciertos historiadores, en el trayecto por mar de Alejandría a al-Mahdīya. Después de haber estado algún tiempo en Túnez, fue a Constantina y a Bugía, de donde fue expulsado, refugiándose en Mallāla; allí se despertó su conciencia de reformador, su espíritu rebelde contra todo aquello que entre los musulmanes de su país no era conforme a lo que él había conocido y aprendido, contra la impiedad y la indiferencia religiosa que de día en día iban ganando terreno en el Magreb (Bosch Vilá, 1990).

Dispuesto a la lucha, salió de Mallāla. Le acompañaba, entre otros, un discípulo, ‘Abd al-Mu’min; Ibn Tūmart y sus seguidores se dirigieron hacia el Magreb. En su paso por Tremecén, Uÿda, Guercif, Fez, Mequínez y Salé, iba sembrando la semilla de su doctrina, de su reforma que incitaba al descontento. Dividía las opiniones cuando exponía una cuestión teológica; creaba una inquietud en el ánimo de aquellos hombres de las numerosas tribus sometidas al régimen almorávide (Al-Bayḍaq, 1928).

El ambiente se había cargado en las principales ciudades del Norte del Magreb al-Aqsá. Ibn Tūmart estaba ya en franco desacuerdo con las normas religiosas que se seguían o que no se cumplían ya y era, el primer enemigo interior del Estado. La vida en Marrākuš se deslizaba en medio de un relajamiento. La cultura andalusí había llegado ya al corazón del Estado almorávide con sus ventajas y sus inconvenientes.

Ibn Tūmart, con sus compañeros, debió de llegar a la capital del Magreb en el año 1120, y no antes de abril. Se instaló en una mezquita de la ciudad donde exponía sus teorías sobre cuestiones de teología y derecho. De la palabra, Ibn Tūmart pasó seguidamente a la acción. Con sus censuras a las costumbres e indumentaria de los Almorávides, provocó serios incidentes en las calles que obligaron a las autoridades a intervenir de un modo directo, sobre todo después del escándalo que promovió en la vía pública al atreverse a dirigir agrias palabras a la hermana de ‘Alī Ibn Yūsuf, Sūra, y a otras mujeres que iban con ella porque, siguiendo el uso corriente, circulaban por la ciudad sin velo que cubriera su cara (Bosch Vilá, 1990).

Ibn Tūmart fue presentado al Emir de los musulmanes como elemento provocador, capaz de poner en peligro la seguridad interior del Estado (Ibn Jaldūn, 1854).

El alfaquí Mālik Ibn Wuḥayb, uno de los visires de ‘Alī y *qāḍī* de Marrākuš (Ibn El-Athir, 1898), aconsejó al soberano que tomara medidas severas contra aquel agitador, que le condenara a muerte o le encarcelara impidiéndole todo contacto con la gente. Ibn Tūmart,

recibida la orden de extradición, abandonó Marrākuš en enero de 1121, seguido por sus fieles compañeros (Al-Baydaq, 1928).

Ibn Tūmart y sus partidarios se organizaron en comunidad y crearon, en las montañas del Atlas, un pequeño Estado reaccionario a la doctrina y a la política de los Almorávides, los *muwahḥidīn* o sea los Almohades, que así van a llamarse los miembros de la nueva comunidad. El mismo año de 1121, Ibn Tūmart llegó a Iḡillīz. Durante los tres años que permaneció allí, se entregó a prácticas devotas, a la enseñanza de la doctrina unitaria del *tawḥīd* y a consolidar las bases del nuevo Estado (Bosch Vilá, 1990).

A raíz de su proclamación y reconocimiento como *imām* por parte de sus seguidores, vio crecer el número de sus partidarios para formar un frente contra los Almorávides. Con un ideal religioso, social y político llegó a unir a todas las tribus de la montaña y a formar, con los Mašmūda del Atlas, un gran bloque, dispuesto a iniciar la ofensiva contra los Almorávides (Al-Fāsī, 1860).

Entre 1122 o 1124, ‘Alī Ibn Yūsuf dio orden al Gobernador del Sūs, Abū Bakr Ibn Muḥammad al-Lamṭūnī, de que persiguiera a Ibn Tūmart. Pero, este intento fracasó y no hubo ningún éxito en esta expedición (Ibn Jaldūn, 1854).

El Mahdī se había trasladado a Tīnmallal, en 1124. Ibn Tūmart se había erigido en Jefe de un pequeño Estado montañoso (Ibn El-Athir, 1898).

Durante el período que va desde la salida de Ibn Tūmart de Igliz y su llegada a Tinnel hasta el desastre almohade de al-Buḥayra, en 1130, los Almorávides fracasaron en dos intentos llevados a cabo contra él, mientras se hallaba en Igliz. Hacia 1125, encargó la organización de la defensa de la llanura contra los intentos almohades, a un aventurero andalusí, al-Fallākī (Ibn Simāk, 1951).

La lucha en los primeros años, al menos hasta 1126, parece ser que tuvo un carácter local, sin participación directa de la autoridad de Marrākuš. El poder central de Marrākuš



había tomado las medidas necesarias para contrarrestar la fuerza creciente de los Almohades que, en el monte, se robustecían de día en día. Las expediciones enviadas contra ellos no consiguieron debilitarles ni sofocar su rebeldía. Los Almohades dirigidos por un cierto al-Bašīr y los Almorávides dirigidos por Abū Bakr al-Lamṭūnī tomaron contacto en las cercanías de Kīk, no muy lejos de Marrākuš; el encuentro acabó con una derrota para el Ejército de Abū Bakr (Bosch Vilá, 1990).

A primeros de abril de 1130, los Almohades se presentaron frente a la ciudad para un asalto en masa a la capital Marrākuš. ‘Alī Ibn Yūsuf que había salido de la ciudad para hacer frente a los atacantes, tuvo que retirarse entrando por *bāb al-Majzan*. Los Almohades se retiraron para fijar su campamento en al-Buḥayra, en la parte Este de la ciudad. Las fuerzas de Alī y buena parte de la población respondieron con valentía, durante los cuarenta días que duró el asedio, a los ataques de los Almohades. Mientras tanto, el soberano almorávide consiguió pedir auxilio a las provincias del Norte del Magreb al-Aqsá. Los contingentes almorávides fueron llegando a la ciudad procedentes del sur, de la región de Siḡilmāsa y del Norte (Bosch Vilá, 1990).

Una mañana de mayo, los Almorávides salieron por *bāb Aylān* y chocaron violentamente con los Almohades en la llanura de al-Buḥayra. Tras unas horas de lucha, ya por la tarde, infligieron a los Almohades una tremenda derrota. Les persiguieron los Ejércitos de ‘Alī, causándoles tantas bajas que sólo unos pocos pudieron librarse de la muerte y llegar a Tīnmallal. Al-Bašīr y varios de sus compañeros almohades perdieron la vida (Bosch Vilá, 1990).

Cuatro meses después de esta gran victoria de ‘Alī y los suyos, en agosto o septiembre de 1130 d.C. / *ramaḍān* de 524 h, el Mahdī Ibn Tūmart moría en la montaña de Tīnmallal. ‘Abd al-Mu’min, dos años después, sería nombrado Califa de los Almohades y, tras una serie de luchas, acabó con el Estado almorávide (Bosch Vilá, 1990).

**3.2.3.3. Lucha entre los Almorávides y los Almohades.** Tāšufīn Ibn Alī era Gobernador en al-Ándalus desde 1126 d.C./520 h, primero en Granada, después en Almería y, finalmente, en Córdoba. A mediados de enero de 1138 d.C./ comienzos de *ŷumādā I* de 532 h, Tāšufīn cruzó el Estrecho y se presentó en Marrākuš el 13 de marzo / 1 de *raŷab*. ‘Alī hizo proclamar a Tāšufīn príncipe heredero el 8 de diciembre de aquel mismo año / 8 de *rabī’ II* de 533 h. El entonces príncipe heredero tuvo la misión de asumir el mando de los Ejércitos almorávides y llevarlos a la lucha contra el Califa almohade, ‘Abd al-Mu’min (Al-Fāsī, 1860).

‘Abd al-Mu’min inició en 526 h /1132 d.C. una serie de campañas hacia Tādla y la región del Dar’a, invadiendo, unos años más tarde, la parte Norte del Gran Atlas. Ambos Ejércitos tomaron contacto en una batalla encarnizada; ambos contendientes sufrieron grandes pérdidas. ‘Abd al-Mu’min regresó a su refugio de Tinmel y Tāšufīn entró en Marrākuš (Ibn Jaldūn, 1854).

En la segunda mitad de 1140 d.C. o primeros meses de 1141 d.C. / año 535 h, la región del Alto Sus pasará a manos de los Almohades. Después de sus primeros éxitos, ‘Abd al-Mu’min regresó a Tinmel, donde hizo los preparativos para la decisiva Campaña de los Siete Años que había de acabar con la derrota total de los Almorávides (Al-Bayḍaq, 1928).

Siguiendo el relato de al-Bayḍaq, podemos conocer con todo detalle la marcha de esta nueva y definitiva expedición, salida de Tīnmallal en dirección Este. De este, en un año o poco más, entre 1140 y 1141, el Califa almohade llegó a someter la mayor parte del Atlas Medio y una extensión de la zona de los oasis (Al-Bayḍaq, 1928).

Todo el Gran Atlas y los altos valles del Atlas Medio estaban perdidos para los Almorávides. El Norte del Magreb, en buena parte, se había desgajado del tronco almorávide. Todo el Rif, desde el wādī Lau hasta más allá de Alhucemas, se había sumado al partido almohade. Corría el año de 1142 (Bosch Vilá, 1990).

### 3.2.4. Los Acontecimientos en Al-Ándalus hasta la Muerte de ‘Alī

El estallido inicial del levantamiento de Córdoba señaló una situación precaria para el Estado almorávide. Otros factores también contribuyeron a que se socavara la estabilidad percibida del Estado, como la presión creciente de Alfonso el Batallador en Levante - *Šarq al-Ándalus*: “Alfonso I había de causar, todavía más de una sorpresa a los Almorávides” (Bosch Vilá, 1990, p. 223). También el descontento de los andalusíes alcanzó sus límites sobre todo los de la región de Granada, lo que los puso a solicitar el apoyo del rey de Aragón, con el fin de llevar una rebelión contra los Almorávides (Ibn Simāk, 1951).

De hecho, a finales de *ša ‘bān* de 519 h / primeros de septiembre de 1125, al salir de Zaragoza, Alfonso se embarcó en una serie de expediciones militares a Valencia. Durante estas campañas se unieron a sus fuerzas un número considerable de mozárabes (Ibn Simāk, 1951). Y así, el rey inició su viaje de regreso por el mismo camino que había tomado. Después de pasar más de un año en una tierra controlada por los Almorávides, regresó a su punto de partida. La campaña militar llevada por los cristianos puede haber parecido exitosa, pero en realidad no produjo ningún beneficio tangible o práctico. De hecho, era predecible que esta extensa incursión en territorio almorávide sólo exacerbaba las ya complicadas circunstancias que enfrentaban los mozárabes que aún residían en las ciudades de al-Andalus (Ibn Simāk, 1951).

En efecto, el qādī de Córdoba, Abū-l-Walīd Ibn Rušd, se dirigió apresuradamente al Magreb para informar a ‘Alī de la situación de la población mozárabe. Durante *ramaḍān* de 520 h /20 septiembre a 19 octubre de 1126, el Emir almorávide ordenó el traslado de un importante número de mozárabes a zonas como Mequínez, Salé y otras localidades del Magreb (Ibn Simāk, 1951).

El mismo año de 520 h/ 1126 d.C. prometía cambios cuando Tāšufīn, el hijo de ‘Alī reemplazó a Tamīm como Gobernador General de al-Ándalus. Yaḥyà Ibn Gāniya fue

designado para supervisar el gobierno de la región occidental con sede inicialmente en Córdoba y posteriormente trasladada a Sevilla (Al-Fāsī, 1860). La zona oriental estaba bajo el mando de Abū Bakr Ibn Ibrāhīm al-Massūfī, que estaba destinado en Valencia. Mientras tanto, las Islas Baleares estaban bajo el control de Muḥammad Ibn Gāniya, que tenía vínculos familiares con el soberano almorávide (Ibn Jaldūn, 1854).

Durante el mes de *ramaḍān* de 524 h / 8 agosto a 6 septiembre de 1130, Tāšufīn dirigió dos Ejércitos de Granada y Córdoba en una campaña hacia el castillo de Aceca para detener los continuos ataques cristianos. Tāšufīn derrotó con éxito a muchos de los defensores de aquella plaza en la batalla y capturó a su jefe, Tello Fernández, junto con otros prisioneros, que luego fueron deportados al Magreb (Bosch Vilá, 1990).

Durante el otoño de 1130, Abū Ŷaʿfar Aḥmad Ibn ʿAbd al-Mālik Ibn Hūd al-Mustanšir bi-Allah, también conocido como Sayf al-dawla o sea el Zafadola mencionado en las crónicas cristianas, asumió el cargo de gobernante de Rueda. Tras el fallecimiento de su padre, ʿAbd al-Mālik ʿImād al-dawla, pasó a ser súbdito de Alfonso VII, entregándole su único reducto, la fortaleza de Rueda, a cambio de varios castillos cerca de Toledo (Bosch Vilá, 1990).

En mayo de 1133, Alfonso VII acompañado de Zafadola llevaron a cabo una expedición, donde los Almorávides sufrieron desastrosas, entre las que se destaca la muerte de Abū Ḥafṣ ʿUmar Ibn ʿAlī Ibn al Ḥayy, Gobernador de Sevilla. Tāšufīn se enteró de estos acontecimientos y se apresuró en viajar a Sevilla, donde llegó y descubrió que las fuerzas de Alfonso ya habían partido. A partir de marzo – abril de 1134, Tāšufīn lanzó varias campañas en la región occidental, en las que logró importantes victorias sobre los Ejércitos cristianos (Codera y Zaidín, 1899).

Sin embargo, en *ramaḍān* de 528 h /25 junio de 1134, el Batallador sitió la ciudad de Fraga después de tomar el control de la ciudad de Mequinenza. Justo cuando Fraga estaba a

punto de caer, llegaron a su auxilio tropas almorávides enviadas por Tāšufīn y encabezadas por figuras notables como Zubayr Ibn ‘Amr al-Lamṭūnī, Yaḥyà Ibn Gāniya y ‘Abd Allah Ibn ‘Iyāḍ, *qā'id* Gobernador de Lérida. El enfrentamiento entre las dos partes ocurrió el 23 de *ramaḍān* de 528 h /17 de julio de 1134 en que los Almorávides triunfaron sobre sus adversarios y Alfonso se vio obligado a retirarse hacia Zaragoza (Codera y Zaidín, 1899).

A principios de *ŷumādā I* del año 532 h / mediados de enero de 1138, Tāšufīn volvió al Magreb. Mientras su padre El *amīr al-muslimīn* ‘Alī, después de toda una vida al servicio de la dinastía almorávide, se retiró a su palacio, rodeado de alfaquíes unas veces y otras de mujeres. Su vida llegó a su fin el 3 *raŷab* de 537 h/22 de enero de 1143. Mientras tanto, Tāšufīn iba a suceder al trono que le dejó su padre (Ibn Simāk, 1951).

# **Capítulo IV**

**El Fin de los Almorávides**

### El Fin de los Almorávides

Tras los años de esplendor, llegó el período de decadencia del Estado almorávide, que venía siendo presionado por otro movimiento, los Almohades y también por el descontento de la población andalusí, además de los enfrentamientos cristianos en el Norte.

#### 4.1. El Reinado de Tāšufīn Ibn ‘Alī

El 8 *raġab* de 537 h / 27 de enero de 1143 d.C., Tāšufīn Ibn ‘Alī fue proclamado Emir de los musulmanes. La muerte de ‘Alī abrió un período de odio y discordia entre las dos grandes tribus: los Lamtūna y los Massūfa (Al-Fāsī, 1860).

En los primeros meses de 1143 d.C., los Almohades se dividieron en tres grupos o cuerpos de Ejército: a) uno se dirigió a la conquista de las montañas de los Gayyāta, en el macizo prerrifeño; b) otro en la región oriental del Rif, hacia el territorio de los Battūya y Melilla que fue arrasada; c) el tercero, a los órdenes de Yūsuf Ibn Wānūdīn, Ibn Zaggū e Ibn Yūmūr, marcharon a la región de Tremecén (Ibn Jaldūn, 1854).

Un encuentro ocurrió entre los Almohades y un Ejército almorávide, dirigido por el Gobernador de Tremecén, Muḥammad Ibn Yaḥyà Ibn Fānnū; los Almorávides fueron derrotados e Ibn Fānnū salió muerto. Tāšufīn Ibn ‘Alī designó a Abū Bakr Ibn Mazdalī nuevo Gobernador de Tremecén (Ibn Jaldūn, 1854).

‘Abd al-Mu’min con su Ejército llegaron a la región de Nedroma, en la tribu de Kūmiya, donde acamparon en Taġra de la jurisdicción de Tremecén. Los Kūmiya se unieron a la causa almohade. Mientras tanto, Tāšufīn y su Lugarteniente Cristiano Reverter<sup>32</sup> se dirigieron al encuentro de los Almohades en una batalla; el resultado fue desastroso para los Almorávides. Pues la milicia cristiana sufrió numerosas pérdidas y el propio Reverter

---

<sup>32</sup> Reverter. ?, s. XI – Tremecén (Argelia), 539 H./1145 C. Vizconde de Barcelona y jefe de la milicia cristiana de los almorávides. El noble catalán Reverter, vizconde de Barcelona, es considerado el primer mercenario cristiano que actuó al servicio de los musulmanes en el Norte de África (Reverter, s.f.).

encontró la muerte en el campo de batalla; era, probablemente, en mayo o junio de 1144 según Bosch Vilá (1990).

La muerte de Reverter contribuyó a debilitar la fuerza militar almorávide, ya que era el Consejero Militar de Tāšufīn. Este último se había quedado solo con sus hombres para afrontar los combates que volvieron cada vez más violentos. ‘Abd al-Mu’min se acercó a la ciudad de Tremecén, acampando sus fuerzas en las afueras de la ciudad. Tāšufīn, en cambio, seguía estando en el llano, junto a las orillas del río de Tremecén, suponemos que se trata de la Muluya. Tāšufīn pidió ayuda a las provincias de su Estado, las cuales respondieron pronto a su llamada., a saber: tropas de Siŷilmāsa y también de Bugía, acudieron a Tremecén. Estas últimas estaban mandadas por el *qā'id* Abū Muḥammad Maymūn Ibn ‘Alī Ibn Ḥamdūn. Además, Ibrāhīm, el propio hijo de Tāšufīn, que estaba en al-Ándalus hacía algunos años, llegó a Tremecén con un contingente de tropas bien equipadas para unirse a la lucha contra los Almohades. Esto ocurrió a finales de junio de 1144. El Emir almorávide Tāšufīn aprovechó esta circunstancia para nombrar a su Príncipe heredero Ibrāhīm (Al-Bayḍaq, 1928).

Como resultado de este enfrentamiento, una parte de las tropas de Bugía que chocaron con los almohades fue exterminada, mientras los restos de la misma se salvaron de la muerte huyendo rápidamente a Bugía. El *qā'id* Abū Muḥammad Maymūn se sometió a ‘Abd al-Mu’min prometiéndole, además entregarle la plaza de su ciudad (Ibn Simāk, 1951).

#### **4.2. Pérdida de Orán y Tremecén. Muerte de Tāšufīn**

Después de mandar a su hijo, Ibrāhīm, al Magreb, Tāšufīn dejó su posición en Tremecén y se dirigió hacia Orán, mientras ‘Abd al-Mu’min no entró en Tremecén y prefirió trasladarse a una zona costera que dependía de la ciudad. Como también Abū Ḥafṣ ‘Umar Īntī, con fuerzas Zanāta se unió a los Almohades para vigilar de cerca al Emir almorávide. ‘Abd Allāh Ibn Wangī que acompañaba a Tāšufīn; acampó con sus tropas en una colina cerca de Orán.



Durante los meses de enero o febrero del año 1145 d.C., el Emir almorávide de Orán pudo enviar un mensaje al Almirante de la flota, Abū ‘Abd Allah Ibn Maymūn, que se encontraba con su escuadra en Almería. En el mensaje, se solicitaba que Ibn Maymūn viajara al puerto de Orán en caso de que por circunstancias imprevistas necesitara trasladarse a al-Ándalus. Si bien Ibn Maymūn llegó a aguas de Orán, el soberano almorávide no pudo escapar, porque la plaza donde se encontraba el Emir llevaba varios meses sitiada por los almohades y el asedio se intensificaba cada día más (Ibn Simāk, 1951).

El Ejército de Abū Ḥafṣ ‘Umar Īntī avanzó hacia la fortaleza y encendió sus puertas. Sólo Tāšufīn con un hombre pudieron escapar (Bosch Vilá, 1990). Mientras el Emir almorávide, montado sobre su yegua, buscaba una ruta para llegar a los barcos de Ibn Maymūn, se despeñó por un acantilado. Su cuerpo sin vida fue descubierto al día siguiente, crucificado y quemado, y su cabeza cortada fue entregada a ‘Abd al-Mu’min. Eso surgió la noche del 26 al 27 de *ramadān* del año 539 h / 23 de marzo de 1145 d.C. (Al-Bayḍaq, 1928).

Después del doloroso fallecimiento de Tāšufīn, Orán cayó entre manos de las tropas almohades encabezadas por ‘Umar Īntī (Al-Fāsī, 1860). Desde esta ciudad, ‘Abd al-Mu’min inició la conquista del Magreb. Cabe señalar que cuando los Almohades se dirigían hacia Tremecén con la intención de tomarla, las noticias de la muerte de Tāšufīn no habían llegado todavía a Marrākuš – la capital de los Almorávides -. Según dijo Ibn Jaldún (1854), ‘Abd al-Mu’min se apoderó de Tremecén en *ṣafar* de 540 h/ agosto de 1145 d.C. por otra parte, nos informó Ibn Simāk (1951) que algunos cronistas afirman que los Almohades llevaron a cabo una masacre masiva en esta ciudad, esclavizando a las mujeres y llevándose una importante cantidad de botín.

#### **4.3. Últimos Enfrentamientos entre Almorávides y Almohades en el Magreb**

En circunstancias muy espantosas, un nuevo soberano subió al poder de la dinastía almorávide. Al recibir la trágica noticia de la muerte de Tāšufīn en Orán, su sucesor y

Príncipe heredero, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Tāšufīn, fue rápidamente declarado Emir de los musulmanes en Marrākuš (Ibn Simāk, 1951).

Uno de los factores que contribuyeron a la caída de Ibrahim fue su edad – debía de tener nueve o diez años –, lo que llevó a su tío paterno, Ishāq Ibn ‘Alī, a conspirar contra él y lograr declararlo incapaz de ostentar el poder. Ishāq, con el apoyo de funcionarios del gobierno de Marrākuš y un número significativo de seguidores, fue declarado *amīr al-muslimīn*, aunque Ishāq Ibrahim no tenía más de quince o dieciséis años en aquel momento (Ibn Jaldūn, 1854).

En *rabī’ II* del año 540/21 septiembre a 19 octubre de 1145, al salir de Tremecén, ‘Abd al-Mu’min emprendió el camino hacia los territorios del oeste, donde logró hacerse con el control de varias ciudades, entre ellas Uŷda - también conocida como Oujda -, Āgarsīf - o Guercif -, y finalmente se dirigió hacia Fez. Es muy probable que pasara por Taza antes de establecerse en la ciudad de al-Maqarmada en preparación para su eventual asalto a Fez. De hecho, los Almohades se apoderaron de esta última ciudad el 11 o 12 de *dū-l-qa’da* de 540 h / 26 de abril de 1146 d.C.

El día 7 *dū-l-ḥiŷya* de 540 h / 20 de mayo de 1146 d.C., Salé cayó a manos de ‘Abd al-Mu’min. Justo antes de este acontecimiento, Ceuta ya se había sometido a los Almohades. En cambio, Mequínez, inicialmente resistió, pero finalmente se rindió, muy probablemente a mediados de mayo de ese año (Bosch Vilá, 1990).

A mediados de muḥarram del año 541 h / junio del año 1146 d. C., las llanuras atlánticas fueron conquistadas por los Almohades. ‘Umar Īntī, que previamente había infligido un severo castigo a los Bargawāṭa, se reunió con ‘Abd al-Mu’min y llegaron cerca de Marrākuš (Ibn Jaldūn, 1854). Al llegar, ‘Umar Īntī estableció su campamento en la montaña de Iŷillīz (también conocida como Gelliz). Después de una serie de batallas en las que los Almorávides sufrieron pérdidas sustanciales, se retiraron en la ciudad, donde se prepararon

para defenderse y resistir a cualquier ataque almohade. A pesar de ello, todavía hubo muchas deserciones, entre ellas Ishāq Ibn Yīntān, una de las figuras más destacadas de la ciudad, que finalmente se unió a los Almohades junto con sus seguidores (Ibn Jaldūn, 1854).

Dicha deserción influía negativamente en el ánimo de los habitantes de Marrākuš. Además, la escasez de alimentos exacerbó diariamente la compleja situación del régimen almorávide. Ibn Ṣāhib al-Ṣila describe una imagen sombría de las circunstancias:

Los Almorávides – dice – comenzaron a morir de hambre y a debilitarse, llegando a comer cadáveres; los prisioneros, en su cárcel, se devoraban unos a otros. Ponto no quedaron animales para ser sacrificados ni grano de ninguna especie. Ishāq rebuscó en los almacenes de víveres de su padre, pero no encontró nada en ellos. (Citado en Bosch Vilá, 1990, p. 278)

El 24 de marzo de 1147, el Emir almohade ‘Abd al-Mu’min tomó la decisión de tomar Marrākuš por todos los medios necesarios. Por ello, ordenó un asalto que resultó catastrófico para la dinastía enemiga. La capital fue sometida a actos violentos durante tres días y finalmente cayó. El Emir almorávide Ishāq fue ejecutado por decapitación. Después de esto, ‘Abd al-Mu’min se apropió de las posesiones de Tāšufīn que habían pasado a su hijo, el depuesto Ibrāhīm, quien probablemente murió junto con los otros Almorávides (Bosch Vilá, 1990).

El episodio final de la dinastía almorávide terminó con el reinado de Ishāq, quien fue el último Gobernador hasta su muerte a finales de marzo de 1147. Ishāq asumió el trono después de que su sobrino fuera depuesto y su reinado duró aproximadamente 18 meses. Tras su fallecimiento, el Magreb vio el fin del gobierno almorávide y la desaparición de su poder (Al-Bayḍaq, 1928).

El fin de la historia almorávide en el Magreb llegó con la caída de Marrākuš y la desaparición del Emir Ishāq, incluida toda su familia. Sin embargo, es imprescindible

mencionar dos hechos adicionales ocurridos antes de la conquista de Salé: la toma de Tánger por los Almorávides y la toma de Ceuta. Aunque estos territorios se sometieron a los nuevos dominadores, su lealtad se vio sacudida con la ayuda de Yaḥyà Ibn Gāniya, el gobernador almorávide de al-Andalus que recientemente había recuperado el control de Algeciras (Al-Bayḍaq, 1928). En mayo de 1148 d. C. / 543 h, Tánger y Ceuta fueron tomadas por los Almorávides que se convirtieron en los dueños absolutos de la región. Por consiguiente, la historia almorávide del Magreb ya había llegado a su fin (Codera y Zaidín, 1899).

#### **4.4. El Ocaso Almorávide en al-Ándalus**

En 1143, se cernía una importante crisis sobre la autoridad política de los Almorávides. Los reinados de Tāšufīn, Ibrāhīm e Ishāq en al-Andalus no hicieron más que reflejar la agitación que estaba teniendo lugar en el Magreb.

La caída de la dominación almorávide en al-Andalus fue el resultado de múltiples factores. Por un lado, la presión cristiana encabezada por el rey castellano Alfonso VII sobre el territorio andalusí y, por otro lado, el estado de descontento de la población bajo el control almorávide. Además, algunos de sus jefes líderes eran conocidos por su carácter individualista. A eso se añade, la llegada de destacamentos almohades a la Península, a veces apoyados o comandados por antiguos jefes almorávides que habían desertado a la causa de ‘Abd al-Mu’min, baste con citar Ibn Maymūn, Gobernador de Cádiz, y Barrāz, contribuyeron aún más a la caída del régimen. Al final, los Almorávides quedaron política y militarmente debilitados y, en sus últimos días, no pudieron resistir a fuerzas superiores, lo que los llevó a su derrota final (Bosch Vilá, 1990).

##### ***4.2.2. Antecedentes de la Rebelión en los Algarbes***

Los Algarbes fueron el lugar de la primera rebelión contra los Almorávides, provocada por uno de los seguidores más destacados de Ibn al- ‘Arīf, Abū-l-Qāsim Aḥmad Ibn Ḥusayn Ibn Qasī. Ésos y sus doctrinas tuvieron una influencia significativa en toda la

región, provocando disturbios religiosos y políticos en Mértola, Niebla y Silves. Ibn Qasī formó una cofradía de seguidores, llamándolos *al-murīdīn*, y estableció un *ribāṭ* en la región de Silves donde podían reunirse. Este *ribāṭ* se convirtió en el centro de una conspiración contra los Almorávides, con peligrosas consecuencias (Codera y Zaidín, 1899).

El 12 de *ṣafar* de 539 h / 14 de agosto de 1144 d.C., un grupo de *al-murīdīn* se apoderaba de la fortaleza de Mértola, tal como ilustrada en la Figura que sigue. Poco después, Ibn Qasī tomó posesión de la misma, otorgándose el título de *imām*; desde esta plaza reanudó sus actividades que tenían por objetivo levantar la opinión contra el dominio de los Almorávides.

#### **Figura 14**

*La fortaleza de Mértola*



Fuente: Lara, 2017

Durante el día 12 de *ṣafar* de 539 h / 14 de agosto de 1144 d.C., un grupo de *al-murīdīn* tomó el control de la fortaleza de Mértola. Poco después, Ibn Qasī se apoderó de la misma fortaleza y se declaró *imām*, reanudando sus actividades enemigas para influir en la opinión pública contra los Gobernadores almorávides (Dozy, 1861).

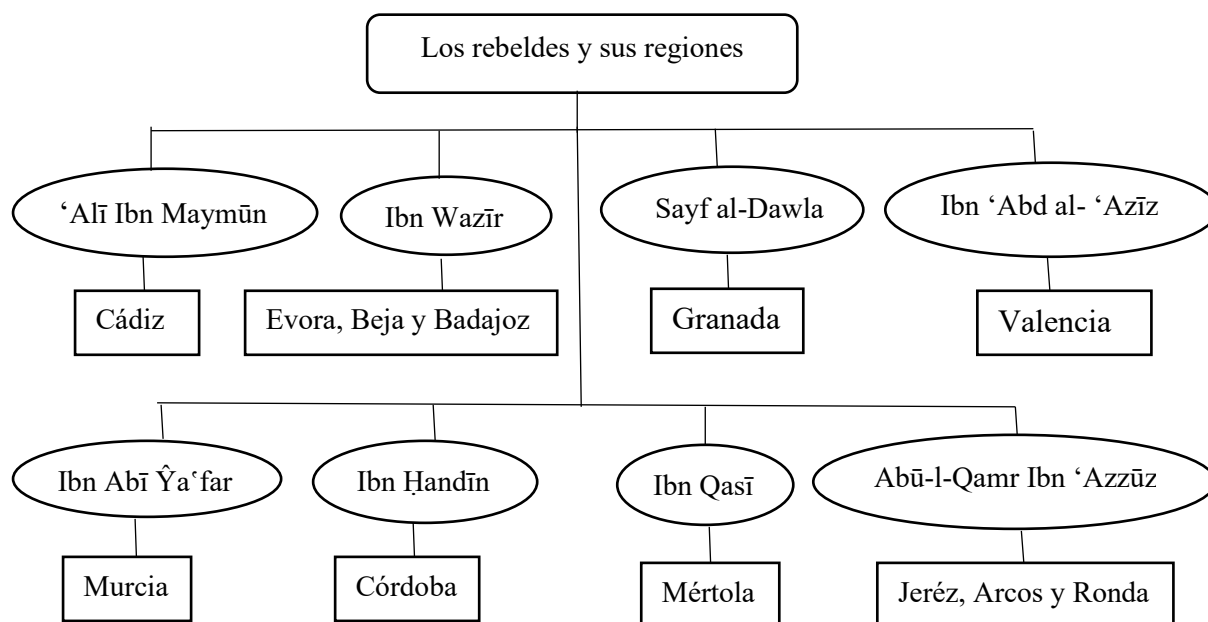
### 4.2.3. *La Segunda Rebelión de Córdoba*

La rebelión de los Algarbes no fue aislada; fue seguida por el levantamiento de Córdoba aproximadamente tres o cuatro meses después. Aunque Córdoba tenía diferentes motivos y objetivos, también se rebelaron contra el régimen almorávide.

Durante esta época frenética, el foco de atención se centró en dos figuras destacadas: Ibn Ḥandīn y Sayf al-Dawla Ibn Hūd. Ibn Ḥandīn, personalidad destacada de la sociedad cordobesa, era el segundo hijo del anterior *qāḍī* en dicha capital, que fue sustituido en el año 532 h /1137-1138 d.C. por el famoso Abū al-Qāsim Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Rušd. Tras la destitución de este último de su cargo, Ibn Ḥandīn fue reelegido por el pueblo en *raʿyab* del año 539 h /28 diciembre de 1144 d.C. a 26 enero de 1145 d.C. Rápidamente, se dedicó a organizar una rebelión contra los Almorávides (al-Jaṭīb, 1934) y residió en el palacio califal con el título de *amīr al-muslimīn wa nāṣir al-dīn* (Codera y Zaidín, 1899).

Los acontecimientos que se desarrollaron durante este período, coincidiendo con las rebeliones de Algarbes y Córdoba, estuvieron impulsados por intereses particulares. Cada cadí en sus respectivas localidades aspiraba a convertirse en Gobernador único, libre del control de los Almorávides. La revuelta de los andalusíes contra éstos se extendió rápidamente. Sayf al-Dawla, al salir de Córdoba, sometió a Jaén, donde el *qāḍī* Ibn ʿYazā se había rebelado y supuso una amenaza para Granada. La región de Levante también sufrió las consecuencias de la rebelión: Murcia y Málaga se independizaron del dominio almorávide; mientras que Valencia pronto se declaró como entidad independiente (al-Jaṭīb, 1934).

La situación en al-Andalus era terrible. Los insurgentes se convirtieron en nuevos dueños de territorios gobernados antes por los Almorávides, como se ilustra a continuación:

**Figura 15***Los rebeldes en al-Ándalus y sus regiones*

Elaboración propia

En 1145, el panorama político estaba plagado de luchas de poder entre esos Reyes que competían por la supremacía, lo que dio lugar a una red de intrigas intrincadas y complejas (al-Jaṭīb, 1934).

Durante un enfrentamiento entre los Almorávides y los insurgentes en Granada que sufrieron una derrota catastrófica, Ibn Abī Ŷa'far falleció y Granada cayó a manos de los Almorávides. Sayf al-Dawla, en cambio, optó por retirarse a Jaén. Mientras tanto, Ibn Qasī optó por buscar ayuda de los Almohades viajando a África. Allí, incitó a 'Abd al-Mu'min a llevar una campaña a través del Estrecho de Gibraltar para conquistar todo al-Ándalus (Ibn Jaldūn, 1854).

Había una creciente sensación de insatisfacción hacia los recién dueños, y este descontento comenzó a revelarse de maneras inesperadas. Finalmente, los Almohades pudieron recuperar Córdoba el 12 *ṣa'bān* de 540 h /28 enero 1146 d.C. (Codera y Zaidín, 1899).

#### 4.2.4. *Desembarque de los Almohades en al-Ándalus*

Tras ser expulsado de Córdoba, Ibn Ḥamdīn encontró refugio en Andújar. Sin embargo, fue rápidamente asediado por el Almorávide Ibn Gāniya. En su desesperación, Ibn Ḥamdīn pidió ayuda a Alfonso VII, la cual le fue concedida. El propio Alfonso VII dirigió las fuerzas combinadas de su Ejército y el contingente de Ibn Ḥamdīn, lo que obligó al jefe almorávide a retirarse a Córdoba luego se refugió en la *madīna*; este evento tuvo lugar el 10 de *dū-l-ḥiyya* de 540 h/ 24 de mayo de 1146 d.C. Mientras tanto, los Almohades trabajaron junto al rebelde Ibn Qasī y desembarcaron en al-Ándalus. Como resultado, Alfonso VII se retiró de Córdoba e Ibn Ḥamdīn se retiró a Hornachuelos (Ibn al-Jaṭīb, 1964).

Al llegar a Cádiz, los Almohades estaban encabezados por el *qā'id* Barrāz Ibn Muḥammad al Massūfī (Ibn Jaldūn, 1854). Comenzaron su conquista desafiando la soberanía de los recientes conquistadores de las ciudades: Jerez, Arcos y Ronda y posteriormente, la ciudad de la Niebla. Las tropas almohades continuaron su avance, llegando hasta el Algarve y apoderándose de Silves. Luego, se dirigieron hacia Beja y Badajoz, las que cayeron bajo su control. El ritmo de los acontecimientos fue rápido, ya que Sevilla fue sitiada en *ša'bān* de 541 h / 6 enero a 3 febrero de 1147 d.C. y luego tomada por la fuerza. El 20 de *yumādā I* de 542 h / 17 octubre de 1147 d.C., los Ejércitos almohades tomaron Almería (Ibn El-Athir, 1898).

Después de que Ibn Gāniya se retirara a Granada, donde aconsejó al *qā'id* lamṭūnī Maymūn Ibn Ŷaddār formar un pacto con los Almohades, éste permaneció fiel a la dinastía almorávide hasta su extinción. No fue hasta el año 549 h / 18 marzo de 1154 d.C. a 6 marzo de 1155 d.C. que se vio obligado a someterse a los nuevos Gobernadores. Es importante señalar que Yaḥyà Ibn Gāniya, que había fallecido en la ciudad, murió el 10 de *ša'bān* de 543 h / 24 de diciembre de 1148 d.C. (Ibn Jaldūn, 1854).



De esta forma, los Almorávides se retiraron por completo de la escena africana en marzo del año 1147, y el resto de su Ejército se replegó en la ciudad de Granada, que pronto cayó en manos de los Almohades, en 1155 y 1156. Un año más tarde, el último núcleo almorávide que sobrevivió en las Islas Baleares fue eliminado por los Almohades, en el año 1203. Así, se acababa la supremacía almorávide (Bosch Vilá, 1990).

# **Tercera parte**

**Las Aportaciones Culturales y Religiosas Almorávides**

**en al-Ándalus**

# Capítulo I

**El Sistema Educativo Almorávide**

## El Sistema Educativo Almorávide

Abordar el tema del Estado de los Almorávides es hablar de la generación del rescate, en plena reconquista cristiana. Se trata de un Estado islámico sunita, basado con el principio de promover la virtud y erradicar el vicio.

En al-Ándalus, los Almorávides heredaron una civilización existente que preservaron, promoviendo su prosperidad y continuación, a pesar de que esta tierra en aquella época era un campo de batallas entre los nuevos dueños y las fuerzas cristianas que los rodeaban. Los cristianos de Europa se aliaron para defender la herencia gótica y cristiana que fueron representadas por Alfonso VI después de tomar Toledo, quien pretendió ser el protector de las dos religiones, el Islam y el Cristianismo .

En lo siguiente, analizaremos los diferentes aportes almorávides en diferentes campos culturales, artísticos y religioso-jurídicos.

La educación desempeñó un papel imprescindible en las sociedades islámicas; con el tiempo fue desarrollándose, de Oriente a Occidente, sin perder de su importancia.

### 1.1. Educación y Enseñanza

No se cumple el estudio del movimiento intelectual de cualquier época de la nación islámica sin estudiar la educación, su currículo, sus métodos, y luego mostrar el papel desempeñado por las instituciones educativas como los *kuttāb-s*, las mezquitas, los *ribāt-s* y las bibliotecas, como centros de difusión intelectual a lo largo de la historia de esta nación.

La educación y la enseñanza fueron tan populares en al-Ándalus como en otros lugares del mundo islámico, hasta que el historiador honesto se sorprende al saber que al-Ándalus vivía en aquellos tiempos lejos del analfabetismo.

Los Almorávides conocían la importancia del saber desde su dominación en el Magreb, por eso se aseguraron de preparar una generación con una alta cultura, de acuerdo con las enseñanzas de ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, lo que significaba que la educación en ese período no se

limitaba sólo en las enseñanzas doctrinales. Los Emires Almorávides llamaron a los eruditos, juristas y escribanos en sus palacios, para aprovechar de sus conocimientos, y esto no fue extraño, puesto que no dieron interés a las ciencias por su ocupación por las largas batallas del *yihād* en tierras magrebíes y en al-Ándalus (Aḥmad Maḥmūd, 1956).

El saber fue una característica de esta sociedad que gozaba de estabilidad y seguridad, contribuyendo así en la civilización del Occidente islámico (Ḥarakāt , 2000). En este contexto, Ibn Jaldūn afirma que la forma en la que se educaba en al-Ándalus, la de hacer del Corán el origen de la educación como en el resto del mundo islámico, ya que es el lema de la religión; sin embargo, no se limitaron a enseñar solo el Corán, sino que añadieron otras materias como la poesía, la gramática y la perfección en la caligrafía hasta que el niño alcanzara la edad adulta (Ibn Jaldūn, 2001).

Es bien sabido que el proceso educativo está relacionado con la edad del alumno en términos de materias y métodos educativos. A la luz de esta comprensión, observamos que los filósofos y educadores en la época almorávide fueron conscientes de esta problemática, ya que el filósofo Ibn Bāyā, conocido en castellano como Avempace, se dio cuenta de la cuestión de la edad del alumno y del tipo de educación que le conviene. Por ello, en su libro “*Tadbīr al wuḡūd*” - La meditación de la existencia - determinó estas etapas desde el nacimiento hasta la muerte, a saber, la infancia cuyos responsables son los padres, la edad adulta y sus propias materias que son las materias que desarrollan su poder de hablar. Avempace propuso también un programa educativo para la etapa pos pubertad que contiene deportes físicos, materias educativas definidas por jugar con armas, luego la adolescencia que estaba basada en la diversión y el humor, mientras que la etapa de la juventud, su programa se atañe al comportamiento, con el objetivo de crear una personalidad caracterizada por la rectitud y el cortejo; en cambio en la etapa de la adultez se desarrollan el sentido de la buena opinión, la sabiduría y la razón. En la etapa de la vejez, Avempace cree que el ser humano debe ser sabio.

El programa educativo propuesto debía desarrollar materias educativas con el objetivo de formar el individuo para ser un sabio (Belghit, 2003).

Además, los sabios y los médicos participaron, en virtud de su experiencia, en determinar los métodos de educación, los estilos de enseñanza y las maneras de castigar a los niños. En este sentido, dijo el sabio andalusí Ibn Jaldūn:

"ولا ينبغي أن يحمل الطفل في الزجر والتأديب قبل سبع سنين، فإذا أكملها فلا بأس بأن يدخل المسجد (المدرسة أو الكتّاب) ويوصي مؤدبه ألا يعتف عليه، فإن ذلك يكسر نشاطه ويمنع من حسن نشره حتى يبلغ عشرة سنين فلا بأس بالزجر المعتدل في التأديب والتعليم، وليكن هذا تدبيره إلى كمال أربع عشرة سنة"<sup>33</sup> (Ibn al-Jaṭīb, 1975, p. 256).

El sistema educativo cotidiano en aquella época requería que el estudio se realizara en dos períodos, por lo que los alumnos tenían que ir a los *kuttāb* temprano después de la oración del amanecer - *al-faḡr* -, cada uno llevando su pequeña pizarra hecha de madera, tinta y una pluma de ganso, para escribir su lección diaria. Nada más los alumnos accedían en el aula, se sentaban sobre la estera que cubría el suelo de la habitación, agrupados alrededor de su maestro, y permanecían hasta cerca del mediodía. Luego, iban a casa para comer y regresaban inmediatamente para seguir estudiando hasta la oración de la tarde - *al-‘aṣr* -, momento que terminaba el día escolar (‘Adil ‘Abd al-‘Azīz, 1987).

Como se puede ver en las fuentes andalusíes, el niño comienza a aprender a la edad de seis años, el autor de *A‘lām Māliqa* dijo:

"فقد كنت قد قرأت عليه القرآن في الصغر، وأنا يومئذ من نحو ست سنين"<sup>34</sup>

(Ibn ‘Askar y Ibn Jamīs, 1999, p. 158)

Los sabios andalusíes habían contribuido en la construcción del patrimonio educativo, teniendo sus propias opiniones sobre la educación y la enseñanza. Sus estudios consistían en el

<sup>33</sup> "El niño no debe ser castigado antes de los siete años de edad, al cumplirlos podría entrar en la mezquita (madraza o *kuttāb*) y se recomienda a su maestro no violentarlo, porque el castigo le rompe su actividad e impide la buena adquisición hasta que cumpla diez años, entonces no hay nada de malo en castigarlo y educarlo con moderación, y que esta sea su medida hasta sus catorce años" (traducción propia).

<sup>34</sup> "Memorice entre sus manos el Corán a una edad temprana, teniendo unos seis años en aquel momento" (traducción propia).

uso de experimentos, observación, clonación y extrapolación (Al-Tāzī , 1972). Por ejemplo, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī<sup>35</sup> de la generación andalusí durante la época almorávide, manifestó sus importantes resultados sobre la educación, después de comparar los dos sistemas educativos, el de Oriente y el del Magreb, en aquella época (Talbi, 1979), diciendo que los magrebíes consideraron la memorización del Corán, para los niños, el modelo ideal, porque según Ibn Jaldūn “القرآن هو أصل التعليم<sup>36</sup>” (Ibn Jaldūn , 2001, p. 556). Luego, vinieron otras asignaturas como el aprendizaje del árabe y su literatura, estudiar *al-Muwaṭṭa’* del Imām Malek, memorizar la *Mudawwana* y estudiar el arte de documentación y contratos, que según opinó Ibn al-‘Arabī es una forma profunda pues aconsejó en su libro *Tartīb al-riḥla* - organización del viaje - que incluía sus opiniones (Ibn Jaldūn , 2001), proporcionar el estudio de la poesía árabe en virtud de las demás materias, luego enseñar al niño la lengua árabe para perfeccionarlo en la literatura y el cálculo para que el niño tuviera la capacidad del pensamiento sano. Después, pasaba a memorizar la sunna correcta y el Corán, con la intención de entenderlo y aprender sus leyes y límites y, no solamente dibujar sus letras y asignar al niño lo que no entiende, lo que podría perjudicar sus capacidades intelectuales (Al-Dabī, 1989).

Ibn al- ‘Arabí aconsejó también no agrupar los chicos con las chicas en una sala porque era algo perverso. De las obras escritas por Ibn al- ‘Arabí sobre la educación y la enseñanza, tenemos los libros titulados *Adāb al-mu‘alimīn* - la deontología de los maestros - y *Marāqi al-zulaf* que contiene opiniones educativas inéditas (AL-Hirafī Salama, 1985).

## 1.2. Currículo del Sistema Educativo Almorávide

La gente tenía acceso a la educación a una edad temprana, alrededor de los cinco años. Los niños solían comenzar sus estudios con la memorización del libro sagrado, el Corán, en las mezquitas, cuya función no era sólo religiosa, aunque en muchos casos la educación se desarrollaba en habitaciones anexas o en edificios separados, en las llamadas

---

<sup>35</sup> Abū Bakr Ibn al-‘Arabī nació en el año 543 h / 1151 d.C.

