

AL-QANTARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

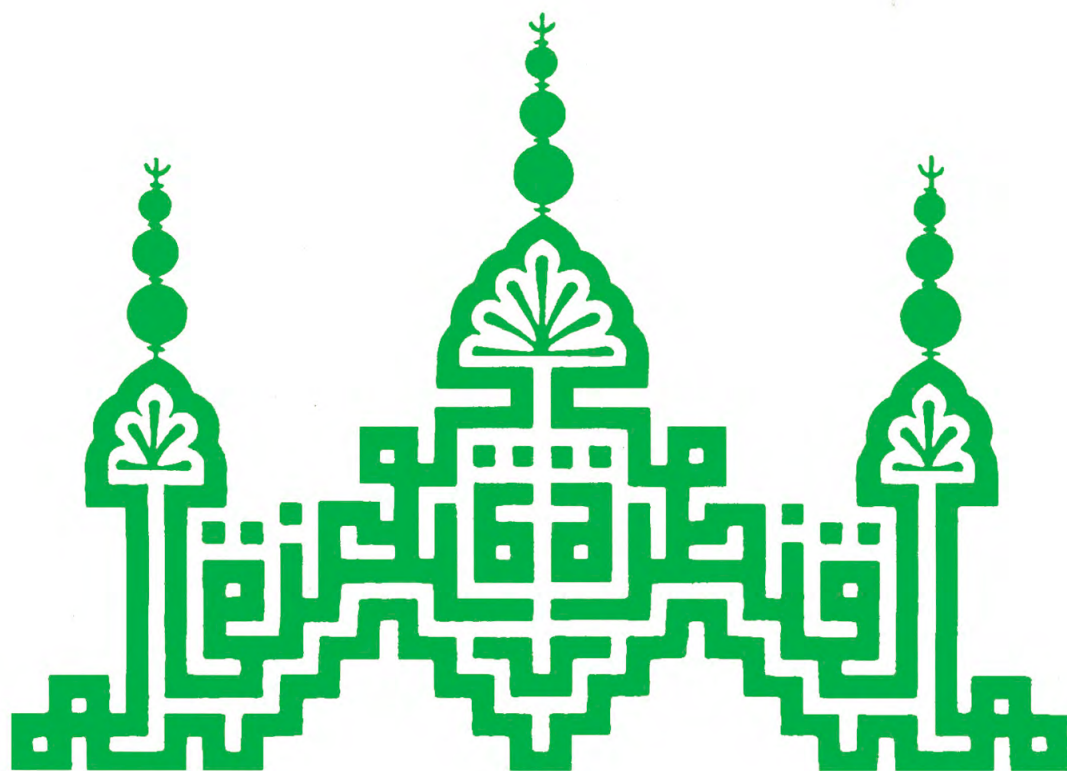
VOLUMEN XLV

Nº 1

enero-junio 2024

Madrid (España)