<sup>36</sup> “El Corán es el origen de la educación” (traducción propia).

escuelas coránicas. Estas estructuras fueron construidas gracias al dinero pagada por los miembros de la comunidad, lo que favoreció la gran mayoría de la población al acceso a la educación, muy temprano (Guzmán y Díez Jorge, 2007).

La educación primaria incluía la memorización del Corán que se completaba en torno de dos o tres años. A eso, se añadió la fase de perfección cuyo tiempo rendaba los siete años. Cuando los niños terminaban esta labor, eran felicitados mediante la celebración de fiestas en su honor (Khaneboubi, 2008). En cambio, los niños que no conseguían resultados satisfactorios podían ser castigados. En este sentido, informa Ibn ‘Abdūn: “no deberá castigarse a un niño con más de cinco azotes, si es mayor, y de tres si es pequeño, dados con un rigor proporcionado a su fuerza física” (citado en Levi-Provençal y Gómez, 1948, p. 90).

Cuando el niño completaba la etapa primaria en una mezquita o escuela coránica, podía seguir sus estudios superiores, aprender un oficio o dirigirse a la agricultura. La educación superior se impartía en las mezquitas (Guzmán y Díez Jorge, 2007).

En el sistema educativo, Ibn al- ‘Arabí que es considerado una de las figuras más eminentes de la época almorávide, había establecido su propia forma de educar después de su experiencia de once años en el Oriente islámico, como está descrito en su libro *Tartīb al-rihla li-targīb fi al-milla*<sup>37</sup> (Talbi, 1979). La doctrina mālikī se ha convertido en la materia más predominante en los programas de estudios en la educación andalusí para que el alumno tuviera una riqueza lingüística poética (Lévi-Provençal, 1994).

En aquel tiempo, la enseñanza se realizaba mediante varias maneras, a saber: sermonear, dictar, debatir para profundizar y fijar las ideas en los alumnos. Algunos maestros habían adoptado sólo sermonear y dictar, mientras otros prefirieron el método de dialogar y debatir y profundizar en la investigación y la argumentación. Este último método que se atribuyó a Abī al-Ma‘ālī al-Ŷawīnī, se consideraba como eficaz para la enseñanza; al mismo tiempo fue

---

<sup>37</sup> “Organizar el viaje para incitar en la religión” (traducción propia).



extraño para los andalusíes que sólo lo conocieron en los tiempos de al-Bāyī e Ibn al-‘Arabī. Los ulemas asignaron a dicho método algunas materias de estudio obligatorias que fueron la memorización del Sagrado Corán, los principios de las ciencias islámicas, la gramática y el árabe, la lectura y la escritura (Al-Rukābī, 1966).

En esta época, los andalusíes recomendaron la enseñanza de la gramática árabe porque la consideraban como beneficiosa para los jóvenes en sus primeros tiempos de educación; además se interesaban por la retórica como mencionó al-Mawa‘īnī, en *El ma‘ayni*, e igualmente, se inclinaban a lo más conciso y preciso con la argumentación. Este estilo fue adoptado por la mayoría de los alfaquíes y ulemas. El programa de la educación opcional contenía la aritmética que siguió dependiendo del requisito de los padres de los alumnos (Belghit, 2003).

Cuando el niño superaba la etapa primaria, pasaba al nivel secundario y luego universitario, donde estudiaba el resto de las materias, como la medicina y la astronomía entre otras. Cuando el alumno finalizaba sus estudios, recibía una *iḡāza*<sup>38</sup>, que consistía en una autorización por escrito en la cual el profesor daba permiso a su alumno para enseñar lo aprendido (Khaneboubi, 2008). Un discípulo podía también tener varias *iḡāza-s* (Ŷawdat y Şubḡ, 1962). Sin embargo, el maestro podía revocar la *iḡāza* que había expedido al alumno, si éste no conseguía impartir correctamente la materia en cuestión (Khaneboubi, 2008).

La situación de los estudiantes durante el período almorávide fue nefasta a pesar de la caridad que estaba siendo elogiada por los benefactores (Ganīma, 1953). Además, los padres eran los responsables del pago de los estudios de sus hijos, hasta la época meriní durante la cual el Estado introdujo becas e intervino en materias educativas (Espinar Moreno, 1991). Como indican los primeros textos sobre la enseñanza y la educación, e igualmente lo confirma Mohamed Ibn Sahnoun en su tesis *Kitab adāb al-mu‘alimīn*<sup>39</sup> (Ban Saḡnūn, 1981).

---

<sup>38</sup> Iḡāza es un diploma.

<sup>39</sup> “El libro de la deontología de los maestros” (traducción propia).

El autor Benaboud Mḥammad confirma que los maestros vivían en la miseria en la época almorávide, porque sus remuneraciones eran simbólicas y para poder subsistir, debían realizar otras actividades afines al comercio o zoco (Benaboud, 1984). Sin embargo, los más competentes enseñaban a los hijos de las familias más pudientes de al-Ándalus en sus hogares, e igualmente a los hijos de príncipes en sus palacios. De las manifestaciones educativas que caracterizaron el escenario almorávide, sobre todo después de la unificación política de los dos bloques de Gibraltar, encontramos a algunos científicos que se trasladaron a las ciudades del Magreb para la enseñanza de la ciencia. Basta citar Jalaf Ibn Yūsuf Ibn Fartūn al-Naḥwī al-Šantarīnī conocido como Ibn al-Abraš apodado con Aba al-Qāsim, uno de los eruditos más famosos en la gramática y la literatura, quien se mudó a Fez y se quedó allí por un tiempo enseñando. Entre sus alumnos, notaremos el cadí ‘Iyād y un grupo de ulemas de Fez; luego volvió a al-Ándalus. Ibn Fartūn murió en Córdoba en *dū al-qa’da* en el año 532 h. (Al-Qāḍī ‘Iyād, 1982)

Según Ibn ‘Abdūn, los maestros no debían tener muchos alumnos en su grupo para una educación mejor; dijo:

Los maestros no deben tener demasiados niños. Se les prohibirá que los tengan, pero yo digo que no harán caso, porque nunca se pone uno al servicio de lo común, sobre todo para la enseñanza, ni enseña nada como hace falta. La enseñanza, en efecto, es un arte que requiere saber las cosas y tener práctica y paciencia de inculcarlas. Es como la doma de un potro reacio, al que hay que tratar con habilidad, gracia y cariño [...]. Ahora bien: la mayoría de los maestros son unos ignorantes en el arte de enseñar, porque saberse de memoria el Alcorán es una cosa, y el enseñar, es otra cosa muy distinta [...]. (citado en Levi-Provençal & Gómez, 1948, p. 91)

Además, Ibn ‘Abdūn criticó el método de enseñar que no debía basarse en la memorización.

El maestro debía ser un hombre recto; debía gozar de cualidades sobresalientes; religioso, casado, discreto, maestro en el arte de escuchar y comprender y, dispuesto a dar a sus alumnos la mejor educación posible. En este contexto, Ibn ‘Abdūn dijo:

Hay que prohibir a los maestros de escuela que asistan a festines de ceremonia, entierros y declaraciones en el juzgado, [...] puesto que son asalariados y hacen perder su dinero a las gentes ignorantes y sin juicio que les pagan (para educar a sus hijos). (citado en Levi-Provençal y Gómez, 1948, pp. 91-92)

Como también las fuentes nos ayudaron a enumerar ejemplos claros de la libertad del movimiento de los ulemas y el intercambio cultural entre ambos bloques de Gibraltar. Bastará citar a Abū al-Faḍl Ibn Yūsuf al-Naḥwī, un erudito tunecino quien se estableció en Siyilmāsa para enseñar la materia de *al-Uṣūl*<sup>40</sup>; luego residió en Fez. Otro ejemplo, ‘Abd al- ‘Aziz al-Tunīsī fue maestro en Agmāt, donde la gente benefició de sus conocimientos; murió en 486 h / 1093 d.C. (Belghit, 2003).

De los eruditos andalusíes que se marcharon hacia el Magreb, ‘Abd Allah Ibn ‘Aisa Ibn Abī Ḥabīb<sup>41</sup> el cadí de Silves. Éste tenía competencias en las ciencias de *al-uṣūl* y *al-furū*<sup>42</sup> de la doctrina mālikī, la caligrafía y al-Ḥadīṭ, conocedor de la lengua árabe y la astronomía, y era muy religioso. Se caracterizó por la bondad y el ascetismo (Bütšiš, 1993). Por lo tanto, el conocedor de la doctrina mālikī tenía muchas competencias científicas, logrando así un prestigio en la sociedad andalusí. De la importancia de esta doctrina, dijo Abī al-Ḥasan Ibn Sahl Ibn Muḥammad al-Azadī en su testamento para su hijo:

<sup>40</sup> “Los principios de la religión” (traducción propia).

<sup>41</sup> Nacido en el año 484 h /1091 d.C. en la ciudad de Silves, y murió en el año 551 h /1156 d.C.

<sup>42</sup> “Los principios y las ramas de la doctrina mālikī” (traducción propia).

"العلم شيء حسن، فكن له ذا طلب، وابدأه بالنحو، وخذ من بعده في الأدب، فإذا أردت أن ترى جاهاً ونيل مكسب،

فأفهم أصول مالك، واحفظ فروع المذهب، فإن قول مالك سلسلة من ذهب، واعمل بما حفظته تحظ بأعلى الرتب"<sup>43</sup>

(Būtšiš, 1993, p. 59).

### 1.3. Las Instituciones Científicas

Los centros educativos que se encargaban de la difusión del conocimiento y la cultura en todo al-Ándalus durante el período almorávide son: la familia, los *kuttāb-s*, las mezquitas, los *ribāṭ*, las bibliotecas y la *riḥla*<sup>44</sup> (Ibn ‘Abd al-Barr, 1994), ya que la educación era un factor importante en el mundo islámico. El propio Corán y los dichos del Profeta exhortan a los musulmanes a buscar el conocimiento en todas partes de la tierra. La forma tradicional para que los estudiantes adquirieran el conocimiento en el mundo islámico fue el viaje, con el fin de encontrar los mejores maestros. Un Ḥadīṭ del profeta dice: <sup>45</sup> "اطلبوا العلم ولو في الصين" (Ibn ‘Abd al-Barr, 1994, p. 8).

La educación islámica se organiza tradicionalmente en tres niveles: a) educación primaria desarrollada en los *kuttāb-s* y las mezquitas; b) educación secundaria ofrecida en mezquitas; c) educación superior impartida en mezquitas y centros privados. Mientras las familias pudientes recibieron la educación de tutores en sus hogares (Ibn ‘Abd al-Barr, 1994).

#### 1.3.1. Los *Kuttāb-s*

Al establecerse en las ciudades, los musulmanes fundaron los *kuttāb-s* para educar a sus niños con el Corán y un par de las ciencias religiosas. Al-Ándalus ya conocía los *kuttāb-s* coránicos, pero se distinguió por su arquitectura particular y también en términos de su preservación de las demás regiones como Ifrīqiya y el Magreb, aunque las enseñanzas de la educación islámica recomiendan que el *kuttāb* no debía ser decorado con seda, cuadros, etc.

<sup>43</sup> "El saber es una buena cosa, así que sé un estudiante, empieza con la gramática, luego la literatura, y si quieres lograr un prestigio y tener ganancia, entiende los principios del fiqh - la doctrina- mālikī, y aprende sus ramas, pues las palabras de Mālik son un collar de oro, y practica lo que has memorizado para obtener los rangos más altos" (traducción propia).

<sup>44</sup> "El viaje" (traducción propia).

<sup>45</sup> "Busca el conocimiento, aunque esté en China" (traducción propia).

(Al-‘Abīdī al-Tūzarī, s.f). Encontramos dos tipos de estas instituciones: *al-maktab* - la oficina - y el *kuttāb*. *Al-Maktab* fue reservado para los alumnos cuyas edades oscilaron entre cinco y siete, mientras en el *kuttāb* se ingresaron los alumnos de diez años de edad. El encargado de la educación a los niños se llamaba *al-mu’adib* es decir el maestro (Belghit, 2003).

De las fuentes árabes, se desprendió claramente que la primera etapa de la educación en el Magreb y en al-Ándalus fue en la que el niño se familiarizó con la ciencia bajo la dirección de uno de los maestros (*mu’adib*) en *al-maktab* o el *kuttāb*, que algunos andalusíes llamaron *al-Mahadra* o *Lamsīd* (Al-Qurtubī, 1965).

La palabra *Lamsīd* apareció por primera vez en al-Ándalus; consistía en un *kuttāb* rural, lugar donde los alumnos pasaban la fase de aprender los principios del Corán, la lengua y la poesía árabes; también se utilizaba por la gente del pueblo como una aljama para la oración, en caso de que carecían de mezquita (Al-Ka’āk, 1957). Esta etapa comenzaba cuando el niño alcanzaba la edad de distinción entre las cinco y seis de su edad (Ganīma, 1953).

Ninguna región en al-Ándalus carecía de este tipo de edificio que se basaba en un sólo curso y un maestro único que era el alfaquí. Mientras los padres ricos contrataron a un maestro - *Mu’adib* - para “Enseñar a sus hijos el Corán con su ingenio” (‘Īsá, 1982, p. 258). En aquel entonces, los Almorávides desempeñaron un papel importante en la misión del *kuttāb*, baste citar con su motivación a los ulemas y maestros (Ḥasan, 1996). Pues dedicaron la mayor parte del *zakāt*<sup>46</sup> para los alumnos, los eruditos y los maestros, rindiendo así un gran servicio a la ciencia y la civilización. El *kuttāb* tal como fue la primera institución educativa, desempeñó su papel en la educación y la enseñanza en todos los tiempos (Šalabī, 1973).

Sin embargo, los *kuttāb*-s andalusíes y los maestros durante la época almorávide, según los textos contemporáneos, alcanzaron la clase inferior en la situación social. Sobre los maestros, dijo Ibn ‘Abdūn al-Īsbīlī - contemporáneo al Estado almorávide en al-Ándalus -:

---

<sup>46</sup> “Limosna” (traducción propia).

"وأكثر المؤدبين جهال بصناعة التعليم لأن حفظ القرآن شيء، والتعليم شيء آخر لا يحكمه إلا عالم به، ومعنى التأديب أن يعلمه حسن الألفاظ في القراءة، والخط الحسن، والهجاء، ويأمر من كان كبيرا بالصلاة ويكتب له التشهد، وما يقول في الصلاة"<sup>47</sup> (Al-Išbīlī, 1955, p. 25).

De hecho, algunos maestros se caracterizaron por su religiosidad y su entusiasmo por enseñar a los niños las reglas del buen comportamiento y la buena moral, alentándolos a buscar el conocimiento y despertando sus espíritus de ambición; como también desarrollaron su inteligencia, permitiéndoles adquirir una capacidad en la comprensión y en el aprendizaje, siendo estrictos con ellos a veces. La educación es un punto de entrada necesario para formar y criar a los jóvenes; en este sentido incitó el Consejero de los Almorávides, a los Emires a aprender y los llamó a una alta moral, a elevarse por encima de los pecados y alcanzar la excelencia de los valores éticos (Būtšīš, 1993).

### 1.3.2. Las Mezquitas

La mezquita es el bastión del Islam. En este edificio, la gente conocía el significado de la hermandad y el amor, ya que las fuentes atestiguan que los Almorávides se ocuparon de las mezquitas, cuyas huellas existen hasta hoy a pesar de que los Almohades intentaran distorsionarlas. La mezquita es una universidad autónoma que ofrece bibliotecas al servicio de los alumnos para promover su nivel científico y literario. Baste con citar la Mezquita de Córdoba que se consideraba una obra maestra del arte geométrico, de la que Ibn Faḍl Allah al-'Umarī dijo:

"ليس في مساجد المسلمين مثله بنية وتنميكا وطولا وعرضا"<sup>48</sup> (Al-'Umarī, 1924, p. 212).

Los alumnos del mundo musulmán y cristiano acudían a esta mezquita por su fama, puesto que era, desde el Califato omeya, la universidad más grande del mundo. De las más

<sup>47</sup> "La mayoría de los maestros son ignorantes del aprendizaje porque memorizar el Corán es una cosa, y la enseñanza es otra que se rige por un conocedor del mismo. La educación significa enseñarle al niño a leer correctamente (dicción), practicar la buena caligrafía, la ortografía, ordenando a los que eran grandes para orar, escribiéndoles *al-tašahud* - el testimonio - y lo que se dice en la oración" (traducción propia).

<sup>48</sup> "No hay en las mezquitas de los musulmanes como él, en estructura, diseño, longitud y anchura" (traducción propia).

famosas personalidades quienes habían enseñado en ella durante la época almorávide, fue Ibn Rušd al-Ŷadd<sup>49</sup>; era también cadí en Córdoba y responsable de las oraciones (Al-Nabāhī, 1980). La mezquita de Sevilla era conocida también como un centro de ciencia en el período almorávide, donde permaneció Muḥammad Ibn al- ‘Arabī casi cuarenta años como maestro y autor. Además, la mezquita Ibn Baqī se caracterizó por su maestro Aḥmed Ibn Ŷaber Ibn Sāliḥ<sup>50</sup> quien enseñó el Corán durante sesenta años (Ibn al-Abbār, 1955a).

La mayoría de los historiadores afirmaron que la primera escuela almorávide fue la escuela al-Şabirīn fundada por Yūsuf Ibn Tāşufīn cuando entró en Fez en el año 462 h / 1070 d.C. (Hasan, 1980), que resuena hasta el día de hoy, cerca del jardín de Sīdī Būmadyan en Fez (Al-Tāzī , 1972), donde siguió llevando a cabo su misión educativa mientras albergaba a los alumnos, guardando su llamamiento la escuela al-Şabirīn (Būtşīş, 1993).

Los cursos científicos eran un instituto abierto para cualquier persona que quería aprender más en el momento que le gustaba, y escuchar a los debates que tenían lugar entre los maestros de alto nivel y los eruditos. De las costumbres andalusíes, los grandes eruditos eran los protagonistas del debate en el fiqh - la jurisprudencia - de la Mezquita de Córdoba, de los que beneficiaba el gran público, los alumnos y los Emires; era la misma tradición científica que la que los Almorávides mantenían en al-Ándalus, durante su dominio (Ibn ‘Askar y Ibn Jamīs, 1999), ya que, en la época tardía de los Reinos de Taifas y el comienzo del período almorávide, la mezquita de Córdoba incluía a más de 6.000 alumnos (Būtşīş, 1993).

Las mezquitas estaban dotadas de bibliotecas que se enriquecían cada vez gracias a las donaciones, y que estaban al alcance de los alumnos y los maestros para profundizarse en sus estudios (Guzmán y Díez Jorge, 2007).

---

<sup>49</sup> Ibn Rušd al-Ŷadd murió en 520 h /1126 d.C.

<sup>50</sup> En el que murió en 536 h /1142 d.C.

### 1.3.3. Los *Ribāṭ-s*

El término del *ribāṭ* se refiere a la preparación de los caballos con atarlos y permanecer en las fronteras del enemigo, terrestres sean o marítimas, con el fin de estar listos a cualquier enfrentamiento bélico. Entonces, el *ribāṭ* es eremitorio fortificado musulmán, que fue vinculado al deber de la guerra santa, o sea a la defensa del dominio del Islam y a la extensión de este dominio por medio de las armas. Los primeros *ribāṭ-s* fueron una especie de fortalezas, en lugares expuestos a la frontera, donde se concentraban las tropas para realizar expediciones de castigo y pillaje por territorio enemigo. También ofrecían refugio a los habitantes de la región en caso de peligro. Pronto los *ribāṭ-s*, especialmente en el Magreb, fueron tomando un cariz conventual sin perder su carácter guerrero; los oficios de devoción realizados en común y la propia noción de esfuerzo en la vía de Dios, trajeron como resultado la existencia de unas gentes dedicadas a la vida ascética dispuestas a propagar y a defender desde los *ribāṭ-s* - como hicieron los Almorávides - (Páez y Cortes, 2003).

Pero, después de su inactividad guerrera, el *ribāṭ* se convirtió en un refugio para el sufismo y los siervos para ensalzar a Dios; es lo que hace que algunos orientalistas llamaran a un *ribāṭ* un monasterio. Por eso, encontramos hoy en España y Portugal sitios que conservaron nombres como Rápida y Rápita, lo que puso en evidencia la existencia de aquellos *ribāṭ-s* islámicos en estos lugares (Belghit, 2003).

En los primeros tiempos, el fenómeno de los *ribāṭ-s* se extendió hacia el interior del Estado almorávide en el Magreb, llegando hasta el país de Sudán, de los más famosos *ribāṭ-s*, Wādī Tāza y *ribāṭ* Wādī Māsa y, otro *ribāṭ* muy importante que se consideró el núcleo del Estado almorávide, en el que ‘Abd Allah Ibn Yāsīn se refugió con un número de sus seguidores en la cuenca del Senegal, para formarse según la ortodoxia mālikī (Belghit, 2003).

En virtud de la exposición de al-Ándalus a las invasiones de cristianos, los *ribāṭ-s* se intercalaron en las costas y las fronteras andalusíes, puesto que el territorio andalusí se



consideraba un lugar de *ŷihād* (Ḥarakāt, 2000). A pesar de que el *ribāṭ* se caracterizó por su carácter bélico y religioso, se convirtió en un sitio para aprender la ciencia y la cultura (Ḥasan, 1968).

Uno de los *ribāṭ-s* famosos de al-Ándalus es el *ribāṭ* de Rueda; allí el alfaquí Abū Muḥammad ‘Ab al-Malek Ibn Ḥabīb escribió un gran libro. Tenemos de igual manera al *ribāṭ* de Toledo y Badajoz; el de Valencia mencionado por el contemporáneo de la época almorávide al-Zuhārī en su libro “La geografía” (Al-Zuhārī, s.f), así como el *ribāṭ* de Santarén y el de Rayḥana en Silves. De los destacados eruditos que vivieron en estos *ribāṭ-s*, Ibn Bassām al-Shantarīnī<sup>51</sup>, el autor del libro titulado *Al-Ḍajīra fī maḥāsīn ahl al-Ŷazīra*<sup>52</sup>. (Al-Ḥimyarī, 1975).

Santarén entera era un *ribāṭ* como Qayrawān a principios de la conquista musulmana de al-Ándalus, puesto que los *ribāṭ-s* fueron o bien centros defensivos en forma de fortalezas o ciudades enteras. De los personajes famosos que fueron instruidos en estos *ribāṭ-s*, encontramos a Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Munḍir, alias Abī al-Walīd, quien se dedicó a la vida ascética en el *ribāṭ* de Rayḥana a orillas del mar, y se caracterizó por sus conocimientos literarios y doctrinales (Ibn al-Abbār, 1963). Sin embargo, estos *ribāṭ-s* que desempeñaron un papel primordial en la defensa de al-Ándalus mediante el *ŷihād*, e igualmente contribuyeron activamente en la vida intelectual; se convirtieron en la época tardía almorávide en un núcleo de revueltas contra éstos, encabezadas por el Imam Aḥmed Ibn Qisī en al-Algarbe, actual Portugal (Dandaš, 1988).

#### **1.3.4. Las Bibliotecas**

Una de las bases más importantes para la promoción de los pueblos y las naciones es el libro, por lo que los andalusíes estaban interesados en las bibliotecas por su papel en la difusión de la ciencia y el conocimiento. Por eso, se aseguraron de que sus bibliotecas estuvieran

<sup>51</sup> Murió en el año 542 h / 1148 d.C.

<sup>52</sup> “El repertorio en los méritos de la gente de la Isla” (traducción propia).

equipadas con todos los libros posibles. El abastecimiento de al-Ándalus en libros fue variado; se trajeron libros del Oriente mediante los viajes de peregrinación, o por parte de los eruditos o comerciantes (Ḥamāda, 1987).

Los andalusíes fueron muy apasionados en recolectar libros en sus propias bibliotecas caseras, sobre todo durante la época de los Reinos de Taifas cuando los Gobernadores habían superado a otros en la recolección de libros y el refinamiento en la decoración de sus bibliotecas. Y, cuando los Almorávides entraron en al-Ándalus, encontraron una gran riqueza, por ejemplo, la biblioteca de al-Ḥakam<sup>53</sup> contenía alrededor de 400.000 manuscritos que fueron vendidos con precios muy bajos por todas partes en al-Ándalus, después de la rebelión beréber. Por ello, fue una oportunidad para los coleccionistas de libros preciosos. Después de que éstos últimos, anteriormente, fueran limitados a los eruditos y alumnos, en las épocas de Taifas y Almorávides, estuvieron al alcance de todos (Mutlaq, 1967).

Los príncipes andalusíes motivaron a la gente de la ciencia y el conocimiento. Por ejemplo, el Emir Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn reunió en su Corte al filósofo Ibn Bāya – Avempace -, al poeta Ibn Jafāya y al escritor historiador al-Faṭḥ Ibn Jāqān (Adham, s.f), quien le escribió un libro titulado *Qalā'id al-'aqyān*, y a al-'Alā' Ibn Zuhr<sup>54</sup> autor de un libro de medicina, como también animó a su médico 'Abd al-Malek Ibn Zuhr alias Abā Meruān<sup>55</sup>, para escribir un libro titulado *Al-Iqtisād fī iṣlāḥ al-nufūs wa al-aṙsād*<sup>56</sup> (Belghit, 2003).

El más oportunista en coleccionar los libros en las épocas de Taifas y Almorávides fue el gran geógrafo al-Bakrī<sup>57</sup> (Ibn Baškwāl, 1989).

Del mismo modo, el Occidente islámico fue conocido por la famosa biblioteca histórica del historiador Abī 'Āmir Muḥammad al-Balawī al-Sālamī, quien era erudito en literatura e

---

<sup>53</sup> Murió en 336 h / 958 d.C.

<sup>54</sup> Al-'Alā' Ibn Zuhr murió en 525 h / 1131 d.C.

<sup>55</sup> 'Abd al-Malek Ibn Zuhr nació en 484 h / 1092 d.C. y murió en 557 h / 1162 d.C.

<sup>56</sup> "Libro del curso medio sobre la reforma de las almas y los cuerpos" (traducción propia)

<sup>57</sup> Al-Bakrī murió en 578 h / 1184 d.C.

historia; escribió *Darar al-qalā'id*, de lo cual una copia estuvo a manos de Ibn 'Abd al-Malek al-Marrākušī, escrita por su propio autor (Belghit, 2003).

De ahí, tenemos una idea de la biblioteca histórica que se puso a disposición de este gran historiador. Esta biblioteca histórica que fue erigida con la fundación de la ciudad de Marrākuš y el nacimiento de los Almorávides, continuó creciendo y extendiéndose hasta el final de los Almohades. Muchos historiadores beneficiaron de esta biblioteca, a saber: al-Šīrfī, al-Bayḍaq, Ibn Šāhib al-Šila, Yūsuf Ibn 'Umar el historiador de *al-Tağr al-a'lá* - la Marca Superior de al-Ándalus -, 'Abd al-Wāhid al-Marrākušī, al-Tādli, Ibn 'Idārī, Ibn Qaṭṭān, Šāliḥ al-Īlānī, entre otros (Al-Marrākušī, 1965). Entre los eruditos justos de la época almorávide que tenían unas famosas bibliotecas propias, el alfaquí, el asceta, el orador, el devoto, el cadí 'Abd al-Mālik quien se hizo cargo del cadiazgo de Córdoba y heredó de su padre una gran cantidad de dinero; dio en caridad dos tercios de éste y con el otro tercio, compró libros preciosos, haciendo una copia del libro comprado hecha por él mismo y luego vendió la copia original, hasta que consiguió a todos esos libros copiados. Siguió haciendo la misma práctica hasta que murió (Al-Šadafi, 1998).

Algunos príncipes almorávides estaban interesados en la ciencia y compitieron entre ellos en la adquisición de libros, como fue el caso de uno de los jefes de Lamtūna, al-Manšūr Ibn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥāy al-Lamtūnī, conocido por su pasión a la ciencia en al-Ándalus y en el Magreb, sobre el que dijo Ibn al-Bār:

"كان ملوكي الأدوات، سامي المهمة، نزيه النفس، راغبا في العلم، منافسا في الدواوين العتيقة والأصول

النفيسة، جمع من ذلك ما عجز أهل زمانه"<sup>58</sup> (Al-Tāzī, 1972, p. 166).

Adquirió tantos libros que ninguno hizo igual en su tiempo (Al-Marrākušī, 1965); así como Muḥammad Ibn Tāšufīn Ibn Abī Bakr<sup>59</sup>, uno de los príncipes almorávides que se ocupó

<sup>58</sup> "Era poseedor de las herramientas, con grandes ambiciones, honesto, dispuesto a aprender, competidor en los antiguos divanes y fuentes preciosas, recogiendo de eso lo que la gente de su tiempo no pudo hacer" (traducción propia).

<sup>59</sup> Muḥammad Ibn Tāšufīn Ibn Abī Bakr nacido en el año 496 h / 1102 d.C.

de la ciencia e incluso hubo quienes se convirtieron en grandes eruditos, como Muḥammad Ibn Jayr Ibn Jalīfa Milā Ibn Muḥammad Lamṭūnī<sup>60</sup>, cuyos maestros eran más de cien; era uno de los lectores conocidos por su calidad caligráfica. En breve, la gente compitió por poseer más libros en el Magreb hasta el siglo VII de la hégira (Dandaš, 1988).

Como resultado del interés en la vida científica bajo el gobierno de ‘Alī Ibn Yūsuf, fue el aumento del cuidado de las bibliotecas privadas. Basta citar la biblioteca famosa del príncipe ‘Alī Ibn Yūsuf en Marrākuš, cuya reputación se extendió por todas partes. Esta fama fue evidente a través de algunos de sus restos hasta la hora actual; de ellos, una copia del libro precioso de Mālik *al-Muwattaʿa*’ en varias partes escritas en cuero de gamuza y fechada en el mes de šaʿbān en 502 h / 1108 d.C. Se demostró en su undécima parte la siguiente frase:

"مما كتبه لخزانة أمير المسلمين وناصر الدين علي بن يوسف أدام الله تأييده ونصره"<sup>61</sup>

. (Al-Tāzī, 1972, p. 124)

### 1.3.5. Las Cortes de Príncipes y Gobernadores

Los príncipes almorávides fueron acusados de ignorancia e intolerancia, pero sus pocas noticias en textos claros demostraron que participaron en los Consejos de ciencia y alentaron a escritores, poetas y sabios. Si la primera fase del establecimiento del Estado de los Almorávides estuvo dominada por la historia política que llevó a la conquista del Magreb y la anexión de al-Ándalus, a la que se refirió la mayoría de los libros a finales del período almorávide, los pocos indicios disponibles resaltan una fase de desarrollo después de la unificación de los dos bloques de Gibraltar que floreció este país, tal como la formación de un órgano de jurisprudencia muy competente, surgimiento de escritores famosos.

Los príncipes almorávides beneficiaron también del clima literario y científico proporcionado por las tradiciones educativas y científicas del entorno andalusí, lo que les

<sup>60</sup> Muḥammad Ibn Jayr Ibn Jalīfa Milā Ibn Muḥammad Lamṭūnī murió 573 h / 1179 d.C.

<sup>61</sup> “De lo que escribió al gabinete del Emir de los musulmanes y Nāṣir al-Dīn ‘Alī Ibn Yūsuf que Allah perdurara su lealtad y victoria” (traducción propia).

permitió proteger este gran legado y beneficiar de generaciones de científicos de alto nivel. Por eso, las Cortes de príncipes —en Marrākuš o en las grandes ciudades científicas como Córdoba, Sevilla, Zaragoza, Granada, etc.— fueron una escuela que formó una institución autónoma para lograr el proyecto científico almorávide y por consiguiente, formar las futuras generaciones almorávides más determinadas y decididas en buscar el conocimiento (Belghit, 2003).

El palacio al-Ḥaḡar de Marrākuš fue testigo de los Seminarios científicos, como lo atestiguó la aljama de la mezquita. El debate intelectual que tuvo lugar entre un filósofo y visir de ‘Alī Ibn Yūsuf llamado Mālik Ibn Yaḡyà Ibn Wahīb al-Išbīlī<sup>62</sup>, y al-Mahdī Ibn Tūmart, con la presencia de otro ministro Yantiyān Ibn ‘Umar al-Lamṭūnī, quien aconsejó al Emir de los musulmanes que dejara tranquilo a al-Mahdī (Ḥasan, 1980). El Emir de los musulmanes liberó a éste, quien salió entonces de la ciudad hacia Agmāt, donde enseñó y predicó a la gente hasta que fuera sacado de Agmāt por el Gobernador, y se dirigió hacia Sūs, en el año 525 h; ahí lo siguieron muchas personas (Zakār y Zamāma, 1979).

‘Alī Ibn Yūsuf imitaba a los eruditos; era un jurista inteligente; honraba a los eruditos; se sentaba con los sabios en su palacio. Era de buenos modales; nombraba a los alfaquíes en los asuntos del Estado (Al-Marrākušī, 1955). El príncipe de los musulmanes encargó al famoso médico Abā Marwān Ibn Abī al-‘Alā Ibn Zahr<sup>63</sup>, el autor del libro *Kitāb al-tasyīr fī al-mudāwāt wa al-tadbīr*<sup>64</sup>, gobernar Sevilla con la ayuda de su hijo primogénito Abū Bakr. El Príncipe de los Musulmanes estaba dispuesto a educar a sus hijos políticamente en al-Ándalus en un ambiente civilizado, rico en ciencia y eruditos; por eso no los dejó en Marrākuš, capital almorávide, sino que los envió a Sevilla (Mu’nis, 2000).

---

<sup>62</sup> Mālik Ibn Yaḡyà Ibn Wahīb al-Išbīlī murió en el año 525 h / 1130 d.C.

<sup>63</sup> Abā Marwān Ibn Abī al-‘Alā Ibn Zahr nació entre los años 484 h /1091 d.C. y 487 h /1094 d.C.

<sup>64</sup> “Libro que facilita el estudio de la terapéutica y la dieta” (traducción propia).

Estos y otros textos mostraron el papel desempeñado por los príncipes almorávides para promover una educación sólida y sana, manteniendo su ritmo de desarrollo en al-Ándalus. En este contexto, dijo Ibn Jaldūn:

"فقد نقل عنهم من اتخاذ المتعلمين لأحكام دين الله لصبيانهم، والاستفتاء في فروض أعيانهم، واقتناء الأئمة للصلوات في نواديهم، وتدارس القرآن بين أحيائهم، وتحكيم حملة الفقه في نوازلهم وقضاياهم" <sup>65</sup> (Ibn Jaldūn, 2000, p. 208).

Algunos príncipes que no pudieron unirse a las escuelas y a los Consejos del aprendizaje, habían llamado a alfaquíes y eruditos a sus palacios; se sentaban con ellos para aprender la ciencia y al fiqh - las leyes islámicas -; basta citar al Emir Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn quien solicitó la presencia en su palacio del famoso alfaquí y orador Abī ‘Alī al-Ṣadaḡī para aprender *al-Ḥadīṡ* y beneficiarse de su conocimiento y virtud, ya que se puso en contacto con el gran escritor al-Faṡḡ Ibn Jāqān, quien con el nombre del Emir escribió su libro *Qalā'id al-a'yān* (Dandaš, 1988).

Las instituciones ya mencionadas desempeñaron su papel en la difusión de la ciencia y la cultura. Gracias a las enseñanzas de Ibn Yāsīn, el educador y el maestro de la generación del movimiento almorávide, estas personas del desierto se convirtieron en protectores de la civilización andalusí y los muyahidines - martirios de la guerra santa - en el Islam. Ibn Yāsīn llamó a las tribus ṣinhāyīes a comportarse bien y unir los esfuerzos individuales de los juristas mālikī, lo que resultó un trabajo civilizado que caracterizaba el Estado almorávide (Belghit, 2003).

---

<sup>65</sup> “Fueron citados de los aprendices que tomaban las disposiciones de la religión de Dios para sus hijos, la petición de edictos sobre los deberes obligatorios, la adquisición de imames para las oraciones en sus clubes y el estudio del Corán en sus barrios, así como el arbitraje de la campaña de jurisprudencia en sus asuntos y circunstancias imprevistas” (traducción propia).

# **Capítulo II**

**Las Materias Científicas Impartidas y sus Brillantes Eruditos**

## Las Materias Científicas Impartidas y sus Brillantes Eruditos

En la época de los Almorávides se produjo un florecimiento de la ciencia y del conocimiento en Al-Ándalus. Este desarrollo tocó todas las disciplinas, en que muchos eruditos se especializaron y descubrieron muchos principios básicos y experimentaciones de diferentes campos de la ciencia.

### 2.1. Las Ciencias Religiosas

El núcleo del Islam y su cultura<sup>66</sup> es el libro sagrado, el Corán, que establece los fundamentos teológicos y se considera el Libro por excelencia, el ejemplo más venerado de la lengua árabe, impregnando para siempre el pensamiento musulmán (Chejne, 1969). Otras ciencias desarrolladas en al-Ándalus y son muy relacionadas con la exégesis coránica fueron la ciencia de al-Ḥadīṭ o la tradición profética.

#### 2.1.1. Modos de Recitación Coránica

Cuando los musulmanes conquistaron al-Ándalus, trajeron con ellos diferentes tipos de lecturas mediante los recitadores que acompañaron al Ejército musulmán. Sin embargo, pronto buscaron formas de perfeccionarlas, viajando al Oriente para instruirse o simplemente valer los libros y los maestros venidos de fuera. Leer el Corán, siguiendo impecablemente las normas establecidas en Oriente, se convirtió en una tarea noble y prestigiosa, por lo que innumerables lectores se hicieron famosos.

En al-Ándalus, la hermenéutica coránica y las ciencias que la rodeaban como la lectura coránica<sup>67</sup> y la salmodia entre otros, tuvieron un desarrollo original e importante dentro del campo de la exégesis coránica. Como paso previo al nacimiento del *Tafsīr* -

---

<sup>66</sup> Observamos que la mayoría de los eruditos de varias disciplinas dominaban el idioma del Corán, y muchos de ellos contribuyeron con sus estudiosos en este campo. Baste citar un montón de referencias e investigaciones de la ciencia religiosa, especialmente del Corán. Por ejemplo, los repertorios bio-bibliográficos, como la *Fahrasa* de Ibn Jayr (Vizcaino Plaza, 2002).

<sup>67</sup> Los lectores del Corán eran aquéllos que podían recitarlo de memoria, de acuerdo con unas normas fijas. Algunos de estos lectores llegaron a ser famosos por sus explicaciones por escrito de los siete tipos aprobados de lectura, perpetuándose así una tradición de lectura que pasó de generación en generación y se extendió por todo el ámbito musulmán (González Costa, 2010).



explicación del Corán -, se desarrolló en la historia islámica desde muy temprano una forma especial de leer el Libro Sagrado<sup>68</sup>. Dado que el Corán no es un libro ordinario, debía ser leído y recitado de una manera que correspondiera a su importancia. Se prestó especial atención a la pronunciación, entonación y otros aspectos que se estandarizaron hasta tal punto que requerían lectores especializados<sup>69</sup>. Estos hombres, inicialmente, impartieron sus enseñanzas oralmente, pero pronto codificaron reglas generales para guiar la lectura adecuada, estableciendo Escuelas de lectura (Ibn Jaldūn, 1958).

Los Magrebíes fueron conocidos por la recitación de Nāfi‘ Ibn Na‘īm<sup>70</sup>. En general, la diferencia en las recitaciones se debe a la reproducción y se manifestaba en diez aspectos frecuentes (Ibn al-Ŷazrī, s.f). La comprensión y la interpretación del Corán y al-Ḥadīth fueron una etapa de diligencia en el conocimiento de los modos de recitación coránica y sus secretos. Makkī Ibn Abī Ṭālib al-Qaysī<sup>71</sup> dejó una apasionada tipología en los modos de recitación, algunas de ellas impresas y otras manuscritas, y esas fueron las obras que circularon en al-Ándalus, como lo atestiguaron los autores de al-Ṭabaqāt como lo mencionó Ibn Ŷābir al-Iṣbīlī en su repertorio bio-bibliográfico - *al-fahrasa* - (Belghit, 2003).

Makkī Ibn Abī Ṭālib contribuyó también en la formación de una escuela andalusí con la colaboración de Abī al- ‘Abbās al-Mahdawī, quien fue muy conocedor de los modos de recitación y, Abī Ṭāhar al-Anṣārī Ismā‘īl Ibn Jalaf que fue uno de los eruditos de la gramática y modos de recitación. Esta escuela siguió impartiendo clases coránicas en el Magreb y al-Ándalus durante los siglos V, VI y VII de la hégira, lo que abrió caminos para la aparición de eruditos famosos en la exégesis y los modos de recitación coránica, durante las épocas de Reinos de Taifas y Almorávides, a saber:

<sup>68</sup> De las lecturas coránicas surgió también la disciplina de la ortografía del Corán, el *rasm* (González Costa, 2010).

<sup>69</sup> Los lectores especializados, llamados almocries o qurrā‘.

<sup>70</sup> Nāfi‘ Ibn Na‘īm murió en 169 h /785 d.C.

<sup>71</sup> Makkī Ibn Abī Ṭālib al-Qaysī murió en 437 h /1045 d.C.

**Tabla 7***Eruditos famosos en la exégesis y los modos de recitación coránica*

<b>Erudito</b>	<b>Fecha de muerte</b>
Aḥmad Ibn Muḥammad al-Kilāʿī	
al-Qurṭubī, apodado Abū ʿUmar	432 h /1041d.C.
Al-Maqqarī	
Ibn al-Baḍīṣ	528 h /1134 d.C.
Ibn Darī al-Anṣārī	528 h /1134 d.C.
Muḥammad Ibn Sābiq al-Saqlī	493 h
Abū ʿUmar Aḥmad Ibn ʿAbd Allah al-Talmankī	429 h /1035 d.C.
Al-Ḥāfiẓ Abū ʿUmar al-Dānī	444h /1052 d.C.

Elaboración propia

Según Ibn Jaldūn, Al-Ḥāfiẓ Abū ʿUmar al-Dānī alcanzó la mayor perfección en la lectura del Corán y llegó a ejercer una gran influencia a través de sus diversas obras sobre estudios coránicos, la más importante de ellas es *Kitāb al-taysīr fī al-qirāʾāt al-sabʿ* - El libro de la facilitación acerca de las siete lecturas coránicas -, un manual que trata de las siete normas de lectura que acabaron por reemplazar a todos los demás textos existentes (González Palencia, 1945), a las que los lectores se conformaban en su clasificación, teniendo confianza en su reproducción de las recitaciones (Al-Maqqarī, 1988).

De los lectores más destacados en la época almorávide: Abū Muḥammad ʿAbd Allah Ibn Idrīs Ibn Sahl<sup>72</sup> quien era conocido por su recitación a las versiones de Nāfiʿ, Ibn Kaṭīr, Abī ʿUmrū e Ibn ʿĀmir (Al-Qāḍī ʿIyād, 1982).

<sup>72</sup> Abū Muḥammad ʿAbd Allah Ibn Idrīs Ibn Sahl murió en 515 h /1121 d.C.

De los muchos que habían escrito sobre los diferentes modos de recitación coránica en la época almorávide:

- El lector - *al-muqri* - Muḥammad Ibn Yaḥya Ibn Muzāḥim al-Anṣārī, alias Abā ‘Abd Allah<sup>73</sup>, originario de la ciudad Lisboa<sup>74</sup> del distrito de Beja en al-Ándalus; era muy competente en las ciencias de lengua árabe y los modos de recitación coránica. Escribió un libro muy útil titulado *Kitāb al-nāhiy lil-qirā’āt bi ašhar al-riwāyāt*<sup>75</sup> (Ibn Baškwāl, 2010).

- El lector Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṭufayl al-‘Abdī<sup>76</sup> conocido como Ibn Azīma, se considera uno de los clasificadores en la ciencia de las recitaciones, por ejemplo su libro *Yālib al-ifāda fī majāriy al-ḥurūf*<sup>77</sup>, tenía diploma -*Uryūza*- en las siete recitaciones coránicas. Además, explicó la poesía de al-Šaqrātīsī y también tiene el libro *al-Farīda al-ḥamšiyya fī šarḥ al-qašīda al-ḥadriyya*, ya que Abū al-Ḥasan con sus hijos eran los mejores lectores del Corán con buena entonación. Lo era también Abū Dāwūd Sulaymān Ibn Yaḥyā al-Ma‘āfirī<sup>78</sup>, brillante en la recitación del Corán con buena entonación – *Muḥawwid* -. En cuanto al recetor y *muḥawwid* de la ciudad de Almería, Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Dī al-Nūn al-Ḥiḡrī<sup>79</sup>, era una referencia en las recitaciones del Corán durante las épocas almorávide y almohade (Dandaš, 1988a).

- Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn Ḥarb, conocido como Abā al-‘Abbās, era de los competentes en la recitación - *al-Taḡwid* - y al-Ḥadīṭ; aprendió las recitaciones del Corán con Abī Dāwūd el recetor y Abā al-Ḥasan al-‘Absī y Abā ‘Abd Allah Ibn Muzāḥim que estaba vivo en el año 540 h / 1145 d.C. Residía en Sevilla y escribió un libro en las recitaciones coránicas llamado *al-Taqrīb* - La aproximación - (Ibn al-Abbār, 1955a).

<sup>73</sup> Muḥammad Ibn Yaḥya Ibn Muzāḥim al-Anṣārī murió en 502 h / 1108 d.C.

<sup>74</sup> Lisboa o sea Ašbūna

<sup>75</sup> “El libro del guiado de las recitaciones con las famosas versiones” (traducción propia).

<sup>76</sup> Abū al-Ḥasan Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ṭufayl al-‘Abdī murió en 543 h / 1148 d.C.

<sup>77</sup> “El traedor del beneficio en las salidas de los caracteres” (traducción propia).

<sup>78</sup> Abū Dāwūd Sulaymān Ibn Yaḥyā al-Ma‘āfirī murió en 540 h / 1145 d.C.

<sup>79</sup> Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Dī al-Nūn al-Ḥiḡrī nació en 505 h / 1111 d.C. y murió en 591 h / 1194 d.C.

- Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Jalaf al-Anṣārī al-Garnāṭī<sup>80</sup>, conocido como Abā Ŷa‘far Ibn al-Baḏīš, era un erudito inteligente según el autor Ibn Baškwāl; escribió un inédito libro titulado *al-Iqnā’ fī al-qirā’āt*<sup>81</sup>, y otro *Kitāb al-ṭuruq al-mutadāwala*<sup>82</sup> (Baškwāl, 1989).

- De los grandes oradores y recetores, ‘Īsá Ibn Muḥammad Ibn Fatūḥ al-Hāšimī<sup>83</sup> que residió en Valencia, conocido como Ibn al-Murābiṭ. De sus obras, tenemos *Kitāb al-taqrīb wa al-ḥarš fī uṣūl qirā’at Qalūn wa Warš* (Abū al-Faḏl, 1996). Y de los recetores más destacados, Ibn al-Nuḥās Aḥmad Ibn Jalaf<sup>84</sup> el autor del libro *al-nāsij wa al-mansūj*<sup>85</sup> (Ibn al-Ŷazrī, 2002). En este contexto, los libros de *al-Ṭabaqāt* son llenos de recetores de la época almorávide.