ISSN-L: 0211-3589



CSIC

INSTITUTO DE LENGUAS Y CULTURAS DEL MEDITERRÁNEO Y ORIENTE PRÓXIMO

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

AL-QANTARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

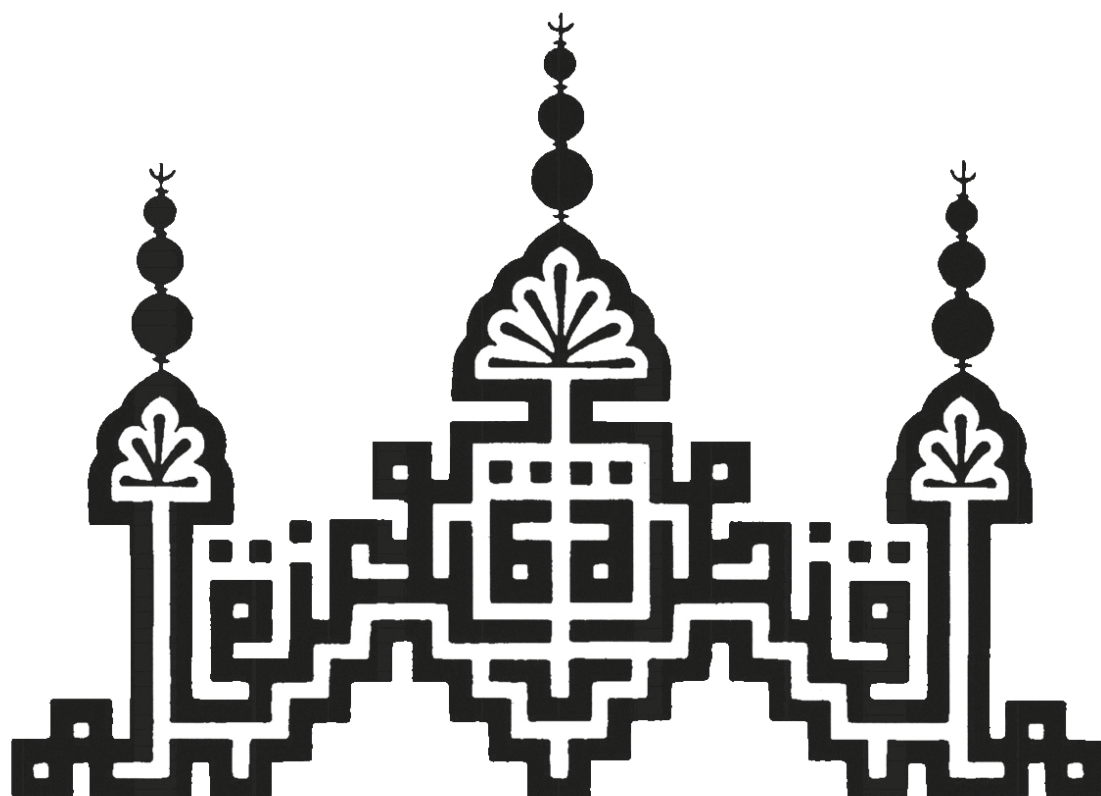
Volumen XLV

N.º 1

enero-junio 2024

Madrid (España)

ISSN-L: 0211-3589



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

AL-QAṬARA. Revista de Estudios Árabes

Revista publicada por el Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC) con sede en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC.

Al-Qaṭara inició su publicación en 1980, como continuación de *Al-Andalus* (1933-1978). Está dedicada a la civilización del Islam clásico (hasta el siglo XVII incluido) con especial atención al Occidente islámico. Se publican dos fascículos anuales de unas 295 páginas cada uno, que contienen artículos de investigación originales, variedades y reseñas; el segundo fascículo de cada año presenta una sección monográfica. *Al-Qaṭara* aplica la evaluación externa a todos sus contenidos de investigación, y sólo encarga contribuciones para las secciones monográficas y reseñas. En su edición electrónica, *Al-Qaṭara* facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido.

Edición electrónica: <http://al-qantara.revistas.csic.es>

Al-Qaṭara has appeared since 1980, as a continuation of *Al-Andalus* (1933-1978). It is devoted to the civilization of classical Islam (up to the 17th century inclusive), with special attention to the Islamic west. It appears in two issues per annum, each of some 295 pages, containing articles of original research, short notes (varia), and reviews. The second issue of each year contains a monographic section devoted to a single topic. All research articles in *Al-Qaṭara* are refereed externally, and contributions are solicited only for the monographic sections and reviews. Access to the entire content of *Al-Qaṭara* is permitted via the electronic edition without restriction.

Electronic edition: <http://al-qantara.revistas.csic.es>

EQUIPO EDITORIAL**Dirección**

Juan Pedro Monferrer-Sala (Universidad de Córdoba)

Secretaría

Delfina Serrano Ruano (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC)

Consejo de Redacción

Ana María Carballeira Debasa (Escuela de Estudios Árabes, CSIC)

Godefroid de Callataÿ (Université Catholique de Louvain)

Arianna d'Ottone Rambach (Sapienza Università di Roma)

Ignacio Ferrando Frutos (Universidad de Cádiz)

Maribel Fierro Bello (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC)

Julio Navarro Palazón (Escuela de Estudios Árabes, CSIC)

Mayte Penelas Meléndez (Escuela de Estudios Árabes, CSIC)

José Miguel Puerta Vilchez (Universidad de Granada)

Roser Puig (Universitat de Barcelona)

Jan Thiele (Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC)

Isabel Toral-Niehoff (Freie Universität Berlin)

Edición técnica

Juan Félix Conde Moreno (Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC)

REDACCIÓN E INTERCAMBIO

Revista *Al-Qantara*

Unidad de Apoyo a la Edición de Revistas Centro de Ciencias Humanas y Sociales, CSIC