- Una de las principales obras de las diferentes recitaciones coránicas en esta época, titulada *Kitāb al-hādī fī al-qirā’at*<sup>86</sup> escrita por Abī ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Sufyān el recetor de Qayrawān, la trajo a al-Ándalus el recetor ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsim al-Ḥiṭyāzī, quien lo mostró en la mezquita de Córdoba, donde asistió Jayr al-Išbīlī, el autor de *al-fahrasa* – catalogación - en el año 530 h / 1134 d.C.

- Abū Bakr Muḥammad Ibn Jayr al-Išbīlī aprendió del libro que reúne las siete recitaciones de los ulemas famosos escrito por el recetor Abī al-Qāsim ‘Abd al-Ŷabbār Ibn Aḥmad Ibn ‘Omar Ibn al-Ḥasan al-Ṭarsūsī en *dū-l-ḥiṭyā*, en el año 535 h / 1139 d.C., en la época almorávide. Este libro fue uno de los libros en los que se confía en las recitaciones coránicas, y luego vino *al-Tabṣīra fī al-qirā’āt al-sab*<sup>87</sup>, escrito por el recetor Makkī Ibn Abī Ṭālib (Al-Išbīlī, 1997).

<sup>80</sup> Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Jalaf al-Anṣārī al-Garnāṭī murió en *ḡumādā II* en el año 540 h / 1145 d.C.

<sup>81</sup> “La persuasión en las recitaciones” (traducción propia).

<sup>82</sup> “El libro de los métodos corrientes” (traducción propia).

<sup>83</sup> ‘Īsá Ibn Muḥammad Ibn Fatūḥ al-Hāšimī murió en 560 h / 1165 d.C.

<sup>84</sup> Ibn al-Nuḥās Aḥmad Ibn Jalaf murió en 531 h / 1137 d.C.

<sup>85</sup> Es el reemplazo de un verso o de una tradición anterior - y su ley incorporada - con aquello que es cronológicamente sucesivo. La supresión completa de una regla cuya fraseología permanece, es también reconocida, aunque solamente en el caso del Corán. El *nasj* es uno de los conceptos prominentes en el campo del estudio del Corán y del derecho Islámico, que permitió armonizar las contradicciones aparentes en la jurisprudencia islámica (Burton, 1985).

<sup>86</sup> “El libro de la guía en las lecturas -coránicas -” (traducción propia).

<sup>87</sup> “El conocimiento en las siete recitaciones” (traducción propia).

El interés de los Almorávides en el Sagrado Corán fue grande, ya que participaron en el cuidado de los libros del Corán, encuadernándolos, copiándolos y distribuyéndolos en las mezquitas, los *ribāṭ-s* y las bibliotecas. Los Almorávides cuidaron especialmente del libro del Corán escrito por el compañero del profeta ‘Uṭmān Ibn ‘Afān (Al-Idrīsī, 2002).

### **2.1.2. La Exégesis Coránica**

La exégesis, explicación o comentario del Corán, es una de las ciencias coránicas. El Corán es analizado de forma científica, desde el nivel lexicográfico y gramático hasta la anotación del contexto histórico, por ejemplo, en qué circunstancias tuvo lugar una determinada revelación. Es también importante conocer el orden de la revelación para el derecho islámico, pues algunos versículos abrogan otros anteriores, siendo válida la última a efectos de la ley (Al-Qaysī, 1966).

Los primeros musulmanes entendieron los significados del Sagrado Corán y percibieron las razones de su revelación, pero las naciones que no vivieron el tiempo de la profecía les dificultaron comprender sus significados, ya que su inmutabilidad requiere una aclaración (Ibn ‘Ašūr, 1970).

La mayoría de los primeros exégetas andalusíes se formaron en Oriente y a su regreso a al-Ándalus, permanecieron fieles a las enseñanzas orientales. Con el tiempo, algunas exégesis coránicas de al-Ándalus se hicieron famosas en todo el mundo islámico, como la de Ibn ‘Aṭīyya, las obras de Abū Bakr Ibn al ‘Arabī, o la de al-Qurṭubī, quizá fuera la más famosa de todas (González Costa, 2010).

Es en la época almorávide cuando aparece una gran figura en el panorama de la literatura exegética andalusí: el granadino Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Gālib al-Muḥāribī Ibn ‘Aṭīyya<sup>88</sup>, conocido como Ibn ‘Aṭīya, descendiente de una familia muy famosa en la ciencia (Palencia, 1955). Aprendió la jurisprudencia por parte de los alfaquíes de

---

<sup>88</sup> Abū Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Gālib al-Muḥāribī Ibn ‘Aṭīyya nació en el año 481 h / 1088 d.C. y murió en Lorca en el año 541 h / 1147 d.C.

Granada como Ibn ar-Rabīʿ y Abī ʿUṭmān y Abī Ŷaʿfar; aprendió también al-Ḥadīṭ con Abī ʿAlī al-Ŷayyānī y la gramática con Muḥammad Ibn Hārīt, luego se interesó más a al-Ḥadīṭ. Hizo una *riḥla* al Oriente donde estudió la fe, la teología religiosa y también encontró al-Ṭabarī, quien le acordó *al-Iyāza*. Llegó a ser un gran erudito, exégeta, poeta, jurista *mālikī* y juez supremo de Almería; fue el encargado de resumir los comentarios anteriores del Corán y seleccionar las posibles interpretaciones que escribió en su célebre exégesis del Corán titulado *al-Muḥarrar al-waḥyīz fī tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz*<sup>89</sup> (Ibn Baškwāl, 2010). Éste se convirtió en una de las grandes obras de la cultura religiosa islámica y uno de los exégetas más brillantes en el Norte de África, especialmente en los círculos sufíes (Dandaš, 1988a).

Su método se basa en un análisis de los aspectos léxicos y religiosos del vocabulario coránico. En su introducción, resumió una serie de cuestiones relacionadas con el estudio del Corán: a) proporcionó una recopilación de transmisiones de los eruditos que le precedieron en cuestiones teóricas; b) abordó algunos temas preliminares sobre los criterios y procedimientos de admisión de los contenidos del comentario y algunos puntos polémicos, como la existencia de extranjerismos y, el uso de la elipsis en el texto coránico (González Costa, 2010).

Es en este contexto que Ibn ʿAṭīyya estableció su tesis sobre el proceso histórico de fijación del texto del Corán; a través de los relatos sobre el tema, legitimó el texto actual como resultado de un consenso comunitario - *Iymāʿ* -. El cuerpo principal de su comentario está dedicado a las materias legales, la gramática, la lengua, el sentido y la recitación (Dandaš, 1988a).

En época almorávide, fue también el más destacado exégeta del Corán en al-Ándalus. El qāḍī Abū Bakr Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī<sup>90</sup> y la obra de *Qānūn al-taʿwīl fī tafsīr al-Qurʿān al-ʿazīz*<sup>91</sup> tienen una importancia primordial en la historia de la exégesis coránica. Su autor

<sup>89</sup> “El registro compendioso en la interpretación del libro poderoso” (traducción propia).

<sup>90</sup> Abū Bakr Ibn al-ʿArabī al-Maʿāfirī nació en el año 468 h /1076 d.C. y murió en el año 543 h /1148 d.C.

<sup>91</sup> “Normas de la exégesis que trata del comentario del noble Corán” (traducción propia).

fue, además de exégeta y *muḥaddiṭ* - especialista en tradiciones proféticas -, el renovador de la jurisprudencia *mālikī* en al-Ándalus (Al-Ṣuyūṭī, 1964). Aunque nació en Sevilla, se trasladó al Norte de África y viajó con su padre por el Oriente islámico, donde conoció a los grandes maestros de su época, entre ellos al-Gazālī. Fue perseguido en Al-Ándalus por sus opiniones jurídicas y políticas, aunque recuperó el reconocimiento de las autoridades y fue nombrado por el Emir almorávide ‘Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, Cadí Supremo de Sevilla. Murió cerca de Fez a su regreso de una larga estancia en Marrākuš, con una delegación de Sevilla al realizar el pacto de fidelidad con el líder almohade Ibn Tūmart (Ibn al-Abbār, 1955a).

A su regreso a Sevilla tras una estancia en Oriente, escribió varias obras de exégesis, entre las que se destaca su *Aḥkām al-Qur’ān* - Las normas del Corán - (Abū al-Faḍl, 1996), un compendio que recoge los principios de fe y las normas religiosas, dispuestas según el orden de las azoras, así como comentarios a los libros de hadices *al-Muwaṭṭa’* y *Sunan* de al-Tarmīdī y la recopilación de sus lecciones públicas en 80 volúmenes *Anwār al-faḥr* - Las luces de la aurora -; su *Wāḍih al-sabīl ilā ma’rifat qānūn al-ta’wīl wa-fawā’id al-tanzīl*<sup>92</sup> (Al-Iṣbīlī, 1997).

En su famoso libro *Qānūn al-ta’wīl fī tafsīr al-Qur’ān al-‘azīz*<sup>93</sup> se desmarca también de la visión clásica (Al-Idrīsī, 2002), incluyendo un libro sobre las reglas que deben seguirse para realizar una interpretación alegórica del *Corán*. Por lo tanto, Ibn al- ‘Arabī dividió su estudio del Corán en cuatro partes, cada una de las cuales usó varios capítulos: *al-Tawḥīd* - la unicidad de Dios -, *al-nāsij wa al-mansūj* – abrogar y abrogado -, *al-Aḥkām* - normas legales – y *al-Dīkr* - invocación del nombre de Dios -.

El contenido propiamente religioso del comentario se estructura en torno al estudio de *al-Tawḥīd*, primer requisito del saber, a través del cual se accede al conocimiento de Dios.

<sup>92</sup> “El camino claro hacia el conocimiento de la hermenéutica y de los beneficios de la revelación” (traducción propia).

<sup>93</sup> “Normas de la exégesis esotérica del noble Corán” (traducción propia).

Esta parte, a su vez, la inicia con el estudio de *al-Nafs* – el alma –, ya que el conocimiento del alma propia lleva al conocimiento de Dios (Al-Sayid ‘Abd al-Azīz Sālim, 1991). El estilo utilizado en esta obra es el de las "cuestiones" - *al-Masā’il* - que consiste en hacer ciertas preguntas sobre las aleyas y luego comentar cada tema tratado en la obra. Sus fuentes son numerosas; entre los autores más importantes que cita, se encuentran al-Quṣayrī de su comentario al Corán - *Laṭā’if al-iṣārāt* -, al-Gazālī y Mālik Ibn Anas.

En resumen, esta obra muestra las dotes de al-Ma’āfirī como teólogo, su alto nivel de expresión lingüística y sus dotes literarias. Su novedad radica en su tratamiento de las doctrinas sufíes, ya que documenta la introducción de al-Ándalus de *al-Tafsīr iṣārī*<sup>94</sup> (Al-Tilimsānī, 1981).

Tampoco podemos ignorar el trabajo de Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn al-Sīd al-Baṭliyyūsī<sup>95</sup> que era sin duda el mayor lingüista y filólogo andalusí. Era también el primer teórico de la interpretación hermenéutica (Ḥamūda, 1994) y el autor del primer Tratado sobre la interpretación andalusí, *Kitāb al-tanbīh ‘alā asbāb al-latī awyabat ijtilāf al-fuqahā’ fī ārā’i-him wa-i’tiqādāti-him*<sup>96</sup> que era su única obra extensa (Al-Qaysī, 1966). Uno de sus discípulos, Ibn al-Ni‘ma que era experto en jurisprudencia y ciencias coránicas y, autor de una exégesis del Corán (Ibn ‘Aṣūr, 1970).

Posteriormente, se destacaron entre otros exégetas (Al-Qaysī, 1966):

- Ibn Baqī al-Gāfiqī<sup>97</sup> quien escribió una exégesis coránica titulada *al-Ŷam’ bayna tafsīray al-Zamajšarī wa-Ibn ‘Aṭiyya* - Combinar las exégesis de al-Zamajšarī e Ibn ‘Aṭiyya -, en la que pretendía combinar las dos exégesis (Ḥasan, 1968);

<sup>94</sup> Es un tipo de exégesis coránica.

<sup>95</sup> Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn al-Sīd al-Baṭliyyūsī nació en 444 h / 1052/3 d.C. y murió en 521 h / 1127 d.C.

<sup>96</sup> “El libro de advertencia sobre las razones que requirieron la diferencia de los juristas en sus opiniones y creencias” (traducción propia).

<sup>97</sup> Ibn Baqī al-Gāfiqī murió en 617 h / 1220 d.C.



- Ibn Abī al-Faḍl al-Sulamī<sup>98</sup>, originario de Murcia, escribió tres exégesis de diferente extensión, la más larga se titulaba *Ray al-ḍam'ān fī tafsīr al-Qur'ān* - Regar el sediento en la exégesis del Corán -, en el que estableció conexiones entre unos versos coránicos y otros (Al-Bāyī, 1945);

- 'Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allah Ibn Aḥmad al-Jašnī<sup>99</sup> conocido como Ibn Ŷa'far alias Abā Muḥammad Ibn Murcia, fue un gran alfaquí de la doctrina mālikī, conecedor de la fatwá y exégesis. De sus libros en la época almorávide, tenemos *Anwār al-faḡr min maḡālis al-dīkr* - las luces de la aurora en las asambleas de la invocación de Dios -, escrito en 80.000 hojas;

- Los granadinos Abū Aḥmad Ibn al-Ŷuzay al-Kalbī<sup>100</sup> y Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzay al-Kalbī<sup>101</sup> (Ibn al-'Arabī, 1979).

Los libros de la exégesis coránica que recibimos de la época almorávide son un testimonio del progreso de los andalusíes en este arte; han trazado el camino para aquéllos que vinieron después de ellos (Ibn Baškwāl, 1989).

### 2.1.3. *Al-fiqh o jurisprudencia*

La jurisprudencia durante la época almorávide gozaba de una atención particular por parte de los ulemas, ya que los juristas – alfaquíes - más destacados que surgieron en esta época fueron los mālikīes a medida que el Estado reforzaba la difusión de la doctrina de Malik en al-Ándalus.

La victoria de los mālikīes en el Occidente islámico, durante la época de almorávide, estaba claramente vinculada con los grandes juristas en las *nawāzil-s*, documentos y fatwas; como también esta época se asoció con juristas de alto nivel, eruditos de al-Ḥadīṭ, exégesis y fiqh. Ellos formaron la referencia religiosa en el Occidente islámico que participaron en la vida

<sup>98</sup> Ibn Abī al-Faḍl al-Sulamī murió en 655 h / 1257 d.C.

<sup>99</sup> 'Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allah Ibn Aḥmad al-Jašnī murió en 520 h /1126 d.C.

<sup>100</sup> Abū Aḥmad Ibn al-Ŷuzay al-Kalbī murió en 620 h /1224 d.C.

<sup>101</sup> Abū al-Qāsim Ibn Ŷuzay al-Kalbī murió en 741 h /1340 d.C.

pública y obtuvieron funciones importantes, como la función del poder judicial, *ḥisba*, *al-Tawḥīq* – documentación -, *Šūrā* - consejo consultivo - y las grandes funciones de esta época, ya que desempeñaron los más sensibles papeles en el círculo del poder. Además, habían luchado junto con los Emires e incitaron a los seguidores en proteger el país y resistir a la Reconquista cristiana (Būtšiš, 2002).

De hecho, dicha época fue la de los grandes alfaquíes mālīkīes como Waḡyāy Ibn Zallū, el alfaquí de Sūs en el Magreb que fue el maestro del líder espiritual almorávide ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, y también el cadí ‘Iyāḍ al-Yaḥsubī<sup>102</sup> quien fue Imam de su tiempo y uno de los ulemas más destacados de la época; fue asimismo erudito en el hadiths y muy competente en jurisprudencia y teología. Además, una de las figuras más prominentes en la historia del Occidente islámico fue el juez Muḥammad Ibn al- ‘Arabī al-Ma‘ārīfī (Hasan, 1996). En siguiente vemos algunos de los alfaquíes de esta época en al-Ándalus:

---

<sup>102</sup> ‘Iyāḍ al-Yaḥsubī murió en 544 h /1150 d.C.

**Tabla 8***Algunos de los alfaquíes de la época almorávide*

Alfaquí	Apodo	De sus obras	Fuentes
Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rušd al-Mālikī <sup>103</sup>	Abū al-Walīd	- <i>Kitāb al-bayān wa al-taḥṣīl limā fī al-mustajraḡa mina al-tawḡīh wa al-ta' līl.</i> - <i>Muqadimāt al-awā' il li-kitāb al-mudawwana.</i> - Los resúmenes de dos libros del autor Ṭaḡāwī: <i>al-Mabṣūṭa</i> y <i>Muškil al-aṭar.</i>	(Al-Māliqī, 1983)
Muḥammad Ibn Abī al-Jiyār al-'Abdarī	'Abd Allah	- <i>Kitāb al -ṣuḡā'</i> - El libro del valiente -. - <i>Adāb al-nikāḡ</i> - La etiqueta del matrimonio -.	(Ibn al-Abbār, 1955)
Muḥammad Ibn 'Abd Allah Ibn 'Īsā Ibn 'Abd al-Raḡmān Ibn 'Abd al-Ḥamīd al-Taḡīnī de Calatayud	Al-Qabrīrī	<i>Al-Intiṣār li Ibn al-'Aṭṭār fī ma warada 'alā Abū 'Abd Allah Ibn al-Fajār.</i>	(Ibn al-Abbār, 1955)
Abā Abd Allah Muḥammad Ibn Jalaf al-Taḡībī	Ibn al-Ḥāḡ al-Šahīd	Un libro en <i>las nawāzil-s.</i>	(Būtšiš, 2002)

Elaboración propia

<sup>103</sup> Sobre él dijo Al-Māliqī (1983): " فقيها عالما حافظا للفقه مقدا فيه، على جميع اهل عصره عارفا بالتقوى على مذهب مالك (P. 99). "وأصحابه بصيرا بأقوالهم واختلافاتهم". "Un erudito, líder en al-fiqh (la jurisprudencia), el más destacado de su tiempo. Conoció la piedad según la doctrina de Malik y sus compañeros. Era perspicaz de sus opiniones y divergencias" (traducción propia).

### 2.1.4. Las Principales Cuestiones Doctrinales a Través de los *Nawāzil-s* de la Época

#### *Almorávide*

Los *nawāzil-s* de la época almorávide incluyeron las grandes cuestiones doctrinales en la sociedad andalusí, ya que esta época fue conocida como una colección de *nawāzil* de gran importancia en la historia social, política, doctrinal, económica e intelectual de al-Ándalus, como señala el erudito Muḥammad al-Manūnī (Būtšiš, 1990). Los *nawāzil-s* más destacados son:

1) *Nawāzil* Ibn Sahl, conocida como las grandes sentencias, e Ibn Sahl fue como el cadí ‘Iyāḍ, practicaba el poder judicial y las sentencias en el Magreb y al-Ándalus durante la época de los Almorávides y antes de ellos (Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, 1997).

2) *Nawāzil* Ibn Rušd al-Ŷadd.

3) *Nawāzil* Ibn al-Ḥāy el cadí el mártir.

4) *Nawāzil* Abī al-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān Ibn Qāsim al-Ša‘bī, era uno de los alfaquíes que se puso en contacto con los Almorávides y apoyó su afianzamiento; vivía en Málaga (Ibn ‘Aṭiya, 1983).

5) *Nawāzil* el cadí Ibn Dabūs al-Zanātī al-Yafranī.

6) *Nawāzil* Abī al-Walīd Hišām Ibn Aḥmad al-Hilālī al-Garnāṭī, conocido como Ibn Baqrā.

7) *Nawāzil* Aḥmad Ibn Sa‘īd Ibn Baštagīr al-Lajmī al-Lurqī.

8) *Nawāzil* Ibn al-Qāsim Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn ‘Umar al-Tamīmī conocido como Ibn Ward, y tuvo un alto cargo en el poder judicial almorávide.

9) *Nawāzil* Ibn Zakūn Abū ‘Alī Ḥasan titulada “I‘timād al-ḥukkām fī masā’il al-aḥkām wa tabyīn šarā’i‘ al-Islām min ḥalāl wa ḥarām” (Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, 1997).

El surgimiento de estas *nawāzil-s* en sólo una época y en un tiempo cercano indicaba el movimiento de la jurisprudencia y su desarrollo en la época de los Almorávides, que fue la época de los alfaquíes o la época de "dijo Mālik" (Būtšiš, 1990).

### 2.1.5. *Al-Ḥadīṭ; o Dichos del Profeta*

El cadí ‘Iyāḍ completó el libro de los alfaquíes mālikīes *al-Mu ‘alim bi fawā ‘id muslim* - El maestro con los beneficios de musulmán - y lo dictó a sus alumnos en 499 h / 1105 d.C. (Šuwāt, 1999)

En la época almorávide, al-Ándalus conoció muchos eruditos en al-Ḥadīṭ (Al-Marrākušī, 1955), aunque el autor de *al-Mu ‘yib* afirmó que los alfaquíes almorávides se interesaron solamente en las ramas de la doctrina mālikī en detrimento del libro sagrado el Corán y al-Ḥadīṭ. Sin embargo, muchos de los brillantes eruditos contribuyeron cuidadosamente en escribir y explicarlo; entre ellos se destacaron:

- Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Gassānī <sup>104</sup> alias Abā ‘Alī, conocido como al-Ŷayyānī: era experto de los oradores y los grandes eruditos en Córdoba según dijo Ibn Baškḵwāl (1989); era muy disciplinado y el más dominador de la cadena de transmisión de al-Ḥadīṭ. Además, los estudiantes viajeros vinieron de todas partes para asistir a sus clases y debates. De las obras que escribió, *Taqyīd al-muhmil wa tamyīz al-muškil* - Restringir a los descuidados y distinguir el problema -, en la que ajustó cada enunciado que pueda ser ambiguo en las recopilaciones auténticas, como también, corrigió libros que ninguno pudo hacer (Al-Qādī ‘Iyāḍ, 1982).

- El cadí mártir Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Fīraḥ Ibn Ḥayyūn Ibn Sakra al-Šadafī<sup>105</sup>, originario de Zaragoza, era el orador de al-Ḥadīṭ en la mezquita de Murcia; memorizó las

<sup>104</sup> Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Gassānī murió en el año 498 h / 1106 d.C.

<sup>105</sup> Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Fīraḥ Ibn Ḥayyūn Ibn Sakra al-Šadafī nació en 454 h / 1062 d.C.

*muṣanafāt-s*<sup>106</sup> de al- Ḥadīṭ mencionando sus *mutun*<sup>107</sup> (Ibn al-Abbār, 1989). Abū ‘Alī al-Ṣadaḥī tenía muchos escritos científicos; murió en la guerra santa en las fronteras de al-Ándalus, al este, en la batalla de Cutanda al oeste de Murcia en el año 514 h / 1120 d.C., y Abū ‘Alī era el segundo polo de al-Ḥadīṭ en la época almorávide y un maestro de toda una generación. Fue también uno de los maestros del cadí ‘Iyād (Al-Qādī ‘Iyād, 1982). Abū ‘Alī al-Ṣadaḥī consideró que el *ḥadīṭ* era un deber individual para los eruditos como él (Ibn al-Abbār, 1989).

- ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd Ibn Yarbū‘ Ibn Sulaymān<sup>108</sup> de Sevilla, llamado Abā Muḥammad, originario de Santarén, memorizó todo al-Ḥadīṭ; escribió de su propia mano muchas obras científicas, tal como *Kitāb al-iqlīd fī bayān al-asānīd*, *Lisān al-bayān ‘ammā fī kitāb Abī Naṣr al-Kilābiḍī mina al-agfāl wa al-nuqṣān*, *Tāy al-ḥuliya wa sirāy al bugya fī ma‘rifat asānīd al-muwaṭṭa‘a* y *al-Minhāy fī riḡāl Muslim Ibn al-Ḥāy* (Ibn Baṣkwāl, 2010).

- Abū ‘Alī al-Manṣūr Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥāy Dāwūd Ibn ‘Umar al-Ṣinhāyī al-Lamtūnī<sup>109</sup> era un elogio para Lamtūna en al-Ándalus en las ciencias de al-Ḥadīṭ. Al-Manṣūr fue uno de los Emires de Lamtūna, conocido por su inteligencia y comprensión, conocedor de *sunan*<sup>110</sup> y *al-aṭar*<sup>111</sup> (Ibn al-Abbār, 1955c).

- Uno de los eruditos principescos, Maymūn Ibn Yāsīn al-Ṣinhāyī al-Lamtūnī<sup>112</sup>, residía en Almería, llamado Abā ‘Umar, originario del Magreb; se interesó por la narración de

<sup>106</sup> *muṣanafāt* son compilaciones que incluyen las reglas de las ciencias de al-Ḥadīṭ y sus temas, o los hadices del Profeta, en cualquier orden.

<sup>107</sup> *Al-mutun* es lo que el sanad concluyó del discurso del Profeta Muḥammad (que la paz y las bendiciones de Allah sean con él). Es decir, es el texto que se nos transmite a través de la serie de narradores.

<sup>108</sup> ‘Abd Allah Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd Ibn Yarbū‘ Ibn Sulaymān murió en el año 522 h / 1128 d.C.

<sup>109</sup> Abū ‘Alī al-Manṣūr Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥāy Dāwūd Ibn ‘Umar al-Ṣinhāyī al-Lamtūnī murió a la edad de unos 60 años en 549 h / 1155 d.C.

<sup>110</sup> Sunna es una colección de enseñanzas, dichos y aprobaciones (o desaprobaciones) Profeta Muḥammad (que la paz y las bendiciones de Allah sean con él). El Corán y la Sunna son las dos fuentes primarias de revelación de Dios y definen las bases de la religión musulmana: su teología y legislación.

<sup>111</sup> Al-Ḥadīṭ es lo que se atribuye al Profeta Muḥammad (que la paz y las bendiciones de Allah sean con él). *Al-aṭar* es lo que se atribuye al Profeta Muḥammad - que la paz y las bendiciones de Allah sean con él -, y lo que se atribuye a los Compañeros y seguidores. Lo más probable es que *Al-aṭar* es de lo que se narra de los Compañeros y seguidores (Ḥasan ‘Abd al-Gafār, s.f.).

<sup>112</sup> Maymūn Ibn Yāsīn al-Ṣinhāyī al-Lamtūnī murió en *ḍū-l-qa‘da* en el año 530 h / 1135 d.C.

al-Ḥadīṭ y el aprendizaje de las ciencias. De sus discípulos, Abū Ishāq Ibn Ḥabīb que fue el orador más destacado de al-Ḥadīṭ en al-Ándalus y Abū al-Qāsim Ibn Baškwāl el autor del libro *al-Ṣila*. Era un buen hombre; se interesaba por las cadenas de transmisión de al-Ḥadīṭ - *al-Aṭar* - y las bases de la religión islámica - *al-uṣūl* - (Belghit, 2003).

Los estudiosos afirmaban que la ciencia de al-Ḥadīṭ ocupaba una gran importancia en al-Ándalus y en el Magreb en los días de los Almorávides, ya que surgieron los eruditos más destacados en esta ciencia. Los libros de Ḥadīṭ se difundieron por todas partes, según mencionó Ibn Jayr al-Iṣbīlī en su *fahrasa*. Algunos de los príncipes almorávides como ‘Alī Ibn Yūsuf asistieron a las clases de al-Ḥadīṭ, incluso consiguieron una *Iyāza* por parte de los eruditos en la materia (Belghit, 2003). A éste, se añadió los siguientes:

- Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Ādam al-Hūrānī al-Ḥamzī<sup>113</sup>, conocido como Ibn Wiṣāṭ, de sus obras *al-Anwār ‘alā ṣiḥāḥ al-aṭar fī garīb al-Ḥadīṭ* y *al-Taqarrub fī ‘ilm al-garīb*

- Acercándose al conocimiento del extranjero -.

- Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Mūsā al-Anṣārī al-Ilbīrī<sup>114</sup> explicó el problema de lo que sucedió en el libro *al-Muwaṭṭa’*.

- Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd al-Anṣārī<sup>115</sup>, conocido como Ibn Zarfūn, era una referencia de al-Ḥadīṭ en al-Ándalus; de sus obras *al-Anwār fī al-ḡam ‘ bayna al-muntaqī wa al-istiḍkār min ṣarḥ al-muwaṭṭa’ li al-Bāyī wa Ibn ‘Abd al-Barr al-Namrī*.

Además, escribió otro libro en la combinación de los libros de al-Ḥadīṭ de Abī Dāwūd y al-Tarmidī.

- ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn al-Sayyid al-Baṭliyyūsī<sup>116</sup> era un lingüista y famoso filósofo; de sus trabajos en la ciencia de al-Ḥadīṭ fue explicar *al-muwaṭṭa’*.

<sup>113</sup> Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Ādam al-Hūrānī al-Ḥamzī murió en Fes el año 529 h / 1134 d.C.

<sup>114</sup> Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Mūsā al-Anṣārī al-Ilbīrī murió en el año 537 h / 1142 d.C.

<sup>115</sup> Muḥammad Ibn Sa‘īd Ibn Aḥmad Ibn Sa‘īd al-Anṣārī murió en el año 536 h / 1142 d.C.

<sup>116</sup> ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn al-Sayyid al-Baṭliyyūsī murió en 521 h / 1127 d.C.

- Abū Bakr Ibn al- ‘Arabī escribió *al-Masālik fī šarḥ al-muwattaʿa* ‘lil Imām Mālik y *‘Arīḍat al-Aḥwādī fī šarḥ sunan al-Tarmidī*.

- El cadí ‘Iyāḍ es el autor de *Mašāriq al-anwār ‘alā šihāḥ, Ikmāl al-mu‘alim bi fawā‘id muslim, Bugyat al-rā‘id limā taḍamanahu Ḥadīṭ Ummu Zar’ min al-fawā‘id*, entre otros (Al-Şamdī, 2006).

Además de estos eruditos más destacados, otros acudieron en masa a Marrākuš, capital del Estado almorávide y se encargaron de enseñar al-Ḥadīṭ, tal como Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn ‘Abd al-Mālik al-Şadafī<sup>117</sup> y Muḥammad Ibn Abī ‘Umrū ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad al-Andalusí<sup>118</sup> quien fue orador en Marrākuš (‘Adil ‘Abd al-‘ Azīz, 1987).

### 2.1.6. La Teología o ‘*Ilm al-Kalām*

‘Ilm al-Kalām o teología es una de las ciencias religiosas del Islam. En árabe la palabra quiere decir “el discurso”, y se refiere a la tradición islámica de buscar principios teológicos a través de la dialéctica. El término por lo general es traducido, como una interpretación aproximada, por “teología natural”, aunque de vez en cuando y con menos exactitud como “filosofía”. Un erudito en *‘ilm al-kalām* se llama *mutakalim* y en plural *mutakalimūn* (Belghit, 2003).

*‘Ilm al-kalām* surgió porque los musulmanes necesitaban confrontar a la gente de la herejía con argumentos para defender el Islam y, representaba la prueba mental que revela el monoteísmo y la investigación sobre qué cosas y causas conducen a causador de las causas, lo que condujo a profundizar en los asuntos de lo invisible *al-Gīb*. Después de que *‘ilm al-kalām* interfiriera con cuestiones doctrinales, gracias a los *Mu‘tazila-s*, se convirtió en una ciencia independiente en sí misma.

<sup>117</sup> Muḥammad Ibn Ismā‘īl Ibn ‘Abd al-Mālik al-Şadafī murió en Marrakech en el año 520 h / 1126 d.C.

<sup>118</sup> Muḥammad Ibn Abī ‘Umrū ‘Abd al-Raḥmān Ibn Aḥmad al-Andalusí murió en Sevilla en el año 543 h / 1148 d.C.



Los *Mu'tazila-s* se basaron con la razón en argumentar y ellos son personas de opinión, mientras que la gente de al-Ḥadīṭ se interesaron por la apariencia de los textos y vienen como medio entre ellos, los *Aš'ariya-s* que trataron de combinar los asuntos de los *Aš'ariya-s* con los textos religiosos y la razón juntos (Ibn Jaldūn, 2001).

‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī dijo sobre *‘ilm al-kalām* en la época de los Almorávides:

"وَدان اهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علم الكلام وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له... وانه بدعة في الدين وربما أدى كثرة الى اختلال في العقائد في اشباه لهذه الأحوال، حتى استحکم في نفسه بغض علم الكلام واهله" <sup>119</sup> (Al-Marrākuṣī, 1955, p. 255).

A pesar de la postura de los Almorávides frente a los teólogos (Dandaš, 1991), en al-Ándalus aparecieron eruditos en esta disciplina, el más famoso era:

Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Mūsā al-Awsī al-Anṣārī <sup>120</sup> *al-Mutakalim* conocido como al-Ilbīrī, o Abā ‘Abd Allah. Tuvo contribución en la literatura; fue avanzado en la medicina; adoptaba la doctrina de los *‘Aš'ariya-s*; escribió muchas obras como: *al-Nukat al-mālī fī al-naqd (al-rrad) ‘alā al-Gazālī* - Bromas financieras en la crítica (respuesta) a al-Gazālī -, *Risālāt al-intiṣār ‘alā maḏhab al-a‘imma al-ajyār* - los mensajes de victoria sobre la doctrina de los buenos imanes -, *Risālāt al-Bayān ‘an Ḥaqīqat al-Imān* - los mensajes de la declaración sobre la verdad de la fe -, explicando el problema de lo que sucedió en *al-Muwaṭṭa’* y en los auténticos de al-Bujārī, y *Kitāb al-‘ayn* - El libro del ojo - que fue un libro de gran importancia, como también escribió un compendio del libro *al-Ri‘āya lil-Maḥāsibī* - El cuidado de al-Maḥāsibī - (Ibn al-Abbār, 1955b).

<sup>119</sup> “Y la gente de aquel tiempo condenó la expiación de todos aquellos que aparecieron de ella para profundizar en algo de la ciencia del habla y los juristas decidieron ante el Emir de los musulmanes la fealdad de la teología y su desprecio por nuestros predecesores... Y que es una herejía en la religión que puede acarrear un gran desequilibrio en las creencias a semejanza de estos horrores, a tal punto que odió esta ciencia y sus seguidores” (traducción propia).

<sup>120</sup> Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Mūsā al-Awsī al-Anṣārī nació en 457 h /1065 d.C. y murió en 537 h /1142 d.C.

La época almorávide fue la época de la autoridad de los ulemas mālikīes en el Oriente y el Occidente islámicos. Los alfaquíes generalmente gozaban de una alta posición entre los Almorávides y participaban activamente en el poder hasta que esta atmósfera llevó a la aparición de eruditos en al-Ḥadīṭ y la jurisprudencia. Cooperaron con los Emires almorávides en al-Ándalus, y otro grupo de esos eruditos viajaron a Marrākuš para servir el mismo Estado (Belghit, 2003).

## **2.2. Las Manifestaciones Literarias y Lingüísticas**

La dinastía almorávide estimuló la cultura en sus diferentes aspectos, por lo que ofrece un gran panorama de poetas, letrados y lingüistas.

### **2.2.1. Las Ciencias Lingüísticas**

Antes de la llegada de los Almorávides en al-Ándalus, la lengua tenía tres registros:

a) Una lengua clásica que fue la de la administración y en torno a la cual se involucraron los elementos andalusíes; fue la lengua de los indígenas que Ibn Ḥazm llamó *al-Laṭīniya* es decir el latín.

b) Luego el encuentro del árabe clásico con el latino engendró una lengua de comunicación entre *al-'Ammā* que consistió en una mezcla entre el árabe y el latín, llamada la aljamía de la gente de al-Ándalus.

c) El dialecto de los beréberes que apareció en la época de los Reinos de Taifas, luego en la época almorávide, pero la mayoría de los beréberes se arabizaron debido a los matrimonios sucesivos con mujeres andalusíes, adoptando la lengua de la aljamía, la de sus madres andalusíes (Mutlaq, 1967).

Durante el período almorávide, surgieron destacados eruditos en la lengua y la gramática. Esta época se distinguió también por la cultura enciclopédica de muchos ulemas andalusíes, tal como Abū Bakr Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Sulaymān Ibn Faṭḥūn<sup>121</sup> quien tuvo

---

<sup>121</sup> Abū Bakr Muḥammad Ibn Jalaf Ibn Sulaymān Ibn Faṭḥūn murió en Murcia el año 513 h / 1119 d.C.

*Istidrāk* sobre el libro *al-Ṣaḥāba* - Los compañeros del profeta - de su autor Ibn ‘Abd al-Barr; lo tituló *al-Tadyīl* – Apéndice -, y otro sobre *Iṣlāḥ awḥām al-mu’yaḥ* - la reparación de las ilusiones del diccionario - por su autor Ibn Qānī’. En cuanto a Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Yā‘far al-Lawātī<sup>122</sup>, un erudito y jurista, conocedor de los documentos - *al-Waṭā‘iq* - e igualmente de las sentencias, estudió *al-Muwaṭṭa’* del Imām Mālik y recopiló al-Ḥadīth. Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Qunayqil<sup>123</sup> era un erudito en la lengua árabe y su literatura, la lingüística y la teología (Al-Zabāj, 1987). A esto, se añade un conjunto de eruditos:

**Tabla 9**

*Eruditos de la época almorávide destacados en la lengua árabe*

Erudito	Apodo	De sus obras	Fuentes
Al-Ḥasan Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad <sup>124</sup>	Abū Bakr	<i>Al-Muqanna’ fī ṣarḥ kitāb Ibn Yānnī</i> <sup>125</sup>	(Al-Baṭliyūsī, 1983)
Ibn Bassām al-Šantarīnī	X	- <i>Al-Dajira fī maḥāsin ahl al-yazira</i> - <i>Al-Šifā’, Tartīb al-madārik, al-Ilmā’ ilā ma’rifat uṣūl al-riwāya wa al-samā’, Mašāriq al-anwār</i> y otras Muṣanafāt <sup>126</sup> .	(Belghit, 2003)
El cadí ‘Iyāḍ al-Yaḥsubī	X	- <i>Kitāb al-Šila fī ‘ulamā’ al-Ándalus</i>	(Belghit, 2003)
Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Abd Allah al-Tamīmī <sup>127</sup>	Abū al-Ṭāhir	- Escribió muchas <i>maqāmāt</i> - un género literario -	(Al-Tamīmī, 1957)

<sup>122</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Yā‘far al-Lawātī murió en el año 513 h / 1119 d.C.

<sup>123</sup> Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Qunayqil murió en el año 530 h / 1136 d.C.

<sup>124</sup> Éste fue conocido también como el alfaquí poeta por el predominio de la jurisprudencia y la poesía sobre sus conocimientos, originario de Murcia que estuvo involucrado en muchas ciencias, murió en el año 498 h/1104 d.C.

<sup>125</sup> “El Enmascarado en el comentario del libro de Ibn Yānnī” (traducción propia).

<sup>126</sup> “compilaciones” (traducción propia).

<sup>127</sup> Fue avanzado en la lengua árabe y fue un poeta, tuvo muchas opiniones y comentarios en la lengua árabe, murió en el año 538 h / 1144 d.C.

Erudito	Apodo	De sus obras	Fuentes
Muḥammad Ibn ‘Abd al-Mālik al-Šantarīnī <sup>128</sup>	Ibn al-Sarrāy	- <i>Tanbīh al-albāb ‘alā faḍā’il al-i’rāb</i>  - <i>Al-Iqtidāb fī šarḥ adāb al-kitāb</i> <sup>130</sup> . - <i>Al-Tanbīh ‘alā al-asbāb al-mūyība li-ijtilāf al-umma</i> <sup>131</sup> . - <i>Sabab ijtilāf al-fuqahā</i> <sup>132</sup> . - <i>Al-Jalal fī šarḥ abyāt al-ŷumal</i> <sup>133</sup> .	(Ibn al-Abbār, 1955b)
‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn al-Sayyid al-Baṭṭiyūsī <i>al-Naḥwī</i> - el gramático - <sup>129</sup>	Abū Muḥammad	- <i>Al-Jalal fī agālīṭ al-ŷumal</i> <sup>134</sup> . - <i>Al-Mutallaṭ</i> <sup>135</sup> . - <i>Kitāb al-masā’il wa al-aŷwiba fī al-naḥw</i> <sup>136</sup> . - <i>al-Muqtabas kaṭīr al-fā’ida</i> - El adaptado con muchos beneficiosos	(Al-Baṭṭiyūsī, 1983)

Elaboración propia

Los libros de *al-Ṭabaqāt* están llenos de gramáticos de esta época que eran de alto nivel en el conocimiento y la ciencia de los modales de la lengua árabe y sus literaturas.

### 2.2.2. Las Ciencias Literarias

Al examinar la literatura durante la época almorávide, cabe destacar que la poesía alcanzó una gran importancia, con espacio para géneros como el zéjel, la moaxaja y las

<sup>128</sup> Conocido también como Ibn Bakr, vivía en Sevilla, murió en el año 545 h / 1153 d.C.

<sup>129</sup> Originario de Badajoz, nació en el año 444 h / 1052 d.C., residía en Valencia, se consideraba uno de los competentes en la filosofía, y un erudito en la literatura, era avanzado en la gramática, las lenguas, las literaturas, la poesía y la retórica, sobre él dijo Baškwāl: “حسن التعليم جيد التلقين” - buen docente y buen instructor - (Al-Baṭṭiyūsī, 1996, p. 2), muchos discípulos se beneficiaron de sus conocimientos y literatura.

<sup>130</sup> “La brevedad en la explicación de los modales del libro” (traducción propia).

<sup>131</sup> “La advertencia sobre las razones que causaron la discrepancia de la nación” (traducción propia).

<sup>132</sup> “La razón del desacuerdo de los alfaquíes” (traducción propia).

<sup>133</sup> “La anomalía en el comentario de los versos de las oraciones” (traducción propia).

<sup>134</sup> “La anomalía en las falsedades de las oraciones” (traducción propia).

<sup>135</sup> “El triángulo” (traducción propia).

<sup>136</sup> “El libro de las cuestiones y las respuestas en la gramática” (traducción propia).

conocidas, por su temática. Junto a estas formas poéticas, también hubo una proliferación de otras obras literarias creadas durante este período de tiempo.

**2.2.2.1. La Prosa.** Para conocer el desarrollo literario en al-Ándalus durante la época almorávide hay que hablar de las corrientes literarias de prosa: *rasā'il* o misivas de la cancillería, discursos y *maqāmāt*, e igualmente el nacimiento de muchos eruditos competentes en estas disciplinas, como Ibn al-Qaṣīra, Ibn ‘Abdūn al-Yābirī, Ibn al-Ŷadd, Ibn Abī al-Jaṣṣāl y su hermano Abū Marwān, Ibn ‘Abd al- ‘Azīz conocido como Ibn al-Marŷī.

Muḥammad Ibn Sulaymān al-Kilā‘ī<sup>137</sup>, de Sevilla, conocido como Ibn al-Qaṣīra, era el autor más brillante en la elocuencia, en su tiempo (Ibn Baṣḳwāl, 2010). Escribió muchas obras como: *Zallu al-gamāma wa tūq al-ḥamāma fi manāqib man jaṣṣahu Raṣūl Allah Ṣalla Allah ‘alayhi wa sallam bi al-karāma*, *Sirru al-Adab* - El secreto de la literatura - y un poema sobre el profeta Muḥammad que la paz sea con él, titulado *Mi'rāy al-manāqib* (Al-Aṣḫānī, 2005).

Los escritores de la época de los Almorávides gozaban de una importante situación entre los soberanos y líderes, lo que los calificaba para ganar riqueza y habitar los palacios; muchos de ellos son apodados de *Ḍū al-wizāratayn*<sup>138</sup> (Belghit, 2003).

Todo lo que hemos demostrado en esta época es que la literatura y el arte de la misiva de cancelería en particular, alcanzaron su auge durante la época de los Almorávides en al-Ándalus hasta que las *rasā'il-s* - misiva de cancelería - y órdenes oficiales se registraran en las enciclopedias literarias. La gente transmitía esas *rasā'il-s* oficiales e *Ijwāniyya* que recibimos a través de la enciclopedia de Ibn Bassām o *los nawāzil-s* de la época o *Dawāwīn* – divanes - y *rasā'il-s al-Mayāmi*'. Se puede decir que la época almorávide mostraba sus manifestaciones y características especiales, en su lenguaje y las corrientes de su prosa y poesía.

<sup>137</sup> Muḥammad Ibn Sulaymān al-Kilā‘ī murió en el año 508 h /1114 d.C.

<sup>138</sup> “El encargado de dos ministerios” (traducción propia).

**2.2.2.2. La Poesía.** La situación de la poesía en la época almorávide se caracterizó por la decencia. El movimiento de la promiscuidad fue severamente vedado, lo que llevó a su declive y reducción; incluso los poetas abandonaron su composición, a diferencia de la época de los Reyes de Taifas (Al-Sa'īd, 1979).

La poesía de la alabanza se caracterizó por la diversidad de sus aspectos y artes, como la alabanza política dirigida a los Emires, los cadíes y los alfaquíes, e igualmente la alabanza colectiva dirigida a los nobles, dignatarios, sabios y letrados. De las artes de alabanza más destacadas de esta época fueron las de alabar al coraje de los Almorávides y sus caballeros en las batallas de al-Ándalus. Baste con citar con el contenido de *al-Dīwān* de al-A'má al-Tuṭaylī que está lleno de muchos poemas de alabanza para los Emires almorávides, en los que se enumeraba sus virtudes como el coraje, la bondad y la generosidad (Ibn Abī Hurayra, 1989).

El nuevo género literario que apareció en esta época fue lo que se conoció como "la literatura de los alfaquíes" (Kannūn, 1971). De los alfaquíes poetas en la época de los Almorávides: el médico Ibn Zahr y el historiador letrado, el cadí 'Iyāḍ e Ibn Ḥandīn. El cadí era muy brillante en la poesía y su crítica (Al-Šak'a, 1981). Además de esos géneros poéticos, hubo otro conocido como la sátira, representada por al-Yakī, llamado 'Abd Allah Ibn 'Abd al-Ŷalīl; luego al-Abyaḍ, cuyos poemas trataron la sátira política y lo que lo relacionó con la sátira de los alfaquíes y los cadíes (Al-Sa'īd, 1979).

La poesía religiosa también floreció gracias a la atmósfera motivadora, lo que engendró la poesía de la mística y la alabanza al profeta Muḥammad que la paz sea con él, e igualmente alabar a al-Ḥasan y al-Ḥusayn, los dos hijos del compañero del profeta 'Alī. La época almorávide produjo por otra parte la literatura del humor representada por Abū Bakr Yaḥyà Ibn Suhayl al-Yakī ('Abbās, 1997). Además, los andalusíes abundaron con el género de *al-Riṭā'* (la elegía) para lamentar sus ciudades y el Estado, lo que reflejó la expresión de la

veracidad de sus sentidos y la profundidad de sus sentimientos frente a la crisis de la situación de al-Ándalus (Būtšīš, 1993), entre los poetas brillantes de esta época, encontramos:

- Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Sārah al-Šantarīnī<sup>139</sup>, residía en Sevilla y fue un escritor hábil y un poeta destacado; escribió para algunos Gobernadores y Emires, pero se aisló y trabajó en una imprenta, así como tuvo algunos versos en sátira. Escribió igualmente un poema en alabanza al cadí de al-Ŷamā‘a Ibn Ḥamdīn (Al-Šantarīnī, 1997).

- Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Abī al-Faṭḥ Ibn Jufāyā al-Andalusí<sup>140</sup>, conocido como Ibn Jufāyā, era el poeta más brillante de al-Ándalus durante la época almorávide; representaba la corriente de la poesía erótica durante su juventud en la época de los Reinos de Taifas, por un lado, y la corriente de la poesía del arrepentimiento en la época almorávide por otro lado. La generación de Ibn Jufāyā había dado un paso, estableciendo poco a poco una escuela poética caracterizada por rasgos andalusíes. Ibn Jufāyā también fue conocido en la literatura árabe como el poeta de la naturaleza por excelencia, hasta que fue apodado por *al-Ŷanān* - el jardinero -, superando así el poeta al-Šanawbarī (Ibn Jufāyā, 1986).

No hay duda de que la poesía durante la época almorávide había continuado, sabiendo que fueron los grandes poetas y grandes compositores de Moaxaja que aparecieron en esta época. Uno de los géneros de la poesía conocidos en esta época fue lo místico y lo religioso, lo que muestra la imagen de la sociedad almorávide en esta etapa que conocía muchos ascetas y sufistas, lo que dio a la poesía almorávide una huella sufista y ascética (Belghit, 2003).

Uno de los poetas ascéticos de esta época fue ‘Alī Ibn Jalaf Ibn Gālib Ibn Mas‘ūd al-Anšārī<sup>141</sup>, instalado en Córdoba, murió en el Palacio de Kutāmah en el Magreb, donde fue el imām y el líder espiritual de los sufistas. Dominaba las ciencias del Corán y escribió obras de compilaciones - *Muṣannaḥāt* - inéditas en el método del sufismo, como *Kitāb al-yaqīn*

<sup>139</sup> Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Sārah al-Šantarīnī murió en el año 517 h /1123 d.C.

<sup>140</sup> Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Abī al-Faṭḥ Ibn Jufāyā al-Andalusí murió en el año 533 h /1138 d.C.

<sup>141</sup> ‘Alī Ibn Jalaf Ibn Gālib Ibn Mas‘ūd al-Anšārī nació en el año 484 h /1091 d.C.

- libro de la certeza -, y tenía una cultura extensa en la literatura y la poesía. Encima, era un erudito en matemáticas y otras ciencias mentales. Al igual, citaremos otros destacados ascetas de la época almorávide como Ibn al- ‘Arīf, Ibn Barġān, Ibn Baškwāl, Ibn Mufriġ e Ibn al-Ṭalā’ (Al-Marrākušī, 1965).

**2.2.2.3. Las Moaxajas y los Zéjeles.** La moaxaja - *al-Muwaššah* - es un poema estrófico culto típicamente andalusí que tuvo su momento de esplendor entre los siglos IX y XII. Se diferencia de otros tipos de poemas por conformarse con ciertas normas en términos de métrica y rima; en algunas de sus partes se utiliza el coloquial o la aljamía, con estrecho vínculo con la canción. El compositor de la moaxaja es llamado al-Waššāh (Al-Dāya, 1972).

‘Alī Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Sa’d al-Jayr al-Anṣārī al-Balansī<sup>142</sup> se destacó por sus libros *Mašāhīr al-muwaššahīn bi al-Ándalus* - Los famosos compositores de la moaxaja en al-Ándalus -, *Nuzhat al-anfus wa rawḍat al-ta’anus fī tawšīḥ ahl al-Ándalus*, en los que mencionó veinte hombres con sus características (‘Abbās, 1997).

Se dice que la moaxaja precedió el zéjel, mientras ambos se consideraron como una revolución sobre la casida árabe. De los más destacados compositores de la moaxaja en esta época, Abā Bakr Yaḥyà Ibn Baqī al-Qurṭubī<sup>143</sup> (Ibn al-Jaṭīb, 1967).

Aunque el zéjel es similar a la moaxaja, la diferencia entre los dos está en el que el zéjel se escribe en lengua vulgar; el más famoso de los *Zayālīn-s* - los compositores del zéjel - fue Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn ‘Abd al-Mālik Ibn ‘Īsā Ibn Quzmān<sup>144</sup>, considerado como el líder absoluto de los *zayālīn* en al-Ándalus; en este sentido dijo Ibn Jaldūn en su *Muqaddima*:

<sup>142</sup> ‘Alī Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn Sa’d al-Jayr al-Anṣārī al-Balansī murió en el año 525 h /1131 d.C.

<sup>143</sup> Abā Bakr Yaḥyà Ibn Baqī al-Qurṭubī, murió en Guadix en el año 540h /1146 d.C.

<sup>144</sup> Muḥammad Ibn ‘Īsā Ibn ‘Abd al-Mālik Ibn ‘Īsā Ibn Quzmān murió en el año 554 h /1160 d.C.



"ورأيت أزجاله مروية ببغداد أكثر مما رأيتها بحواضر المغرب، وهو من أئمة هذا الفن وابن قزمان هو شيخ الصناعة ومنه انطلق شعر التروبادور، كما استلهمت منه الدارجة القشتالية كما تذكر الدراسات اللسانية لمزدوجي اللغة من اليهود والمستعربين النصارى"<sup>145</sup> (2001, p.619).

Hay importantes colecciones en el arte de la moaxaja en aquella época, a saber: *Tawšīḥ al-tawšīḥ* escrito por al-Ṣadafī, *Siy' al-waraq* escrito por al-Sajāwī, *Uqūd al-āl fī al-muwaššahāt wa al-az̄yāl* escrito por al-Nawāyī, *al-'Adārī al-mā'isāt fī al-az̄yāl wa al-muwaššahāt* escrito por un desconocido, lo que muestra que la época almorávide era rica en los *waššāḥīn-s* (Maysūm, 1981).

Como también durante la primera etapa del establecimiento del Estado almorávide se conoció lo que se llama la literatura de las epopeyas, que es un tipo extraño a la literatura árabe. Se conocía en un entorno donde se extendían la magia, la hechicería y las supersticiones; era común en al-Ándalus utilizarla para conocer las fortunas y predecir los acontecimientos del futuro y el cambio de las familias gobernantes. En este sentido, se conoce la epopeya de Ibn Marāna que fue según Ibn Jaldūn (2001) específica al Estado de Lamtūna; de los poetas más famosos de este tipo el ministro escribano Abū Muḥammad 'Abd al-Ma'īd al-Fahrī al-Yābirī<sup>146</sup> quien vivía en la Corte almorávide como escribano de Yūsuf Ibn Tāšufīn y luego de su hijo 'Alī (Al-Qādī 'Iyād, 1982).

### 2.2.3. Participación de las Mujeres Andalusíes en la Vida Literaria y Científica

En el mundo arabo-islámico, la educación básica no les estaba vedada a las mujeres; era todo lo contrario, aunque el objetivo principal de la mayoría de las niñas del campo y de la ciudad era el matrimonio. Y en torno a este objetivo, se desarrollaba su educación: el

<sup>145</sup> "Y vi sus zéjeles narrados en Bagdād más que en las ciudades del Magreb, y él fue uno de los líderes de este arte, así que Ibn Quzmān fue el maestro del artefacto, quien propulso la poesía trovadoresca. Del mismo modo, el dialecto castellano como mencionan los estudios lingüísticos de los bilingües judíos y mozárabes cristianos" (traducción propia).

<sup>146</sup> Abū Muḥammad 'Abd al-Ma'īd al-Fahrī al-Yābirī murió en el año 529 h /1136 d.C.

mantenimiento de su hogar. Sí que existieron mujeres que se convirtieron en auténticas sabias y doctoras en leyes y, religión (Marín, 2006).

Las mujeres almorávides participaron en muchos campos de la vida, incluso en los campos científicos y literarios; de las más destacadas Zaynab Bint Ishāq al-Nafzāwiya quien impuso su personalidad e influencia en las cuestiones políticas y gubernamentales, como expresó Ibn al-Aṭīr: “وكانت من احسن النساء و لها الحكم في بلاده”<sup>147</sup> (Ibn al-Aṭīr, 2003, p. 99). Zaynab tuvo un hijo de Yūsuf Ibn Tāšufīn llamado al-Mu‘izz bi-Allah, nacido en el año 462 h / 1070 d.C., y desempeñó el papel de asesora privada a Yūsuf Ibn Tāšufīn, quien cumplía con sus consejos (Dandaš, 1991).

Los textos sobre la educación de la mujer en la época almorávide son escasos y breves, a menudo vagos y poco claros. Sin embargo, la pérdida de los libros de sus historiadores y eruditos fue una de las razones de la falta de una imagen completa de la actividad cultural y educativa de las mujeres en el Occidente islámico en la ciudad y el pueblo (Al-‘Umarī, 1985). La educación, el afán por el conocimiento, la ciencia, la colección y la copia de libros fueron un fenómeno bien conocido durante la época almorávide, como lo indicaron los estudios (Dandaš, 1988a).

Las familias nobles de Lamtūna y andalusí habían conocido a brillantes científicas letradas, tal como Maryam Bint Ibrāhīm al-Murādī<sup>148</sup>; era inteligente y noble como lo indicó Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb (1988). Otro elemento femenino era Jadīya Bint al-Faqīh Abī ‘Alī al-Šadafī<sup>149</sup> la cual memorizó el Corán y gran parte de al-Ḥadīṭ; se interesaba por leer libros; se casó en Murcia con ‘Abd Allah Ibn Mūsā Ibn Barṭalah, con quien tuvo un hijo, Abā Bakr ‘Abd al-Raḥmān. Como hubo Umm al-Hana’ la hija del cadí Abī Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq Ibn ‘Aṭīyah; era de gran importancia en los círculos de la ciencia; tenía obras en las tumbas y

<sup>147</sup> “Ella era una de las mejores mujeres y ha gobernado en su país” (traducción propia).

<sup>148</sup> Maryam Bint Ibrāhīm al-Murādī murió en el año 545 h /1150 d.C.

<sup>149</sup> Jadīya Bint al-Faqīh Abī ‘Alī al-Šadafī murió en el año 590 h /1194 d.C. a la edad de más de 80 años.

en los ruegos. Fue un ejemplo de la mujer andalusí culta que se distinguió por la bondad y la castidad, porque es descendiente de una familia religiosa e instruida (Al-Rīsūnī, 1978).

Las mujeres en la época almorávide también contribuyeron en los Consejos de ciencia; de éstas citaremos al-‘Arūḍiya<sup>150</sup>, la liberta de Abī al-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥmān Ibn Galbūn el escribano. Vivió en Valencia y aprendió de su señor ‘Abd al-Raḥmān la gramática y la lengua, pero ella lo superó en eso y sobresalió en la composición de la poesía. Memorizó los libros *al-Kāmil* del autor al-Mubrid y *al-Nawādir* del autor Abī ‘Alī al-Qālī y los explicó perfectamente (Ganīma, 1953). Algunas mujeres tuvieron una fama por ser maestras, como al-Ḥurrah Bint Rustum la hermana de Abī Šuḡā‘; fue conocida como la hija de Rustum, quien enseñó a un número de discípulos como al-Faqīh ‘Umar Ibn ‘Abd al-Maḡīd Ibn Jalaf Ibn Mūsā al-Azdī de Málaga (Belghit, 2003).

Una de las famosas mujeres en esta época, Ḥamdah Bint Ziyād Ibn Baqī al- ‘Awfī el maestro, originaria de Guadix, era una de las maestras poéticas (Palencia, 1955).

La mujer consiguió una posición gloriosa, por lo que los hombres vinieron por todos los rincones para asistir a sus clases científicas, tal como era al-Ḥurra Ḥawwā’ Bint Tāšufīn quien alcanzó una posición respetuosa entre las mujeres de su generación. De ella, dijo Ibn ‘Idārī:

"وكانت الحرة حواء اديبة شاعرة جليلة ماهرة ... وكانت ذات نباهة وخطر"<sup>151</sup> (Ibn ‘Abd Allah, 1958, p. 268)

Como también era Tamīmah Bint Yūsuf, la hermana de ‘Alī, que gozaba de integridad personal e intelectual. Además, una de las mujeres de la época, Fānnū Bint ‘Umar Ibn Bintān, quien luchó contra los Almohades por la espada antes de que la ciudad de Marrākuš se rindiera a ellos; era una de las hijas de la familia de los Banū Tāšufīn (Zakkār y Zumāma, 1979).

<sup>150</sup> al-‘Arūḍiya murió en el año 540 h / 1146 d.C.

<sup>151</sup> “Y al-Ḥurra Ḥawwā’ era literata, gran poeta, hábil ...era inteligente en ingeniosa” (traducción propia).

Algunos investigadores concluyeron que los círculos almorávides no carecen de integridad de las mujeres, gracias a su educación y alcance científico, todo lo cual se basaba en el éxito del proyecto almorávide de predicación religiosa, que se basó en los principios de ‘Abd Allah Ibn Yāsīn y antes de él los eruditos del Magreb y al-Ándalus. La mujer almorávide fue objeto de alabanzas de los dos poetas más grandes y conocidos en la época almorávide, Ibn Jufāyā y al-A‘mā al-Taṭīlī, lo que muestra el alto estatus que los Almorávides reservaban a las mujeres; baste citar la princesa Ḥawwā’ que se clasifica a la cabeza de las mujeres que han sido glorificadas en los poemas de los poetas (Belghit, 2003).

En pocas palabras, con todos los nombres brillantes a los que nos referimos y que vivieron bajo el dominio almorávide fueron los pioneros del movimiento poético como los alfaquíes poetas y los poetas sabios. El investigador justo es plenamente consciente de que el movimiento poético en esta época fue un movimiento maduro caracterizado por su riqueza con los eruditos en muchas disciplinas, al contrario de lo que muchos críticos pretendieron que el movimiento poético en aquella época fue una continuidad de la época anterior, es decir, la de los Reinos de Taifas (Sultānī, 1991).

Nuestro estudio de las ciencias lingüísticas y literarias y, la participación de la mujer en la vida literaria y científica también puso de relieve el fenómeno del desarrollo científico en la época almorávide.

### **2.3. Las Ciencias Sociales**

En la época de estudio, la historia y la geografía florecieron también a manos de brillantes eruditos que habían dejado los frutos de su investigación en obras inéditas tal y como veremos a continuación.

#### **2.3.1. La Historia**

Los nombres más destacados de la historiografía en la época almorávide son:

- Al-Faḥ Ibn Jāqān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allah al-Qaysī al-Iṣbīlī, conocido como Abā Naṣr, fue muy elocuente; usaba las palabras más dulces; era competente en la descripción (Adham, s.f). De sus obras: *Matmaḥ al -anfus wa masraḥ al-ta ’nus fī milḥ ahl al-Ándalus*, *Kitāb qalā ’id al- ‘aqyān wa maḥāsin al-a ’yān*. Con este último libro, al-Faḥ tuvo una fama. Su metodología en la historiografía tuvo la forma de los libros de *al-Ṭabaqāt* - las biografías -. Se trataba de describir las cualidades y las competencias científicas y morales de cierta persona con un estilo culto elocuente; se puede manipular las palabras con metáforas, alabanza o la culmina sobre la persona por consideraciones personales, sin investigar la sinceridad o el compromiso de la verdad. Con eso y según Adham (s. f), no podemos confiar en sus hechos históricos porque se basan más en la subjetividad que en la historia objetiva de *al-Ṭabaqāt* de los pioneros de la poesía en al-Ándalus.

Al-Faḥ Ibn Jāqān escribió su libro *Qalā ’id al- ‘aqyān* entre los años 506 h /1117 d.C. y 521 h /1127 d.C., el que regaló al Emir Abī Ishāq Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, queriendo así imitar a Ibn Bassām con su libro *al-Dajīra*, seleccionando poemas de sus contemporáneos con algunas anécdotas sobre sus vidas, sin conformarse con una metodología o investigación, formuladas en una prosa artística elegante. Desgraciadamente no tuvo éxito en esto (Al-Marrākuṣī, 1955).

El incidente que le ocurrió a al-Faḥ fue una tragedia dolorosa, ya que se desvió moralmente y fue encontrado muerto en un hotel en Marrākuṣ, en el año 528 o 529 h / 1134 d.C. o 1135 d.C. (Al-Marrākuṣī, 1955).

Cualquiera que sea nuestra objeción a la credibilidad de lo que se dijo en sus obras históricas *Qalā ’id al- ‘aqyān* y *Matmaḥ al -anfus*, al-Faḥ fue el historiador de la literatura andalusí en su tiempo, y sigue siendo una figura literaria e histórica, no exenta de producciones creativas como las obras de *Tarāyīm* de letrados y eruditos (Belghit, 2003).

- Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Bassām al-Šantarīnī fue el autor de una enciclopedia histórica y literaria que incluía el legado andalusí del siglo XI d.C. titulada *al-Dajīra fī maḥāsīn ahl al-ŷazīra*. Ibn Bassām se basó en la parte histórica de su enciclopedia en los libros del historiador andalusí Ibn Ḥayyān: *al-Muqtabas* y *al-Matīn*, que tratan de la fitna y la época de los Reinos de Taifas, preservando así gran parte de aquellos libros perdidos (Al-‘Abādī, 1977).

El libro *al-Dajīra* está compuesto de cuatro partes: la primera se refiere a Córdoba y sus afueras; la segunda trata Sevilla y sus afueras; la tercera estudia Valencia y sus afueras y, la última se refiere a los dignatarios, eruditos y escritores de al-Ándalus (Al-Šantarīnī, 1997).

Ibn Bassām investigó la historia correcta e hizo alabanzas o calumnias según las características de la persona, de una manera objetiva (Amīn, 2012). Por lo tanto, el libro de *al-Dajīra* se considera un libro de *Tarāyīm* de los dignatarios del siglo V de la hégira. Ibn Bassām murió en 542 h /1148 d.C., dejando un legado rico en la literatura y la historia (Jaryūš, 1984).

- Muḥammad Ibn Jalaf Ibn al-Ḥasan Ibn Ismā‘īl al-Šadafī<sup>152</sup> conocido como Abā ‘Abd Allah, o Ibn ‘Alqama al-Balansī, de Valencia. Éste completó el eslabón perdido en la historia de la literatura andalusí después de Ibn Bassām (Ibn al-Abbār, 1955b). Era un distinguido historiador, letrado y poeta; escribió un libro en la historia, lo tituló *al-Bayān al-wāḍiḥ fī al-malam al-fāḍiḥ*. Este libro narra la caída de Valencia en manos de los cristianos (Ibn al-Jaṭīb, 1964).

- Yaḥyà Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf al-Anšārī<sup>153</sup> alias Abā Bakr, conocido como Ibn al-Šīrfī, un nativo de Granada. Era muy competente en la historia, la literatura y el conocimiento de la lengua; era escribano del Emir Abī Muḥammad Tāšufīn en Granada.

<sup>152</sup> Muḥammad Ibn Jalaf Ibn al-Ḥasan Ibn Ismā‘īl al-Šadafī nació en 428 h / 1023 d.C. y murió en Denia en el año 509 h /1115 d.C.

<sup>153</sup> Yaḥyà Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf al-Anšārī nació en 467 h / 1074 d.C. y murió en 570 h /1176 d.C.

Escribió en la historiografía de al-Ándalus un libro que tituló *al-Anwār al-yāliyya fī ajbār al-dawla al-murābiṭiyya* - Las luces claras en las noticias del Estado almorávide - en el año 530 h / 1136 d.C. Además, escribió *Qaṣaṣ al-anbiyā' wa siyāsat al-ru'asā'* - Las historias de los profetas y la política de los presidentes -. Ibn al-Širfī fue uno de los historiadores más distinguidos que han escrito la historia del Estado almorávide como está mencionado en la historia de Ibn Ḥayyūn al-Šiqilī (Mu'nis, 1996b).

- Abū 'Āmir Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Āmir al-Balawī<sup>154</sup>, nativo de Tortosa, vivía en Murcia; era conocido como as-Sālīmī porque era originario de la ciudad de Salem. Era un historiador de la época almorávide (Danūn, 2004b) y un letrado científico; escribió muchos libros, tal como *Kitāb darar al-qalā'id wa garar al-fawā'id fī ajbār al-Ándalus wa umarā'ihā wa ṭabaqāt 'ulamā'ihā wa šu'arā'ihā*. Hizo un compendio a ese libro titulado *'Ibratu al-'ibar wa 'ayā'ib al-qadar fī dīkrā al-fitan al-Andalusiyya wa al-'udwiyya ba'da fasād al-dawla al-murābiṭiyya* - Lecciones y maravillas del destino en la conmemoración de los conflictos (fitna) andalusí y magrebí después la corrupción del Estado almorávide -, en el que comenzó con los eventos fechados en 539 h / 1145 d.C., y terminó con los de 547 h / 1153 d.C. (Dandaš, 1988a).

De los historiadores más distinguidos que completaron su historiografía en la época de los Almorávides: Ibn Baškwāl, cuyas obras sólo nos ha llegado *Kitāb al-Šila fī tāriḥ a'imat al-Ándalus* - Libro de Relevancia en la Historia de los Imanes de al-Ándalus - que completó en 534 h / 1139 d.C. También, tenemos a uno de los alfaquíes más destacados de la época, el cadí 'Iyāḍ al-Sabtī<sup>155</sup> que escribió su obra perdida *Kitāb al-tārīḥ* - El libro de la historia – que terminó en 540 h / 1146 d.C. (Al-Waraklī, 1994).

### 2.3.2. La Geografía

De los eruditos de la geografía en la época almorávide, mencionaremos:

<sup>154</sup> Abū 'Āmir Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Āmir al-Balawī murió en 559 h / 1163 d.C.

<sup>155</sup> El cadí 'Iyāḍ al-Sabtī murió en 544 h / 1149 d.C.

- ‘Abd Allah Ibn ‘Ab al-‘Azīz Ibn Muḥammad Ibn Ayyūb Ibn ‘Umrū al-Bakrī conocido como Abā ‘Ubayd al-Bakrī, nativo de la Isla Saltés (Ibn ‘Arīf, 1993). Vivía en Córdoba; tuvo contribuciones en muchas disciplinas (Būtšiš, 1993a), como la lengua árabe, la literatura y la geografía. Su competencia geográfica se apreció no sólo en la precisión, sino también en la creatividad y la novedad, sobre todo su concepción geográfica del mundo que la tierra fuera esférica (Belghit, 1989). Además, tenía conocimientos sobre la arquitectura del mundo y la tierra (Al-Murādī, 1981). De sus obras en geografía *al-Masālik wa al-mamālik* - caminos y reinos -, en la que contó sus experiencias en aquella ciencia, basándose en fuentes griegas antiguas, aunque no fue un viajero como otros geógrafos (Al-Bakrī, 1968).

Al-Bakrī fue contemporáneo al Estado almorávide, por lo que nos ha proporcionado datos precisos sobre esta dinastía. De sus obras también *Mu ‘yām mā ustū ‘yim* - Diccionario de lo extranjero -, que está organizado de acuerdo con los nombres y lugares mencionados en el Corán, al-Ḥadīṭ y la poesía árabe. Al-Bakrī murió en Córdoba en 487 h / 1094 d.C. (Al-Magribī, 1970).

- Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Idrīs<sup>156</sup> alias al-Ḥamawī al-Ḥasanī al-Qurṭubī al-Ṣiqilī, conocido como al-Šarīf al-Idrīsī, por su linaje a la estirpe del profeta Muḥammad (que la paz sea con él). Éste estaba considerado el geógrafo erudito más brillante del mundo islámico; gracias a él la topología prosperó. De sus obras *Nuzhat al-muštāq fī ijtirāq al-afāq* - El picnic del anhelo en la penetración de los horizontes -, que es una enciclopedia de geografía. Además, diseñó una bola de plata y colocó en ella las siete regiones del mundo. Fue uno de los principales geógrafos que había constatado el fenómeno de las mareas en el Mar de las Tinieblas - Océano Atlántico -, lo que indica la comprensión y la visión profunda de este erudito cuando dibujó la bola de plata (Mu’nis, 1986), como se muestra en la Figura siguiente:

---

<sup>156</sup> Abū Muḥammad ‘Abd Allah Ibn Muḥammad Ibn Idrīs nació en el año 493 h / 1099-1100 d.C. en Ceuta y murió en el año 564 h / 1169 d.C.



**Figura 16**

*La bola de plata de al-Šarīf al-Idrīsī*



Fuente: Abu Ghazi, 2016

- Muḥammad Ibn Bakr al-Zuharī, nació en Medina al-Zahara y vivió en Granada.

Escribió un libro de geografía y lo tituló *Kitāb al-ŷugrāfiya* - El libro de la geografía - que fue especial y distinto de los demás libros geográficos conocidos; estaba basado en fuentes antiguas; dividió el mundo en siete regiones, la región central estaba rodeada por seis regiones (Mieli, 1962).

- Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Rabī’ al-Qaysī Ibn Tamīm al-Qayrawānī<sup>157</sup> vivía en Uclés. Fue contemporáneo a la época almorávide. De sus obras más importantes *Tuḥfat al-albāb wa nujbat al-i’ŷāb*. El estilo geográfico de Abū Ḥāmid al-Garnāṭī confundió la realidad con el mito y las historias populares, es decir, la representación de las maravillas del universo (Dandaš, 1988).

## 2.4. La Filosofía

El régimen almorávide fue fundado sobre la base de un movimiento religioso reformista que predicaba los principios de la doctrina mālikī y la luchaba contra las prácticas

<sup>157</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Rabī’ al-Qaysī Ibn Tamīm al-Qayrawānī nació en Granada en el año 473 h / 1080 d.C. y murió en 565 h / 1170 d.C.

de la idolatría que sufrieron las agrupaciones tribales. Los Almorávides alcanzaron la unidad política y la estabilidad, ya que los Estados anteriores fracasaron.

Según el autor Mohamed El-Amine Belghit, la filosofía islámica surgió en medio siglo después del surgimiento de *al-Da'wá* - la predicación - islámica como un tipo de *al-Īyihād* – razonamiento mental - y luego se expandió enormemente, hasta que perdió su componente más importante que era la creencia - *al-I'tiqād* -, ya que la diferencia entre la filosofía islámica y la filosofía no islámica, es que la primera se basa en una serie de creencias de fe en que la mente se refiere cuando choca con el tema de la "metafísica"; mientras que la otra filosofía procede de una concepción intelectual de la investigación que conduce a deificar la mente al final (Belghit, 2003).

Muchos investigadores creen que, durante la época de los Almorávides, la filosofía y el libre pensamiento sufrieron por muchas razones, incluida la dura posición de los alfaquíes que limitó específicamente el pensamiento y la libertad intelectual, de modo que todo filósofo fue amenazado con la expiación, el exilio o el asesinato (Al-Sa'īd, 1979). Sin embargo, en esta atmósfera aparece el filósofo Abū Bakr Muḥammad Ibn Yaḥyà al-Taḡīnī al-Andalusí, nativo de Zaragoza, conocido como Ibn Bāyā. Era filósofo, matemático y músico y, tenía en las diferentes disciplinas muchos conocimientos teóricos y prácticos de su tiempo, así como de la poesía y la literatura (Ibn Bāyā, 1994).

Ibn Bāyā defendió su pensamiento libre, su filosofía fue "un intento de reconciliar la filosofía con la vida o la metafísica con la naturaleza" (Belghit, 2003). En su *Tadbīr al-mutawaḥhid* - La meditación del monoteísta - describe la propia vida del autor y refleja su propia imagen subjetiva (Ibn Bāyā, 1994). Ibn Bāyā fue visir del Emir Abī Bakr Ibn Ibrāhīm, yerno de 'Alī Ibn Yūsuf durante veinte años, luego se trasladó a Zaragoza tras la caída de Sevilla en manos de Alfonso I, donde se dedicó en la investigación y la autoría. En Granada, difundió la filosofía y la enseñó. Ibn Bāyā tuvo enemigos, el primero fue al-Faṭḥ Ibn Jāqān

(Ibn Bāyâ, 1994) y el segundo, el médico Abā al-‘Alā’ Ibn Zahr quien lo envenenó causando su muerte en el año 533 h /1139 d.C. (Ibn Abī Aṣṣīb’a, 1996).

En cuanto a las obras de Ibn Bāyâ, se trata de breves comentarios sobre las obras de Aristóteles y al-Fārābī. La primera de estas obras estudió la audición natural; en ella manifestó Ibn Bāyâ su tendencia crítica como muestra de su pensamiento original, especialmente sus diferencias con Aristóteles en el tema del movimiento y su renovación. Luego, dio a la filosofía en al-Ándalus un movimiento contra las tendencias sufíes, ya que la ciencia teórica, según su opinión, es capaz de llevar al hombre a comprenderse a sí mismo y comprender la mente efectiva, y así criticar a al-Gazālī en su libro *al-Munqid min al-ẓalāl* (Ibn Bāyâ, 1994), diciendo:

"بالخلة ينكشف للإنسان العالم العقلي و يرى الأمور الإلهية فيتلذذ لذة كبيرة"<sup>158</sup> (Ibn Bāyâ, 1994, p. 11)

Su segunda obra, *Tadbīr al-mutawaḥhid* - La meditación del monoteísta -, en la que planteó la cuestión de lograr la ciudad virtuosa y la "meditación" es la guía del hombre a una sociedad que no prevalece la razón (Ṭūqān, 1941). Su tercera obra fue *Rasā’il Ibn Bāyâ al-ilāhiya* - Las cartas divinas de Ibn Bāyâ - (Ibn Bāyâ, 1994).

Ibn Bāyâ buscaba en la meditación del monoteísta y en sus cartas educativas, en particular, a educar el monoteísta desde la casa. Ibn Bāyâ propuso una reforma social que adoptara la educación, pues su principal problema comienza con la familia y la reforma de sus miembros, por lo que llama a la casa virtuosa que es la base de la utopía. Según él, la función social de la educación debe dirigir la acción meditativa hacia la construcción de la personalidad del hombre. Ibn Bāyâ era el filósofo del ser humano, monoteísta de la época almorávide, comenzando con la teorización de al-Fārābī que es originalmente una mezcla de las teorías de Platón y Aristóteles con una mezcla socioeducativa del pensamiento educativo islámico (Ŷalūb, 1987).

---

<sup>158</sup> “Con el retiro, se revela al hombre el mundo mental y se ven las cosas divinas, gozándose así con gran placer” (traducción propia).

Según el autor Muḥammad Ibn Balgīt, Ibn Bāyā fue el que puso la primera piedra de la construcción de la escuela filosófica después de Ibn Ḥazm y, Zaragoza fue la peregrinación estudiantil hacia el filósofo Ibn Bāyā. Sin embargo, cuando Zaragoza cayó, sus estudiantes y eruditos emigraron hacia al resto de las ciudades andalusíes donde difundieron un movimiento científico. Lo que muestra que el Estado almorávide no se enfrentaba a las ciencias filosóficas, ya que Ibn Bāyā fue visir del Emir Ibrāhīm Ibn Tafluwīt. Su amigo Mālik Ibn Wahīb al-Iṣbīlī fue filósofo y visir del príncipe de los musulmanes ‘Alī Ibn Yūsuf, lo que nos conduce a negar la hipótesis de que los Almorávides persiguieron a los filósofos y los teólogos (Al-Wanšarīsī, 1981).

## 2.5. Pensamiento Político

El proyecto político del Estado almorávide se consolidó en la realidad gracias a sus pensadores, como el Imam al-Ḥadramī y el Imam Ibn al- ‘Arabī al-Ma‘āfirī al-Faqīh.

Las bases de la dinastía y el establecimiento intelectual del proyecto almorávide se hicieron a través de los pensadores almorávides.

Según el análisis de Muḥammad al-Amīn Belghit, en cuanto a un conjunto de consideraciones que están bajo el poder político y el pensamiento político y, la construcción del proyecto almorávide, vimos que es menester citar las ideas de dos pensadores que tienen una gran experiencia política en la construcción de la legitimidad de la autoridad almorávide en el Occidente islámico. Ésos fueron el Imam al-Ḥadramī, como conclusión después de presentarnos sus ideas, y luego el Imam Ibn al- ‘Arabī al-Ma‘āfirī al-Faqīh, el orador y político quien adoptó la defensa del régimen almorávide como su maestro al-Ṭurṭūšī . Basta citar su obra *Sirāy al-Mulūk* para conocer la experiencia andalusí en la política y el régimen del gobierno que Ibn Jaldūn apreció por su importancia (Belghit, 2003).

- Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Murādī al-Qayrawānī, conocido como al-Imām al-Ḥadramī o Abū Bakr, era uno de los eruditos más brillantes quien dejó importantes

influencias en toda una generación de científicos. Tuvo su linaje en Ḥaḍramawt, una región al sur de la Península Arábiga; según Ibn Baškwāl en su obra de *al-Šila*, entró en Córdoba en 487 h venido de Qayrawān (Ibn Baškwāl, 2010).

Como lo describió Ibn Bassām, al-Ḥaḍramī gozaba de una cultura de teólogo, lo que supuso que tenía un gran conocimiento en la filosofía y parece que fue bien informado sobre el legado cultural de India, Persia y Grecia como indicó el contenido de su compendio *al-Išāra* - la señal -, que se parece a una Constitución, en la que al-Ḥaḍramī recogió todo lo que beneficia a un Estado beduino como el Estado de los Almorávides, que buscaba bases para consolidar su régimen político basado en la alta moralidad y, las razones para la continuación del poder, en ausencia de una tradición política real bien establecida en la región desértica donde se originó el Estado almorávide (Ibn Baškwāl, 2010).

El Imām al-Ḥaḍramī era un predicador e imán en el desierto de Lamtūna. Cuando ‘Abd Allah Ibn Yāsīn murió en 451 h /1059 d.C., le reemplazó el alfaquí Sulaymān Ibn Ḥaddū. Sin embargo, éste murió en el mismo año y el liderazgo almorávide fue inicialmente un liderazgo binomio formado por un alfaquí y un Emir. Por eso, el puesto de alfaquí permaneció vacante durante dos años hasta 543 h /1061 d.C.; en esta fecha apareció en la escena el “al Imām al-Ḥaḍramī” que se unió a los rangos de los Almorávides.

Cuando El Imām al-Ḥaḍramī llegó al Magreb encontró una autoridad política existente, con ambiciones unificadoras que se estaban consolidando. En este contexto, su libro *al-Išāra* se consideraba como un fundamento teórico para mantener el poder y la unidad de la comunidad, alejado de la ignorancia política - división o Reyes de Taifas - en el Magreb o en al-Ándalus. En su libro *al-Išāra*, al-Ḥaḍramī planteó dos cuestiones principales en la gestión del Estado: el poder político y los soldados - *al-Ŷund* -, es decir, el aparato administrativo y político del Estado y, los soldados con sus cualidades morales y combates (Ḍarīf, 1989).

- Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Walīd Ibn Jalaf Ibn Sulaymān Ibn Ayyūb al-Qurašī al-Fihri<sup>159</sup> conocido como Ibn Abī Randaqa, o al-Ṭarṭūšī (Ibn Baškwāl, 2010). Las ideas de al-Ṭarṭūšī aparecen en su libro *Sirāy al-mulūk* - La lampara de los reyes -, en el que ofreció un conjunto de normas sobre las cuales se construyó la política legítima que se basa en la gestión financiera y militar según una estructura islámica de la época de la profecía y los Califas (Kamāl, 1999). Ibn Jaldūn admitió en su *al-Muqaddima* que al-Ṭarṭūšī fue uno de los intelectuales que lo precedieron en la sociología y la urbanización, afirmando que éste había organizado su libro en dividirlo e identificar sus temas, pero no se mejoró con el tratamiento de estos temas, como dijo:

"حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى في مسائله"<sup>160</sup> (Al-Šayāl, 1968, p. 84)

Al-Ṭarṭūšī llamó a la austeridad y al conocimiento. De sus obras, también el compendio *Tafsīr al-Ta'ālibī* - La exégesis de al-Ta'ālibī - y un libro sobre los asuntos de desacuerdo y una explicación de la carta de Abī Muḥammad Ibn Abī Zayd al-Qayrawānī; y otro libro titulado *Kitāb al-asrār* - El libro de los secretos - fue el que mencionó la verdad de la mente y sus secciones y reglas, además de *al-Ḥawādiṭ wa al-bida'* - Las heresiarcas e innovaciones - (Adham, s.f).

Al-Ṭarṭūšī afirmó que, para que el régimen del Estado pudiera conservar su autoridad y existencia debería conformándose con las cualidades siguientes: la afabilidad, el abandono de la grosería y la concertación.

"وهي ثلاثة: اللين وترك الفظاظة والمشاورة"<sup>161</sup> (Al-Ṭarṭūšī, 1872, p. 92).

<sup>159</sup> Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Walīd Ibn Jalaf Ibn Sulaymān Ibn Ayyūb al-Qurašī al-Fihri nació en Tortosa en el año 451 h /1059 d.C. y murió en 526 h /1130 d.C.

<sup>160</sup> "Acercándose al propósito sin tocarlo ni logró su intención o cumplió con sus planteamientos" (traducción propia).

<sup>161</sup> "Y son tres (preservar la autoridad): la afabilidad, el abandono de la grosería y la consulta" (traducción propia).

## 2.6. El Sufismo y sus Polos

En el Occidente islámico, el sufismo hasta la época almorávide no tomó un carácter distinto, sino fue lo costumbre de alejarse de los deseos (Ḥarakāt, 2000). A pesar de la lucha contra los libros de al-Gazālī, el sufismo encontró válido el ambiente magrebí y andalusí, aún se enraizó durante esta época, con la aparición de los polos del sufismo que vivieron hasta los Almohades (Al-Tādī, 1996).

Los sufistas en al-Ándalus aplicaron estrictamente las enseñanzas de al-Gazālī, en cuanto a recibir el dinero de los sultanes y sus frecuentaciones, así como rechazar cualquier dinero si dudaban que fue ganado de una manera prohibida - *Ḥarām* -. En este contexto, las referencias muestran que los sufistas de al-Ándalus estaban familiarizados con los libros del sufismo anteriores a al-Gazālī, tal como *al-Ri'āya li-ḥuqūq Allah* - El cuidado de los derechos de Dios - escrito por al-Ḥārīṭ Ibn Asad al-Muḥāsibī, *Qūt al-qulūb* - La comida de los corazones - escrito por Ṭālib Makkī; pero el libro *Iḥyā' 'ulūm al-Dīn* - El renacimiento de las ciencias de la religión - fue adoptado por los místicos durante los periodos almorávide y almohade como guía y metodología (Al-Tādī, 1996).

El sufismo surgió como respuesta a las contradicciones en la sociedad andalusí, donde la desintegración se extendió en todos los rincones del país; por ello, algunos recurrieron a una vida de aislamiento y desalineación de esta sociedad, tomando el sufismo como refugio en el que podían encontrar una salida a lo que estaban sufriendo. Así, se extendieron los *ribāṭ-s* por todo el terreno andalusí y fueron conocidos como sufistas, merīdīnes y pobres.

Sin embargo, la autoridad almorávide con su aparato alfaquí tomó una actitud negativa y hostil frente a los sufistas, incluso los miembros de la sociedad se unieron a esta actitud. De este modo, encontramos a algunos Emires y Jeques almorávides que se unieron a esos grupos sufistas como el príncipe Tāšufīn Ibn a quien gustaron los consejos de los merīdīnes y sus libros; el Emir Abū Ishāq Barān Ibn Yaḥyà adoptó igualmente el sufismo (Al-Tādī, 1997).

El sufismo durante la época almorávide se dividió en categorías según los investigadores:

a) En la primera, el sufista se dedicó particularmente a la práctica y ejercicio de la perfección espiritual, representada por Aḥmad Ibn ‘Abd al-Mālik Ibn ‘Umayra quien fue imán según el método del sufismo;

b) En la segunda, el sufismo consistió en rastrear las buenas costumbres de los antepasados y adoptar el principio de al-ŷihād activo en los *ribāt-s* en las fronteras vecinas a los reinos cristianos para defender *Dār al-Islam* - la nación musulmana - y morir en las batallas del ŷihād; el mejor ejemplo de esta categoría era el jurista alfaquí asceta el Imam Abū ‘Alī al-Ṣadafi, que la dividió en dos grupos:

1) Uno pacífico con el Estado almorávide, pero lo criticó;

2) Otro que se levantó contra el Estado, comenzando a formar un Estado paralelo en el occidente de al-Ándalus como lo hizo el Imam Abū Al-Qāsim Aḥmad Ibn Qasī, el autor del libro en el sufismo *Kitāb jal’ al-na’layn*, entre otros (Ibn ‘Arīf, 1993)

De los sufistas más brillantes conocidos en al-Ándalus durante esta época, citaremos:

- Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Aṭā’ Allah al-Ṣanhāyī, alias Abā al- ‘Abbās, conocido como Ibn al- ‘Arīf, nativo de Almería; su maestro fue Ibn Baškwāl quien lo certificó con *Iyāza*. Era tan bondadoso y piadoso que atrajo a su alrededor a muchos ascetas. Ibn al- ‘Arīf<sup>162</sup> también era uno de los alfaquíes oradores y recitadores más calificados (Ibn Baškwāl, 1989). De sus libros *al-Nafā’is wa maḥāsīn al-mayālis wa šabakat al-lubāb wa mulāṭafat al-ḥubāb* contiene las ideas sufistas del autor (Dandaš, 1988).

- Abū al-Ḥakam ‘Abd al-Salām Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Barŷān al-Lajmī al-Išbīlī, uno de los sufistas de Córdoba quien huyó a la Isla de Mallorca después de que ‘Alī Ibn Yūsuf lo convocara a Marrākuš, donde murió en 536 h

<sup>162</sup> Ibn al- ‘Arīf, murió en el año 536 h /1142 d.C.



/1141 d.C. Tuvo correspondencias con Ibn al- ‘Arīf. Ibn Barġān era un gran asceta y sufista; de sus más importantes obras citaremos Šarġ asmā Allah al-ġusnā - Explicar los nombres sagrados de Dios -, *Tafsīr al-qur’ān kitāb al-rašād* - La exégesis del Corán el libro de la guía derecha -, *‘Ayn al-yaqīn* - La certeza de la verdad - (Belghit, 2003).

Ibn al- ‘Arīf y Ibn Barġān eran los sufistas más famosos de la época almorávide; después de ellos surgieron otros eruditos del sufismo en el Occidente islámico. Ambos representaron la tendencia filosófica sunita. En general, a pesar de la postura de los alfaquíes, el libre pensamiento, "Misticismo, teología - *‘ilm al-kalām* -, filosofía y lógica", conoció muchos eruditos destacados que desempeñaron un papel importante en el florecimiento de estas disciplinas (Belghit, 2003).

Los sufistas intentaron restablecer el equilibrio social, económico y político, desempeñando así una variedad de roles en todos campos, adoptando así una postura de oposición que va desde la oposición "silenciosa" para la reconstrucción de la sociedad, de acuerdo con los estándares ideales, hasta la oposición violenta y revolucionaria, como lo que se conoce en la historia de los Almorávides por la "Revolución de los *Mirādīn-s*", para derrocar al régimen e independizarse del oeste andalusí; pero fracasaron. Sin embargo, ambas corrientes lograron influir en importantes masas de la sociedad. Por lo tanto, establecieron las primeras raíces del sufismo magrebí y dejaron unas claras huellas en el desarrollo del curso de la sociedad, contribuyendo a desestabilizar el régimen almorávide y debilitándolo (Bütšiš, 1993).

## **2.7. Las Ciencias Naturales**

Durante la época de los Almorávides, la medicina heredó un gran patrimonio en la botánica y el método de elaboración de medicamentos. De los eruditos que sobresalieron en esta disciplina:

- El geógrafo al-Bakrī quien fue uno de los nobles de al-Ándalus, virtuoso en el conocimiento de las medicinas. De sus obras, el libro titulado *Kitāb a'yān al-nabatāt al-šuyayriyat al-andalusiya* - Libro de las plantas arbóreas andalusíes importantes -, así como tuvo contribuciones en la geografía, la lengua y la literatura (Ibn Abī Aṣṣīb'a, 1996).

- Otro erudito muy brillante fue el médico y visir Abū al- 'Alā' Zahr<sup>163</sup>. ('Arab, 1975), descendiente de una de las familias andalusíes que se especializaron en la medicina durante seis generaciones sucesivas (Ibn Abī Aṣṣīb'a, 1996). Abū al- 'Alā' Zahr se dedicó en la medicina cuando era joven y volvió visir del Emir Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn (Aḥmad Maḥmūd, 1956). Dejó una gran herencia en medicina y literatura; de sus libros *Muṣarabāt al-jawāš* - Experimentos de privados - que regaló al príncipe Abī Ishāq Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn y *al-Adwiya al-mufrada* - Los medicamentos singulares -, *al-Īdāh fī al-rrad 'alā 'Alī Ibn Raḍwān* - La aclaración en respuesta a 'Alī Ibn Raḍwān -, *al-Taḍkira* - El recuerdo - que escribió para su hijo 'Abd al-Mālik. Después de su muerte, el Emir 'Alī Ibn Yūsuf ordenó a que se recogiera sus libros y copias. Su libro de los experimentos fue traducido al latín en 1490 d.C., de lo cual los médicos de Europa continuaron extrayendo la información médica y quirúrgica hasta el final del siglo XVII (Fāris, 1993).

- Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Marwān Ibn Abī al- 'Alā' Ibn Zahr<sup>164</sup> es el hijo Abū al- 'Alā' Zahr; era también un médico hábil, un erudito y un letrado (Ibn Zahr, 1983). Éste fue el amigo del filósofo Ibn Rušd de Córdoba. Una de sus obras más sobresaliente fue *Kitāb al-iqtisād fī iṣlāḥ al-anfus wa al-aṣṣād* - La economía en la reforma de los seres y cuerpos -, en el que resumió el manejo de las enfermedades, su curación e higiene saludable. Era un libro caracterizado por la simplicidad y la claridad en el que trató las observaciones psicológicas; lo regaló al príncipe Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn. El segundo libro impreso *al-Taysīr fī al-*

<sup>163</sup> Abū al- 'Alā' Zahr murió en el año 525 h /1130 d.C.

<sup>164</sup> Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Marwān Ibn Abī al- 'Alā' Ibn Zahr murió en 557 h /1162 d.C.

*mudawāt wa al-Tadbīr* incluyó importantes eventos almorávides (Colin, 2018). Fue él quien dijo:

"الطب طبان طب للبدن وطب للنفس"<sup>165</sup> (Al-Idrīsī, 2002, p. 578)

Además de sus obras, un libro titulado *al-Tagdiya* - la alimentación -. La fama de Ibn Abī Marwān fue más allá de al-Ándalus, ganando renombre en Francia e Italia, especialmente después de que se transmitieran las traducciones de su libro *al-Tasyīr* – la gestión - (Ibn Abī Aṣṭīb'a, 1996).

- Abū Ŷa'far Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Sayyid al-Gāfiqī, conocido como Abū Ŷa'far, era un botánico y un médico andalusí. Nació a finales del siglo V hégira/ a principios del siglo XII d.C. en una ciudad llamada *Gāfiq* – Belalcázar - en las afueras de Córdoba, y murió en 560 h /1165 d.C. Fue famoso por su libro *Al-Adwiya al-mufrada* - Recopilatorio de medicinas - (Al-Gāfiqī, 1932 ), en el que describió las plantas con alta precisión, mencionando sus nombres en árabe, latín y beréber. Este erudito se consideraba uno de los farmacéuticos más brillantes y prestigiosos botánicos de la Edad Media (Mieli, 1962).

Al-Gāfiqī diferenció entre el farmacéutico y el médico, diciendo:

"ومعرفة الأدوية واختيارها يتقدم صناعة الصيدلة، وهو كالأساس لها، فأما معرفة قواها وفعالها فهو

جزء من أجزاء صناعة الطب"<sup>166</sup> (Palencia, 1955, p. 472).

- Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Gālib Ibn Jalaf Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allah al-Taḡībī<sup>167</sup>, era un médico famoso en el Este de al-Ándalus en esta época. Además de su contribución en las ciencias médicas, fue erudito en las matemáticas (Palencia, 1955).