Albasanz, 26-28

28037 Madrid. España

Telf.: +34 916 022 441

Fax: +34 916 022 971

<http://www.cchs.csic.es/>Correo electrónico: alqantara.cchs@cchs.csic.es

DISTRIBUCIÓN Y VENTA

Editorial CSIC / CSIC Press

Vitruvio, 8. 28006 Madrid

Telf.: +34 915 681 402

<https://editorial.csic.es/publicaciones/>Correo electrónico: publ@csic.es

Librería Científica del CSIC

Serrano, 123

28006 Madrid

Telf.: +34 915 680 051

Correo electrónico: libreria@csic.es

SERVICIOS DE INFORMACIÓN

Al-Qantara aparece indizada en las siguientes bases de datos internacionales: *Arts & Humanities Citation Index*, A&HCI (ISI, USA); *Current Contents*, CC (ISI, USA); *SCOPUS* (Elsevier B.V., NL); *Index to the Study of Religions Online* (Brill, NL); *Internationale Bibliographie der Geistes-und Sozialwissenschaftlichen Zeitschriftenliteratur*, IBZ (De Gruyter-Saur Verlag, GER); *Periodical Index Online*, PIO (Chadwick-Healey, ProQuest, UK); *MLA Bibliography* (Modern Languages Association, USA); *Francis* (CNRS-INIST, FRA); *Ulrich's* (ProQuest, UK); *Antropological Index Online*, AIO (RAI, UK); *International Bibliography of the Social Sciences* (ESRC, UK); *Regesta Imperii* (RI, GER); *Index Islamicus* (SOAS, UK), *ÍNDICES CSIC* (CSIC, SPA). Presente en *Latindex* (en Catálogo) y *European Reference Index for the Humanities*, ERIH (ESF). Certificación de excelencia FECYT.

Copyright: © 2024 CSIC. La edición electrónica de esta revista se distribuye bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

Las opiniones y hechos consignados en cada artículo son de exclusiva responsabilidad de sus autores. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas no se hace responsable, en ningún caso, de la credibilidad y autenticidad de los trabajos. Los originales de la revista *Al-Qantara*, publicados en papel y en versión electrónica son propiedad del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, siendo necesario citar la procedencia en cualquier reproducción parcial o total.

The opinions and facts stated in each article are the exclusive responsibility of the authors. The Consejo Superior de Investigaciones Científicas is not responsible in any case for the credibility and authenticity of the studies. Original texts published in both the printed and online versions of the journal *Al-Qantara* are the property of the Consejo Superior de Investigaciones Científicas, and this source must be cited for any partial or full reproduction.

ISSN-L: 0211-3589

eISSN: 1988-2955

NIPO (en línea): 155-24-074-X

Depósito legal: M-17.507/1981

Impreso en España/Printed in Spain

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado TCF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

Producción: Xercode Media Software SL. www.xercode.es

AL-QANṬARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

SUMARIO

<i>In memoriam</i> Prof. ^a Concepción Castillo Castillo (19 de noviembre de 1940 – 11 de junio de 2024)	829
<i>In memoriam</i> Maria Luisa Ávila Navarro (1951-2021)	850

ARTÍCULOS

Lozano-Cámara (Indalecio), Mandrágora (<i>Mandragora</i> spp.) y <i>sīmiyā</i> ’ (siglos X-XVII) / Mandrake (<i>Mandragora</i> spp.) and <i>sīmiyā</i> ’ (10th-17th centuries)	764
Elices-Ocón (Jorge), Antique Sculpture at Madīnat al-Zahrā’: Transcultural Collecting and the Assertion of Caliphal Power / Escultura antigua en Madīnat al-Zahrā’: Coleccionismo transcultural y la afirmación del poder califal	797
Colominas-Aparicio (Mònica), Retelling the Narratives of the East in the West: The Unique Morisco Account of the Polemic of Wāṣil of Damascus / Recontando las narraciones de Oriente en Occidente: el singular relato morisco de la polémica de Wāṣil de Damasco	808
Ojeda-Corzo (Ramón), Un príncipe Xarife sin aclarar: Muley Hamet, «que dice ser descendiente de los reyes de Fez», y su exilio a la Corte hispánica en 1648 / An Unclear Sharif Prince: Muley Hamet, “Who Claims to be a Descendant of the Kings of Fez”, and his Exile to the Spanish Court in 1648	809
Al-Husein-Raie (Batul), Plantas ornamentales en el poema agrícola de Ibn Luyūn / Ornamental Plants in the Ibn Luyūn’s Agricultural Poem	810

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Fierro (Maribel), Ṭāriq b. Ziyād y los barbar / Ṭāriq b. Ziyād and the barbar.....	683
--	-----

RESEÑAS

Ilyass Amharar, <i>Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (543/1148) – Les informations subtiles de la somme de théorie légale (Nukat al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl)</i> (Yassir Mechelloukh).....	811
Joseph Chetrit, <i>Notre Judéo-arabe. Les dialects judéo-arabes du Maroc: structures, usages et diversité</i> (Aharon Geva-Kleinberger)	820
María Jesús Viguera Molins, <i>Tiempos y lugares de al-Andalus en textos árabes</i> (Almudena Ariza Armada)	817

In memoriam Prof.^a Concepción Castillo Castillo **(19 de noviembre de 1940 – 11 de junio de 2024)**

María Jesús Viguera-Molins
Universidad Complutense de Madrid / Real Academia de la Historia
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5542-0705>

Juan Pedro Monferrer-Sala
Universidad de Córdoba
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9979-1890>



El día 11 de junio de 2024, muy de mañana, nos dejó Concepción Castillo Castillo, nuestra Concha. Sentimos un importante vacío en relación con varios recorridos de nuestros espacios profesionales y también personales, algunos de los cuales mencionaremos ahora al filo de actividades compartidas, pero fueron tantas que enumerarlas aquí sería un exceso que a ella le habría disgustado. Era una mujer de firmes convicciones, marcadas por su solidez familiar:

honesta, seria, ordenada, meticulosa, trabajadora, exigente, pero sobre todo fiel a sus amigos y de irreductible moral en sus actuaciones. No es tan habitual encontrarse con todos estos rasgos, y por ello, quienes ahora escribimos esta necrológica, agradecemos que Concha se cruzase en nuestras vidas.

La profesora Concepción Castillo se licenció en 1968 en Filosofía y Letras por la Universidad de Granada, en la especialidad de Filología Semítica (sección Arabo-Islámica), con una tesina que llevaba por título *Historia de Castillo de Locubín*, dirigida por el Prof. Jacinto Bosch Vilá. Este trabajo sobre el pasado de su querido pueblo le valió el Premio Extraordinario de Licenciatura, en 1969, y ese mismo año apareció publicado en Granada. En 1974, obtuvo el grado de Doctora en Filosofía y Letras (división de Filología, sec. Filología Semítica: Arabo-Islámica) con una tesis sobre el *Kitāb šağarat al-yaqīn*, seguramente obra de Abū l-Ḥasan al-Ašʿarī, publicada como: *Tratado de Escatología musulmana*, por ella editada y traducida, con notas e índices (Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987), dirigida por el Prof. Luis Seco de Lucena, continuo tutor de sus inicios, que le había procurado a finales de los años '60 una estancia de estudios en la Universidad de Rabat, primero de los numerosos viajes de Concepción Castillo a países árabes.

Como docente, siempre en la Universidad de Granada, desempeñó diversos encargos, recorriendo paso a paso la escala: Profesora Ayudante (1967-69), Encargada de Curso (1969-71), Adjunta Contratada (1971-73), otra vez Encargada de Curso (1973-74), de nuevo Adjunta Contratada (1974-75), Adjunta Interina (1975-enero de 1985), y ya Profesora Titular de Universidad, puesto que desempeñó hasta su jubilación en 2010, recibiendo su merecido homenaje en el voluminoso libro colectivo: *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo*¹.

Al principio de su arabismo, simultaneó su actividad docente con la de Doctora vinculada a la Escuela de Estudios Árabes (CSIC), durante los años 1984-86, en el inspirador ambiente de las casas moriscas del Chapiz, en el Albaicín, donde su director, fray Darío Cabanelas Rodríguez, le encargó catalogar los manuscritos de aquella biblioteca, como fueron recogidos en 1984, en una de las primeras publicaciones de la Dra. Castillo: “Manuscritos arábigos que se conservan en la Escuela de Estudios Árabes de Granada”². Tras esta esforzada vinculación, la Dra. Castillo, claro está, volvió sobre algunos de estos manuscritos de la Escuela, en varios artículos especialmente de la serie hispano-marroquí “Primavera del manuscrito andalusí”, pero sobre todo comenzó sistemáticamente a aprovechar aquel interesante manuscrito V de la Escuela, que contiene narraciones de prosapia coránica como son los *Qiṣaṣ al-Qur’ān* de Abū l-Ḥasan al-Hayṣam, cuestiones que, bien enraizadas en su tesis doctoral, la condujeron a generalizar sus análisis sobre “Las historias de profetas: género literario”, intencionado título de uno de sus artículos, junto con otros concretos artículos por ejemplo sobre Adán, Eva, Abraham, Agar, Ismael, Lot, Noé, Jonás, y otras conexiones sobre la angelología. Estas cuestiones árabo-bíblicas constituyeron, nos parece, su especialización mayor, y, además de todo cuanto abordó sobre manuscritos

árabes, fueron las que suscitaron más interés internacional, convocada así la profesora Castillo a varias actividades académicas y publicaciones en Francia, Italia y Alemania, además de ampliar sus ecos comparativos en colaboración con el hebraísta Miguel Pérez Fernández en el libro conjunto *Tradiciones populares judías y musulmanas: Adán, Abraham, Moisés*.