En resumen, sólo podemos decir que la medicina en esta época ha evolucionado significativamente. Como también los médicos desarrollaron la farmacología, la organizaron

<sup>165</sup> "Las medicinas son dos: una para el cuerpo y otra para el alma" (traducción propia).

<sup>166</sup> "Conocer el medicamento y elegirlo antecede la industria farmacéutica, y es como una base para ella. En cuanto al conocimiento de sus influencias y acciones es una parte de la industria médica" (traducción propia).

<sup>167</sup> Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Gālib Ibn Jalaf Ibn Muḥammad Ibn 'Abd Allah al-Taḡībī murió en 530 h /1136 d.C.

y la separaron de la medicina la que se convirtió en una ciencia independiente en su tiempo, así como la aparición de la farmacia especializada en al-Ándalus, que no se conoció en Europa hasta después del siglo XI.

## 2.8. Las Matemáticas: Aritmética y Geometría

A continuación, repasaremos brevemente el desarrollo de las matemáticas y de los científicos musulmanes, durante la supremacía almorávide, que se dedicaron a ésta, mostrando los principales logros. 0659493528

Los eruditos aritméticos más destacados en al-Ándalus en la época almorávide fueron:

- Abū Bakr Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Yaḥyà Ibn Saʿīd<sup>168</sup>, alias al-Amīn, conocido como ‘Abd Allah, de origen toledano, vivía en Córdoba. Era erudito en las disciplinas de la aritmética, la geometría y la astronomía (Ibn al-Abbār, 1955a).

- Ḥanūn Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abbās Ibn Ishāq al-Yaʿmurī, conocido como Abā al-Ḥasan, vivía en Jaén; era erudito y maestro en las matemáticas, como también tuvo contribuciones en la literatura. Escribió un gran libro titulado *al-Muʿāmalāt* – Las transacciones -; murió alrededor del año 500 h / 1106 d.C. (Ibn al-Abbār, 1955a).

En la geometría, se destacó un sabio andalusí y un matemático de su tiempo:

- Abū al-Ṣalt Umayya Ibn ‘Abd al- ‘Azīz Ibn Abī al-Ṣalt<sup>169</sup>: sus trabajos aplicados en la geometría demostraron la inteligencia del pensamiento islámico durante la época de la prosperidad y la civilización (Al-Ḥimyarī, 1975). Era también un historiador, letrado y poeta; sobre él dijeron:

"من أكابر الفضلاء في صناعة الطب... وكان أوجد في العلم الرياضي متقنا لعلم الموسيقى وعمله جيد اللعب على

العود" <sup>170</sup> (Ibn Abī Aṣībʿa, 1996, p. 87).

<sup>168</sup> Abū Bakr Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Yaḥyà Ibn Saʿīd murió en 539 h / 1145 d.C.

<sup>169</sup> Abū al-Ṣalt Umayya Ibn ‘Abd al- ‘Azīz Ibn Abī al-Ṣalt nació en Denia en 460 h / 1068 d.C. y murió en 559 h / 1135 d.C.

<sup>170</sup> “Uno de los más virtuosos de la industria médica... Era único en las ciencias matemáticas, competente en musicología y su trabajo, bueno para tocar en el laúd” (traducción propia).

- Abū al-Walīd Hišām Ibn Aḥmad Ibn Hišām Ibn Jālid al-Kinānī al-Waqṣī<sup>171</sup> era cadí en *Baṭlabīra*, en al-Ándalus. Era omnisciente, pues se interesaba a la geometría, la lógica, la jurisprudencia, *al-Aṭar*, la teología, como también era erudito en gramática, lengua, poesía, discurso, entre otros. (Al-Ḥimyarī, 1975).

Como cierre, en la época almorávide, las ciencias matemáticas prosperaron sobre todo con la aparición de las normas de la experimentación científica y su formulación. Por ello, la persona más brillante que representó este arte fue Ibn Haydūm al-Tādli al-Biṭā'ī, el discípulo de Ibn al-Binā' al-Marrākuṣī (Belghit, 2003).

## 2.9. Las Ciencias de la Astronomía o *al-Hay'a*

Los grandes astrónomos que nacieron en aquella época fueron:

- Ibrāhīm Ibn Yaḥyà al-Taṭībī Ibn al-Naqāš<sup>172</sup>, alias Ibn al-Zarqāla, conocido como Ibrāhīm Ibn al-Zarqāl. Era astrólogo, matemático, erudito andalusí e inventor; era muy singular y vivía en Toledo. Una de sus obras más famosas en astronomía que llegó hasta hoy es *al-Šikaziya* (Ibn al-Abbār, 1955a). Además de sus trabajos en astrogeografía, *al-Zarqāla* midió la longitud del mar Mediterráneo y dio cálculos cercanos a las mediciones modernas (Palencia, 1955). Como también fue el primero en hablar de la rotación de planetas en órbitas ovaladas; tuvo trabajos *Muṣannafāt* en astronomía como se indica en su libro *al-Šafīḥa al-Zarqāliya*, en el que explicó cómo usar el astrolabio en una nueva plataforma. Se mencionó también cómo calcular las ubicaciones de las estrellas, junto con otras informaciones astronómicas. Este libro fue conocido en latín como “Saphaea-Arzachel”, y tuvo una importante influencia sin precedentes en todo el mundo europeo (Belghit, 2003). El

<sup>171</sup> Abū al-Walīd Hišām Ibn Aḥmad Ibn Hišām Ibn Jālid al-Kinānī al-Waqṣī nació en 408 h y murió el lunes último día de *yumādā II* del año 489 h en la ciudad de Denia.

<sup>172</sup> Ibrāhīm Ibn Yaḥyà al-Taṭībī Ibn al-Naqāš murió en 493 h /1100 d.C.

investigador español José María Millas afirmó que *al-Zarqāla* fue el primer astrónomo medieval y moderno indiscutible (citado en Fāris, 1993).

- Abū Muḥammad Ŷābir Ibn al-Aflaḥ al-Falakī, nació en Sevilla y murió en Córdoba entre 540 h / 1145 d.C. y 545 h / 1150 d.C. Ŷābir escribió nueve libros en la astronomía; en el primero investigó en los triángulos esféricos (Ṭūqān, 1941). Ŷābir Ibn al-Aflaḥ se consideró el renovador de la ciencia aritmética - triángulos estereoscópicos - que representó una introducción a la astronomía. Uno de los resultados de sus trabajos fue demostrar que Venus y Marte están más cerca de la Tierra que del Sol. De sus obras, se destaca un libro en la astronomía llamado *Kitāb al-hay'a aw al-iṣlāḥ al-ma'yaṣa'ī* - El libro de la astronomía o la reforma estereoscópica -. Como también Ŷābir supervisó la construcción del primer observatorio en Europa que fue la torre Giralda en Sevilla (Fāris, 1993).

### 2.10. La Agronomía

La civilización en al-Ándalus alcanzó un nivel próspero, gracias al estímulo y la motivación de reyes y príncipes que fue un impulsor para la investigación y la autoría. La agronomía aprovechó de aquel ambiente mediante sus eruditos y pensadores que fueron experimentadores de campo en la agricultura y veterinaria. Los agrónomos de al-Ándalus recorrieron los países del mundo para buscar diferentes tipos de plantas medicinales y buenas flores; además investigaron en los tipos de enfermedades a las que están expuestas las plantas. Como también erigieron pueblos agrícolas, jardines y huertos que dieron la fama a al-Ándalus (Al-Sayid, s.f). En este contexto, el autor al-Ṭagnarī escribió *Zahr al-bustān wa nuzhat al-aḍḥān* - Flor del huerto y el picnic de las mentes - que se consideró de los más importantes *Ma'yāmi'* - Recopilaciones - en la agricultura y la veterinaria. Al-Ṭagnarī estuvo al servicio del Rey de Taifa de Granada 'Abd Allah Ibn Balqīn entre 1073 y 1090 d.C., luego entró al servicio del príncipe Abī Ṭāhir Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, el nuevo Gobernador de Granada en la época almorávide. A continuación, un conjunto formado por cinco eruditos en

agronomía y sus técnicas formaron una revolución científica verde como dijeron los investigadores Lucie Bolens y Thomas Glick (1981).

- Abū ‘Abd Allah Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Baṣṣāl<sup>173</sup> escribió *al-Qaṣd wa al-bayān* - La intención y la aclaración -, llamado también *Kitāb al-filāḥa li-Ibn Baṣṣāl* - El libro de la Agricultura de Ibn Basal -; este libro fue un orgullo para todos los andalusíes; Ibn Ḥazm lo consideró en su carta *fī faḍl al-Ándalus* - En la virtud de al-Ándalus – como uno de los libros más importantes producidos por el genio andalusí. Ibn Baṣṣāl es una de las fuentes agrícolas más pertinentes basadas en la experiencia personal (Al-Maqqarī, 1968b).

- Abū ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Mālīk al-Ṭangarī, conocido como al-Ṭagnarī, originario de Granada, fue uno de los autores más auténticos que habían tratado el tema del agua, particularmente con respecto a la perforación de pozos y la exploración de agua (Ibn Kamūna, 1967). Fue autor de un enorme libro cuyo título es desconocido, durante el reinado de Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn<sup>174</sup> en Granada, en el que contó importantes informaciones de lo que se había escrito sobre la agricultura. Al-Ṭagnarī era una referencia en la agronomía y sus técnicas (Belghit, 2003)

- Abū Zakariyyā Yaḥyà Ibn Aḥmad Ibn al- ‘Awām al-Iṣbīlī, conocido como Abā Zakariyyā, nació en Sevilla. Su libro titulado *Kitāb al-filāḥa* - El libro de la agricultura - se considera el libro árabe más importante escrito sobre la agricultura; se benefició de sus profundas experiencias científicas prácticas y proporcionó una descripción precisa de 585 especies de plantas donde mencionó 55 especies de árboles frutales (Belghit, 2003), según afirmó el orientalista alemán Max Meyerhof<sup>175</sup>: “Este libro debe ser considerado el mejor libro árabe en ciencias naturales, particularmente botánicas” (citado en Mieli, 1962, p. 401).

<sup>173</sup> Abū ‘Abd Allah Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Baṣṣāl murió en Córdoba en 499 h / 1105 d.C.

<sup>174</sup> Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn era Gobernador de Granada entre 1107 y 118 d.C.

<sup>175</sup> “Uno de los más grandes estudiosos de la historia de la oftalmología en el Medio Oriente fue Max Meyerhof, que entre sus grandes trabajos se dedicó a recopilar fuentes originales en los bazares de El Cairo y a aprender el árabe, rodeándose de hombres sabios, traduciendo esos antiguos escritos y dándolos a conocer al mundo occidental” (Neri Vela & Sánchez Fernández, 2020, p. 274).

El libro mencionado está dividido en treinta y cuatro capítulos. Ibn al- 'Awām comenzó su libro dando algunas generalidades, luego habló de la naturaleza de la tierra y los campos y lo finalizó con el fertilizante y el agua (Lagardère, 1993).

La fecha de la muerte de Ibn al- 'Awām oscila entre 539 h /1145 d.C. y 569 h /1175 d.C. según los investigadores, pero lo constante es que vivió la etapa de madurez científica durante el yugo almorávide, dejando así muchas experiencias en el campo de la agricultura y la veterinaria. Se puede conocer el alcance del florecimiento de la agronomía mediante los libros de jurisprudencia y los libros de las cuestiones - *al-Masā'il* - contemporáneas a la época almorávide como *Masā'il* de Ibn Rušd al-Ŷadd, y *Nawāzil* Ibn al-Ḥaŷŷ *al-Šahīd*, junto con las investigaciones sobre el campo y los agricultores andalusíes, realizadas por el francés Vincent Lagardère (1993).

De ello, resulta necesario decir que la época de los Almorávides no estuvo desprovista de eruditos en diversas ramas de la ciencia, sobre todo en las plantas agrícolas y medicinales, baste citar lo que hizo Abū al-Jayr al-Išbīlī, el autor del libro *'Umdat al-ṭabīb fī ma'rifat al-nabāt li-kol labīb* - La base del médico para el conocimiento de la botánica por todo experto - (Al-Išbīlī, 1990).

De ello, resulta necesario decir que los Almorávides no eran salvajes ni bárbaros, como lo describen los escritos fanáticos de Reinhardt Dozy y otros que están predispuestos a perjudicar este Estado. En cambio, los Almorávides manifestaron su afán por la civilización y la ciencia, por lo que entre sus Emires aparecieron eruditos como Abī 'Alī al-Manšūr Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥaŷŷ Dāwūd Ibn 'Umar Ṣanhāŷī Lamṭūnī que fue un buen orador; adquirió libros en diferentes disciplinas que ninguno pudo obtener en su tiempo.



# **Capítulo III**

**La Aportación Cultural Material Almorávide**

### La Aportación Cultural Material Almorávide

Este capítulo estará dedicado a la arquitectura y las artes desarrolladas por los Almorávides en al-Ándalus y, al final dedicaremos un apartado a la numismática almorávide y sus novedades.

#### 3.1. La Arquitectura Almorávide: Principales Tipologías y Ornamentación

La arquitectura almorávide siguió dependiendo de su actividad militar que surgió desde el momento en el que nació el movimiento almorávide, hacia 1052, concretizada en la expansión regional mediante *al-Ýihād* (Bosch Vilá, 1990).

Esta tendencia almorávide generó una actividad edilicia<sup>176</sup> destacada en las obras militares y religiosas, en detrimento de otras construcciones arquitectónicas. Sin embargo, sus construcciones palatinas conocieron la introducción de tipologías y elementos ornamentales novedosos.

##### 3.1.1. Las Construcciones Militares

A lo largo de la historia del movimiento almorávide, las obras militares tuvieron una importancia fundamental, debido a su papel destacado en la protección y la defensa, tanto de las ciudades como del ámbito rural. De esta forma, erigieron murallas alrededor de las ciudades como en la capital almorávide Marrākuš, en 1126; construyeron también varias fortalezas montañosas. Todos estos edificios se caracterizaron por elementos comunes, aunque se diferenciaron en la función para la que fueron adoptados.

En cuanto a los diferentes materiales de construcción utilizados en los edificios militares almorávides, estaban relacionados con las necesidades defensivas y variados con la propia evolución temporal (Marcos Cobaleda, 2018).

En el Magreb, las primeras obras almorávides en época de Yūsuf Ibn Tāšufīn fueron construidas con un material denominado “morillo” que consistía en piedras irregulares unidas

---

<sup>176</sup> Perteneiente o relativo a las obras o actividades de carácter municipal, especialmente las relacionadas con la edificación (RAE, 2023).

por una argamasa. Baste con citar Qaṣr al-Ḥaḡar de Marrākuš, fundado por el propio Emir en el año de 1070 (Ibn Simāk, 1951), del que no quedan más que algunas huellas como aparece en la Figura a continuación.

### Figura 17

*Muro del Qaṣr al-Ḥaḡar en Marrākuš*<sup>177</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 317

La fortaleza de Amergo fue erigida también en las montañas del Rīf por los Almorávides, tal y como se observa en la Figura siguiente, según una referencia textual, mencionada en el *Kitāb al-istibṣār*:

"وعليها جبل منيف فيه حصن كبير من بناء الملتمين يسمى أمرجو وهو مبني بالحجارة والجير، ولا أحد يقدر على هدمه

إلا بالمشقة"<sup>178</sup> (Mujtār al-‘Ibādī, 2000, p. 116).

<sup>177</sup> Muro del Qaṣr al-Ḥaḡar en primer término, Marrākuš. En segundo término, restos de la primera mezquita de la Kutubiyya.

<sup>178</sup> "Y sobre ella [Tāwdā] está una montaña muy alta, con un castillo construido por los velados [los almorávides], llamado Amergo, y estaba construido con piedras y cal, y nadie es capaz de destruir alguna parte de él sino con una gran dificultad" (Marcos Cobaleda, 2018, p. 340).

**Figura 18***La fortaleza de Amergo*

Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 317

En al-Ándalus, encontramos las primeras construcciones almorávides en Algeciras, cuando ésta fue utilizada por las tropas almorávides como primer campamento militar para auxiliar a las Taifas contra los cristianos, en la batalla de al-Zallāqa, en el año de 1086 (Menéndez Pidal, 1997). Se trata de murallas erigidas en la plaza fuerte de esta ciudad:

Se apresuró Yūsuf Ibn Tāšufīn a construir los muros [de Algeciras] y a restaurar lo que se había deteriorado de los fuertes; cavó un foso a su alrededor, la llenó de víveres y armas y dispuso en ella una guarnición escogida de sus mejores soldados y los domicilio en la ciudad. (Ibn Simāk, 1951, p. 66)

En cuanto al material empleado en su construcción, se puede dividir en dos tipos correspondientes a la fase de su fabricación. Las obras levantadas por Yūsuf Ibn Tāšufīn en ambas orillas del Estrecho de Gibraltar se caracterizaron por el uso del morillo, mientras que en época de su sucesor ‘Alī Ibn Yūsuf, el morillo se restringe a la base de los muros, levantándose en altura en cajones de tapial como aparece en la Figura siguiente:

**Figura 19**

*Restos de la Muralla de la “Villa Vieja”<sup>179</sup>*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 320

Además del material empleado, las construcciones almorávides se caracterizaron por la presencia de torres que en su mayoría tuvieron forma de bastiones macizos en el interior. Citaremos las torres presentes en dicha muralla de Algeciras, en la muralla de Sevilla, de planta poligonal, en algunas partes de la muralla de Granada y en la cerca de Marrākuš tal y como se observa a continuación:

---

<sup>179</sup> Restos de la muralla de la “Villa Vieja” se encuentran en la ciudad de Algeciras en el Paseo de la Conferencia.

**Figura 20**

*Vista de Torres cuadrangulares macizas*<sup>180</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2010, p. 245

Sin embargo, algunas torres de las fortalezas montañosas fueron dotadas de una cámara superior que servía de vigilancia. En lo relacionado a las formas geométricas de las torres almorávides, se caracterizaron por plantas cuadrangulares y raramente circulares (Marcos Cobaleda, 2015), como los bastiones de la fortaleza de Amergo, la muralla de la Alhacaba de Granada e igualmente la fortaleza de Zaragoza con la muralla de Tremecén (Marcos Cobaleda, 2018).

Los accesos de las obras defensivas almorávides fueron en recodo simple, cubiertos en su mayoría de una bóveda de medio cañón construida con el morillo y, sus portadas utilizaron el arco de herradura que luego fue reemplazado por el arco túmido que se generalizó en la arquitectura religiosa almorávide (Marcos Cobaleda, 2015). Baste con citar la entrada principal de la fortaleza de Tāsgimūt como lo demuestra la figura siguiente:

---

<sup>180</sup> Estas torres se encuentran al interior de la muralla de Marrākuš.

**Figura 21**

*Fortaleza de Tāsgimūt*<sup>181</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 323

Y también el pasaje de los doce accesos en la muralla de Marrākuš. Sin embargo, se registra un acceso en doble recodo en la Bāb Dukkāla (Marcos Cobaleda, 2018).

Además, la época almorávide se caracterizó por un tipo de arquitectura militar ligado al mismo movimiento que fue el *ribāṭ* o “conventos fortificados”. Este lugar fue el punto de partida donde se reunían los hombres del *ribāṭ* o los “*al-Murābiṭūn*”. Según las huellas, estas construcciones se encontraban a orillas del mar o grandes ríos, por ejemplo, el *ribāṭ* de Arrifana en Aljezur o el de Fuengirola en al-Ándalus y, el *ribāṭ* ubicado junto a las Qaṣba de Ūdāya en Rabat (Marcos Cobaleda, 2018).

### **3.1.2. Las Construcciones Religiosas**

La actividad edilicia religiosa ocupaba un lugar muy importante en las construcciones almorávides, debido a su papel desempeñado en difundir los principios ideológicos de este movimiento, como veremos más adelante.

---

<sup>181</sup> En esta fortaleza se observa una bóveda de medio cañón de la sala inferior y arranque de bóveda de la habitación superior.

Sin embargo, contamos con un escaso de los restos conservados de estas obras religiosas en al-Ándalus, a menos de algunas intervenciones almorávides introducidas en estas aljamas que habían sufrido algunas modificaciones posteriormente.

Los oratorios de estas aljamas se caracterizaron por sus plantas en forma de T, e igualmente por dos naves, una central ampliada que se encuentra en eje con el mihrāb y otra paralela a la qibla, para focalizar este espacio. Esta misma tipología fue desarrollada luego por los Almohades con la introducción de la forma E en sus plantas (Marcos Cobaleda, 2015).

Sin embargo, los oratorios de las nuevas mezquitas construidas por los Almorávides en el Norte de África como Argel, Tremecén y Nedroma, contenían naves en posición perpendicular al muro de la qibla, contrariamente a las mezquitas ya existentes, donde los Almorávides se limitaron en ensanchar sus oratorios como fue el caso de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, quedándose mantenida la orientación de origen<sup>182</sup> (Marcos Cobaleda, 2018), mientras las naves fueron separadas por los arcos de herradura. El uso de este tipo de arcos cambió en nuevo modelo que fue el tímido (Ewert, 1992) aunque en otras obras se emplearon los arcos lobulados o los mixtilíneos, por ejemplo, los arcos empleados en los restos del complejo de abluciones de la aljama de Marrākuš erigida por ‘Alī Ibn Yūsuf en 1126 (Ibn Simāk, 1951), denominada la Qubbat al-Bārūdiyyīn (Marcos Cobaleda y Villalba Sola, 2016).

---

<sup>182</sup> “En el caso de la ampliación almorávide de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, se mantuvieron las naves paralelas al muro de la qibla existentes desde el momento de fundación de la aljama, aunque se dignificaron los espacios del mihrāb y la qibla, que se edificaron de nueva planta, ampliándose la aljama tres naves en esta zona, así como la nave axial que llevaba hacia el mihrāb, en la que se construyeron cinco cúpulas y bóvedas de muqarnaş, realizándose todo ello entre 1134-1137” (Terrasse, 1968, pp. 19-20).



**Figura 22**

*Exterior de la Qubbat al-Bārūdiyyīn de Marrākuš*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 324

Otro rasgo se añade a la arquitectura propia almorávide; se trata de la aparición de los salmeres en forma de “S” a los arcos de oratorios de mezquitas (Marcos Cobaleda, 2015). Tal es el caso de las mezquitas de Argel o Tremecén, e igualmente la Mezquita al-Qarawiyyīn y su *Mas̄yid al-Ŷana’iz*.

En la época almorávide, los pilares cuadrangulares de ladrillo sustentan los arcos en forma de “T” o en forma de cruz (Marcos Cobaleda, 2015), sustituyendo así a las columnas de mármol empleadas anteriormente. Sin embargo, este soporte de mármol siguió empleándose en algunas ocasiones, como en las arcadas de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez y en la *Mas̄yid al-Ŷanā’iz* (Terrasse, 1968), y también en la reforma de la aljama de Granada, como nos informó Ibn al-Jaṭīb:

De sus edificaciones construidas [subsisten] hasta hoy el ḥammām, junto a la Mezquita Mayor de Granada. Comenzó su obra el primero de ḡumādā I del año 509 h /

miércoles 22 de septiembre de 1115 d.C. Luego emprendió la adición en lo techado de la aljama desde su patio - *ṣaḥn* - en el año 1122 – 1123; cambió los pilares de sus arcos por columnas de mármol. Trajo los capiteles y cimacios de Córdoba. También sólo su patio de piedra rocosa. Por sus nobles y generosas acciones fue por lo que se le nombró recaudador de las rentas de Granada y Sevilla. (citado en Fernández Puertas, 2004, p. 53)

Hay que notar que, durante la época almorávide se destacaron dos oratorios con mucha importancia simbólica en cada orilla del Estrecho de Gibraltar. El del Magreb fue la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez que representaba el centro religioso más interesante de la región y el ejemplo andalusí fue la aljama de la mezquita de Granada (Marcos Coboleda, 2018).

Los Almorávides llevaron a cabo algunas reformas en otras mezquitas en al-Ándalus, como es el caso de la aljama de Almería, donde hay restos que se remontan a su época, tratándose de piezas decorativas del interior y arcos túmidos que cambiaron los de herradura que ornaban la parte interior del nicho primitivo (Ewert, 1991).

En cuanto al tipo almorávide de cubiertas empleadas en los oratorios, se registra dos tipologías: en primer lugar, habían continuado con el modelo andalusí que se caracterizaba por las bóvedas de nervios que no se entrecruzaron en el centro, pero fueron desarrollados en modelos tan paradigmáticos, por ejemplo, la cúpula situada cerca al miḥrāb de la aljama de Tremecén como se observa en siguiente:

**Figura 23**

*Cúpula ante al Mihrāb de la Aljama de Tremecén (1135 – 1136)*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 326

Como también habían introducido una novedad en los modelos anteriores, en la que mezclaron estas cúpulas con muqarnaş halladas en las trompas y en la parte central, como muestra el modelo de la Qubbat al-Bārūdiyyīn erigida en 1125 (Marcos Cobaleda, 2015) e ilustrada a continuación:

**Figura 24**

*Cúpula interior de la Qubbat al-Bārūdiyyīn*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 327

En segundo lugar, los Almorávides adoptaron nuevos modelos de bóvedas y cúpulas de muqarnaş en sus principales construcciones. Gracias a sus contactos con los Banū Ḥammād, este elemento alcanzó un alto desarrollo. Como muestran los ejemplos más destacados del uso de muqarnaş por los Almorávides, primero, en la Qubbat al-Bārūdiyyīn de Marrākuş, y diez años más tarde, en la nave axial, el miḥrāb y *Maṣyid al-Ŷanā'iz* de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez tal y como se observa a continuación:

### Figura 25

*Bóveda de muqarnaş de la nave axial de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 328

Otro elemento novedoso introducido por los Almorávides en la arquitectura religiosa islámica, fue la construcción de espacios anexos a las mezquitas, para realizar la oración por los fallecidos, denominada *Maṣyid al-Ŷanā'iz*<sup>183</sup>. Porque los Almorávides juzgaron que los cuerpos de los difuntos eran impuros, no podían ser ingresados en la mezquita, sino en un espacio reservado e independiente, tal como dijo el cadí de Córdoba Ibn Ruşd (citado en Lintz

<sup>183</sup> Conocida por Henri Terrasse como “Mezquita de los muertos” (Terrasse, 1968).

et al., 2014). En la época de ‘Alī Ibn Yūsuf, este mismo cadí tuvo mucha influencia en los asuntos del Estado y recomendó erigir murallas alrededor de ciudades en al-Ándalus y Marrākuš en el Magreb, lo que explicó la existencia de “oratorios para los funerales” según B. T. Leonetti (citado en Lintz et al., 2014, p. 204).

En efecto, tanto al-Ándalus como el Magreb registraron la construcción de *Masyīd al-Ānā’iz*. Por ejemplo, vemos en siguiente, la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez en el Magreb que anexa un lugar ante el mihrāb cubierto por una maravillosa cúpula de *muqarnaš*, reservado para este tipo de oratorios.

### Figura 26

La “Mezquita de los Muertos” de la mezquita al-Qarawiyyīn<sup>184</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 329

Mientras que no había conservado un modelo andalusí ninguno, excepto lo que mencionó Ibn ‘Abdūn en su *Tratado de ḥisba* sobre la descripción de la aljama de Sevilla: “El local destinado a la oración por los muertos debe ser protegido contra la intrusión de los vendedores, sin dejar que ninguno se instale en él hasta que acabe la oración del ‘*aṣr* de cada día” (Ibn ‘Abdūn, 1981, p. 86).

<sup>184</sup> Exterior de la “Mezquita de los muertos” de la Mezquita al-Qarawiyyīn, con el patio que la separa de la aljama - la izquierda - y cúpula de *muqarnaš* al interior - la derecha -.

Esta breve referencia nos permitió plantear la existencia de este tipo de oratorio en al-Ándalus en la época almorávide.

### **3.1.3. Las Construcciones Palatinas**

En cuanto a este tipo de arquitectura, no se conservó ninguna construcción a pie; sin embargo, muchos trabajos de investigación arqueológicos han revelado distintos rasgos sobre tipología y ornamento de los palacios almorávides, en ambas orillas del Estrecho de Gibraltar.

Como resultado de la exploración realizada por Terrasse y J. Meunié, bajo el suelo de Qaṣr al-Ḥaḡyar de Marrākuṣ y de la primera Kutubiyya, descubrieron los palacios de ‘Alī Ibn Yūsuf. Estas construcciones se caracterizaron por un patio en el centro, equipado por una fuente de agua que solía tener forma de pozo o alberca (Rodríguez González y al., 2010), en torno del cual se organizaron el resto de las habitaciones, inspirando así la tradición de tipología mediterránea (Marcos Cobaleda, 2018).

La decoración almorávide en sus obras arquitectónicas variaba según la construcción misma. En los edificios más humildes, adoptaron un ornamento limitado en los zócalos de muros que fueron pintados a la almarga; no obstante, la decoración palatina gozaba de una composición compleja con motivos geométricos de zócalos o yeserías de ataurique. Tal como aparecieron diseños de zócalos geométricos en un estanque en el Qaṣr al-Ḥaḡyar, llevados a cabo en período de ‘Alī Ibn Yūsuf y que consistían en composiciones de entrelazo en las que se unían las líneas curvas y rectas, pintadas a la almarga; los trazos se efectuaron con la trulla (Terrasse y Meunié, 1952).

La versión más desarrollada de estas pinturas apareció a inicios del siglo XII, en las reformas almorávides realizadas en la Mezquita al-Qarawiyyīn en Fez, donde el ataurique se adueñó de las extensiones vacías entre los entrelazos geométricos. Este ataurique tomó la forma de hoja de palma digitada, hecha en yeso; sus folios se organizaron en pequeños grupos

de una manera circular <sup>185</sup>, teniendo diferentes secuencias numéricas. Luego, los conjuntos de yeserías adscritos se repiten de una manera sistemática (Lintz et al., 2014), como se muestra en la Figura siguiente:

### Figura 27

*El ataurique de la Qubbat al-Bārūdiyyīn*<sup>186</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2018, p. 332

También, podemos encontrar otros elementos vegetales como la piña. Este motivo de decoración dio una riqueza artística original al ataurique almorávide. Además, a veces frisos epigráficos se introducen en las yeserías de ataurique, de tal manera que las letras se separan con elementos vegetales y la parte del friso alza la banda epigráfica, tal como muestran las yeserías del Mauror en Granada que son conservadas en el Museo de la Alhambra. En la decoración epigráfica, los Almorávides adoptaron la caligrafía cursiva representada por grandes caracteres, como es el caso más antiguo en la Qubbat al-Bārūdiyyīn, donde el friso epigráfico transcurre bajo la cúpula de esta obra (Marcos Cobaleda, 2015).

<sup>185</sup> “Aunque los motivos circulares que están presentes en el ataurique almorávide ya aparecían en la eboraria califal y en las yeserías de época taifa, la novedad de los beréberes consiste en su introducción entre los foliolos de la hoja de palma, fragmentándola en pequeños grupos, mientras que en los ejemplares anteriores los motivos circulares se situaban únicamente en la base de las hojas o aleatoriamente entre ellas, pero nunca dividiéndolas” (Marcos Cobaleda, 2018, p. 343)

<sup>186</sup> Detalle del ataurique de la Qubbat al-Bārūdiyyīn, donde puede verse en la ampliación la organización de secuencias numéricas de las hojas de palma digitadas.

### 3.2. Las Artes Suntuarias Almorávides

Si bien que los Almorávides se concentraron en la arquitectura, la actividad de las artes suntuarias ocupó una posición prestigiosa sobre todo cuando entró en contacto con las ricas piezas suntuarias andalusíes. Por ello, la mayoría de las piezas de estética almorávide se realizaron en talleres andalusíes para dar más poder simbólico, y luego se difundieron en otras partes como en el Magreb, favoreciendo así la actividad comercial portuaria de los objetos de lujo; por lo tanto, el puerto de Almería alcanzó su culminante fama a lo largo de su historia (Suárez Marquéz, 2005).

En este marco, los trabajos estéticos destacados en la madera fueron los minbares, por su importancia simbólica de autoridad. Esta obra se sitúa junto al miḥrāb, se emplea cada viernes y en las dos fiestas religiosas musulmanas, para pronunciar la *juṭba* - discurso religioso inherente a cada ocasión, la oración del viernes y la oración de la fiesta -. Los Almorávides inspiraron el modelo del minbar de la mezquita cordobesa, por su alta perfección técnica; por eso la mayoría de estas piezas fueron esculpidas en talleres de Córdoba. Baste con citar el minbar de la Kutubiyya, realizado en época almorávide, como aparece en la inscripción que lleva la fecha de su realización en 1137 (Terrasse, 1968), y la ciudad en donde fue tallado:

"صنع هذا المنبر بقرطبة حرسها الله الى المسجد الجامع بحضرة مراکش حرسها الله وكانت البداية في صنعه بعون الله في

أول يوم من شهر محرم عام اثنين وثلاثين وخمس مائة أعظم الله أجر الأمر بعمله وناظر... الواحد الحافظ الله والأمين حبرنا" <sup>187</sup>

.(Bloom et al., 1998, p. 10)

En cuanto a la estética en piezas de mármol, Almería fue la ciudad principal de la producción de este tipo de obras que fue desarrollado a principios del siglo XII, y que consistió en estelas funerarias decoradas con arcos de herradura o arcos prismáticos -

<sup>187</sup> "Este minbar fue hecho en Córdoba, ¡Dios la proteja!, para la mezquita aljama para la población de Marrakech, ¡Dios la proteja!, y se comenzó su construcción con la ayuda de Dios el primer día del mes de muḥarram del año 532 h [18 o 19 de septiembre de 1137 d.C.], ¡Dios es el más Sublime! Premió la orden con su realización y la mirada... única y protectora. Dios y el Fiel nos contenten" (Bloom, y otros, 1998, p. 20,104).



conocidas como maqābriyyas - (Al-Idrīsī, 1999). Además, el alminar de la mezquita de Almería fue ampliada por lapidas en mármol, con fecha de realización en la época almorávide. Este tipo de piezas estéticas se distribuyeron a través el puerto de Almería (Marcos Cobaleda, 2018).

Junto a esta actividad, la ciudad de Almería conoció un desarrollo admirable en la decoración de las telas, a principios del siglo XII. Este ornamento consistió en pintar símbolos de poder en forma de círculos conteniendo animales como pavos reales, leones, grifos, águilas u otros. La importancia de esta pieza estética se ve claramente descrita en la Fuente siguiente:

"وكانت ألمرية في أيام الملتمين مدينة الإسلام، وكان بها من كل الصناعات كل غربية، وكان بها من طرز الحرير ثمانمائة طراز، يعمل بها الحلل وديباج وسقلاطون والإسبھاني والجرجاني والستور المكلمة، والثياب المعينة، والعنابي، والفاخر وصنوف أنواع الحرير؛ وكانت فيها تقدم يصنع بها صنوف آلات النحاس والحديد وما لا يحاد (...) وكانت ألمرية تقصدها مراكب التجار من الإسكندرية والشام، ولم يكن بالأندلس أكثر من أهلها مالا"<sup>188</sup> (Al-Himyarī, 1938, p. 184).

### Figura 28

*Pieza de tejido almorávide del Siglo XII<sup>189</sup>*



Fuente: Partearroyo Lacaba, 2007, p. 388

En suma, los Almorávides alcanzaron un gran desarrollo en varias formas de expresión artística. Por ello, definieron un arte propio en que pudieron combinar diferentes

<sup>188</sup> "Almería era en época de los velados [los almorávides] una ciudad del Islam. Se encontraban todos los productos de todo el Occidente. Tenía ochocientos tipos de ornamentos de tejido de seda, donde se fabricaban telas tales como sedas brocadas, brocados, siglaton, *al-isbahānī*, *al-yūrṡānī*, cortinas con rayas verticales, tejidos a cuadros, la tela llamada tabis - *'attābī* - y la llamada *fājir*, en suma, toda clase de tejidos de seda. También se fabricaba en Almería toda clase de utensilios de hierro y cuero [...] Y Almería era frecuentada por barcos de comercio que llegaban de Alejandría y Siria. En al-Ándalus no existía una población que contase con tan grandes fortunas" (traducción propia).

<sup>189</sup> Este tejido procede de un sepulcro de la iglesia de Quintana de Ortuño (Burgos).

características artísticas de épocas anteriores tanto de al-Ándalus como del Norte de África, e incluso del Oriente, generando así nuevos tipos de edificios - como *Masyid al-Ŷanā'iz* -, e igualmente nuevos elementos ornamentales - como la epigrafía con carácter cursivo monumental y los muqarnaş -. Encontramos muchas de estas manifestaciones artísticas en ambas orillas del Estrecho de Gibraltar, lo que dio una unidad cultural al estado almorávide.

### 3.3. Configuración de la Estética Almorávide

De lo expuesto, se resulta que los Almorávides se interesaron por la arquitectura y la estética y, no solamente por las cuestiones militares. Los modelos artísticos novedosos adoptados por ellos, a saber: los muqarnaş, la caligrafía cursiva y el ataurique, se generalizaron de una manera sistemática en su actividad edilicia.

Se manifestaron en particular, en la decoración de las mezquitas más destacadas y en las construcciones destinadas al círculo de poder. Tal es el caso de la Qubbat al-Bārūdiyyīn de Marrākuş y la Mezquita al-Qarawīyyīn de Fez (Tabbaa, 2001). Igualmente, en la aljama de Tremecén, se emplearon estas mismas técnicas del arte, en su cúpula ante el mihrāb, erigida en 1135-1136 (Bargès, 1859).

Para concluir, los Almorávides consiguieron un gran desarrollo en la actividad arquitectónica y artística, en particular a inicios del siglo XII. Estos ámbitos alcanzaron su máximo esplendor en el período de ‘Alī Ibn Yūsuf (Marcos Cobaleda, 2018).

### 3.4. La Numismática Almorávide

Además de su poder económico y político, la numismática almorávide se consideraba también un medio para difundir las ideologías religiosas, a través de las enseñanzas islámicas inscritas en ella (Menéndez Pidal, 1997). Por lo cual, en la acuñación de su moneda, el rey cristiano Alfonso VIII se inspiró de la fórmula coránica del dinar almorávide: “و من يبتغ غير ” و هو في الآخرة من الخاسرين. Traducido, se diría así: “Quien profese una religión diferente al Islam no le será aceptada, y en la otra vida se contará entre los perdedores”

(García, 2017, p. 79), poniendo la inscripción evangélica: “Él que crea y se bautice, se salvará” (San Marco, 16, ver.16 citado en Menéndez Pidal, 1997, p. 308).

En la primera formula, se manifestaba la superioridad de la religión islámica sobre las demás, mientras que, en la segunda, se advertía que el bautismo cristiano salvará. El dinar almorávide se consideraba la moneda más preciada del momento, por su acuñación en oro de gran calidad; era conocido como *morabetín* o *morabetino* - devotos de Dios - e imitado por el reino de Castilla como *maravedí*. Dispone las dimensiones siguientes: el diámetro se mide de 2,5 cm aproximadamente y el peso de algunos 4 gramos (Marcos Cobaleda, 2018).

El abastecimiento de las cecas en oro para la producción de esta moneda vino de las rutas subsaharianas de oro en el Norte de África que controlaban los Almorávides. Pues, desde la ciudad de Siŷilmāsa, se distribuía el oro hacia las diferentes partes del Estado almorávide. Destacando en el Magreb siete nuevas cecas de Nawl Lamṭa, Agmāt, Marrākuš, Salé, Mequínez, Banī Tāwdā y al-Walaŷa; mientras que al-Ándalus contaba con las acuñaciones de Algeciras, Almería, Murcia, Valencia, Badajoz, Zaragoza, Granada, Córdoba y Sevilla (Marcos Cobaleda, 2010).

La plata fue También empleada en la ceca de manera abundante, para acuñar *al-qirāṭ* y sus fracciones como el *dirham*. Mientras que el uso del cobre fue muy limitado. En lo relacionado *al-qirāṭ*, mide a un gramo de peso y un cm de diámetro, equivalía al valor de un medio de dirham y tenía fracciones a partir del medio hasta dieciseisavo de quirate. Y contaba con peso que oscilaba entre un gramo y seis centigramos (Menéndez Pidal, 1997).

En lo relacionado con el aspecto artístico de la moneda almorávide, ésta tiene una forma circular, en el pie cada cara está compuesta por tres círculos, los dos del centro son grandes, mientras el tercero es estrecho y contiene puntos. En el reverso, aparece una orla mostrando la fecha de la acuñación y su Ceca. En el otro lado del dinar, está grabada una inscripción de fe islámica, junto con el nombre del Emir almorávide reinante a la hora de la

acuñación o su heredero en algunas veces. Además, una inscripción de sumisión al Califa ‘Abbasī apareció en los dinares del Emir ‘Alī Ibn Tāšufīn, en un tiempo tardío, como es el caso del dinar acuñado en Fez, en el año 1141. La caligrafía árabe habitual empleada fue la escritura cúfica, pero en las últimas acunadas apareció escritas en *naṣṣī* (Marcos Cobaleda, 2018).

Algunos ejemplares de la moneda almorávide están conservados todavía en el Museo de la Alhambra, entre los que podemos contar dinares realizados en oro de muy alta calidad. Se caracterizaron por un peso de 4,12 g y un diámetro alrededor de 2,5cm (Marcos Cobaleda, 2018). De las primeras acuñaciones almorávides en Siḡilmāsa del año 1087, se destaca un dinar realizado en oro de alta calidad, en nombre de Yūsuf Ibn Tāšufīn, cuya decoración se hace en forma de tres círculos y con fórmulas escritas en cúfico. En el área interior del anverso discurre el siguiente texto:

"لا إله إلا الله، محمد رسول الله، الأمير يوسف ابن تاشفين"<sup>190</sup> (Marcos Cobaleda, 2010, p. 69)

### Figura 29

*Un dinar almorávide de la época de Yūsuf Ibn Tāšufīn*<sup>191</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2010, p. 69.

<sup>190</sup> “No hay más Dioses que Allah, Muḡammad es el enviado de Allah, El Emir Yūsuf Ibn Tāšufīn” (Marcos Cobaleda, 2010, p. 69).

<sup>191</sup> Es dinar almorávide realizado en oro de alta calidad, en nombre de Yūsuf Ibn Tāšufīn, acuñado en Siḡilmāsa en el año 1087 (Marcos Cobaleda, 2010).

Otro ejemplo del dinar almorávide conservado en este Museo de época ‘Alī Ibn Yūsuf acuñado en Valencia y fechado en el año 1110, cuya organización de inscripciones y decoración punteada al borde son parecidas a las versiones anteriores, lo que demuestra que las cecas del Norte de África y de al-Ándalus no tuvieron muchas diferencias en sus acuñaciones. La fórmula que está en el centro es:

"لا إله إلا الله، محمد رسول الله، أمير المسلمين علي بن يوسف ابن تاشفين"<sup>192</sup>

.(Marcos Cobaleda, 2010, p. 69)

### Figura 30

*Un dinar almorávide de época ‘Alī Ibn Yūsuf*<sup>193</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2010, p. 70

María Marcos Cobaleda confirma que la tipología de la inscripción grabada al borde de la epigrafía central de esta moneda es muy parecida a la utilizada en trozos de madera y en yeserías catalogados en el período almorávide.

Con respecto a las monedas realizadas en plata conservadas en el Museo de la Alhambra, se destaca un ejemplar acuñado en la ceca de Córdoba en época de Ḥandīn, cuyo registro epigráfico siguió el modelo de los dinares (Marcos Cobaleda, 2010). También, en el

<sup>192</sup> “No hay más Dios que Allah, Muḥammad es el enviado de Allah, El Emir de los musulmanes, ‘Alī Ibn Yūsuf” (Marcos Cobaleda, 2010, p. 69).

<sup>193</sup> Este dinar fue acuñado en Valencia y fechado en el año 1110 (Marcos Cobaleda, 2010).

mismo Museo sobresale un quirate de ceca desconocida de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf que se caracteriza por un diámetro de 1,2 cm y un peso de 0,93 g. En el anverso, se lee:

“أمير المسلمين وناصر الدين على بن يوسف”<sup>194</sup>.(Canto García y Ibrahim, 1997, p. 146)

### Figura 31

*Un quirate de ceca desconocida de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf*



Fuente: Marcos Cobaleda, 2010, p. 70

En lo relacionado con el dirham, se conserva un ejemplar de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf, catalogado en dicho Museo, cuya acuñación se realizó en la ceca de Granada con el material de vellón. Teniendo las dimensiones de 2,3 cm de diámetro y 3,04 g de peso.

---

<sup>194</sup> “Emir de los musulmanes y protector de la Religión ‘Alī Ibn Yūsuf” (Canto García y Ibrahim, 1997, p. 146).

**Figura 32**

*Un dirham de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf*<sup>195</sup>



Fuente: Marcos Cobaleda, 2010, p. 72

Siguiendo el modelo de las monedas anteriores, la fórmula que está presente en el centro del anverso es la siguiente:

"لا إله إلا الله محمد رسول الله"<sup>196</sup> (Marcos Cobaleda, 2010, p. 71)

En la leyenda marginal se recoge los datos de acuñación, precedida por la invocación religiosa:

"بسم الله ضرب هذا الدرهم بمكة غرناطة"<sup>197</sup> (Marcos Cobaleda, 2010, p. 71)

Otro ejemplar de los dinares acuñados en la ceca de Mallorca en época tardía de los Almorávides, cuyo Emir reinante era Ishāq Ibn Muḥammad Ibn ‘Alī (550-580 h / 1155-1184 d.C.), tiene el peso de 3,96 g y un diámetro de 2.65 cm. En el centro del anverso, discurre la inscripción:

"الأمير عبد الله أمير المؤمنين"<sup>198</sup> (Pérez Sánchez y Francés Vaño, 2016, p. 73)

Por otra parte, se presente la formula:

<sup>195</sup> Este ejemplar de dirham de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf, fue acuñado en Granada con el material de vellón (Marcos Cobaleda, 2010).

<sup>196</sup> "No hay más Dios que Allah, Muḥammad es el enviado de Allah" (Marcos Cobaleda, 2010, p. 71).

<sup>197</sup> "En el nombre de Allah se acuñó este dirham en la ciudad de Granada" (Marcos Cobaleda, 2010, p. 71).

<sup>198</sup> "El Imām ‘Abd Allah, príncipe de los creyentes" (Pérez Sánchez & Francés Vaño, 2016, p. 73).

"لا إله إلا الله محمد رسول الله الأمر كله لله عز وجل"199

.(Pérez Sánchez y Francés Vaño, 2016, p. 73)

En las orlas, se puede leer lo siguiente:

"ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"200

.(Pérez Sánchez y Francés Vaño, 2016, p. 73)

"بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينار بمايورقة سنة خمس وستين وخمس مائة"201

.(Pérez Sánchez y Francés Vaño, 2016, p. 73)

De la época de transición y antes el ascenso de los Almohades, se conserva en el Museo de la Alhambra un dinar de los Banū Gāniya de Córdoba, acuñado en 542 h /1147d.C. en la ceca de Córdoba. Se caracterizó por un peso de 4,06 g y un diámetro de 2,6 cm. Tiene una organización similar al modelo almorávide, excepto en el centro del anverso donde se presenta una inscripción cuya traducción es:

“Que Dios se apiade de los Emires de los musulmanes de los Banū Tāšufīn” (Marcos Cobaleda, 2018, p. 263).