Centrada, por tanto, en relatos islámicos, dedicó también un artículo a descripciones textuales sobre las huríes, lo cual no dejó de aprovechar para reflexionar sobre el imaginario femenino en una publicación memorable “Sobre las mujeres en el más allá”. Y debemos concretar lo que publicó, en estos últimos años, cuando retornó al manuscrito V por ella catalogado, en sus comienzos arabistas, en la Escuela de Estudios Árabes granadina, sobre el cual publicó, en la Biblioteca Viva de al-Andalus (Córdoba, entre 2017 y 2020), tres libros de formato mediano con sus respectivas ediciones, traducciones y estudios, fundamentados en “Relatos de Abū l-Ḥasan al-Hayṣam” sobre *El Paraíso en tradiciones islámicas*, *Abraham en la Tradición Islámica*, y *Moisés en la tradición islámica*. Sobre su mesa de trabajo ha quedado, inconcluso, el que iba a ser cuarto volumen de esta serie, recogiendo los pasajes sobre Adán.

La Literatura árabe fue la materia más característica de su docencia, reflejada en algunas de sus publicaciones, como su estudio sobre el poeta sevillano al-Liṣṣ, o sobre “El mar poetizado”, además de una serie sobresaliente, cuando empezaba a conocerse el *Dīwān* de ‘Abd al-Karīm al-Qaysī al-Bastī, «último poeta granadino», a quien cupo la honra de llorar algunas de las sucesivas pérdidas territoriales, como Archidona, Gibraltar y otras, testimoniando en versos el final de al-Andalus. Además, participó en actividades de difusión sobre la cultura islámica y andalusí por medio de cursos, seminarios y conferencias impartidas; redactó algunas reseñas, y editó o coeditó varios libros, colaborando también con otros colegas, en esto y en otros quehaceres, de modo que participó en la crecida suma de casi una treintena de tribunales de tesis doctorales: porque a las veintinueve indicadas en su perfil universitario de la UGR³, con tribunales

¹ Raif Georges Khoury, Juan Pedro Monferrer-Sala y María Jesús Viguera Molins (eds.), *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo*, «Horizontes de al-Andalus» 1, Córdoba, Ediciones El Almendro–Fundación Paradigma Córdoba, 2011.

² No nos extendernos ahora en precisiones bibliográficas, que pueden encontrarse en varias páginas webs, como: <https://wpd.ugr.es/~cabei/castillo-castillo-concepcion/>; <https://produccioncientifica.ugr.es/investigadores/353153/publicaciones>; y dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=75884.

³ <https://produccioncientifica.ugr.es/investigadores/353153/detalle>.

en universidades de Granada, Córdoba, Sevilla, Complutense y Autónoma de Madrid, hay que añadir al menos su participación en un *Jury* doctoral en la Sorbona. En conjunto, algunas de esas y otras colaboraciones plasmadas en su recién citado perfil universitario, registran veintitrés nombres de colaboradores/colaboradoras.

El desempeño de su actividad docente se centró en el ámbito de las asignaturas de lengua árabe, literatura andalusí, comentario de textos árabes andalusíes y literatura comparada andalusí e hispánica medieval, que simultaneó con cursos de especialización de doctorado y máster. Su rica actividad investigadora⁴ estuvo centrada en varios campos: esencialmente en las leyendas islámicas sobre personajes y temas bíblicos, literatura andalusí, historia nazarí y manuscritos. En 1988 fue miembro fundacional del Grupo de Investigación PAI de la Junta de Andalucía HUM-150: «Ciudades Andaluzas bajo el Islam» del que después fue Directora desde 1994 hasta 2001, año en que continuó adscrita como miembro investigadora del mismo.

Miembro de diversas sociedades científicas como la *Sociedad Española de Estudios Árabes*, el *Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, la *Asociación Española de Orientalistas* o la *Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, entre otras, su actividad académica también fue reconocida con galardones y premios diversos de los que basta mencionar su nombramiento como ‘Miembro Correspondiente Extranjero’ de la Fundación *Los Cedros* (Buenos Aires, Argentina) en noviembre de 1992, la Medalla de Plata de la Universidad de Granada concedida en 1994 y el *Galardón de la Cereza de Oro* de Castillo de Locubín (Jaén),

en 2006, por haber sido la primera historiadora en publicar sobre esta localidad, donde ella y sus padres habían nacido, y con la que siempre mantuvo fuertes vinculaciones afectivas.

Las obligaciones administrativas la llevaron a ejercer diversos cargos, como el de Secretaria del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada durante los años 1981-85, convirtiéndose inmediatamente después en Directora del mismo de forma provisional en 1985-86 y ya mediante elección desde el 5 de febrero de 1999 al 23 de abril de 2003. Sus equilibradas dotes de dirección, innegables, le permitieron conducir con solidez y consenso ese nutrido Departamento, en aquellos momentos cruciales por el cambio de paso que experimentaba la universidad española por aquellos años. Receptiva a las necesidades de sus compañeros, comprensiva con la situación de cada uno de ellos, siempre estaba dispuesta a escuchar a quien llamara a la puerta de su despacho. Muchos fueron quienes la consideraron persona de confianza: los profesores Fórneas, Sáenz-Badillos, y ... (pero no sería apropiado seguir y dejar nombres atrás); de un modo u otro todos acudimos a ella en algún momento y Concha siempre estuvo ahí. Y siempre nos ayudó.

Concha sentía pasión por su pueblo, Castillo de Locubín (Jaén). Aunque fijara su residencia en Granada, donde residía con su familia, ansiaba la llegada del verano para poder disfrutar de su pueblo, de su casa, del aire del campo en compañía de familiares y amigos. A él volvía Concha cada vez que podía. Ahora, desde hoy miércoles 12 de junio, descansa en él, pero todavía no nos hemos hecho a la idea de que ya no está entre nosotros... Descanse en paz.

⁴ Sobre su producción científica véase el citado libro de *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo Castillo*, pp. xi-xxii.

In memoriam
María Luisa Ávila Navarro
(1951-2021)

Manuela Marín
Profesora de Investigación del CSIC, jubilada
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-2479-7312>



El fallecimiento de María Luisa Ávila Navarro ha supuesto para el arabismo español la pérdida de una magnífica investigadora, que abrió caminos nuevos para el conocimiento de la historia de al-Ándalus, a la cual hizo aportaciones de una gran calidad. Quienes pudimos compartir con ella alguna parte de su dedicación científica somos testigos de la atención y sabiduría con la que abordaba sus trabajos, ejemplos siempre tanto del más cuidadoso tratamiento de las fuentes primarias, como de su inteligente estudio y análisis.

Su trayectoria científica siguió una línea de trabajo coherente y sostenida en el tiempo, a la vez sólida e innovadora, así como abierta a la

utilización de nuevas tecnologías, sin por ello perder un ápice del rigor filológico e histórico que caracterizó toda su producción. Esa línea se basaba en una exigente lectura de los textos árabes, apreciable tanto en su trabajo de edición como en el de traducción y explotación de datos. Desde la elaboración de su tesis doctoral (*Algunos aspectos de la sociedad hispanomusulmana al final del califato*, Universidad Complutense, 1984), María Luisa Ávila trabajó preferentemente sobre la rica literatura biográfica andalusí, que hasta entonces había sido utilizada, sobre todo, como un referente biobibliográfico para ser citado sucintamente en notas a pie de página. La tesis de Ávila supuso un cambio de perspectiva total, al considerar el conjunto de la literatura biográfica no solo como un diccionario al que acudir ocasionalmente, sino como un conjunto documental capaz de producir, convenientemente analizado, material historiográfico de muy variado carácter. Así se pudo comprobar en la publicación derivada de la tesis (*La sociedad hispanomusulmana al final del califato: aproximación a un estudio demográfico*, Madrid: CSIC, 1985).

Coincidió la elaboración de la tesis con la formación, en el entonces llamado Instituto Miguel Asín del CSIC, de un pequeño equipo de investigadores que se integraron en el proyecto *Onomasticon Arabicum*, dirigido desde el CNRS francés por Jacqueline Sublet. En los albores de la informática aplicada a las Ciencias Humanas y Sociales, este proyecto incorporó, entre los años setenta y ochenta del siglo XX, a un pequeño grupo de jóvenes arabistas espa-

ñoles a una empresa internacional, lo que no era muy usual en esa época¹. María Luisa Ávila se incorporó a ese trabajo de equipo, llevado a cabo por sus miembros con tanto entusiasmo como escasos medios materiales; su tesis doctoral fue un ejemplo pionero de las posibilidades que ofrecían la historia cuantitativa y la prosopografía cuando se podían tratar con medios informáticos, todavía entonces en una fase muy inicial. Esta experiencia llevaría, entre otras cosas, a la elaboración de nóminas de sabios andalusíes ordenadas por tramos cronológicos, que se fueron publicando en los primeros volúmenes de la serie *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. María Luisa Ávila editó o coeditó alguno de esos volúmenes (II, III, VIII, IX y X), a los que contribuyó, entre otras cosas, con la “Nómina de sabios de al-Andalus, 420-530 H” (EOBA, 1995). Mientras tanto, los progresos de los tratamientos informáticos la llevaron a planear y organizar la elaboración de una nómina de sabios que abarcase toda la historia de al-Ándalus, proyecto que habría de constituir, con el tiempo, una de sus mayores aportaciones a los estudios árabes en nuestro país, como se verá luego.