En resumen, el ornamento arquitectónico almorávide se manifestaba en tres aspectos: geométrico, epigráfico y vegetal. En edificios religiosos, se encontraban en la sala de oración, portada, nave axial y frente al mihrab, mientras que en construcciones palatinas se centraban en los salones importantes y los patios. El material utilizado para el ornamento fue el yeso. El diseño más repetido fue la hoja de palma o la palmeta, sin embargo, a veces estas formas adquieran características circulares parecidos a unos ojos. Lo novedoso en la época almorávide fue la introducción de la palma lisa en el ataurique, contrastando su angulosidad

<sup>199</sup> “No hay más Dios que Allah, Muḥammad es el enviado de Allah, todo el poder es de Allah, Excelso y Poderoso” (Pérez Sánchez & Francés Vaño, 2016, p. 73).

<sup>200</sup> “Y el que buscase fuera del Islam otra religión, no será recibido por él, y estará en la otra vida, entre los desventurados” (Pérez Sánchez & Francés Vaño, 2016, p. 73).

<sup>201</sup> “En el nombre de Allah, el clemente, el misericordioso se acuñó este dinar en Mallorca año quinientos sesenta y cinco” (Pérez Sánchez & Francés Vaño, 2016, p. 73).



con las formas sinuosas del resto de la vegetación. Además, los frisos epigráficos eran comunes en las construcciones palatinas.

Con la llegada de los Almorávides a la Península, se recuperaría la calidad de la moneda que había disminuido durante el período de las Taifas. Siendo el dinar de oro el más valioso, porque no estaba mezclado con plata o cobre como lo estaban otras monedas andalusíes. Como también se introdujo la denominación de "quirate" para las monedas de plata. Las monedas almorávides tenían nombres de varios emires, incluyeron varias leyendas y estaban escritas con diferentes caligrafías.

# **Capítulo IV**

**La Aportación Religioso-Jurídica Almorávide en al-Ándalus**

## La Aportación Religioso-Jurídica Almorávide en al-Ándalus

Los alfaquíes desempeñaron un papel fundamental en el panorama político almorávide: por un lado, ayudaron a los Almorávides a destronar a los Reyes de Taifas, aprovechando la oportunidad para asumir el control del poder judicial y, por otro lado, reclamaron su propia autoridad y declararon su independencia de la dinastía, cuando el Estado de éstos se debilitó a mediados del siglo XII.

### 4.1. Características Generales de la Institución Judicial Almorávide

A continuación, estudiamos los mecanismos del sistema judicial andalusí en el marco general de la relación entre el poder político almorávide y el poder religioso de los alfaquíes.

#### 4.1.1. El Impacto Religioso en el Poder Político Almorávide

Durante el período almorávide, el régimen político y fiscal contaba mucho con la clase de los alfaquíes como fuente primordial para dar legitimidad a sus decisiones. Por ello, el poder judicial adquirió un matiz especial cuya figura del cadí era la columna vertebral de este sistema y representaba, al mismo tiempo, el eslabón central de la relación general del régimen almorávide y la clase alfaquí. En este contexto, El Hour (2006) sostiene:

En el Magreb el cadí se convirtió en representante del poder central y encarna la legitimidad. Delegado de la ciudad o de la región. Forma parte de aquellos que ligan y desligan, que pronuncian la *bay'a*<sup>202</sup> y legitiman el soberano. Depositarios de la ley, refuerza su poder religioso convirtiéndose en portavoz de sus conciudadanos. (p. 116)

Esta relación tiene origen en el surgimiento del Imām ‘Abd Allah Ibn Yāsīn como alfaquí y fundador del movimiento almorávide, quien se dedicaba a difundir las prescripciones religiosas de la escuela mālikī entre las tribus saharianas. Él mismo desempeñaba funciones religiosas, judiciales, políticas e incluso económicas (El Hour, 2006).

---

<sup>202</sup> *Bay'a*: “En la España musulmana medieval, la *bay'a* es un juramento de fidelidad que se efectuaba al califa o al emir tras su proclamación. Se realizaba de forma pública y solemne por los personajes de la nobleza” (RAE, 2023).

Según las noticias que ofrecieron los autores Ibn 'Idārī, al-Marrākušī e Ibn Abī Zar' sobre la relación entre el poder de los alfaquíes y el poder político almorávide, notaron que en la persona del primer alfaquí almorávide se reunieron los dos poderes político y religioso, mientras que los Emires almorávides fueron solamente ejecutivos, sobre todo cuando murió Yaḥyà Ibn Ibrāhīm. Entonces 'Abd Allah Ibn Yāsīn adquirió la autoridad absoluta en el movimiento almorávide. Tal y como dijo Ibn Abī Zar' (1973), este alfaquí obtuvo el título de *al-amir 'alā al-ḥaqīqa*, cuando nombró a Yaḥyà Ibn 'Umar como nuevo Emir almorávide, pero al mismo tiempo dio órdenes a todos sin excepción incluso castigar éste (Al-Marrākušī, 1967).

Además de sus poderes, 'Abd Allah Ibn Yāsīn ejerció el papel de cadí; sin embargo, algunas veces impuso medidas legislativas que no eran conformes con las leyes establecidas. Según afirma al-Marrākušī (1967), cuando un hombre se arrepentía de sus pecados pasados, le decían:

Has cometido muchos pecados y es necesario imponerte un castigo, y lo azotaban en castigo del adulterio y de la mentira; y si sabían que mató lo mataban, lo mismo si iba arrepentido y obediente que si se apoderaban de él. El que se retrasaba en asistir a las oraciones en comunidad recibía veinte azotes, y el que faltaba a una prosternación era castigado con cinco azotes. La mayoría de ellos oraba sin ablución, si se presentaba la hora del rezo y les urgía el caso, para evitar los azotes (p. 32).

Desde el gobierno de Yūsuf Ibn Tāšufīn, la relación entre los dos poderes político y religioso conoció algunos cambios. En primer tiempo, el movimiento se caracterizó por la dualidad de ambos poderes en la misma persona, a partir de la venida de 'Abd Allah Ibn Yāsīn hasta la muerte de su sucesor, Sulaymān Ibn Ḥaddū (Lagardère, 1989). Pero, con las reformas que introdujo Yūsuf Ibn Tāšufīn, el poder judicial fue delegado a los cadíes. Afirma el autor Ibn Abī Zar' (1973) que el Emir almorávide Yūsuf Ibn Tāšufīn confió los veredictos

del país a la institución de la Justicia, delegando así todo ello a los alfaquíes que fueron pagados del tesoro público y cuyas opiniones se tomaban en consideración por el propio Emir.

En cuanto al concepto del *faqīh* que los Almorávides dieron a los Emires, al-Maqqarī (1968b) dice que el *faqīh* en el Magreb del siglo XI-XVII le corresponde al cadí en Oriente, mientras el *faqīh* es un sabio de la gramática y lexicográfica; además significa una de las características más excelsas. De esta manera, los alfaquíes desempeñaron un papel esencial en el mantenimiento de la existencia estatal almorávide, puesto que se les confiaron las cuestiones más importantes del país, vigilando la ejecución de los órdenes y orientando a los Gobernadores (El Hour, 2006).

De una manera concreta, la importancia de los alfaquíes se destaca claramente a la hora que los Almorávides buscaban la legitimidad para deshacerse de los Reyes de Taifas en al-Ándalus. Por ello, el Emir Yūsuf Ibn Tāšufīn hizo las primeras consultas con el muftí Yūsuf Ibn ‘Īsá Ibn al-Maġyūm<sup>203</sup>; luego con los *fuqāhā*’ del mundo islámico como Abū Ḥāmid al-Gazālī y al-Ṭurṭūšī, e incluso la *bay‘a* de Yūsuf al Califa ‘abbāsī con la adopción del apodo de *amīr al-muslimīn wa-nāšir al-dīn* (El Hour, 2006).

La relación entre los alfaquíes andalusíes y los Almorávides tuvo su inicio a partir de las primeras negociaciones. La primera intervención surgió, cuando una embajada andalusí que representaba el poder judicial se dirigió hacia el Magreb para pedir auxilio y, la segunda contribución se vio claramente en emitir la famosa *fatwá* por parte de los alfaquíes andalusíes para que los Almorávides destranaran a los Reyes de Taifas. Por consiguiente, los alfaquíes andalusíes aprovecharon esta oportunidad para beneficiarse del nuevo régimen político, como por ejemplo, el cadí al-Qulay‘ī quien ofreció su ayuda a los Almorávides para deshacerse del rey de Granada (El Hour, 2006).

---

<sup>203</sup> Yūsuf Ibn ‘Īsá Ibn al-Maġyūm murió en el año 492 h /1098-1099 d.C.

La primera reacción almorávide hacia la institución judicial en al-Ándalus era destituir Abū l-Aṣḡab Ibn Sahl, el cadí de Granada, por motivos judiciales. Con este acto, probablemente, los Almorávides intentaron poner las reglas de la futura relación con los alfaquíes andalusíes. Sin embargo, no tardaron en darse cuenta que pactar con el poder de los alfaquíes andalusíes favorecido por la unificación del mālikīsmo era la única solución para reinar en al-Ándalus (Lagardère, 1981).

Aunque la época de ‘Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn tenía sus propias características, se consideraba una continuación a la época anterior, por lo que se atañe a la relación con los alfaquíes.

Según el autor al- Marrākušī (1949), los alfaquíes obtuvieron una alta posición durante la época almorávide; por ello, se encargaron de todos los asuntos del Estado, e incluso controlaron las leyes de cualquier clase. A consecuencia, se beneficiaron de rentas económicas importantes, lo que les permitió formar un grupo social privilegiado.

#### **4.1.2. Los Cargos Jurídicos de Mušāwar y Muftī en Época Almorávide**

En lo que respecta a los jurisconsultos<sup>204</sup> y los muftíes<sup>205</sup>, examinaremos estos dos términos si pueden referirse al mismo cargo jurídico o se clasifican como dos cargos diferenciados dentro de la administración judicial andalusí (El Hour, 2006).

La palabra *Mušāwar* se deriva del verbo árabe *šāwara* que significa: consultar o pedir consejo. Es el acto de buscar el punto de vista u opinión de otra persona sobre un asunto en particular. La persona que está siendo consultada se conoce como *mušāwar*. Mientras el término muftí se deriva del verbo árabe *aftá fatwā* que significa dictaminar un dictamen.

La *fatwā* o dictamen se define según la mayoría de los autores por el hecho de “informar de la ley divina acerca de un caso concreto, sin que tenga un matiz obligatorio” (El Hour, 2006, p. 166). El plural de *fatwā* es *fatāwá*, y es estrechamente relacionado con otros

<sup>204</sup> “mušāwarūn, pl. de mušāwar” (El Hour, 2006).

<sup>205</sup> “muftiyūn, pl. de muftī” (El Hour, 2006).

conceptos *nawāzil*, *masā'il* y *aýwiba*. Con la única diferencia de que, en *nawāzil* se ocupa de hechos reales, mientras en los demás conceptos, se trata de consultas teóricas (El Hour, 2006).

Quien emite la *fatwá* se llama el “muftí”. Éste se considera en los países islámicos como el intermediario entre dos poderes: el político-judicial y social. Durante la época almorávide, el muftí no fue mencionado en las fuentes como cargo público. Aparte de dos juristas que fueron nombrados jurisconsulto y muftíes según las fuentes, a saber: Abū Bakr Muḥammad Ibn ‘Abd Allah Ibn Yaḥyà Ibn Farḥ Ibn al-Ŷadd al-Fihri, Ibn al-Ŷadd fue designado en Sevilla, y Abū l-Aṣḥab ‘Īsà Ibn Mūsà Ibn Sa‘īd al-Anṣārī, al-Manzilī fue designado en Valencia. En cambio, en algunos casos, el muftí puede consultar a otros muftíes que pueden emitir respuestas variadas a la misma pregunta (El Hour, 2006).

Para que los juristas desempeñen el papel de muftí, deben tener varias cualidades. Según *al-Mi'yār* (Al-Wanṣārīsī, 1981). El muftí no está tributario a ninguna *iýāza*, sino es reconocido por su sabiduría y religiosidad práctica, siendo algunas puramente teóricas. Estas cualidades son muy similares a las requeridas para ocupar un cargo jurídico, como el del cadí. Sin embargo, “estas condiciones no tienen el mismo valor práctico, y algunas son puramente teóricas” (Tyan, 1938, p. 332).

Además de las condiciones comunes con cualquier cargo jurídico, ser musulmán, justo y púber, el muftí debe ser *muýtahid*, es decir, conocedor de las ciencias jurídicas y suficientemente competente para encontrar una respuesta a una cuestión jurídica mediante su razonamiento personal. Por lo tanto, el cadí ignorante puede recurrir al consejo del muftí; al revés el muftí debe recurrir a sus conocimientos personales (Tyan, 1938).

De todos modos, el gran muftí de Córdoba Abū ‘Abd Allah Ibn ‘Attāb nos aclara que la *fatwá* es una ciencia, porque además de las condiciones teóricas, necesita una especie de entrenamiento práctico.

El autor de la doctrina mālikī, el Imam Mālik Ibn Anas, afirmó que nadie podía ser muftí sin obtener la aprobación de la gente y que él también esté satisfecho de sí mismo (Al-Wanšarīsī, 1981). En el mismo contexto, añadió el propio Mālik que nadie pensaría tener la capacidad de emitir *fatwá* sin consultar a los que conocen mejor que él (Al-Nawawī, 1988).

Según la escuela mālikī, la validez de las *fatwá-s* debe respetar los cuatro factores siguientes:

- La opinión seguida en la escuela (*al-qawl al-muttafaq ‘alay-hi*);
- La opinión dominante (*al-qawl al-rāyih*);
- La opinión comúnmente aceptada (*al-qawl al-mašhūr*);
- La opinión contrastada (*al-qawl al-musāwī li-muqābili-hi*)” (Al-Ŷīdī, 1993, p. 129).

A veces, el papel del muftí era decisivo a la hora de pronunciar el veredicto en la audiencia, puesto que era responsable de defender las normas y revisar las decisiones judiciales en los tribunales musulmanes (El Hour, 2006).

En la época almorávide, el papel desempeñado por el muftí no se limitaba en interpretar la ley divina o desarrollar la doctrina legal contenida en los *kutub al-furū* ‘, sino era polivalente. Por lo tanto, comprobaba la conformación de la *fatwá* con la ley establecida en la doctrina. Además, sus relaciones con la sociedad y los poderes políticos y judiciales eran primordiales, porque el régimen almorávide contaba con los muftíes para dar legitimidad a sus decisiones (Suárez Marquéz, 2005).

Para aclarar la cuestión del *mušāwar* y el *muftī*, Rachid El Hour (2006) llevó a cabo un estudio, deduciendo lo siguiente: “cuando se habla del consejo consultativo - *maǧlis al-šūrā* - del cadí, estamos frente a un funcionario de la administración judicial; es decir, se le llamaba jurisconsulto – *mušāwar* - por su relación administrativa con el cadí. En cambio, cuando se trataba de cuestiones y de preguntas jurídicas planteadas por particulares, a éste mismo magistrado se llamaba muftí” (136).



En el mismo contexto, Tyan (1938) afirma que el *mušāwar* del cadí en al-Ándalus era responsable de emitir fetuas a este último; y era miembro del Consejo del juez, a quien consultaba sobre fetuas. Lo que distingue la institución de la *šūrā* de otras funciones públicas es su estrecha asociación con *futyā*, o consulta libre. El *mušāwar* tenía un nombramiento regular para una jurisdicción específica y al mismo tiempo conservaba el derecho de ejercer *futyá*.

Como también López Ortiz (1932) afirma que Sambos - el *mušāwar* y el muftí - son: “conceptos vecinos, y a veces superpuestos, pero no son idénticos” (p. 78). El mismo autor añade que esos dos cargos tienen el mismo fundamento: “se trata de responder a una consulta jurídica sobre un caso concreto” (p. 78).

Durante la época almorávide, la *šūrā* adquirió un carácter institucional con el surgimiento de un nuevo término *juṭṭat al-šūrā* (Shafiq, 1984). Ibn ‘Abdūn (1981) ofrece datos importantes sobre los jurisconsultos, diciendo en su tratado de *ḥisba*:

Debe el cadí hacer que cada día se sienten por turno en su curia dos alfaquíes, a quienes pueda consultar, lo cual dará mayores ventajas al público y mayor eficacia y justicia a las sentencias. El cadí examinara sus proposiciones y las probara o no. Estos alfaquíes consejeros no deberán ser más de cuatro, dos en la curia del cadí - *maylis al-qāḍī* - y dos en la mezquita mayor – aljama -, cada día por turno. (p. 53)

El sistema jurídico almorávide en el Magreb y en al-Ándalus se caracterizó fuertemente por el cargo jurídico la *šūrā*, hasta el punto de que la eficacia de la administración dependía, en gran medida, del papel desempeñado por el jurisconsulto.

Según Ibn Farḥūn (1995), la audiencia de un cadí sólo se consideraba válida con la ayuda de un experto jurídico. Es decir, antes de tomar cualquier decisión jurídica, los cadíes debían consultar a los alfaquíes.

En la época almorávide, el nombramiento del *mušāwar* dependía del Califa o del Emir, o excepcionalmente de otros responsables. Jallāf (1992) atestigua que, durante el período almorávide, el nombramiento de los *mušāwarūn* quedaba únicamente al cargo del emir, sin embargo, la investigación de Rachid El Hour (2006) indica que los Gobernadores también intervenían en el nombramiento de éstos.

Según afirma Tyan (1938), la *šūrā* se convirtió en una función pública en la época almorávide, bajo términos jurídicos como *juṭṭat al-šūrā*, o *wilāya*. Por lo tanto, esta institución servía como mecanismo de control para garantizar el buen funcionamiento del cadí. De esta manera, Rachid El Hour (2006) afirma que los Almorávides consiguieron indirectamente servirse de los juristas a favor de la ideología del Estado<sup>206</sup>.

Los *mušāwarūn* tuvieron una importante influencia jurídica y política. Esto se debió en gran medida a la política aplicada por los Almorávides hacia la clase de los alfaquíes desde el nacimiento de su movimiento.

Es importante señalar que durante esta época se diferenciaban dos tipos de consultas: las llevadas por el Emir con los alfaquíes y las hechas por el propio cadí. A modo de ejemplo, el emir ‘Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn tenía un *mušāwar*, ‘Abd Allāh Ibn Šabūna al Azdī, para emitir fetuas (Marín, 1985). Mientras tanto, al-Wanšārīsī (1983a) ofrece ejemplos interesantes de consultas realizadas por figuras políticas, como demuestra que el Emir ‘Alī Ibn Yūsuf, mediante una carta, solicitó consulta sobre la venta de las propiedades de los ḍimmīs.

La presencia de los jurisconsultos tuvo un efecto restrictivo sobre la libertad del cadí para actuar de forma independiente. Cabe señalar que las consultas intervenían en todos los ámbitos de la vida cotidiana, incluidas las cuestiones políticas. Además, dentro de la institución del *šūrā* no existía jerarquía, sólo componentes que estaban asociados con el individuo que desempeñaba el papel de *mušāwar* (Tyan, 1938).

---

<sup>206</sup> “La evolución de la administración judicial era paralela al desarrollo político y social del Estado almorávide” (El Hour, 2006, p. 142).

Los requisitos previos para asumir el papel de *mušāwar* son similares en algunos aspectos a los de un cadí. Específicamente, el candidato debe ser un *faqīh*, versado en jurisprudencia y debe dar garantías satisfactorias de su piedad y moralidad (Tyan, 1938). Al-Wanšarīsī (1983b) relata las condiciones fundamentales para el cargo de *mušāwar* descritas por Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥāỵy al-Tuḡībī, quien sirvió como *qādī l-ŷamā’a* de Córdoba, a saber: a) el candidato debe ser un erudito hábil; b) una persona temerosa de Dios; c) confiada en su sabiduría; d) conocedora del Corán, las tradiciones proféticas y la jurisprudencia; e) versado en lexicografía y semántica y, una persona de religiosidad y piedad confiables. Más aún, debe creer en sus propios dictámenes, propone y aconseja y, no debe dejarse llevar por sus propios deseos o avaricia.

Los *mušāwarūn* como los cadíes se encontraron en lugares dispersos por todo el territorio andalusí, puesto que, durante la época almorávide, hubo un aumento notable en el número de los cargos judiciales en comparación con la época anterior (El Hour, 2006).

Como resumen, durante la época almorávide, se observó que el *muftī* y el *mušāwar* eran la misma persona, con un número abundante de *fuqahā’ mušāwarūn* en comparación con la época anterior. Además, el período almorávide introdujo nuevos términos para designar el cargo de *mušāwar*, lo que implicó un cambio en la institución del *šūrā*. Creemos que los Almorávides establecieron una política judicial en al-Andalus mediante la creación de varios puestos de *mušāwar* en diversas localidades andalusíes, lo que permitió un control más estricto sobre las acciones de los cadíes, tanto político como judicial.

#### ***4.1.3. El Enfrentamiento entre los Almorávides y el Poder Local Andalusí***

A lo largo de la época de los Reinos de Taifas, la mayoría de los alfaquíes andalusíes no participaron de una manera activa en la vida política, sólo se satisficieron en confirmar lo dictado por los reyes. Esta postura adoptada por los alfaquíes reflejaba de una manera clara la situación política de los Reinos de Taifas (Benaboud, 1984).

Sin embargo, cuando apareció la figura del Emir almorávide en la escena de al-Ándalus, los ulemas y alfaquíes vieron en eso una oportunidad histórica que aprovechar, con el fin de alcanzar sus ambiciones político-económicas. En este sentido, dice Benaboud (1984):

Adoptaron algunas actitudes cuando era difícil y en cierta medida casi imposible tomar otras, pero no vacilaron en cambiar de postura y de partido cuando el desarrollo de las cosas lo hizo posible (...) pero desde el momento en que la misma existencia del al-Ándalus estuvo seriamente amenazada y una vez que Yūsuf Ibn Tāšufīn apareció en escena como elemento unificador, los *'ulamā'* adoptaron una postura representativa y unificada. (p. 24)

Durante la época almorávide, se destacó el papel protagonista de algunos alfaquíes que contribuyeron de una manera directa y activa en la eliminación de los Reyes de Taifas. Tal como fueron muy útiles para los Almorávides (Fierro Bello, 1994b), la familia de los Banū al-Qulayī, encabezada por su líder el cadí de Granada Abū Ŷa'far al-Qulayī. Otro ejemplo de la ayuda de los alfaquíes era la caída de Badajoz que, “fue facilitada por un *faqīh*, Ibn al-Aḥsan, a quien había legado la gerencia de sus asuntos y quien, mientras fingía ser leal, conspiraba contra su persona” (Benaboud, 1984, p. 46).

Después de su asentamiento en al-Ándalus, los Almorávides adoptaron una política destacada hacia el poder de los alfaquíes andalusíes. Primero, la relación dominante entre el régimen político y el poder de los alfaquíes tenía origen en la relación existente entre el movimiento almorávide y los alfaquíes magrebíes en los primeros tiempos de su inicio. Mientras en al-Ándalus, esta relación continuaba, pero con un matiz diferente, puesto que los alfaquíes eran de al-Ándalus, la relación en sí debe someterse a ciertos mecanismos propios del territorio andalusí (El Hour, 2006).

Entre las fuentes árabes más importantes que trataron los mecanismos de esta relación está la de Abī Zar ‘ (Ibn Abī Zar‘, 1973) que nota que Yūsuf Ibn Tāšufīn proporciona el poder

judicial y todas las leyes del país a los alfaquíes (Al-Marrākuṣī, 1967). Por lo tanto, los alfaquíes almorávides se convirtieron en hombres de Estado. Por eso:

Au Maghreb le cadi devient comme représentant du pouvoir central et incarne la légitimité. Délégué de la cité ou de la région il fait partie de ceux qui « lient et délient », qui prononcent la *bay'a* et légitiment le souverain. Représentant sa ville de droit, il n'est lié par aucun mandat à ceux qui l'ont délégué et peut agir à sa guise n'ayant ni à les consulter ni à leur rendre compte de sa mission même si des règles tacites garantissent un minimum de représentativité. Dépositaire de la loi, il renforce son pouvoir religieux en devenant le porte-parole de concitoyens<sup>207</sup>. (Ferhat, 1994, p. 58)

Al principio, los Almorávides tenían la intención de imponer una estrategia de relación con los alfaquíes andalusíes, una superior y otra inferior. Sin embargo, fueron obligados a repasar su política hacia el poder de esta clase de religiosos que pudiera perjudicar y afianzar el gobierno almorávide tanto en al-Ándalus como en el Magreb, porque tenían el poder de influenciar sobre las masas de ambas orillas del Estrecho de Gibraltar.

Cuando los Almorávides llegaron a al-Ándalus, se enfrentaron a las élites dominantes locales que tenían gran influencia sobre la sociedad andalusí y la vida judicial, e incluso el poder político que se tradujo en la dominación de la mayor parte del territorio urbano por parte de familias locales, que eran en su mayoría de linaje de jueces. Por ejemplo, en Sevilla encontramos la familia de los Banū Ŷaḥḥāf y la familia de los Banū 'Abbād que protagonizaron la escena política y judicial, junto con otras familias sevillanas y cordobesas, tales como los Banū Ruṣd y de los Banū Ḥamdīn (El Hour, 2006).

---

<sup>207</sup> “En el Magreb, el cadí se convierte en representante del poder central y encarna la legitimidad. Delegado de la ciudad o de la región, es uno de los que "atan y desatan", que pronuncian la bay'a y legitiman al soberano. Representando a su ciudad por derecho, no está obligado por ningún mandato a quienes lo han delegado y puede actuar como quiera sin tener que consultarlos o informarles sobre su misión, incluso si las reglas tácitas garantizan un mínimo de representatividad. Depositario de la ley, refuerza su poder religioso convirtiéndose en portavoz de los conciudadanos” (traducción propia).

El autor Rachid El Hour afirma que la diferencia entre los dos poderes locales de al-Ándalus y del Magreb residía en que éste se destacaba en la vida socio-económica y aquel acaparaba la vida judicial. Por ello, se nota que uno de los círculos del poder más primordiales de al-Ándalus estaba dominado por familias que se hicieron con el poder, desde una época temprana. Igualmente, se observa que estas familias aprobaron la intervención almorávide en al-Ándalus:

Se trata de una estrategia desarrollada por familias de ulemas para monopolizar la función judicial - y, en general, la función religiosa - en beneficio propio, y para transmitirla hereditariamente. Se podría hablar, en este sentido, de procesos de establecimiento y consolidación de una “aristocracia” religiosa y judicial, que intentará preservar una situación de privilegio entre movimientos de conflicto y negociación con el poder político y con los distintos grupos que entran en conflicto por la ocupación del mismo espacio. (El Hour, 2006, p. 29)

Al observar el mapa social de al-Ándalus, se destaca que los Almorávides sólo contrataron con las grandes familias andalusíes que se encargaron de los dos poderes político y jurídico, en la época anterior. Lo que permitió la aparición de nuevas familias que dominaron el poder judicial en sus propias ciudades. Por ejemplo, en Valencia, los rivales de los Banū Yāḥḥāf fueron los Banū ‘Abd al- ‘Azīz y el surgimiento de la nueva familia los Banū al- ‘Abdarī al-Lawṣī, en Denia. Esta estrategia de variar los círculos del poder entre las familias andalusíes locales produjo un cierto conflicto entre éstas, lo que representó pocas garantías añadidas al apoyo de los grupos religiosos más influyentes en la sociedad al régimen almorávide, la dominación de al-Ándalus (El Hour, 2006).

#### ***4.2.5. El Impacto Político del Cadí Almorávide en la Escena Andalusí***

La relación entre los Almorávides y los alfaquíes se remonta al Magreb, donde surgió por primera vez la figura de ‘Abd Allah Ibn Yāsīn, el líder espiritual y político del

movimiento almorávide. Ibn Yāsīn fue responsable de enseñar los principios de la fe islámica a los miembros del movimiento y también aseguró el cargo judicial. Para ilustrar mejor la posición de los alfaquíes hacia los Gobernadores almorávides, cuando el Emir Yūsuf Ibn Tāšufīn buscó la ayuda del cadí de Almería, Ibn Al-Farrā' respondió agresivamente en una carta, afirmando que "El Emir no es ni un Compañero del Profeta ni su Compañero de la tumba, y a lo mejor se sospecha de justicia" (El Hour, 2006, p. 191). Además, esta relación se ejemplifica en la quema del libro de al-Gazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*. Este acto fue autorizado por 'Alī Ibn Tāšufīn en el año 503 h / 1109-1110 d.C. (El Hour, 2006).

Entre los cargos religiosos que ocupaban los alfaquíes más influyentes en el ámbito político de al-Ándalus se encontraba el de cadí. De estos cadíes, se encontraba Ibn al- 'Arabī, el cadí de Sevilla. Fue una figura destacada a favor del régimen almorávide e incluso actuó como Embajador en nombre de los Almorávides cuando compareció ante el Califa 'abbāsī (Marcos Cobaleda, 2018).

Según nos informa Ibn al- 'Arabī en su obra *Qānūn al-ta'wīl*, aunque era respetado por el círculo del poder almorávide, era odiado por la población sevillana que intentó matarlo en una sublevación contra él. Como también este cadí estuvo a favor de la quema del *Ihyā'* la obra de al-Gazālī, lo que refleja su postura política que era pro almorávide (Marcos Cobaleda, 2018).

Otro ejemplo muy importante de los cadíes que apoyaron el régimen almorávide, Abū Bakr Ibn Aswad al-Gassānī *qāḍī quḍāt al-Šarq*, quien se quejó al Emir almorávide cuando una vez fue mal recibido por el Gobernador al-Zabayr Ibn 'Umar. La respuesta fue muy violenta por parte del Emir en su carta al Gobernador, lo que reflejó la relación que existía entre este cadí y el régimen político almorávide (Marcos Cobaleda, 2018).

Sin embargo, hay algunos cadíes andalusíes que se opusieron al régimen político almorávide, como Ibn al-Farrā' el cadí de Almería, quien rechazó la solicitud de ayuda a

Yūsuf Ibn Tāšufīn e Ibn Ḥabīb, el cadí de Silves. Por lo tanto, este cadí fue maltratado por los Gobernadores almorávides de la ciudad, aunque se derivaba de una gran familia prestigiosa (Ibn Abī Zar‘, 1973)

Debido a la importancia del cadí en época almorávide y su jerarquía en al-Ándalus, pensamos que sería interesante destacar algunos de los mecanismos que determinaron dicho cadiazgo. Primero, el *qāḍī l-yamā‘a*<sup>208</sup> de Córdoba se consideraba uno de los cargos más básicos en al-Ándalus almorávide. El puesto del cadí requería que la persona perteneciera a los ulemas con competencias científicas excelentes, e igualmente gozando de una experiencia jurídica suficiente. Es menester subrayar que la mayoría de los cadíes fueron elegidos de las familias locales que ya habían ocupado tales cargos como: los Banū Ḥamdīn, los Banū Rušd, los Banū l-Ašbag, ...etc. De ahí a que los Almorávides no les interesaba nombrar cadíes magrebíes en estos puestos (El Hour, 2006).

La jurisdicción del cadí de Córdoba se extendía a lo largo de una circunscripción muy larga compuesta de la ciudad misma y su distrito, incluso otros cadiazgos como Almería, Belalcázar, Cabra, Carmona, Priego y Ronda. En cambio, estos cadíes se beneficiaron de muchos privilegios y autoridades, sobre todo con respeto a los cadíes y los Gobernadores de su distrito (Marcos Cobaleda, 2018).

Según la mayoría de las fuentes bibliográficas, la mayoría de los cadíes dirigieron el rezo del viernes o bien *ṣāḥib al-ṣalāt*. También se les confiaron la oración rogatoria para pedir la lluvia es decir la *ṣalāt al-istisqā’* (El Hour, 2006). Como también, el cadí dirigía las reformas y extensiones de mezquitas, por ejemplo, la cuestión de la ampliación de la mezquita de Ceuta fue el objeto de una carta del cadí de la misma Abū ‘Abd Allah Ibn ‘Isá, dirigida al cadí de Córdoba Abū l-Walīd Ibn Rušd. Igualmente, otro testimonio fue la mezquita de

---

<sup>208</sup> El cadí de la capital almorávide se llamaba: *qāḍī l-yamā‘a* o *qāḍī l-ḥaḍra* (El Hour, 2006).



Murcia. Además, el papel del cadí se manifestó en otros campos como la defensiva y las fortificaciones, entre otros.

Por otro lado, el cadí andalusí gozó de otras atribuciones, particularmente el nombrar a los secretarios – *kuttāb* -, los *aṣḥāb al-mawārīt*, los *aṣḥāb al-aḥbās*, los *aṣḥāb al-manākiḥ* - responsables de matrimonio - y de manera tímida a los *aṣḥāb al-aḥkām* - una especie de jueces secundarios - los delegados del cadí – *nuwwāb* -, entre otros (Marcos Cobaleda, 2018).

A esto, se añade otra atribución importante. Pues, el Emir ofrece al cadí el derecho de controlar a los Gobernadores. A través de estas líneas, se observa que el Emir ofrece una protección política absoluta al cadí.

Según los datos que nos dio Ibn Jaldūn acerca de las atribuciones de este cargo, al margen de su función principal, la de resolver los casos judiciales entre los litigantes. El cadí fue llamado a asegurar otras responsabilidades, como gestionar los bienes de los huérfanos, los locos, los incapacitados - *al-maḥyūr ‘alay-him* -, incapaces - *ahl al-safah* -, los indigentes - *al-muflisīn* - y los bienes de mano muerta – *awqāf* -, entre otros. Además, se encargaba de los testamentos de los musulmanes, de contraer matrimonios a las mujeres a quien faltaba tutor, las diferentes construcciones - *al-abniya* - y los caminos - *al-ṭuruqāt* - (El Hour, 2006).

La mayoría de los requisitos para ser cadí son muy parecidos a los demás cargos judiciales, según la mayoría de las fuentes árabes. Por ejemplo, en la escuela mālikī hay dos tipos de requisitos, unos son obligatorios y otros complementarios. Los primeros consisten en que el cadí debe ser musulmán, púber, libre, varón, buen orador y justo, teniendo el oído y la visión perfectos (Ibn al-Munāṣif, 1988). En cuanto a los segundos, se atañen a la formación científica y la inteligencia de la persona, según Ibn Ruṣd. Por esta razón, se formó un Consejo consultativo de alfaquíes con el fin de consultarlos en los casos difíciles. En este contexto, Ibn Hišām dijo:

Si el juez no fuese hombre versado en la ciencia jurídica... y si los ulemas discrepan acerca de aquello que les consulta, tendría obligatoriamente que seguir una opinión ajena – *taqlīd* -. Ahora bien, podrá, según unos, tenerse a la opinión del más sabio; según otros, deberá respetar la opinión mayoritaria; y hay quien dice que puede seguir el criterio que más le plazca de entre los que hayan sido expuestos. (citado en Carmona González, 1987, p. 243)

A veces, el nombramiento de los cadíes se hacía por parte del Gobernador, el Emir o el mismo Califa. Así pues, la mayoría de los *quḍāt al-ŷamā'a* en al-Ándalus fueron designados por el Emir almorávide. Entre ellos, Yūsuf Ibn Tāšufīn nombró a Abū 'Abd Allah Ibn Ḥamdīn cadí de Córdoba, a Abū l-Muṭarrif al- Ša'bī cadí de Málaga y a Abū Muḥammad Ibn Sa'īd al-Waŷdī cadí de Valencia, en 495 h /1101 d.C. Como también el sucesor de Yūsuf, Alī Ibn Yūsuf nombró a Abū Bakr Ibn Aswad al-Gassānī, cadí de Murcia y, a Abū Muḥammad Ibn Waḥīdī, cadí de Málaga.

Sin embargo, en el mismo período, algunos cadíes fueron nombrados por otros cadíes, como ocurrió con Abū 'Abd Allah Marwān Ibn 'Abd al-Mālik, quien fue designado cadí de Almería por el *qāḍī l-ŷamā'a* de Córdoba Abū 'Abd Allah Ibn Ḥamdīn. Igualmente, Abū Bakr Ibn al- 'Arabī, el cadí de Sevilla nombró a los cadíes de su distrito (El Hour, 2006).

Por otra parte, algunos cadíes fueron nombrados por los Gobernadores almorávides en al-Ándalus. Por ejemplo, Abū Zakariyyā Yaḥyà Ibn Gāniya, el Gobernador del Levante, designó a Abū Muḥammad 'Āšir Ibn Jalaf Ibn Murayŷā Ibn Ḥakam al-Anṣārī, cadí de Murcia y sus distritos en 529 h /1134-1135 d.C. (El Hour, 2006).

La población andalusí contribuyó incluso en nombrar a Abū Ŷa'far Ibn Ḥamdīn, el cadí de su ciudad Córdoba, cuando el Emir almorávide 'Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn se les pidió elegir a un cadí. Como también, nos informa 'Iyāḍ sobre casos en que la mujer almorávide intervino en nombrar y destituir a cadíes. En efecto, Zaynab al-Nafzāwiya, esposa de Yūsuf

Ibn Tāšufīn destituyó al cadí Abū Muḥammad Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Sūsī, al-Šūfī, por elogiar a favor de Ḥawwā’, mujer de Sīr Ibn Abī Bakr. Pero, recuperó su puesto, cuando criticó a Ḥawwā’ (Dandaš, 1991).

Hay que señalar que tanto los Gobernadores como los cadíes nombrados siempre fueron juzgados por el propio Emir almorávide. Por ejemplo, tenemos el caso del cadí Abū Bakr Ibn Aswad al-Gassānī y el caso del Gobernador Mazdalī, según los datos que ofreció Ibn ‘Idārī (citado en El Hour, 2006).

De lo expuesto, el estudio del poder judicial andalusí durante el gobierno almorávide debe abordarse en el marco de su relación con la evolución del poder político, aunque esta dependencia sufrió algunas transformaciones cuando la balanza se inclinaba hacia el poder político, temporalmente (El Hour, 2006).

#### **4.2. El Cadiazgo Almorávide en al-Ándalus: Familias de Cadíes y Poder Local Andalusí**

Rachid El Hour pensó que el tipo de relación que se instaló entre el régimen político almorávide y el poder de los alfaquíes andalusíes determinó los mecanismos del cadiazgo en este período (El Hour, 2006).

Al examinar la sociedad andalusí durante la época almorávide, se hace evidente que los Almorávides sólo formaron pactos con las familias más influyentes de al-Ándalus, específicamente aquellas que ostentaban el poder político y jurídico durante la época de las Taifas. Sin embargo, en esta época también surgieron nuevas familias andalusíes, que se hicieron cargo de la administración judicial en sus respectivas ciudades. Por ejemplo, la familia los Banū ‘Abd al-‘Azīz de Valencia comenzó a competir con la antigua familia de los Banū Ŷahḥāf; mientras que la familia de los Banū al-‘Abdarī al-Lawšī de Denia también surgió durante este tiempo. Curiosamente, el régimen almorávide apoyó la aparición de estas nuevas familias para lograr dos objetivos: crear una sensación de conflicto entre las familias locales y garantizar su propio dominio y estabilidad política. Por su parte, el mismo El Hour

(2006) pensó que el tipo de relación que se instaló entre el régimen político almorávide y el poder de los alfaquíes andalusíes determinó los mecanismos del cadiazgo en este período.

#### **4.2.1. En Córdoba**

No cabe duda de que Córdoba era una de las ciudades más estratégicas de la historia de al-Ándalus por haber reunido en ella el poder político y el peso socio-económico y judicial, aunque la administración política fue trasladada a partir del siglo XII a otras ciudades como Granada, durante el gobierno almorávide y Sevilla de los Almohades.

El cadiazgo de Córdoba fue el más destacado y el más peligroso, principalmente debido a la lucha entre familias locales que competían por puestos judiciales, a saber, los Banū Rušd, los Banū Ḥamdīn y los Banū l-Aṣḡab al-Azdī, como veremos a continuación a través de la lista de los cadíes. Estos conflictos tuvieron graves consecuencias políticas, como lo demuestra el asesinato de Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥayy al-Tuḡyībī, cadí de Córdoba. Este acto de violencia se produjo dentro de la mezquita aljama de Córdoba, siendo Tāṣufīn Ibn ‘Alī Ibn Yūsuf, entonces Gobernador de la ciudad, como testigo de la tragedia (Ibn al-Abbār, 1955b).

En cuanto a la política administrativa de la ciudad, observamos que la dinastía almorávide se contentó con el control de la administración político-militar, proporcionando el control judicial a dichas familias. Este ambiente conflictivo de estas familias, para ocupar el cargo judicial, favorecía de alguna manera la permanencia almorávide en al-Ándalus. En lo referente a la judicatura, los Almorávides introdujeron algunos cargos nuevos, a saber: *ṣāhib al-manākiḥ*, *qāḏī quḏāt al-Šarq*, el aparato de la *šūrā* y *ṣāhib al-aḡkām* (El Hour, 2006).

A continuación, veremos en una Tabla los cadíes descendientes de las familias que acapararon los cargos judiciales en la ciudad de Córdoba.

**Tabla 10***Cadies de Córdoba*

Personaje	Duración del cargo
- Abū Bakr Ibn Adham	486/1075-486/1093
- Abū Ŷaʿfar ʿAbd al-Şamad al-Bakrī	486/1093- 490/1096-1097
- Abū ʿAbd Allāh Ibn Ḥamdīn	490/1096-1097 - 508/1114
- Abū l-Qāsim Ibn Ḥamdīn	508/1114-1115- 511/1117-1118
- Abū l-Walīd Ibn Ruşd	511/1117- 515/1121-1122
- Abū l-Qāsim Ibn Ḥamdīn	516/1122-1123- 521/1127
- Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥayy al-Tuŷībī	521/1127 - 522/1128
- Abū Ŷaʿfar Ibn Ḥamdīn	522/1128 - 527 / 1132-1133
- Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥayy al-Tuŷībī	524/1132-1133 - 529/1134-1135
- Abū l-Qāsim Ibn Ruşd	532/1137-1138 - 535/1140-1141
- Abū ʿAbd Allāh Ibn al-Munāşif	535/1140-1141 - 536/1141

Fuente: El Hour, 2006, p. 38 (elaboración propia)

En 536/1141, Abū Ŷaʿfar Ibn Ḥamdīn acaparó por segunda vez el cargo de *qāḍī l-ŷamāʿa* de Córdoba hasta 539/1144, cuando se rebeló contra los Almorávides, proclamándose Emir de los musulmanes.

#### 4.2.2. En Granada

En el período de las Taifas, las élites árabes, beréberes y eslavas detentaban el poder en sus propias ciudades dentro de al-Andalus, declarándose autónomas. Los ziríes que eran bereberes, conquistaron Granada y mantuvieron el control de la ciudad hasta que los Almorávides los derrocaran a finales del siglo XI<sup>209</sup> (El Hour, 2006).

<sup>209</sup> Exactamente el 15 de rayab de 483/13 de septiembre de 1090. Los almorávides desterraron y encarcelaron al rey de Granada ʿAbd Allāh en Agmāt, donde murió (El Hour, 2006).

Durante la época almorávide, Granada fue una ciudad de gran importancia por su posición como capital político-militar de al-Ándalus. Además, desempeñó un papel crucial como centro urbano y fue el hogar de una élite urbana prominente, cuyos intereses ocasionalmente entraban en conflicto con los de otras élites almorávides, particularmente en lo que respecta al control del cadiazgo de la ciudad.

Una vez que el dominio almorávide en Granada estuvo firmemente establecido, comenzaron a surgir los primeros indicios de su agenda política. Así, quedó demostrado en su primera sentencia judicial que tuvo como resultado la destitución del cadí Abū l-Aṣṣbag Ibn Sahl de su cargo. Si bien se afirmó anteriormente que la sentencia del cadí fue demasiado severa, es probable que las verdaderas razones de su destitución estuvieran relacionadas con el deseo de los Almorávides de implementar una nueva estrategia en al-Andalus, particularmente en términos de redefinir su relación con el poder local andalusí. La situación de Granada presenta una circunstancia distintiva en lo que respecta al origen de los cadíes, particularmente si se compara con otras ciudades andalusíes notables como Sevilla, Valencia y Córdoba (El Hour, 2006).

Tras su llegada a al-Ándalus, los Almorávides llegaron a un consenso con el reparto de poderes con los andalusíes, teniendo en cuenta los roles desempeñados por las figuras magrebíes que acompañaron los Almorávides en al-Ándalus como la familia de los Banū Samaʿyūn, tal como se ve en el cadiazgo de Granada. Con la destitución del cadí Ibn Sahl en 485/1092-1093 o 486/1093-1094 por un andalusí no granadino, Ibn Sayyid Abī-hi, los Almorávides ejercieron por primera vez su autoridad en esta ciudad. Sin embargo, este nuevo cadí no tardó en ser expulsado a Córdoba en 489/1096 por el Gobernador de Granada Yaḥyà (El Hour, 2006).

Después de desterrar a Ibn Sayyid Abī-hi, los Almorávides nombraron por primera vez a un magrebí, Abū Muḥammad Ibn Samaʿyūn. Creemos que este hecho fue una decisión

estratégica tomada con la intención de debilitar cualquier resistencia potencial del poder local andalusí, particularmente en la ciudad de Granada. El nombramiento de cadíes magrebíes en Granada se hizo más frecuente y, como resultado, el poder local de Granada perdía gradualmente el control de los cargos cruciales necesarios para su supervivencia política (Lucini, 1992).

El poder local en Granada rápidamente expresó su rechazo a las decisiones almorávides, particularmente la forma en que establecieron la relación entre el poder político y el poder judicial. Era posible que la designación del magrebí Ibn Samaÿūn al cargo judicial fue el colmo del conflicto mantenido con los alfaquíes de Granada. En consecuencia, este último cadí fue destituido por Abū Bakr al-Qulay‘ī: “a quien la gente de Granada pidió que ocupara el cadiazgo” (El Hour, 2006, p. 129), como también una figura más destacada de la ciudad, Abū Bakr Gālib Ibn ‘Aṭīyya, fue exiliado al Sūs. Además, el Emir de Córdoba, Mazdalī, humilló y encarceló al hijo de Gālib Ibn ‘Aṭīyya.

A pesar de ser conscientes de las posibles consecuencias, los Almorávides continuaron con su política de nombrar a cadíes de diferentes procedencias, incluso del Magreb<sup>210</sup>. Como señala El Hour (2006), la persistencia de esta política sólo puede explicarse por el hecho de que se eligió Granada como capital de al-Ándalus. Como tal, los Almorávides no querían arriesgarse a dejar el poder judicial en manos de familias granadinas que pudieran amenazar la existencia de su Estado.

El mismo autor añade también que tras Abū Bakr al-Qulay‘ī, de nuevo se comenzó una serie de familias magrebíes que se encargaron del cadiazgo de Granada, a saber: Ibn Jalaf

---

<sup>210</sup> “A pesar de que los almorávides eran conscientes de la relación del poder local granadino, al verse éste cada vez más alejado de las funciones judiciales, no hicieron nada para impedir el posible enfrentamiento con él. La actitud de las autoridades almorávides hace pensar que estas últimas deseaban este choque, ya que les proporcionaba los pretextos para deshacerse del poder de las familias locales. El caso de los Banū ‘Aṭīyya en un claro ejemplo de ello” (El Hour, 2006, p. 128).

Allāh al-Ṣanhāyī, ‘Iyād, Ibn Samaŷūn y al-Ṣanhāyī. La presencia magrebí en el cadiazgo granadino fue increíblemente significativa.