Al mismo tiempo, la explotación sistemática de la documentación biográfica andalusí permitía obtener resultados que, en el caso de María Luisa Ávila, se orientaron tanto a su análisis historiográfico como a la consideración de los ulemas como un grupo social susceptible de estudios monográficos, desde una perspectiva de historia social y/o cultural. En la primera de estas áreas, deben destacarse sus estudios sobre la literatura biográfica andalusí en su conjunto, gracias a los cuales se definieron las características propias de unos textos que diferían de los producidos en el norte de África, con los que, sin embargo, tenían estrechos puntos de contacto²; a ello hay que añadir análisis concretos sobre, por citar algunos, la obra biográfica de Ḥālid b. Sa‘d, el método historiográfico de Ibn al-Abbār o las obras biográficas en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān. En paralelo, publicó trabajos que mostraban la importancia de la literatura bio-

gráfica como fuente de información histórica; en “Sobre Gālib y Almanzor”, para ampliar los datos referidos al enfrentamiento en Atienza de ambos personajes; en su estudio sobre la *bay‘a* de Ḥiṣām II demostró la falta de historicidad de buena parte de la lista de personajes que presenciaron ese acto ritual recogida en las obras del *qāḍī* ‘Iyād e Ibn al-Jaṭīb, pero el estudio de sus biografías proporcionó abundante información sobre el mundo de los ulemas en los siglos IV-VI/X-XII.

Mientras tanto, y en colaboración con Luis Molina, María Luisa Ávila trabajaba en lo que iba a ser una de sus más importantes aportaciones a su área de estudios y, por tanto, a la de la historia andalusí: la edición (Madrid, 1992) del más antiguo diccionario biográfico andalusí conservado, *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, de Ibn Ḥārīt al-Ḥuṣanī (m. 361/971), sobre un *unicum* de la Biblioteca Real de Rabat. La «Biblioteca Árabe-Hispana» se enriquecía así con un texto que, más allá de las posibles intenciones de su autor al componerlo, ha sido una fuente de valiosas informaciones sobre la inserción de los ulemas en la sociedad andalusí y su papel en múltiples aspectos de su desarrollo.

En ese campo específico las aportaciones de María Luisa Ávila —que no fueron pocas— se insertaron en una línea en la que también trabajaban especialistas de otros países. En 1991 se celebró en la Escuela de Estudios Árabes del CSIC en Granada, a la que se había incorporado como Científica Titular en 1985, un simposio internacional sobre *Saber religioso y poder político en el islam*, en el que participaron algunos de esos investigadores, entre otros, Halima Ferhat, Carl F. Petry, Louis Pouzet, Wadad al-Qadi, Abdelahad Sebtí o Albrecht Noth. La participación de María Luisa Ávila en este simposio, cuyas actas se publicaron en 1994 (“Cargos hereditarios en la administración judicial y religiosa de al-Andalus”) se engarzaba en una fructífera investigación sobre las estructuras familiares de los ulemas, tema sobre el que publicó otros estudios que recomponían tanto la trayectoria de las familias de sabios como su implantación territorial y las redes de parentesco que las unían entre sí. En la línea de otras investigaciones llevadas a cabo en España y otros países, el estudio de los ulemas como grupo social y cultural abrió nuevos caminos para el conocimiento de las socie-

¹ Sobre la historia del proyecto, v. Jacqueline Sublet, “L’entreprise internationale de l’*Onomasticon Arabicum* en 2000”, *Arabica*, 48 (2001), pp. 383-391.

² El mejor ejemplo de estos estudios: “El género biográfico en al-Andalus”, *EOBA*, 1997.

dades islámicas premodernas, y María Luisa Ávila contribuyó decisivamente a esa línea de investigación.

No fueron estos los únicos campos en los que trabajó, que sería largo detallar; pero sí quería destacar, entre ellos, sus publicaciones sobre la historia de las mujeres en al-Ándalus, y muy en especial su estudio pionero sobre “Las mujeres ‘sabias’ en al-Andalus” (1989), que ha sido y sigue siendo un formidable útil de trabajo para todo aquel que quiera adentrarse en las formas de actividad intelectual y cultural de las mujeres andalusíes; sobre el mismo tema ha de señalarse un trabajo posterior (“Women in Andalusí Biographical Sources”, 2002) y aún otro, relacionado estrechamente con la historia de las mujeres, “El espacio doméstico en los diccionarios biográficos andalusíes” (2015).