En cambio, vale la pena señalar que los Almorávides nombraron a muchos cadíes de origen andalusí para ocupar sus cargos en el Magreb. Baste con citar Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Ismā‘īl, originario de Sevilla, fue nombrado como cadí de Agmāt y más tarde como cadí de Marrākuš hasta su muerte en 497/1103-1104. De manera similar, Abū l-Qāsim Jalaf Ibn ‘Umar Ibn Jalaf Ibn Sa‘d Ibn Ayyūb Ibn Wāriṭ al-Tuŷībī fue designado cadí de Agmāt, y sólo sabemos de él que residió en Zaragoza y que ocupó el cargo hasta su muerte, poco después de 500/1106-1107. ‘Isá Ibn Faṭḥ que era de Játiva, sirvió como cadí de Agmāt durante tres años antes de fallecer en 504/1110-1111. Otro cadí notable fue Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn ‘Alī al-Lajmī, Sibṭ Abī ‘Umar Ibn ‘Abd al-Barr, originario de Játiva también, fue designado cadí de Agmāt hasta su muerte en 533/1138-1139 (El Hour, 2006).

En el mismo contexto, varios cadíes andalusíes fueron nombrado al cargo de cadí en la ciudad de Ceuta, ellos, Abū ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Barr Ibn Zaraqūn al-Anṣārī que era originario de Jerez de la Frontera; de igual manera Abū Ḥafs ‘Umar Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-‘Azīz Ibn ‘Umar Ibn Ḥusayn Ibn ‘Uḍra al-Anṣārī, natural de Algeciras (Ibn Farḥūn, 1972).

Debido a la importancia político- militar de Granada, capital de al-Ándalus, que los Almorávides aplicaron un control severo sobre la ciudad y sus instituciones, en particular en lo que se refiere al poder judicial. En el cadiazgo de la ciudad, observamos la presencia de muchas familias andalusíes, granadinas y no granadinas, e incluso varias figuras y familias magrebíes (El Hour, 2006).

#### **4.2.3. En el Levante**

El objetivo principal de los Almorávides en al-Ándalus era dominar todo el territorio andalusí y frenar el avance cristiano. Para ello, era necesario acabar con los eventuales



levantamientos locales liderados por figuras relacionadas con los círculos jurídicos e intelectuales andalusíes. Por eso, los Almorávides pactaron con los poderes locales andalusíes (Ferhat, 1994).

Según afirma Mu'nis (1955), los Almorávides introdujeron el cargo de *qāḍī quḍāt al-Šarq* - gran cadí o juez de jueces del Levante -, y fragmentaron la circunscripción judicial andalusí en tres partes fundamentales: el *Šarq*, la *Muwassaṭa* y el *Garb* - Este, Centro y Oeste-, refiriéndose a Levante, cuyas capitales fueron Valencia y Murcia; *al-Garb*, cuya capital fue Sevilla y a la *Muwassaṭa*, cuyas capitales fueron Córdoba y Granada. Mientras las Islas Baleares, cuya capital Mallorca, fueron controladas por los Banū Gāniya (Bosch Vilá, 1988).

Sin duda, las ciudades levantinas más importantes en cuanto al cargo judicial se limitaron a: Murcia, Valencia y dependencias judiciales. A continuación, veremos como ejemplo una variedad de jueces que ocuparon el cadiazgo de Murcia en época almorávide:

**Tabla 11***Cadíes de Murcia*

<b>Cadíes</b>	<b>Nombramiento</b>
- Abū Umayya/ Abū Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Abd Allāh Ibn ‘Iṣām, Ibn Mintāl	516/1122-1123.
- Abū ‘Alī al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Fīrruh Ibn Ḥayyūn Ibn Sukkara al-Ṣadafī	505/1111-1112
- Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn Jalīfa Ibn Marwān Ibn Abī ‘Arḡūn	521/1127-1128
- Abū Bakr Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn Aḥmad Ibn Aswad al-Gassānī	521/ 1127 - 529/1134-1135
- Abū Muḥammad ‘Aṣīr Ibn Muḥammad Ibn ‘Aṣīr Ibn Jalaf Ibn Murayyā Ibn Ḥakam al-Anṣārī	529/1134-1135
- Abū Ŷa‘far Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn Aḥmad Ibn Mūsá al-Jušanī Ibn Abī Ŷa‘far	Sin fecha

Fuente: El Hour, 2006, p. 116 (elaboración propia)

La administración judicial valenciana fue dominada por las familias locales, tal como se ve claramente la continuidad de los Banū Ŷaḥḥāf en el aparato judicial. Sin embargo, los Almorávides alcanzaron implementar nuevas familias al cargo judicial valenciano para crear cierto equilibrio, tales como los Banū Wāyib al-Qaysī y los Banū ‘Abd al-‘Azīz (El Hour, 2006). Mientras el caso de Murcia fue distinto porque las familias que acaparaban el cadiazgo de esta ciudad procedían de otras regiones (Fierro Bello, 1994b).

Un estudio de la administración judicial de la ciudad de Málaga durante la época almorávide nos permite concluir que todos los cadíes de la ciudad procedían de la misma,

excepto uno que era granadino, pero vivía en Málaga. Baste con citar la continuidad con las familias de los Banū Ḥassūn al-Kalbī y los Banū Simāk al-Āmilī en el cadiazgo de Málaga.

Lo que confirma el hecho de que la dinastía almorávide pactó con los poderes judiciales locales malagueños en particular y los andalusíes en general (El Hour, 2006).

#### 4.2.4. En Almería

Almería desempeñó un papel primordial en la evolución de la economía andalusí. Al-Ḥimyarī, por ejemplo, califica Almería como *madīnat al-Islām* - la ciudad del Islam – durante la supremacía almorávide, y en ella se producía diversos tipos de industria (Al-Ḥimyarī, 1975). En el mismo contexto, atestiguó Rušāfī:

Que vivió en Almería en el momento de mayor desarrollo económico (s. XI-XII) no duda en afirmar que es una de las ciudades más favorecidas de al-Ándalus, conocida en otros muchos lugares..., los habitantes de Oriente y Occidente, musulmanes y no musulmanes, el vecino, el viajero procedente de lejanas tierras, el árabe y el no árabe se dan cita en esta ciudad como si Almería fuera el lugar de reunión de todos los países del mundo. (citado en Molina López, 1986, p. 569)

Al examinar la historia de Almería, queda claro que fue un crisol de diversas culturas y religiones. Sin duda, esta diversidad cultural tuvo un impacto significativo en los habitantes de la ciudad y sus respectivas clases sociales. Esta influencia se hace evidente en los diversos acontecimientos ocurridos durante la época almorávide, como el cadí Ibn Farrā' y una multitud de sufíes que se oponían al régimen, entre ellos Ibn Barraġān e Ibn al-'Arīf, entre otros (El Hour, 2006).

En la época almorávide, se encargan del cadiazgo de Almería 13 cadíes, de ellos 9 de origen almeriense, dos eran naturales de Granada, uno de *Šumuntān* y el último cuya procedencia es desconocida. La situación en Almería es algo singular por varias razones. En primer lugar, observamos que miembros de algunas familias andalusíes y no andalusíes

importantes - Ibn ‘Aṭīyya del Norte África e Ibn Samaẓūn - se hicieron cargo del cadiazgo de la ciudad, sabiendo que también controlaban el cadiazgo de Granada. Esto podría llevarnos a pensar que la dinastía almorávide quería controlar el cadiazgo de Almería, y con ello, la población con su *‘amma* y *jāṣṣa* (El Hour, 2006).

**Tabla 12**

*Cadíes de Almería en época almorávide*

<b>Cadíes</b>	<b>Fecha de muerte</b>
- Abū Bakr ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn ‘Īsá Ibn Raẓā’, al-Ḥaẓarī al-Šumuntānī.	486/1093-194
- Abū ‘Umar Aḥmad Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Fihir al-Sulamī.	Estar vivo a finales del s. V/XI
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yūsuf Ibn ‘Aṭṭāf al-Azdī.	502/1108-1109
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn ‘Abd al-Malik.	512/1118
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Yaḥyā Ibn ‘Abd Allāh Ibn Zakariyyā’, Ibn al-Farrā’.	514/1120
- ‘Abd al-Mun‘im Ibn Samaẓūn	540/1145-1146
- Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Jalaf al-Qaysī, Ibn al-Ḥāmzī	539/1144-1145

Fuente: El Hour, 2006, p. 91 (elaboración propia)

Los Almorávides auxiliaron el cadiazgo de Almería por el de Córdoba para evitar todo movimiento probable de la élite intelectual de la ciudad en contra suya. Tenemos noticia que el sufi Ibn al-‘Arīf fue encarcelado por los Almorávides y que, Ibn Barraẓān acabó con su vida de forma violenta, sin olvidar la relación entre los sufíes almerienses y el Algarve con la rebelión de Ibn Qasī. Por tanto, en nuestra opinión, existe un movimiento de oposición anti almorávide liderado por sufíes en Almería y que los poderes políticos almorávides intentaron

controlar, pero, por otro lado, no afectando el desarrollo económico de la ciudad (El Hour, 2006).

Así, observamos que Almería, a pesar de su importancia económica, fue un núcleo de oposición a la política almorávide y sus alfaquíes, que no se limitó al territorio almeriense sino a todo al-Ándalus. La ciudad expresó su descontento en múltiples ocasiones, por ejemplo, la carta de Ibn Farrā', la postura de algunos élites hacia la quema del libro *al-Iḥyā'* y el movimiento sufi liderado por Ibn al-Arīf. En consecuencia, los Almorávides tomaron diferentes medidas para enfrentar esta oposición y conseguir, por tanto, el mayor control de la población almeriense y su élite intelectual. Esta política fue traducida en varias acciones, primero, en desplazar a sus figuras más importantes como Ibn Ward y a los miembros de su familia. Segundo, en nombrar a varios cadíes de procedencia fuera de la ciudad (El Hour, 2006).

#### **4.2.5. En Sevilla**

El Emir almorávide tenía autoridad directa sobre el nombramiento de los cadíes. Como también existía la posibilidad de que los Gobernadores almorávides de Sevilla participaron en la selección de estos cadíes, que, por supuesto, se ejecutó en nombre del Emir. Según dice Rachid El Hour (2006), los Almorávides no efectuaron ningún nombramiento de cadí del Magreb en Sevilla. Esto contrasta con otras ciudades, como Córdoba, Valencia, Algeciras y Granada, donde cadíes del otro lado del Mediterráneo fueron nombrados para el cadiazgo.

Inicialmente, los Almorávides implementaron una política de administración judicial que resultó eficaz para hacerse con el control tanto de la población como del territorio. Sin embargo, no pudieron anticipar las repercusiones a largo plazo de esta política. Las alianzas que formaron los Almorávides con el poder local andalusí, particularmente con Sevilla, tuvieron graves consecuencias como la exclusión de la población andalusí del panorama

político-económico de al-Ándalus. Esto sólo benefició a las pocas familias andalusíes que dominaban los aspectos sociopolíticos y económicos de la vida (El Hour, 2006).

La política de favoritismo implementada por el Estado almorávide indignó a la población, provocando rebeliones tanto contra los cadíes como contra los Almorávides. El levantamiento de la población sevillana contra el cadí Abū Bakr Ibn al-‘Arabī es un claro ejemplo del descontento de la población con el sistema judicial y sus representantes. En resumen, el poder local andalusí, particularmente el sistema judicial, jugó un papel crucial tanto en la estabilidad como en la inestabilidad de los poderes políticos en la historia de al-Ándalus (El Hour, 2006).

#### ***4.2.6. El Cadiazgo durante la Transición entre las Épocas Almorávide y Almohade***

Los primeros síntomas del declive almorávide se manifestaron a principios del siglo VI/XII, a varios niveles. Primero, la región occidental de al-Ándalus volvió fuera de control; después el cadí Abū Ŷa'far Ibn Ḥamdīn declaró Córdoba independiente. Luego, un conjunto de ciudades encabezado por sus cadíes llevó rebeliones contra los amos y se proclamaron independientes, a saber: Granada, Murcia, Valencia y Jaén. Sin embargo, estas independencias no duraron mucho, porque poco después, los Almohades tomaron el control de al-Ándalus, salvo las regiones de Levante e Islas Baleares (El Hour, 2006).

En lo siguiente, intentaremos subrayar la posible continuidad del poder local de las familias de ulemas andalusíes y su dominación de la vida socio-política e incluso económica, a lo largo del período de transición hasta la dominación final de los Almohades en al-Ándalus. Por ello, nos limitaremos en citar las familias más destacadas de esta época, en las regiones de Málaga, Sevilla y Granada.

Cabe señalar que el Estado almorávide se disolvió completamente en al-Ándalus en el año 539 h / 1145 d.C., después de muchas rebeliones surgidas casi al mismo tiempo. La primera tuvo lugar en el occidente de al-Ándalus, llevada a cabo por el cadí Aḥmad Ibn Qāsi

quien dirigió los *murīdūn* desde Silves. Sin embargo, este líder no tardó en morir en Mértola (Al-Marrākuṣī, 1955). Hay que notar que las sublevaciones fueron encabezadas por diferentes líderes: “las alternativas que podrían surgir del medio andalusí se intentaron todas ellas: gobierno de las élites urbanas a través de los cadíes, gobierno de los jefes militares andalusíes, gobierno de un imām legitimado por sus características espirituales” (Fierro Bello, 1994a, p. 442).

En Córdoba, el cadí Ibn Ḥamdīn protagonizó la revuelta contra los Almorávides tomando como apodo *ra'īs*; sin embargo, después de menos de un año huyó a Andújar, tras la vuelta del almorávide Ibn Gāniya. La mayoría de las regiones andalusíes no tardaron en caer en manos de los Almohades, aunque unas antes que otras, excepto Levante, Jaén e Islas Baleares. Por ejemplo, Granada cayó en 551 h / 1156- 1157 d.C., Sevilla en 541 h /1146-1147 d.C. y Málaga en 547 h /1152-1153 d.C. (El Hour, 2006).

El período de transición judicial en al-Ándalus entre Almorávides y Almohades carece de datos históricos e igualmente se caracterizó por la inestabilidad política y el enfrentamiento entre las familias locales andalusíes - por ejemplo la rivalidad existente entre los Banū Simāk al-‘Āmilī y los Banū Ḥassūn en Málaga -. Además, la ola de inmigración de ulemas y sabios hacia regiones de paz y prosperidad. Debido a esta situación, fue muy difícil determinar de cerca los mecanismos judiciales andalusíes de aquella época (El Hour, 2006).

De lo analizado, la época almorávide fue testigo de la abundancia en el número de cargos judiciales. Y también, en ella, los alfaquíes gozaron de una posición prestigiosa y privilegiada en el Estado almorávide, ya que se encargaron de planificar las leyes y asegurarse de su aplicación en el terreno.

La política judicial almorávide manifestó un sistema jerárquico que se ve claramente a la hora del nombramiento de los Cadíes. En efecto, el Emir almorávide o sus Gobernadores más brillantes eligieron los Cadíes de las grandes ciudades de al-Ándalus, como Granada,

Córdoba, Sevilla Valencia y Murcia. Mientras que, a estos cadíes les confiaron nombrar a los cadíes de sus correspondientes circunscripciones judiciales.



# **Conclusión**

En el tiempo en que al-Ándalus vivía su momento de esplendor y prosperidad durante la época almorávide, el Oriente islámico vivía en el caos. Además, esta dinastía allanó el camino para la aparición de una nueva civilización, la de los Almohades que trataba de distorsionar los esfuerzos realizados por el Estado almorávide.

Debido al establecimiento del Estado almorávide por motivos religiosos, las ciencias religiosas florecieron; por lo tanto, los ulemas y los alfaquíes se convirtieron en los decisores del gobierno. Sin embargo, la salida de algunos juristas del entorno religioso y su afán por el lujo de la vida, han trastocado su papel y los han convertido en abusivos en sus decisiones, lo que les atrajo el descontento de los letrados y filósofos.

Los resultados de nuestra investigación se pueden resumir en los siguientes puntos:

El establecimiento del Estado almorávide fue principalmente el fruto de la organización y la concepción de los eruditos que adoptaron el Islam como ley y plataforma; de ellos mencionaremos Abū ‘Umrān al-Fāsī, Waŷŷāy al-Lamṭī, Abū Bakr al-Ṭartūšī, y finalmente ‘Abd Allāh Ibn Yāsīn al-Ŷazūlī, el jurista sunita Mālikī.

Las instituciones educativas prominentes como *Kuttāb*, mezquitas y bibliotecas han proporcionado el abrazo natural de la generación del cambio que ha experimentado la región arabo-islámica, puesto que la educación popular ha surgido a través de la predicación, la orientación y la formación necesaria de los niños musulmanes en la ciencia y la religión.

Hemos revisado y rastreado el desarrollo de las ciencias islámicas y hemos llegado a una conclusión incuestionable, la de que, a pesar de que el Estado fue un "Estado de juristas", las ciencias de al-Ḥadīṭ, la jurisprudencia y la exégesis coránica florecieron a manos de eruditos de cuyas capacidades no se puede dudar. Baste con citar, en al-Ḥadīṭ, a Abū ‘Alī al-Gassānī, Abū ‘Alī al-Ṣadafī, el cadí Abū Bakr Ibn al- ‘Arabī, y el cadí ‘Iyāḍ, entre otros.

Entonces, la difusión del conocimiento por parte de los eruditos siguió siendo una tradición, por lo que no se preocuparon solamente por sus grandes responsabilidades y su

participación en el *ÿihād*, sino que formaron una autoridad científica claramente influyente, como lo destacan las misivas oficiales y la evidencia histórica. Un fenómeno distintivo en esto fue la participación de nobles y Gobernadores en la vida científica. Baste con citar a Abū al-Ḥasan Ṣarāÿ Ibn ‘Abd al-Mālik, el visir letrado lingüista e imam de Córdoba, el Emir ‘Umar Ibn Ḍamām al-Ṣanhāÿī conocido como Ibn Taqṣūṭ que fue un erudito de la escuela de Denia y el cadí de Granada, Jalūf Ibn Jalaf al-Ṣanhāÿī; también entre ellos el Emir ‘Alī Ibn Yūsuf.

La gran influencia de la que gozaron los ulemas y alfaquíes de la época almorávide intensificó el movimiento del *ÿihād* en al-Ándalus, lo que atrasó la Reconquista cristiana. Además, esta época se caracterizó por la calidad de los escritos en varias disciplinas y artes, con abundancia de producción científica en cada disciplina. Negamos rotundamente lo que algunos han dicho, de que esta época fue patrocinada por los juristas andalusíes radicales.

Dicha época se caracterizó también por la especialización en ciertas tendencias científicas, como la geografía, la historia, la medicina, la farmacia, la botánica, los medicamentos, la ingeniería, la astronomía y mucho más.

Como también hemos investigado sobre las diferentes manifestaciones lingüísticas y literarias, destacando lo nuevo a través de los textos historiográficos. Así, hemos revisado las fuentes más importantes de los Almorávides en el arte de la autoría o enciclopedias literarias como los programas de los eruditos y los *fahrasa-s* de los ulemas, sin olvidar el papel literario y científico de la mujer que ha alcanzado un desarrollo cualitativo inédito en la historia de al-Ándalus sin exagerar, a pesar de la ausencia de textos y huellas científicas y literarias de eruditas que han sido objeto de testimonio por parte de científicos, por su excelencia y seriedad.

Los príncipes almorávides desempeñaron un papel importante en alentar a escritores, poetas y médicos para componer y escribir, como Ibrāhīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, el príncipe

Sir Ibn Abī Bakr, a quien Ibn Bassām el letrado y el crítico le escribió el famoso *al-Dajīra fī maḥāsīn ahl al-ŷazīra*; el príncipe Abū Bakr Ibn Tafluwīt y el Emir ‘Abd Allah Ibn Mazdalī, fueron todos motivadores de la literatura. Algunos de los jueces también eran eruditos, como el Juez del Este Abū Omeya Ibrāhīm Ibn ‘Iṣām, que era un elocuente letrado y amante de la literatura. De igual manera, el cadí al-Ŷamā‘a Ibn Ḥamdīn fue una de las figuras más destacadas elogiadas por los poetas. La visión imparcial revela al investigador la existencia de la literatura y su difusión por la evidencia de los muchos nombres de poetas y escritores que celebraron la etapa almorávide como Ibn Ṣārah al-Šantarīnī e Ibn Abi al-Jaṣṣāl, uno de los escritores de misivas más prominentes.

En cuanto a las ciencias sociales en al-Ándalus durante la época almorávide, la pérdida de los libros de Ibn ‘Alqama, ‘Abd Raḥmān Ibn Mūsā, Ibn al-Šīrfī y el cadí ‘Iyāḍ, dejó un gran vacío en la historiografía de los Almorávides y sólo aprendimos de sus noticias mediante sus oponentes e historiadores como Ibn al-Qaṭān y ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī.

Igualmente, hemos observado la evolución de la geografía representada por al-Zuhārī y Abī Ḥāmid al-Garnāṭī. Llegamos a una importante conclusión en la que mencionamos el desarrollo de la filosofía y sus pioneros, sobre todo Mālik Ibn Yaḥyā Ibn Wahīb al-Išbīlī, Ibn al-Sayid al-Baṭliyūsī y Ibn Bāyāh al-Sarqustī.

Por otra parte, hemos estudiado el desarrollo del pensamiento político en esta época y hemos demostrado que los textos de las obras de Ṭarṭūšī y el Imam al-Ḥaḍramī al-Qayrawānī tenían como objetivo educar los Príncipes del Estado para construir un Estado basado sobre la ley islámica (Šarī‘a)y, para mantenerse alejados de los vicios y obscenidades. Hemos puesto de relieve que los príncipes de los Almorávides (Yūsuf, ‘Alī, Tāšufīn) se basaron sobre esta ley y se alejaron de las manifestaciones del lujo.

También hemos documentado el movimiento del sufismo y sus tendencias a través de sus eruditos de la época, como Ibn ‘Arīf, un jeque de la escuela sufí en Almería y el erudito Ibn Barġān.

Nuestro principal objetivo en el campo de las ciencias naturales era destacar la experiencia que dejaron atrás en el Occidente islámico los eruditos andalusíes en este terreno. El campo de ciencias naturales incluye medicina, farmacia, aritmética, ingeniería, química, astronomía y agricultura, lo que constituye una respuesta a la problemática de esta tesis, cuando mencionamos ya la unión o la desunión del Magreb y del al-Ándalus.

Hemos demostrado hasta qué punto los matemáticos contribuyeron al desarrollo de las ciencias de la aritmética, la ingeniería, la astronomía, la medicina y la farmacia, y hemos destacado los escritos de los principales científicos de la época, debido a la estabilidad de la situación del país, el reinado de la seguridad y el surgimiento de los principales centros intelectuales. Siguiendo la actividad de los médicos en sus descubrimientos y escritos; hemos mencionado las figuras científicas más destacadas de la época.

Los matemáticos andalusíes se interesaron a la ingeniería ya que supieron extraer las proporciones triangulares del doble y la mitad del ángulo, por lo que vimos que Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Yaḥyā conocido como Ibn Zarqālah al-Ṭulayṭilī o al-Zarqālī aportó nuevas opiniones astronómicas diferentes de los astrónomos modernos que vinieron después de Ptolomeo. Ibrāhīm al-Zarqālī supervisó el movimiento del sol durante 25 años; registró un enorme conjunto de resultados y corrigió las opiniones de los antiguos.

Esta ciencia también allanó el método experimental, ya que los andalusíes tuvieron una brillante intuición en el desarrollo del método experimental, controlando sus leyes y mejorando las técnicas utilizadas en él.

La época objeto del estudio muestra que era la época de la especialización en el sentido más puro de la palabra a pesar de la participación de académicos enciclopédicos en diversas

artes de las ciencias, ya que notamos el gran desarrollo experimentado por la agricultura donde surgieron los libros más famosos que aún son populares en las universidades occidentales e institutos agrícolas especializados.

La astronomía, la medicina y la ingeniería en el Occidente islámico, en la época de los Almorávides, nos dieron los maestros de estas ciencias, emergiendo claramente la Escuela de al-Ándalus en experimentos astronómicos y en la lectura crítica de teorías griegas, lo que calificó a Ibn Rušd, Ibn Ṭufayl y al-Biṭrūyī para criticar la teoría de Ptolomeo y la reforma de Almagesto (libro de Claudio Ptolomeo) y referirse a la centralidad del sol, hecho que empujó a los científicos a reconocer que, en el Occidente islámico, los pioneros de la astronomía moderna sean indiscutiblemente Ibrāhīm al-Zarqālah y Ŷābir Ibn Aflaḥ.

Podemos afirmar, entonces, que la época almorávide fue la mejor de los tiempos en al-Ándalus y el Occidente islámico en general, puesto que en la misma aparecieron grandes intelectuales altamente calificados como Ibn Rušd e Ibn Ṭufayl y grandes escritores e historiadores como Ibn al-Jaṭīb, Ibn Jaldūn y los cadíes y, ulemas de alto rango como al-Šāṭibī, Ibn ‘Arafah y al-Ābilī, además de otros nombres brillantes en diferentes disciplinas en la época posterior, la de los Almohades y los países que heredaron su reinado y su patrimonio científico.

Después de haber analizado los restos materiales de la cultura almorávide en las ciudades más importantes de esta dinastía, podemos concluir que existe un arte almorávide con características propias, que se desarrolló en el marco geográfico del Magreb y al-Ándalus. La mayor parte de sus edificaciones fueron militares, con fortalezas y sistemas de defensa. Los materiales utilizados en la construcción incluyen piedras irregulares llamadas “morillos” y el ladrillo. Los torreones erigidos en las murallas tenían dos tipos: cuadrangular, semicircular y otros en forma circular. Las mezquitas tenían plantas con un número impar de naves en perpendicular al muro de la qibla en forma de “T”.

El ornamento arquitectónico almorávide se manifiesta en tres aspectos: geométrica, epigráfica y vegetal. Encontramos este tipo de decoración en los edificios religiosos, exactamente en la sala de oración, en su portada, en la nave axial y frente al mihrab, mientras que en las construcciones palatinas suele centrarse en los salones importantes y en los patios. Por lo general, el material utilizado para el ornamento es el yeso. Con respecto a los motivos del ataurique, el diseño más repetido es la hoja de palma o la palmeta. Sin embargo, a veces estas formas adquieren unos característicos motivos circulares parecidos a unos ojos. Lo novedoso en la época almorávide es la introducción de la palma lisa en el ataurique. El dibujo de la piña también es común entre las diferentes hojas, contrastando su angulosidad con las formas sinuosas del resto de la vegetación. Además de la decoración ataurique, también eran comunes los frisos epigráficos.

En la mayoría de los edificios religiosos se repiten extractos del Corán que a veces se combinan con inscripciones sobre su construcción. Además de esta decoración, los Almorávides introdujeron la caligrafía cursiva en estos frisos en lugar del tradicional estilo cúfico. En muchas ocasiones, las letras se incorporan con el ornamento vegetal, colocándose éste en la parte superior de los frisos entre las astas de los caracteres.

Como resultado, se puede concluir que las diferentes manifestaciones artísticas se desarrollaron durante el reinado almorávide en ambos lados del Estrecho de Gibraltar, al-Ándalus y el Magreb. Formando así un arte propio almorávide que adquirió un alto grado de refinamiento, lo que condujo al desarrollo de nuevos estilos artísticos en épocas posteriores a las almohades y nazaríes.

El análisis jurídico religioso de la época almorávide es importante porque da cuenta de algunas reformas judiciales introducidas por esta dinastía en al-Ándalus, tal como la creación de un nuevo cargo jurídico, como *qādī quḍāt al-Šarq* y la sustitución de algunos cargos como el cadí por el de *ṣāhib al-ahkām*. La administración judicial almorávide se caracterizó por el

despliegue en abundancia del cargo del cadí en muchas ciudades y diferentes localidades, para conseguir el control absoluto de todo el territorio andalusí. Contrariamente a lo que prevalecía en los días de los Reinos de Taifas cuando el cadí era nombrado sólo en las capitales.

El estudio de la administración judicial andalusí durante el reinado almorávide muestra que tanto los cadíes locales como los de otras localidades ocupaban el cadiazgo andalusí.

De manera similar a la jerarquía militar y política, los Almorávides nombraron a los cadíes. Primero, los Emires almorávides y sus Gobernadores más brillantes fueron los encargados de nombrar a cadíes de las ciudades más importantes de al-Ándalus. Luego, estos últimos asumieron la responsabilidad de designar los cadíes de su jurisdicción. Además de esto, la época almorávide se caracterizó por el aumento del número de muftíes y *mušāwarūn* en comparación con la época anterior.

Durante la transición entre la presencia almorávide y los nuevos dueños de al-Ándalus, los Almohades, se puede notar que la continuidad y la no continuidad de las familias de ulemas difiere de cada localidad, aunque estos últimos prefirieron el apoyo de nuevas familias andalusíes.

En resumen, creemos que la política judicial adoptada por los Almorávides, especialmente el hecho de que los puestos judiciales fueran proporcionados a familias locales, favoreció el éxito de la revolución conocida como "revolución de cadíes" que ocurrió en al-Ándalus en 539h/1145 d.C. Baste con citar los cadíes siguientes:

- El *qāḍī l-ŷamā'a* Abū Ŷa'far Ibn Ḥamdīn encabezó una revuelta en Córdoba, proclamándose emir de los musulmanes y *nāṣir al-dīn*;
- Abū 'Abd al-Mālik Marwān Ibn 'Abd al-'Aziz se levantó en Valencia;
- Abū Ŷa'far Ibn Abī Ŷa'far llevó una rebelión en Murcia; después su muerte lo sustituyó 'Abd al-Raḥmān Ibn Abī Ṭāhir;
- El cadí Ibn Ŷuzayy dirigió la revuelta en Jaén;



- En Málaga, Abū l-Ḥakam que pertenecía a la familia de los Banū Ḥassūn lideró la rebelión en la ciudad.

Como se puede comprobar, la dinastía almorávide desempeñó un papel fundamental en la historia del Occidente islámico medieval. A pesar de los fracasos políticos en sus últimos días, alcanzaron la mayor expansión territorial de su Estado con la unificación del Magreb y al-Ándalus por primera vez bajo el mismo poder político y religioso. Este hecho propició el florecimiento de los grandes intercambios sociales, comerciales y culturales entre ambas orillas de Gibraltar, comenzando así la etapa de su máximo esplendor en todos los dominios como lo demuestran las fuentes textuales, arqueológicas y numismáticas.

Con todo eso y después de haber hecho un análisis documental exhaustiva de la presencia almorávide en al-Ándalus, llegando desde el Magreb, con todos los aportes e innovaciones en muchísimos terrenos, dejamos el tema abierto para otros investigadores interesados por la problemática tratada en nuestra tesis doctoral, así queda mucha vela por cortar en este campo de investigación.

# Referencias

## Obras

- ‘Abbās, I. (1997). *Tārīj al-adab al-Andalusī ‘aṣr al-Ṭawā’if wa al-Murābiṭīn*. Dār al-Šurūq.
- ‘Abdūn, I. (1955). *Talāt rasā’il andalusiya fī Adāb al-ḥisba w al-muḥtasab*. (É. Lévi-Provençal, Trad.) Cairo: Al-Ma’had al-‘Ilmī al-Firansī lil-Aṭār al-Šarqiya.
- Abū al-Faḍl, M. A. (1996). *Šarq al-Andalus fī al-‘aṣr al-islāmī*. Dār al-ma’rifa al-yāmi’iya .
- Adham, A. (s.f). *Ba’ḍ mu’arrijī al-Islām*. Maktabat Nahḍat Miṣr.
- ‘Adil ‘Abd al-‘Azīz, M. (1987). *Al-tarbiya al-islāmiya fī al-Magrib*. Al-hay’a al-‘amma al-miṣriya lil-kitāb.
- Aḥmad Maḥmūd, Ḥ. (1956). *Qiyām dawlat al-murābiṭīn*. Dār al-fīkr al-ārabī.
- Al-‘Abādī, A. M. (1977). *Fī tārīj al-Magrib wa al-Andalus*. Dār al-nahḍa al-‘arabiya.
- Al-‘Abādī, A. M. (1978). *Fī tārīj al-Magrib wa al-Andalus*. Dār al-nahḍa al-‘arabiya .
- Al-‘Abīdī al-Tūzarī, I. (s.f). *Tārīj al-tarbiya fī al-Andalus*. Vol. 01, Šarika tunusiya lil-našr.
- Al-Abyārī, I. (1989). *Ajbār al-maymū’a*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Al-Aṣfahānī, I. (2005). *Jarīdat al-qaṣr wa yārīdat al-‘aṣr*. Vol. 02, Dār al-nahḍa.
- Al-Bakrī (1859). *Description de l’Afrique septentrionale*. Trad. M. Guckin de Slane, Imprimerie Impériale.
- Al-Bakrī (1968). *Ŷugrāfiat al-Andalus wa ūrūbā*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-rašād.
- Al-Baṭliyūsī, I. (1983). *Al-inṣāf*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-fīkr.
- Al-Baṭliyūsī, I. (1986). *Šurūḥ siqti al-zandi*. 3<sup>a</sup> ed., Al-hay’a al-miṣriya al-‘amma lil-kitāb.
- Al-Baṭliyūsī, I. (1996). *Al-iqtidāb*. Dār al-kutub al-miṣriya.
- Al-Bayḍaq (1928). *Documents inédits d’histoire almohade*. Trad. E. Levi-Provençal, Paris.
- Al-Bazāz, M. A. (1992). *Tārīj al-Awbi’a wa al-Mayā’āt bi al-Magrib*. Facultad de letras y ciencias humanas de Rabat.
- Al-Ḍabī (1989). *Bugyat al-multamis fī ahl al-Andalus*. Vol. 01, Dār al-kitāb al-miṣrī.
- Al-Ḍahabī, Š. (1982). *Sayr a’lām al-nubalā’*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 08, Mu’asasat al-risāla.

- Al-Dahabī, Š. (1992). *Tārīj al-islām*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 25, Dār al-kitāb al-‘arabī.
- Al-Dāya, M. R. (1972). *Al-mujtār min al-ši’r al-andalusī*. 2<sup>a</sup> ed., Al-maktab al-islāmī.
- Al-Fāsī, I. (1860). *Roudh el-Kartas*. Trad. A. Beaumier, Imprimerie Impériale.
- Al-Gāfiqī, A. I. (1932). *Kitāb yāmi’ al-mufradāt*. Trads. M. Mayerhof y G. Sobhy, Al-I‘timād.
- Al-Ḥamawī, Y. (1977a). *Mu‘yam al-buldān*. Vol. 01, Dār Sādir.
- Al-Ḥamawī, Y. (1977b). *Mu‘yam al-buldān*. Vol. 04, Dār Sādir.
- Al-Ḥamīdī, A. (1989). *Yadwat al-muqtabas fī tārīj ‘ulamā’ al-Andalus*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-kitāb al-miṣrī.
- Al-Ḥayyī, A. A. (1976). *Al-tārīj al-andalusī*. Dār al-qalam.
- Al-Ḥimyarī, M. I. (1938). *La Péninsule Ibérique au Moyen Âge d’après le kitāb al-rawḍ al-mi‘ṭār fī jabar al-aqtār d’Ibn ‘Abd al-Mun‘im al-Ḥimyarī*. Trad. É. Lévi-Provençal, E. J. Brill.
- Al-Ḥimyarī, M. I. (1975). *Al-rawḍ al-mi‘ṭār fī jabar al-aqtār*. 1<sup>a</sup> ed., Maktabat lubnān.
- Al-Ḥimyarī, A. (1988). *Šifāt yāzīrat al-Andalus*. 2<sup>a</sup> ed., Dar al-dayl.
- Al-Hirafī Salama, M. S. (1985). *Dawlat al-murābiṭīn fī ‘ahd ‘Alī Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn*. Dār al-nadwa al-ḡadida.
- Al-Idrīsī, A. (1999). Descripción de España: (Obra del siglo XII). En L. G. Bernabé (Ed.), *Textos y obras clásicas sobre la presencia del Islam en la historia de España*. Fundación MAPFRE.
- Al-Idrīsī, A. (2002). *Nuzhat al-muštāq fī ijtirāq al-afāq*. Vol. 02, Maktabat al-ṭaqāfa al-dinīya.
- Al-Iṣbīlī, A. (1990). *‘Umdat al-ṭabīb fī ma’rifat al-nabāt*. Vol. 01, Academie Royaume Maroc.
- Al-Iṣbīlī, I. (1955). *Ṭalāt rasā‘il andalusiya fī Adāb al-ḥisba w al-muḥtasab*. Al-Ma’had al-‘ilmī al-Firansī lil-Aṭār al-Šarqiya.

- Al-Iṣbīlī, I. (1997). *Fahrasat Ibn Jayr wa mā rawāhu ‘an šuyūjih*. 3<sup>a</sup> ed., Maktabat al-Jānī.
- Al-Jaṭīb, I. (1934). A‘mal al-a‘lam. En E. Levi-Provençal, *Histoire de l’Espagne musulmane extraite du Kitāb A‘mal al A‘lam*. Vol. 03, L’Institut des Hautes-Etudes Marocaines.
- Al-Ka‘āk, U. (1957). *Marākiz al-Ṭaqāfa fī al-Magrib*. 1<sup>a</sup> ed., Ŷmi‘at al-Quwal al-‘Arabiya.
- Al-Magribī, I. (1955). *Al-mugrib fī ḥulay al-Magrib*. 4<sup>a</sup> ed., Dār al-ma‘ārif.
- Al-Magribī, I. (1970). *Kitāb al-ŷugrāfiya*. Al-Maktab al-tiŷārī lil-ṭibā‘a.
- Al-Māliqī, A. (1983). *Kitāb al-marqaba al-‘ulyā fī man yastahīqu al-qadā’ wa al-fatyā*. 5<sup>a</sup> ed., Dār al-afāq al-ŷadīda.
- Al-Maqqarī, A. I. (1968a). *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Āndalus al-raṭīb*. Vol. 01, Dār Ṣādir.
- Al-Maqqarī, A. I. (1968b). *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Āndalus al-raṭīb*. Vol. 03, Dār Ṣādir.
- Al-Maqqarī, A. I. (1988). *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Āndalus al-raṭīb*. Vol. 02, Dār Ṣādir.
- Al-Marrākušī, A. (1949). *Al-mu‘yib fī taljīš ajbār al-Magrib*. 1<sup>a</sup> ed., Imprenta Istiqāma.
- Al-Marrākušī, A. (1955). *Al-mu‘yib fī taljīš ajbār al-Magrib*. Trad. A. Huici Miranda, Mamdūḥ Ḥiqqī.
- Al-Marrākušī, A. (2006). *al-mu‘yib fī taljīš ajbār al-Magrib*. 1<sup>a</sup> ed., Al-Maktaba al-‘ašriya.
- Al-Marrākušī, I. (1963). *Al-bayān al-mugrib: nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Trad. H. M. Ambrosio, Gráficas Bautista.
- Al-Marrākušī, I. (1965). *Al-dayl wa al-takmila*. Vol. 05, Dār al-ṭaqāfa.
- Al-Marrākušī, I. (1967). *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*. Vol. 04, Dār Ṣādir.
- Al-Marrākušī, I. (1980). *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Dār al-ṭaqāfa.
- Al-Marrākušī, I. (1983a). *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-ṭaqāfa.

Al-Marrākušī, I. (1983b). *Al-bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*. 3<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Dār al-ṭaqāfa.

Al-Marrākušī, I. (1984). *Al-ḡayl wa al-takmila*. Vol. 05, Academia del reino de Marruecos.

Al-Murādī, A. M. (1981). *Kitāb al-siyāsa aw al-išāra ilā tadbīr al-imāra*. Dār al-ṭalī'a.

Al-Nabāhī, A. (1980). *Tārīj quḍāt al-Andalus*. Dār al-afāq al-ŷadida.

Al-Nawawī, A. (1988). *Ādāb al-fatwā wa al-muḥtāb wa al-mustaḥḥab*. Dār al-Fikr.

Al-Qāḍī 'Iyād (1982). *Al-Gunya*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.

Al-Qāḍī 'Iyād (1997). *Maḍāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*. Dār al-garb al-islāmī.

Al-Qaysī, Q. (1966). *Tārīj al-tafsīr*. Al-Muŷamma' al-'ilmī al-'irāqī.

Al-Qurtubī, I. (1965). *Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*. Dār al-ṭaqāfa.

Al-Rīsūnī, M. A. (1978). *Al-ši'r al-niswī fī al-Andalus*. Dār Maktabat al-ḥayāt.

Al-Rukābī, Ŷ. (1966). *Fī al-adab al-andalusī*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-Ma'ārif.

Al-Šadafī, Ṭ. (1998). *Al-sirru al-mašūn fī mā ukrima bihi al-muḥliḥūn*. Dār al-Garb al-islāmī.

Al-Sa'īd, M. M. (1979). *Al-ši'r fī 'ahd al-murābiṭīn wa al-muwaḥḥidīn*. Dār al-Rašīd.

Al-Sa'īd, M. M. (1985). *Al-ši'r fī 'ahd al-murābiṭīn wa al-muwaḥḥidīn*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-'Arabiya lil-mawsū'āt.

Al-Šamdī, J. (2006). *Madrasat fiqh al-ḥadīṭ bi al-garb al-islāmī*. 1<sup>a</sup> ed., Dār Abī Raqrāq.

Al-Šantarīnī, I. (1997a). *Al-ḡajira fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*. Vol. 01, Dār al-ṭaqāfa.

Al-Šantarīnī, I. (1997b). *Al-ḡajira fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*. Vol. 02, Dār al-ṭaqāfa.

Al-Šantarīnī, I. (1997c). *Al-ḡajira fī maḥāsin ahl al-ŷazīra*. Vol. 12, Dār al-ṭaqāfa.

Al-Sarŷānī, R. (2011). *Qiṣṣat al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Mu'asasat iqra'.

Al-Šayāl, Ŷ. (1968). *Abū Bakr al-Ṭurṭuṣī*. Dār al-kitāb al-'arabī.

Al-Sayīd 'Abd al-Azīz Sālim, S. (1991). *Aḡwā' 'alā muṣḥaf 'Uṭmān Ibn 'Afān*. Mu'asasat šabāb al-ŷāmi'a.

Al-Sayid, K. A. (s.f). *Tārīj al-Andalus al-iqtišādī fī dawlatay al-murābiṭīn wa al-muwahḥidīn*.

Markaz al-Iskandariya lil-kitāb.

Al-Suwaidān, Ṭ. (2005). *al-Andalus al-tārīj al-muṣawwar*. 1<sup>a</sup> ed., Al-ibdā' al-fikrī.

Al-Şuyūṭī, Ÿ. A. (1964). *Bugyat al-wu'āz fī ṭabaqāt al-lugawiyyīn wa al-nuḥāt*. 1<sup>a</sup> ed., Vol.

01, 'Īsā al-bābī al-ḥalabī.

Al-Tādli, A. A. (1996). *Kitāb al-mu'zā fī manāqib al-šayj Abī Ya'zā*. Al-ma'ārif al-ŷadīda.

Al-Tādli, I. (1997). *Al-tašawuf ilā riṯāl al-tašawuf*. 2<sup>a</sup> ed., Al-naŷāḥ al-ŷadīda.

Al-Tamīmī, A. (1957). *Al-musalsal fī garīb al-luga*. Al-maktaba anglo al-miṣriya.

Al-Tāzī, A. (1972). *Ÿāmi' al-Qarawiyyīn al-masŷid wa al-ŷāmi'a bi madīnat Fās*. Vol. 01, Dār al-kitāb al-lubnānī.

Al-Tilimsānī, M. I. (1981). *Al-musnad al-šahīḥ al-ḥasan fī ma'āṭir wa maḥāsin mawlāna Abī al-Ḥasan*. Al-šarika al-waṭaniya lil-našr wa al-tawzī'.

Al-Ṭurṭūšī, A. (1872). *Sirāŷ al-mulūk*. Min awā'il al-maṭbū'āt al-miṣriya.

Al-'Umarī, I. F. (1924). *Masālik al-abšār fī mamālik al-aqṭār*. Vol. 01, Dār al-kutub al-miṣriya.

Al-'Umarī, I. F. (1985). *Masālik al-abšār fī mamālik al-amšār*. 1<sup>a</sup> ed., Al-markaz al-islāmī lil-buḥūṭ.

Al-Wanšarīsī, A. I. (1981). *Al-mi'yār al-mu'rib*. Vol. 02, Dār al-Garb al-islāmī.

Al-Wanšarīsī, A. I. (1983a). *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an Fatāwā Ifrīqiya wa-l-Andalus w-l-Magrib*. Vol. 03. Rabat.

Al-Wanšarīsī, A. I. (1983b). *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an Fatāwā Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*. Vol. 10. Rabat.

Al-Waraklī, Ḥ. (1994). *Abū al-Faḍl al-Qādī 'Iyād al-sabtī*. Dār al-garb al-islāmī.

Al-Ÿīdī, U. (1993). *Mabāḥiṭ fī al-madhab al-mālikī bi al-Magrib*. 1<sup>a</sup> ed., Al-Ma'ārif al-ŷadīda.

Al-Zabāj, M. (1987). *Funūn al-naṭr al-adabī bi-al-Andalus fī zil al-murābiṭīn*. Dār al-‘ilmiya lil-kitāb.

Al-Zuhārī (s.f). *Kitāb al-yūgrāfiya*. Al-maktaba al-ṭaqāfiya al-dīniya.

Amīn, A. (2012). *Zahr al-Islām*. Vol. 03, Handāwī.

‘Anān, M. A. (1997a). *Dawlat al-Islām fī al-Andalus*. 4<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Maktabat Janṡī.

‘Anān, M. A. (1997b). *Dawlat al-Islām fī al-Andalus*. 4<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Maktabat Janṡī.

‘Anān, M. A. (1997c). *Dawlat al-Islām fī al-Andalus*. 4<sup>a</sup> ed., Vol. 03, Maktabat Janṡī.

‘Arab, M. M. (1975). *Lamaḥāt ‘an al-turāt al-ṭibbī al-‘arabī*. Munša’at al-ma’ārif.

Ban Saḥnūn, M. (1981). *Kitāb adāb al-mu‘alimīn*. 2<sup>a</sup> ed., Al-Šarika al-wataniya lil-našr wa al-tawzī‘.

Bargès, J. L. (1859). *Tlemcen, ancienne capitale du royaume de ce nom. Sa topographie, son histoire, description de ses principaux monuments, anecdotes, légendes et récits divers*. Benjamin Duprat.

Baškwāl, I. (1989). *Al-Šila* 1<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-Kitāb al-Mišrī.

Belghit, M. A. (1989). *Al-naḍariya al-siyāsiya ‘inda al-murādī wa aṭaruha fī al-Magrib wa al-Andalus*. AL-Mu‘asasa al-wataniya lil-kitāb.

Bloom, J. M., Tawfiq, A., Carboni, S., Soutanian, J., Hbib, E., Minor, M. y Zawacki, A. (1998). *The Minbar from the Kutubiyya Mosque*. The Metropolitan Museum of Art .

Bolens, L. (1981). *Agronomes andalous du Moyen Age*. Droz.

Bosch Vilá, J. (1990). *Los almoravides*. Facsimil.

Būtšiš, I. A. (1990). *Al-Islām al-sirrī fī al-Magrib al-‘arabī*. Sīnā lil-našr.

Būtšiš, I. A. (1993a). *Al-Magrib wa al-Andalus fī ‘ašr al-murābiṭīn*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-ṭalī‘a.

Būtšiš, I. A. (1993b). *Tārīḡ al-garb al-islāmī*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-ṭalī‘a.

Būtšiš, I. A. (2002). *Idā‘āt ḥawla turāt al-garb al-islāmī*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-ṭalī‘a.



- Canto García, A. y Ibrahim, T. (1997). *Moneda andalusí en la Alhambra*. Archivos y Publicaciones Scriptorium.
- Chejne, A. G. (1969). *The Arabic language its role in history*. University Minnesota Press.
- Codera y Zaidín, F. (1899). *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Tipografía y Librería de Comas hermanos.
- Colin, G. (2018). *Avenzoar sa vie et ses ouvres*. Maxtor France.
- Dandaš, I. A. (1988a). *Al-Andalus fī nihāyat al-murābiṭīn wa mustahal al-muwahḥidīn*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.
- Dandaš, I. A. (1988b). *Dawr al-murābiṭīn fī našr al-Islām fī garb Ifrīqyā*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.
- Dandaš, I. A. (1991). *Aḍwā' yādīda ḥawla al-murābiṭīn*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.
- Ḍanūn, A. Ṭ. (2004a). *Al-faṭḥ wa al-istiqrār al-'arabī al-islāmī fī šamāl Ifrīqiya wa al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-madār al-islāmī.
- Ḍanūn, A. Ṭ. (2004b). *Dirāsāt fī al-Tārīj al-Andalusī*. Dār al-Madār al-Islāmī.
- Ḍanūn, A. Ṭ., Al-Sāmīrā'ī, J. I. y Maṭlūb, N. Ş. (2000). *Tārīj al-'arab wa ḥaḍārātihim fī al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-kitāb al-yādīda.
- Ḍarīf, M. (1989). *Tārīj al-fīkr al-siyāsī bi al-magrib*. 2<sup>a</sup> ed., Ifriqyā al-šarq.
- Dozy, R. (1861). *Histoire des musulmans d'Espagne*. Vol. 03, Imprimeur de l'Université Toronto.
- Dozy, R. (1963). *Al-muslimūn fī al-Andalus*. Vol. 01, Trad. H. Ḥabašī, Al-hay'a al-miṣriya al-'amma lil-kitāb.
- El Hour, R. (2006). *La administración judicial almorávide en al-Andalus*. Gummerus Kirjapaino Oy.
- Fagnan, E. (1893). *Histoire des Almohades d'Abd al-Wāḥid Merrākechi*. Adolphe Jourdan .

- Fāris, M. (1993). *Mawsū'at al-'arab wa al-muslimīn*. 1ª ed., Al-mawsū'a al-'arabiya lil-dirāsāt wa al-našr.
- Ganīma, M. A. (1953). *Tārīj al-ŷāmi'āt al-islāmiya al-kubrā*. Dār al-ṭibā'a al-magribiya.
- García, I. (2017). *El Corán, Traducción Comentada*. Libro De Signos Fundación.
- González Palencia, Á. (1945). *Historia de la literatura árábigo-española*. Editorial Labor.
- Guzmán, R. L. y Díez Jorge, M. E. (2007). *La Madraza: pasado, presente y futuro*. Editorial Universidad de Granada.
- Hajji, M. (2003). *Mauritania y España. Una historia común. Los Almorávides unificadores del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XII)*. Fundación El legado andalusí.
- Ḥamāda, M. M. (1987). *Madjal ilá 'ilm al-maktabāt*. 5ª ed., Mu'asasat al-risāla.
- Ḥamūda, M. A. (1994). *Tārīj al-kitāb al-islāmī al-majtūf*. Dār garīb.
- Ḥarakāt, I. (2000). *Al-Magrib 'abra al-tārīj*. Vol. 01, Dār al-rašād al-ḥadiṭa.
- Ḥasan, A. Ḥ. (1980). *Al-ḥadāra al-islāmiya fī al-Magrib wa al-Andalus*. Vol. 01, Maktabat al-Janŷī.
- Ḥasan, A. M. (1996). *Qiyām dawlat al-murabīṭīn*. 2ª ed., Dār al-fikr al-'arabī.
- Ḥasan, I. Ḥ. (1968). *Tārīj al-Islām al-siyāsī wa al-dīnī wa al-ṭaqāfi*. Vol. 04, Maktabat al-nahḍa al-miṣriya.
- Hilāl, Ŷ. y Subḥ, M. M. (1962). *Qurṭuba fī al-tārīj al-andalusī*. Al-Mu'asasa al-miṣriya al-'amma.
- Ibn 'Abd al-Barr (1994). *Ŷāmi' al-bayān al-'ilm wa faḍlih*. 1ª ed., Dār Ibn al-Ŷawzī.
- Ibn 'Abd al-Ḥakam, A. (2004). *Futūḥ miṣr wa ajbārihā*. Maktabat al-Ṭaqāfa al-diniyya .
- Ibn 'Abdūn (1955). *Ṭalāt rasā'il andalusīya fī adāb al-ḥisba wa al-muḥtasab*. Trad. É. Lévi-Provençal, Al-ma'had al-'ilmī al-firansī lil-aṭār al-šarqiya.
- Ibn 'Abdūn, A. (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Trads. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Ayuntamiento de Sevilla.

- Ibn Abī Aṣīb'a, A. (1996). *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibā'*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 03, Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Abī Hurayra, A. (1989). *Diwān al-A'mā al-Tuṭaylī wa ma'yū'a min muwašṣaḥātih*. Dār al-Ṭaqāfa.
- Ibn Abī Zar' (1973). *Al-anīs al-muṭrib bi rawḍ al-qirṭās fī ajbār mulūk al-Magrib wa madīnat Fās*. Trad. A. Huici Miranda, Valencia ed.
- Ibn al-Abbār (1955a). *Al-Takmila li-kitāb al-ṣila*. Vol. 01, Maktabat al-Jan'yī.
- Ibn al-Abbār (1955b). *Al-Takmila li-kitāb al-Ṣila*. Vol. 02, Maktabat al-Jan'yī.
- Ibn al-Abbār (1963). *Al-ḥulla al-sayrā'*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-ma'ārif.
- Ibn al-Abbār (1989). *Al-mu'yim fī ashāb al-qādī al-Ṣadafi*. Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Ibn al-'Arabī, A. (1979). *Al-'awāsim min al-qawāsim*. 5<sup>a</sup> ed., Maktabat al-sunna.
- Ibn al-Aṭīr (2003). *Al-kāmil fī al-tārīj*. Dār al-kutub al-'ilmiya.
- Ibn al-Aṭīr (1965). *Al-kāmil fī al-tārīj*. Vol. 06. Dār Beirut lil-ṭibā'a wa al-našr.
- Ibn al-Faraḍī (1989). *Tārīj 'ulamā' al-Andalus*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Ibn al-Jaṭīb, L. (1956). *A'māl al-a'lām*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-maškūf.
- Ibn al-Jaṭīb, L. (1964). *A'māl al-a'lām*. Vol. 03, Dār al-kitāb.
- Ibn al-Jaṭīb, L. (1967). *Īyāš al-tawšīh*. Maṭba'at al-manār.
- Ibn al-Jaṭīb, L. (1975). *Al-iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*. Vol. 03, Maktabat al-Jān'yī.
- Ibn al-Jaṭīb, L. (1988). *Al-iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa, nuṣūṣ yadīda lam tunšar*. Mu'asasat al-kitāb.
- Ibn al-Munāṣif (1988). *Tanbīh al-ḥukkām 'alā ma'ājid al-aḥkām*. Dār al-turkī li-l-našr.
- Ibn al-Quṭīya (1989). *Tārīj iftitāh al-Andalus*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-kitāb al-lubnānī.
- Ibn al-Ŷazrī, A. (s.f). *Al-našr fī al-qirā'āt al-'Ašr*. Vol. 01, Dār al-kutub al-'ilmiya.
- Ibn al-Ŷazrī, Š. (2002). *Gāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-kutub al-'ilmiya.
- Ibn 'Arīf, A. (1993). *Muftāḥ al-sa'āda wa taḥqīq ṭarīq al-sa'āda*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.
- Ibn 'Askar, A. y Ibn Jamīs, A. (1999). *A'lām Māliqa*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.

- Ibn ‘Ašūr, M. A. (1970). *Al-tafsīr wa riḡālih*. Muḡama‘ al-buḡūt al-islāmiya.
- Ibn ‘Aḡiya (1983). *Fahrasat Ibn ‘Aḡiya*. 2<sup>a</sup> ed., Dār al-garb al-islāmī.
- Ibn Baškwāl (1989). *Al-ḡila*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-kitāb al-miḡrī.
- Ibn Baškwāl (2010). *Al-ḡila*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Dār al-garb al-islāmī.
- Ibn Bāḡa (1994). *Tadbīr al-mutawaḡhid*. Cérès.
- Ibn El-Athir (1898). *Annales du Maghreb et de l’Espagne*. Trad.E. Fagnan, Typographie Adolphe Jourdan.
- Ibn Farḡūn, I. I. (1972). *Al-Dībāḡ al-muḡhab fī ma‘rifat a‘yān ‘ulamā‘ al-maḡhab*. Vol. 02, Dār al-turāt lil-ḡab‘ wal-naḡr.
- Ibn Farḡūn , I. I. (1995). *Tabḡirat al-ḡukkām fī uḡūl al-aḡḡiyya wa manāḡhiḡ al-aḡkām*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Ibn ḡazm (1987). *Rasā‘il Ibn ḡazm al-andalusī*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Al-mu‘asasa al-‘arabiya lil-dirāsāt wa al-naḡr.
- Ibn Jalakān (1978). *Wafayāt al-a‘yān*. Vol. 04, Dār Sādir.
- Ibn Jaldūn, A. (1854). *Histoire des berbères*. Vol. 02, Trad. W. M. de Slane, Imprimerie du Gouvernement Alger.
- Ibn Jaldūn, A. (1958). *The Muḡaddimah – An Introduction to History by Ibn Khaldun*. Vol. 02, Trad. F. Rosenthal, Pantheon Books.
- Ibn Jaldūn, A. (2000a). *Al-‘ibar*. Vol. 06, Dār al-fikr.
- Ibn Jaldūn, A. (2000b). *Tārīḡ Ibn Jaldūn*. Vol. 04, Dār al-fikr.
- Ibn Jaldūn, A. (2001). *Muḡadimat al-‘allāma Ibn Jaldūn*. Dār al-fikr.
- Ibn Jufāḡa (1986). *Qalā‘id al-‘aḡyān fī maḡāsin al-a‘yān*. Al-Maktaba al-‘atīqa.
- Ibn Kamūna, S. I. (1967). *Tanḡīh al-abḡāt lil-mīlal al-ḡalāt*. Dār al-anḡār.
- Ibn Ruḡd, A. (1993). *Masā‘il Abī al-Walīd Ibn Ruḡd*. 2<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Dār al-ḡīl.

- Ibn Simāk (1951). *Al-ḥulal al-mawṣiyya, Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*. Editorial Marroquí.
- Ibn Zahr, A. A. (1983). *Kitāb al-taysīr fī al-mudāwāt wa al-tadbīr*. Dār al-fikr.
- ‘Īsá, M. A. (1982). *Tārīj al-ta’līm fī al-Andalus*. 1ª ed., Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Jallāf, M. W. (1992). *Ta’rīj al-qaḍā’ bi-l-Andalus min al-faṭḥ al-Islāmī ilā al-qarn al-jāmis al-ḥiṣrī*. Al-Mu’asasa al-‘arabiya al-waḥīda.
- Jaryūš, Ḥ. Y. (1984). *Ibn Bassām wa kitābuhu al-ḍajīra*. Dār al-fikr.
- Kamāl, A. (1999). *Fī tašrīḥ uṣūl al-istibdād*. 1ª ed., Dār al-ṭalī’a.
- Kannūn, A. (1971). *Adab al-fuqahā’*. Dār al-kutub al-‘ilmiya.
- Kard, M. A. (1946). *Rasā’il al-balgā’*. Laṣnat al-ta’līf wa al-našr.
- Khaneboubi, A. (2008). *Les institutions gouvernementales sous les Mérinides (1258-1465)*.  
Editorial L’Harmattan.
- Lafuente y Alcántara, E. (1867). *Ajbar Machmuā de crónica anónima del siglo XI*. Vol. 01,  
Imprenta Rivadeneyra.
- Lagardère, V. (1993). *Campagnes et paysans d’al-Andalous*. Maisonneuve & Larose.
- Lévi-Provençal, É. (1950). *Histoire de l’Espagne musulmane*. Vol. 01, Maisonneuve &  
Leiden.
- Levi-Provençal, E. (1955). *Memorias del Emir ‘Abd Allah*. Al-ma‘ārif.
- Lévi-Provençal, É. (1994). *Al-ḥadara al-‘arabiya fī España*. 3ª ed., Trad. A. M. Al-Ṭahir, Dār  
al-ma‘ārif.
- Levi-Provençal, E. y Gómez, G. (1948). *Sevilla a comienzos del siglo XII: el tratado de Ibn-  
‘Abdun*. Editorial Moneda y Crédito.
- López Ortiz, J. Á. (1932). *Derecho musulmán*. Barcelona: Labor.
- Marcos Cobaleda, M. (2015). *Los almorávides: arquitectura de un imperio*. Editorial  
Universidad de Granada.

- Marcos Cobaleda, M. (2018). *Al-Murabitun (los almorávides): un imperio islámico occidental*. Patronato de la Alhambra y Generalife.
- Maysūm, A. (1981). *Ta'ūir al-muwašahāt fī al-trūbādrū*. Al-šarika al-wataniya lil-našr wa al-tawzī<sup>c</sup>.
- Menéndez Pidal, R. (1967). *Historia de España musulmana*. Vol. 04, Espasa-Calpe, S.A.
- Menéndez Pidal, R. (1997). *Historia de España. El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*. Vol. 08, Espasa-Calpe, S.A..
- Mieli, A. (1962). *Al-‘ilm ‘inda al-‘arab*. 1<sup>a</sup> ed., Trads. A. Al-Naŷār y M. Y. Mūsā, Dār al-qalam.
- Mingote y Tarazona, P. (1988). *Compendio de historia de España*. 2<sup>a</sup> ed., Miñon.
- Mujtār al-‘Ibādī, A. (2000). *Šuwar min ḥayāt al-ḥarb wa al-ŷihād fī al-Andalus*. Munša' al-ma'ārif.
- Mu'nis, H. (1986). *Tārīj al-ŷugrafiya wa al-ŷugrafiyūn fī al-Andalus*. 2<sup>a</sup> ed., Maktabat Madbūlī.
- Mu'nis, H. (1996a). *Mawsū'at tārīj al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 01, Maktabat taqāfa al-dīniya.
- Mu'nis, H. (1996b). *Mawsu'at tārīj al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Vol. 02, Maktabat al-taqāfa al-dīniya.
- Mu'nis, H. (2000). *Sab' waṭā'iq ŷadīda 'an dawlat al-murābiṭīn wa ayāmihim fī al-Andalus*. 1<sup>a</sup> ed., Maktabat al-taqāfa al-dīniya.
- Mu'nis, H. (2008). *Fayr al-Andalus*. 4<sup>a</sup> ed., Dār al-rašād.
- Mutlaq, A. H. (1967). *Al-ḥaraka al-lugawiya fī al-Andalus*. Al-maktaba al-‘ašriya.
- Palencia, Á. G. (1955). *Tārīj al-fīkr al-Andalusī*. Trad. H. Mu'nis, Maktabat al-taqāfa al-dīniya.
- Šalabī, A. (1973). *Tārīj al-tarbiya al-islāmiya*. Vol. 04, Maktabat al-naḥḍa al-mišriya.
- Salāwī, A. I. (1997). *Al-istiḡā' fī ajbār al-Magrib al-aqšá*. Vol. 01, Dār al-kitāb.
- Sālim, A. A. (1962). *Tārīj al-muslimīn wa aṭārahum fī al-Andalus*. Dār al-ma'ārif.

- Sánchez-Albornoz, C. (1973). *La España musulmana*. Vol. 01, Espasa-Calpe, S.A..
- Schacht, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. The Clarendon Press.
- Simonet, F. J. (1903). *Historia de los mozárabes de España*. Impresor de Cámara de S.M y de la Real Acad, de la historia.
- Suárez Marqués, A. (2005). *La Alcazaba: fragmentos de una historia de Almería*. Consejería de Cultura de Andalucía.
- Sultānī, A. (1991). *Iti'ihāt al-ši'r al-yāhili fī 'aṣr al-murābiṭīn bi al-Magrib wa al-Andalus*. La universidad de Jordania.
- Šuwāt, A. I. (1999). *Al-qāḍī 'Iyād*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-qalam.
- Tabbaa, Y. (2001). *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. University of Washington Press.
- Talbi, A. (1979). *Ārā' Abī Bakr al-kalāmiya*. Vol. 01, ENAG éditions.
- Ṭaqūš, M. S. (2010). *Tārīj al-muslimīn fī al-Andalus*. 3<sup>a</sup> ed., Dār al-nafā'is.
- Terrasse, H. (1968). *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*. C. Klincksieck.
- Ṭūqān, Q. Ḥ. (1941). *Turāt al-'arab al-'ilmī fī al-riyāḍiyāt wa al-falak*. 1<sup>a</sup> ed., Misr al-ḡadida.
- Vizcaino Plaza, J. M. (2002). *La Farsa de Ibn Jayr ( M.575/1180)*. Consejo superior de investigación científica.
- Watt, M. (2001). *Historia de la España islámica*. Trad. J. Elizalde, Alianza.
- Ŷawdat, H. y Šubḥ, M. M. (1962). *Qurtuba fī al-tārīj al-islāmī*. Al-hay'a al-miṣriya al-'amma lil-kitāb.
- Zakār, S. y Zamāma, A. (Edits.). (1979). *Al-ḡulal al-mūšiya fī ḡikr al-ajbār al-marrākušiya*. 1<sup>a</sup> ed., Dār al-rašād al-ḡadīta.

## Tesis doctorales

Aissaoui, S. (2015). Los *Ḍimmīes* en al-Ándalus desde 1031 hasta 1232 (mozárabes y judíos).

*Tesis de doctorado*. Universidad de Oran 2.

Al-Bazāz, M. A. (1992 ). *Tārīj al-awbi'a wa al-maŷā'āt bi al-Magrib*. *Tesis de doctorado*.

Universidad de Rabat.

Al-Ŷūn, M. S. (1987). *Aṭar al-andalusiyyīn fī al-adab al-magribī 'alā 'ahd al-muwaḥḥidīn*.

*Tesis de doctorado*. Universidad de Argel.

Belghit, M. A. (2003). *Al-ḥaraka al-fikriya bi al-Andalus fī 'aṣr al-murābiṭīn*. *Tesis de*

*doctorado*. Universidad de Argel.

Marcos Cobaleda, M. (mayo de 2010). Los Almorávides: Territorio, arquitectura y artes

suntuarias. *Tesis de doctorado*. Universidad de Granada.

## Revistas

Al-Bāŷī, A. (1945). *Risālat al-wuŷūd*. (Ŷ. A. Hilāl, Ed.) *Al-Ma'had al-miṣrī lil-dirāsāt al-islmiya*, 02(1-2), pp. 1-37.

Al-Jaṭīb, I. (1934). *A'mal al-a'lam*. En E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane extraite du Kitāb A'mal al A'lam*. Vol. 03, L'Institut des Hautes-Etudes Marocaines.

Al-Šak'a, M. (07 de 1981). *Al-qāḍī 'Iyād bayna manāhil al-'ilm wa al-adab wa mu'ānāt al-siyāsa wa al-ḥarb*. *Al-Manāhil*(21), pp. 99-171.

Al-Ṭūsī, N. (noviembre de 1957). *Kitāb adāb al-muta'alimīn*. (Ŷ. Al-Jašāb, Ed.) *Ma'had al-majṭū'āt al-'arabiya*, 03, pp. 267-284.

Benaboud, M. (1984). El papel político y social de los ulemas en al-Ándalus durante el período de las Tafias. *Cuadernos de Historia del Islam* (11), pp. 7-52.

Bosch Vilá, J. (1988). The administrative history of Al-Andalus, an approach. *Regierung und Verwaltung des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, 2, pp. 71-141.



- Burton, J. (1985). The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of "naskh: mā nansakh min āya aw nansahā na'ti bi khairin minhā aw mithlihā". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 8(03), pp. 452 - 469.  
<https://www.jstor.org/stable/618496>
- Carmona González, A. (1987). Los «adab al-qadat», o normas de conducta del juez islámico. *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes* (pp. 235-243). Universidad de Murcia-Acad.
- Espinar Moreno, M. (1991). Escuelas y enseñanzas primarias en la España musulmana: noticias sobre el reino nazarí y la etapa morisca (siglos XIII-XIV). *Sharq Al-Ándalus* (08), pp. 179-209.
- Ewert, C. (1991). El mihrāb de la mezquita mayor de Almería. *Al-Ándalus*, 36(02), pp. 391-460.
- Ewert, C. (1992). La herencia artística de la España islámica en el norte de África. Dans D. J. Dodds (Ed.), *Al-Ándalus: las artes islámicas en España* (pp. 85-96). Ediciones El Viso.
- Ferhat, H. (1994). Le pouvoir des fuqahā' dans la cité: Sabta du XIIe au XIVe siècle. *Saber religioso y poder político en el Islam* (pp. 53-70). Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID).
- Fernández Puertas, A. (27 de enero de 2004). La mezquita aljama de Granada. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 53, pp. 39-76.
- Fierro Bello, M. I. (1994a). Religión. *Historia de España, Ramón Ménendez Pidal, VIII*, pp. 437-546.
- Fierro Bello, M. I. (1994b). The qadi as ruler. *Saber religioso y poder político en el Islam* (pp. 71-116). Agencia Española de Cooperación Internacional.

- González Costa, A. (2010). Exégesis y exégetas en Al-Andalus. En M. M. Delgado Pérez (Ed.), *Actas del congreso Conocer Al-Andalus* (pp. 77-96). Sevilla: Alfar.
- Ibn ‘Abd Allah, A. (1958). Al-mar'a al-marrākušiya fī al-ḥakl al-fikrī. *Ma'had al-dirāsāt al-islamiya*, 06(1-2).
- Lacarra y de Miguel, J. M. (1947). Conquista de Zaragoza por Alfonso I. *Al-Ándalus*, XII (01), pp. 65-96.
- Lagardère, V. (1981). L'unificateur du malikisme oriental et occidental à Alexandrie: Abu Bakr al-Ṭurtūšī. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 31, pp. 47-61.
- Lagardère, V. (1989). Les Almoravides jusqu'au règne de Yusuf b. Tasfin (1039-1106). *Histoire et perspectives méditerranéennes*. Peyronnet Georges.
- Lintz, Y., Simou, B., Déléry, C., Leonetti, B. T. y Boulghallat, A. (2014). Les almoravides, le premier empire entre l'Afrique et l'Espagne (1049-1147). *LE Marco Medieval - Un empire de l'Afrique à L'Espagne* (pp. 142-257). Hazan- Musée de Louvre.
- Llanillo, A. (1955). Los almorávides. *Cuatro temas de historia Norteafricana*, pp. 53-99.
- Lucini, M. M. (1992). Los Banu Samaŷūn: una familia de cadíes. *Estudios onomástico biográficos de Al-Andalus*, p. 171-198.
- Marcos Cobaleda, M. y Villalba Sola, D. (2016). Almorávides y almohades: caminos entre al-Ándalus y Argelia. En J. Páez y M. J. Cid (Ed.), *Argelia- España: puentes en la historia* (pp. 21-32). Grupo Fertiberia.
- Marín, M. (1985). Šurà et ahl al-Šurà dans al-Andalus. *Studia Islamica*, 62, pp. 25-52.
- Mu'nis, H. (1955). Nušūš siyāsiyya ‘an fatrat al-intiqāl min al-murābiṭīn ilà al-muwahḥidīn. *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 3, pp. 97-140.
- Neri Vela, R., & Sánchez Fernández, L. (2020). Max Meyerhof y su quehacer en la historia de la oftalmología del Medio Oriente. *Revista Mexicana de Oftalmología*, 6(96), pp. 274-278. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.24875/RMO.M20000121>

- Partearroyo Lacaba, C. (2007). Tejidos andalusíes. *Artigrama* (22), pp. 371- 419.
- Pérez Sánchez, J. y Francés Vaño, D. (Mayo de 2016). Aportación a la numismática almorávide mallorquina. *Manquso* (04), pp. 71-83.
- Rodríguez González, G., Pineda Iglesias, S. y Pérez Quesada, P. (2010). La intervención arqueológica preventiva en el inmueble sito en la calle Santiago 37, Sevilla. *Anuario Arqueológico de Andalucía 2005*, pp. 2810-2820.
- Shafiq, M. (1984). The role and place of shura in the islamic polity. *Islamic Studies*, 23(04), pp. 419-441. <https://www.jstor.org/stable/20847284>
- Terrasse, H. y Meunié, J. (1952). *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*. Vol. 64, Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines.
- Terrasse, H., Meunié, J. y Deverdun, G. (1957). *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakech*. Vol. 62, Publications de l'institut des Hautes études Marocaines.
- Tyan, É. (1938). Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* (pp. 235-236). Imprimerie Catalogue Beyrouth.
- Ŷalūb, M. F. (abril - mayo de 1987). Al-fikr al-tarbawī 'inda Ibn Bā'ya. *Ma'ālat dirāsāt 'arabiya* (6 - 7), p. 69.

### **Congresos y Jornadas**

- González Costa, A. (2010). Exégesis y exégetas en al-Ándalus. En M. M. Delgado Pérez (Ed.), *Actas del congreso Conocer Al-Ándalus* (pp. 77-96). Alfar.
- Molina López, E. (1986). Almería islámica: puerta de oriente, objetivo militar (nuevos datos para su estudio en el Kitāb iqtibās al-anwār de al-Rusati). *Actas del XII Congreso de la UEAI (Málaga, 1984)*, pp. 506-608.
- Nieto Moreno, J. (2001). Los Morabitos. Desvelamiento de la falsedad histórica sobre los Almorávides. *I Jornadas de cultura Islámica: actas/ I jornadas de Cultura*

*Islámica, Almonaster la Real, Huelva, 12-15 de octubre de 2000* (pp. 125-128).

Ayuntamiento, Area de Cultura.

### Fuentes electrónicas

Abu Ghazi, I. (04 de 02 de 2016). *Al-Šarīf al-Idrīsī wa kuratuhu al-fīḍiya*. Al-ain: <https://al-ain.com/article/61771>

*Civilización y cultura de España*. (s.f.). University of Houston:

<https://uhlibraries.pressbooks.pub/spanishculture/chapter/los-reinos-de-taifa/>

*EdCVZ\_ES\_TablTransArabe*. (s.f.). Obtenido de Casa de Velázquez:

[https://www.casadevelazquez.org/fileadmin/fichiers/publicaciones/Normes\\_annexes/EdCVZ\\_ES\\_TablTransArabe.pdf](https://www.casadevelazquez.org/fileadmin/fichiers/publicaciones/Normes_annexes/EdCVZ_ES_TablTransArabe.pdf)

*Emirato de Córdoba*. (30 de mayo de 2015). Historia de España:

<https://historiaespana.es/edad-media/emirato-de-cordoba>

Franco, Á. (2003). *Descubrir el arte islámico*. Museum with no frontiers:

[https://islamicart.museumwnf.org/database\\_item.php?id=monument;isl;es;mon01;2;fr](https://islamicart.museumwnf.org/database_item.php?id=monument;isl;es;mon01;2;fr)

Ḥasan ‘Abd al-Gafār, M. (s.f.). *Šarḥ al-Bayqūniya* . <https://shamela.ws/>:

<https://shamela.ws/book/37667>

*Imperio almorávide (1085 – 1144)*. (s.f.). [www.elhistoriador.es](http://www.elhistoriador.es):

[https://foliosdehistorias.wordpress.com/grandes-imperios/al-andalus-711-](https://foliosdehistorias.wordpress.com/grandes-imperios/al-andalus-711-1492/imperio-almoravide-1085-1144/)

[1492/imperio-almoravide-1085-1144/](https://foliosdehistorias.wordpress.com/grandes-imperios/al-andalus-711-1492/imperio-almoravide-1085-1144/)

*Invasion-de-los-almoravides*. (11 de 08 de 2023). Arrecaballo: <https://arrecaballo.es/edad-media/la-reconquista/invasion-de-los-almoravides/#>

Lara, R. (15 de 09 de 2017). *Castelo e Muralhas de Mértola*. Torres, castillos y fortalezas:

<https://miscastillos.blog/2017/09/15/castelo-e-muralhas-de-mertola/>

NACLE. (16 de 12 de 2017). *Invasionislámicaespaña.svg*. Wikimedia Commons:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Invasionislámicaespaña.svg>

RAE. (2023). *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Obtenido de Real Academia

Española: <https://dpej.rae.es/lema/baya>

*Reverter*. (s.f.). Real Academia de la Historia : <https://dbe.rah.es/biografias/14480/reverter>

# Apéndices

## El sistema de transliteración del árabe adoptado correspondiente a la Casa de Velázquez

Se conservará la ortografía usual de los términos árabes ya incorporados al castellano, tales como cadí, muecín, muftí, visir, zoco, etc. Todos los demás términos, se transcribirán siguiendo el sistema detallado en el cuadro abajo indicado, acompañados de su traducción entrecomillada al interior de paréntesis. En el caso de las obras especializadas, para facilitar la lectura, se incluirá al final del volumen, un glosario de los términos árabes utilizados.

El plural se formará añadiendo al singular árabe una «s» en redonda y precedida de un guion (sayyid-s; ḥāfīz-s; muḥtasib-s), salvo para ciertas palabras como ‘ulamā’, qṣūr, awqāf, cuyo uso del plural árabe es más frecuente. La tā’ marbūṭa se transcribirá por a (estado absoluto) y at (estado constructo).

El artículo al- únicamente lleva mayúscula al inicio de una frase. Cuando se trate de un nombre propio o del primer término de un título, se pondrá en mayúsculas exclusivamente la palabra determinada por el artículo (al-Ándalus); no se tendrá en cuenta al ordenar alfabéticamente la bibliografía o el índice (al- Gazālī, por ejemplo, se indexará por la letra G, o ‘Imād se indexará por la letra I).

Transcripción	Letra árabe	Transcripción	Letra árabe
’ / ’ (salvo inicial)	ء	ḍ	ض
B	ب	ṭ	ط
T	ت	ẓ	ظ
ṭ	ث	‘ / ‘	ع
Ŷ	ج	G	غ
ḥ	ح	F	ف
J	خ	Q	ق

D	د	K	ك / ك
d	ذ	L	ل
R	ر	M	م
Z	ز	N	ن
S	س	H	ه
Š	ش	W	و
ṣ	ص	Y	ي

Vocales largas		Vocales cortas		<i>Tanwīn</i>		Geminación			
á / ā	أ / آ	A	ا	An	ـَ	ww	وْ	yy	يْ
Ī	ي	i	ي	In	ـِ	Diptongos			
Ū	و	u	و	Un	ـُ	Aw	أو	Ay	أى

(EdCVZ\_ES\_TabTransArabe, s.f.)



## Glosario de palabras de origen árabe

**‘Āmma:** en la sociedad islámica, la masa de la población que se distingue de la aristocracia, o Jāṣṣa.

**Alcaicería:** mercado, barrio de tiendas.

**Alcazaba:** o *al-qaṣba*, ciudadela o recinto fortificado. Por motivos estratégicos, puede estar construida en la parte alta de una ciudad, en uno de sus extremos o adyacente a ella según las distintas tipologías urbanas. En su interior se encuentra un pequeño barrio y el palacio o alcázar.

**Alcázar:** palacio real.

**Alfaquí:** doctor, sabio, especialista en legislación religiosa, en jurisprudencia – *fiqh* -, jurista.

**Alhóndiga:** o *al-fūnduq*, edificio público con habitaciones, establos y almacenes. En ellos se hospedaban los comerciantes forasteros que llegaban a la ciudad, se almacenaban sus mercancías, y se realizaban las transacciones comerciales de compra, venta y distribución a los zocos.

**Aljamía:** texto morisco en romance, pero con caracteres árabes, texto judeoespañol con caracteres hebreos, del árabe hispánico *al-‘ayamiyya* y este del árabe clásico *a‘yamiyya*.

**Aljama:** o *al-ŷāmi‘*, adjetivo que califica a la mezquita principal de la ciudad, la mayor en la que se congregan los fieles para la oración comunitaria de los viernes.

**Alminar:** o *al-manar*, torre de la mezquita desde donde se llama a la oración a los fieles musulmanes.

**Almocrí:** lector del Corán en las mezquitas, del árabe hispánico *al-muqri‘* y este del árabe clásico *muqri‘* maestro de recitación coránica.

**Almuédano:** o *al-mu‘aḍin* encargado de convocar a los fieles a la oración desde lo alto del alminar de la mezquita.

**Alquibla:** o *al-quibla*, la dirección hacia la Meca. Por su valor ritual, es la orientación que adopta el musulmán durante la oración, así como en otros acontecimientos de la vida cotidiana. En la mezquita, el muro *qiblī* es en el que se sitúa *al-miḥrāb*.

**Andalusí :** relativo a al-Ándalus.

**Arrabal :** o *al-rabad* , barrio extramuros que con frecuencia denota el lugar donde está ubicada una minoría.

**Azote:** del árabe hispánico *aṣṣāwṭ* y este del árabe clásico *ṣawṭ*.

**Baladí:** del árabe hispánico *baladí* y este del árabe clásico *baladī* del país.

**Baraka:** bendición, carisma, fuerza benéfica.

**Basmala:** se llama así a la expresión *bi-smi-llahi r-raḥmāni r-raḥīmī* - en nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso -, que es la invocación religiosa con la que los musulmanes inician todo tipo de acto religioso o de la vida cotidiana susceptible de un buen fin, que sea para bien: escritos, antes de empezar a comer, etc.

**Califa:** máximo Gobernador en la sociedad islámica, cuya misión es la defensa de la fe y la administración política del Estado, lo que le otorga atributos de liderato religioso y político. El término, que literalmente significa "sucesor", se aplicó originalmente para designar a los primeros sucesores del profeta Muḥammad que la paz sea con él, en el liderazgo de la comunidad. Su equivalente técnico es Imam, y su equivalente honorífico *Amīr al-mu'minīn* - Príncipe de los creyentes -.

**Dār al Islam:** “morada del Islam”, la parte del mundo bajo el control político de los regímenes islámicos.

**El alcaide:** oficial general de los Ejércitos

**Emir :** cargo político equivalente a príncipe o jefe (literalmente designa al que tiene *amr* - poder - en la época omeya designaba a los Gobernadores de las provincias, por ello en al-Ándalus, fue el título de los primeros Gobernadores dependientes del Califa de Damasco.

**Fatwā** : opinión legal, teológica con respecto a un asunto hipotético o real dictada por un jurista islámico.

**Fitna**: es una crisis que por lo general denota una guerra civil o guerra entre regímenes islámicos, literalmente, desorden, levantamiento, disgregación; este término designa los períodos de guerra civil con connotaciones políticas y religiosas (suponen cismas en la fe). Referido a al-Ándalus, la *fitna* es el período de guerra civil que desembocó en la desaparición del Califato omeya de Córdoba y la desmembración de al-Ándalus en distintas Taifas.

**Ḥadīṭ**: “narración, noticia”, en el Islam sunní u ortodoxo, es el relato que recoge la tradición profética, los dichos y hechos del Profeta narrados por sus contemporáneos y transmitidos en los primeros tiempos por vía oral y posteriormente recopilados en diversas colecciones.

**Ḥāyib** : chambelán o jefe representante del Emir o Califa. En al-Ándalus, el título de *Ḥāyib* llegó a ser superior al de visir, de entre los que era designado. Tenía gran poder, llegando a sustituir al Califa en funciones de gobierno si éste estaba ausente o lo demandaba. Este título gozó de tal prestigio que fue preferido - en lugar de otros como el de *malik* o sultán - por algunos de los Gobernadores de las Taifas en el intento de legitimarse en el poder.

**Hégira**: o *hiyra*, emigración o traslado del Profeta Muḥammad de la Meca a Medina el año 622 d.C. Da nombre al calendario islámico que comienza dicho año.

**Ḥisba**: término que designa el conjunto de normas de ordenación social que velaban por la moralidad pública. En al-Ándalus, el funcionario encargado de la *ḥisba* era el *ṣāhib al-ḥisba* -también llamado *ṣāhib al-sūq* - señor del zoco -, era el encargado de mantener el orden público y la supervisión de las actividades económicas de las ciudades.

**Ḥiṣn**: estructura de asentamiento de las villas y fuertes o fortalezas, característico de las zonas septentrionales y orientales de al Ándalus.

**Imán**: imām guía espiritual de la comunidad islámica. Como título, fue adoptado por los

Califas - los imanes por excelencia -, como jefes de la comunidad. En otro de sus sentidos designa a la persona que dirige la oración ritual comunitaria.

**‘Ilm al-furū’**: casuística.

**Iỵtihād**: esfuerzo para la interpretación de las fuentes jurídicas.

**Jaṛya**: pareada rimada típica de las lenguas vernáculas, que cierre un poema.

**Jāṣṣa**: la aristocracia en la sociedad musulmana, designa en general a todo lo que supone *al-‘amma*.

**Jaṭīb**: el que predica, el que pronuncia el sermón - *juṭba* - durante la oración comunitaria del viernes al mediodía. Lo hace desde el almimbar, mientras los fieles le escuchan sentados en silencio.

**Juṭba**: sermón pronunciado por *al- jaṭīb* desde el almimbar en la oración solemne de los viernes. Precede a la oración propiamente dicha y a diferencia de ésta que se recita en árabe. Tanto la *juṭba* como el resto del acto religioso del viernes tiene lugar en la mezquita aljama.

**Kātib**: secretario de las cancellerías musulmanes.

**Laqab**: título honorífico.

**Liṭām**: velo que cubre la parte inferior de la cara.

**Maqṣūra**: lugar cerrado dentro de la sala de oración de las mezquitas aljamas, reservado para el Emir o el Califa.

**Maḍhab**: escuela de interpretación de la ley musulmana, el Islam suní medieval reconocía cuatro de esas escuelas como legítimas.

**Magrib**: semánticamente indica el lugar por dónde se pone el sol, el Occidente. Se trata por tanto del noroeste de África, es decir, lo que se corresponde actualmente con los países norteafricanos de Marruecos, Argelia, Túnez y Libia - la antigua Tripolitana -. Algunos autores árabes llegaron a englobar en este término geográfico a al-Ándalus.

**Marca**: división geográfico-administrativa de carácter fronterizo al frente de las cuales

estaba un jefe militar o *qā'id*. A diferencia de las coras que no eran territorios fronterizos y estaban regidos por un Gobernador civil o valí.

**Maṣyīd al-ŷāmi'**: mezquita mayor, utilizada en las oraciones, y sobre todo para la oración del viernes; y de forma común designa el lugar donde se administra la justicia musulmana, donde se guardan los fondos públicos de la comunidad.

**Medina**: o *al-madīna*, ciudad.

**Miḥrāb** : nicho o arco situado en el muro de la quibla (orientado hacia la Meca) en todas las mezquitas; indica el lugar hacia dónde se debe orar y es dónde se sitúa el imán para dirigir la oración.

**Muftí**: erudito y legislador musulmán.

**Murīdīn**: novicios, postulantes, nombre de los adeptos a la regla de vida religiosa y *ṣūfī* definida por Ibn 'Arīf.

**Muwaḥḥidīn**, plural constructo de *muwwaḥid* (unitarios, los que creen o proclaman la unidad de la esencia divina, sin atributos; Almohades).

**Muŷāhidūn**: aquellos que participan en la empresa del *ŷihād* o guerra santa.

**Muŷassimūn**: antropomorfistas, los que creen en la corporeidad de Allah o en sus atributos, nombre dado a los Almorávides por los Almohades.

**Niqāb**: velo que cubre la cabeza y la frente hasta las cejas.

**Qā'id**: comandante militar local en al Ándalus.

**Qāḍī**: juez musulmán.

**Qubba**: cúpula. El término también designa por extensión a un tipo especial de mausoleo; son edificaciones de planta cuadrada coronada por una cúpula de la que toma el nombre que dan sepultura a musulmanes piadosos considerados como "santos".

**Ribāṭ**: fortaleza fronteriza de carácter eremita vinculada con la guerra santa, es decir, una institución conventual destinada al retiro, la oración y la defensa militar del

dominio del Islam. El recinto amurallado albergaba en su interior viviendas, almacenes y una mezquita.

**Rawḍa:** cementerio árabe, del árabe hispánico rawḍa mausoleo y este del árabe clásico *rawḍa* jardín.

**Šayj:** jeque, jefe de tribu, maestro - título de honor -.

**Šī'a:** secta herética de los partidarios de 'Alī, yerno del profeta Muḥammad - que la paz de Allah sea con él -.

**Sufī:** místico musulmán. Toma su nombre del *ṣūf* o la lana con el que se vestían. El sufi lleva a cabo una búsqueda mística de la unicidad divina a través del *dikr* - recuerdo, invocación del nombre de Dios - que es la repetición constante de una expresión de alabanzas a Allah.

**Sunna:** tradición tomada de los dichos y hechos del profeta Muḥammad - que la paz de Allah sea con él - y que no se halla en el Corán; fuente del derecho musulmán.

**Tagr:** zona fronteriza, por lo general entre la zona musulmana y no musulmana, corresponde a Cora tipo de división territorial de al-Ándalus equivalente a comarca o distrito administrativo de régimen civil. Tenía como capital una ciudad importante y era regida por un Gobernador.

**Taifa:** ṭā'ifa literalmente significa "partido" y es el término con el que se denomina a los distintos estados locales en que se dividió al-Ándalus tras la desaparición del Califato de Córdoba (s. XI). La llegada de los Almorávides a la península ibérica puso fin a las "primeras Taifas" (post-Califales). Posteriormente volvería a fragmentarse políticamente al-Ándalus en las denominadas "segundas Taifas" (post-Almorávides) y "terceras Taifas" (post-Almohades).

**Takfīr:** excomunión.

**Taqīd:** acto de investidura de una dignidad.

**Taʿsīm:** creencia en la corporeidad o atributos corporales de Allah.

**Tawhīd:** creencia en la unidad esencial de Allah.

**Tirāz:** tejido lujosamente bordado de oro, sedas y brocados, con bandas de inscripciones, confeccionado fundamentalmente para la indumentaria ceremonial del Califa. Se producía solamente en los talleres textiles de Palacio - *dar al-tirāz* -. El tirāz era símbolo de soberanía, prerrogativa del Califa, junto con la acuñación de moneda y la mención de su nombre en la Juṭba, quien podía otorgar, como gran distinción, el honor a vestir este tipo de indumentaria de lujo.

**Ulemas:** ‘*ulamā*’, sabios, doctores eruditos, especialista en el Corán y la sunna y, fundamentalmente, dedicados a la ley islámica *Šarīʿa* [frente a los alfaquíes más especializados en el fiqh o jurisprudencia].

**‘Ulūm al-kalām:** teología escolástica.

**Umma:** la comunidad de los creyentes musulmanes.

**Uṣūl al-fiqh:** fuentes del derecho musulmán, metodología del mismo.

**Valí:** Gobernador de una provincia o un distrito. Tenía atribuciones políticas y militares y, en algunos casos como en al-Ándalus también financieras.

**Visir:** ministro alto funcionario, era elegido por el Soberano y aconsejaba y ayudaba en funciones administrativas y de gobierno. De entre ellos se designaba *al-ḥāyib*.

**Ŷihād:** guerra justa, en su sentido semántico es el esfuerzo físico y moral del hombre por mantener y extender los preceptos coránicos; en su sentido místico es la lucha contra el mal; y jurídicamente un deber de la comunidad creyente.

**Zakāt:** **Azaque** o limosna legal. Durante la Edad Media llegó a transformarse en el tributo más importante, y se destinaba al socorro de los pobres, al rescate de esclavos, a la ayuda a los viajeros y a sufragar la guerra santa.

**Zéjel:** composición estrófica de la métrica española, del árabe hispánico *zaʿjāl* canción en

dialecto y este del árabe clásico zagal, algazara.

**Zoco:** azoga, mercado.



## Índice de Tablas

Tabla 1 El mando por orden cronológico de los Príncipes omeyas en al-Ándalus.....	37
Tabla 3 Los grupos rebeldes más destacados del Emirato omeya .....	50
Tabla 4 Los Califas de al-Ándalus .....	77
Tabla 5 Los principales Reinos de Taifas .....	80
Tabla 6 Otras Taifas en al-Ándalus.....	91
Tabla 7 Las principales batallas del Estado almorávide .....	125
Tabla 8 Eruditos famosos en la exégesis y los modos de recitación coránica .....	182
Tabla 9 Algunos de los alfaquíes de la época almorávide .....	191
Tabla 10 Eruditos de la época almorávide destacados en la lengua árabe.....	199
Tabla 11 Cadíes de Córdoba .....	270
Tabla 12 Cadíes de Murcia.....	275
Tabla 13 Cadíes de Almería en época almorávide.....	277

## Índice de Figuras

Figura 1 La conquista musulmana de la Península Ibérica (711 – 719) .....	18
Figura 2 El mando de los valíes entre 728 y 732 d.C.....	23
Figura 3 Mapa del Emirato omeya en al-Ándalus.....	35
Figura 4 El monumento de Madīnat al-Zāhira .....	72
Figura 5 Los Reinos de Taifas.....	79
Figura 6 Al-Muṭaʿid y las Taifas del oeste de al-Ándalus .....	83
Figura 7 La expansión almorávide desde 1085 hasta 1144.....	94
Figura 8 La división administrativa del Magreb al-Aqsá en época almorávide.....	109
Figura 9 Los Ejércitos colaboradores con Yūsuf Ibn Tāšufīn.....	120
Figura 10 Campañas almorávides .....	128
Figura 11 Asedio de los reinos cristianos por varios Ejércitos almorávides.....	133
Figura 12 Batalla de Uclés (1108). Despliegue de fuerzas .....	134
Figura 13 Expansión de los Almorávides .....	137
Figura 14 La fortaleza de Mértola.....	156
Figura 15 Los rebeldes en al-Ándalus y sus regiones .....	158
Figura 16 La bola de plata de al-Šarīf al-Idrīsī .....	213
Figura 17 Muro del Qaṣr al-Ḥayār en Marrākuš .....	230
Figura 18 La fortaleza de Amergo .....	231
Figura 19 Restos de la Muralla de la “Villa Vieja”.....	232
Figura 20 Vista de Torres cuadrangulares macizas.....	233
Figura 21 Fortaleza de Tāsgimūt.....	234
Figura 22 Exterior de la Qubbat al-Bārūdiyyīn de Marrākuš.....	236
Figura 23 Cúpula ante al Miḥrāb de la Aljama de Tremecén (1135 – 1136).....	238
Figura 24 Cúpula interior de la Qubbat al-Bārūdiyyīn .....	238

Figura 25 Bóveda de muqarnaş de la nave axial de la Mezquita al-Qarawiyyīn .....	239
Figura 26 La “Mezquita de los Muertos” de la mezquita al-Qarawiyyīn .....	240
Figura 27 El ataurique de la Qubbat al-Bārūdiyyīn .....	242
Figura 28 Pieza de tejido almorávide del Siglo XII .....	244
Figura 29 Un dinar almorávide de la época de Yūsuf Ibn Tāşufīn .....	247
Figura 30 Un dinar almorávide de época ‘Alī Ibn Yūsuf.....	248
Figura 31 Un quirate de ceca desconocida de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf .....	249
Figura 32 Un dirham de la época de ‘Alī Ibn Yūsuf.....	250