No debe olvidarse, por otra parte, su intensa participación en labores auxiliares —y fundamentales— de la investigación, como la gestión de la biblioteca de la Escuela de Estudios Árabes, en la que se implicó junto al personal bibliotecario; muestra de esa colaboración fue el catálogo, firmado junto a Miriam Font y Concha de la Torre, de los *Manuscritos Árabes y Fondo Antiguo de la Escuela de Estudios Árabes* (2007), que acompañó a una exposición sobre ese tema celebrada en la sede de la EEA con motivo de su 75 aniversario. En otro ámbito relacionado con los manuscritos árabes, ha de mencionarse su iniciativa para la creación, también en la EEA, de un Archivo Digital de Manuscritos Árabes (ADMA), gracias al cual se puede consultar en internet una buena parte de sus fondos manuscritos.

El interés de María Luisa Ávila por las nuevas tecnologías aplicadas a la investigación en humanidades venía de antiguo, como se ha señalado al mencionar su tesis doctoral. El tratamiento informático del material documental de los diccionarios biográficos se perfiló desde entonces como el instrumento más adecuado para agilizar la consulta de la enorme cantidad de datos de esta clase de literatura y, bajo su dirección o como investigadora miembro del equipo de trabajo y en el marco de proyectos de investigación financiados por los sucesivos ministerios que se han ido ocupando de la ciencia en España, se llegó finalmente a la publicación online de la *Prosopografía de los ulemas*

*de al-Andalus (PUA)*³ que recoge las biografías de 11.600 personajes. Se trata de una obra realmente monumental, que pone a disposición de los investigadores todo el legado biográfico andalusí. Por sí misma, esta *Prosopografía* se ha convertido en una fuente primaria de pleno derecho; prueba de ello es la recientemente presentada tesis doctoral de Ana Luisa Miranda, *Ulemas do Garb al-Andalus no séc. 5/XI. Análise a partir da Prosopografia de los ulemas de al-Andalus (EEA-CSIC)*, Universidade de Lisboa, 2021.

En paralelo a esta dedicación a la sistematización de la literatura biográfica, entre 2007 y 2018, María Luisa Ávila participó activamente en publicaciones como la *Biblioteca de al-Andalus*, la *Encyclopaedia of Islam III* y el *Diccionario Biográfico Español*, con 30 entradas biográficas sobre ulemas y otros personajes de la historia andalusí.

Una de las características de la *Prosopografía*, más allá de su valor científico, es la enorme generosidad que supone, por parte del equipo que llevó a término el proyecto y de su investigadora principal. Hay que tener en cuenta que no se ha tratado de una mera introducción mecánica de datos en soporte informático y que era necesario el profundo conocimiento de la literatura biográfica de María Luisa Ávila —y de sus colaboradores— para convertir esos datos en un material documental avalado científicamente: todos esos años de trabajo constante se tradujeron en lo que hoy está a disposición de toda la comunidad científica⁴.

Esa generosidad era un rasgo característico de su personalidad, que se hacía sentir de inmediato para todos quienes la conocían; generosidad que abría las puertas de su casa y de su despacho, de sus libros y sus conocimientos, de su afectuosa compañía y su atento cultivo de la amistad y el compañerismo. Afectada por una cruel dolencia durante sus últimos años, se enfrentó a ella con una entereza y una dignidad admirables y continuó iluminando la vida de quienes la rodeaban, en la cercanía y en la distancia; ninguno de nosotros podrá olvidarla.

³ <http://www.eea.csic.es/pua/>.

⁴ Se pueden consultar sus publicaciones en <https://www.eea.csic.es/personal-de-la-eea/avila-navarro-ma-luisa/>.

ARTÍCULOS

Mandrágora (*Mandragora* spp.) y *sīmiyā*’ (siglos X-XVII) Mandrake (*Mandragora* spp.) and *sīmiyā*’ (10th-17th centuries)

Indalecio Lozano-Cámara
Universidad de Granada
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-5745-5626>

Resumen

Este artículo investiga la historia de algunos de los mitos y supersticiones sobre la mandrágora (*Mandragora* spp.) que estaban en circulación en el mundo árabo-islámico entre los siglos X al XVII y analiza los usos mágicos de la planta en ese contexto. Más concretamente, se analiza cómo y para qué era utilizada la mandrágora en el marco de las operaciones de magia blanca o natural (*al-sīmiyā*’), relacionando sus usos con las diferentes ciencias o artes (*‘ulūm*) que intervienen en la definición y práctica de esta forma de magia. Los resultados de la investigación indican que la mandrágora ocupó un lugar muy destacado en la farmacopea vegetal utilizada en las prácticas de magia blanca, tal y como muestran los ungüentos, amuletos, talismanes, sahumerios, fumigaciones, inhalaciones y filtros de mandrágora documentados en las fuentes árabes y que estaban destinados a muy diferentes fines. Los resultados también indican que las creencias mágicas sobre la planta presentes en la tradición árabo-islámica tienen su origen en los mitos y supersticiones de la Antigüedad grecolatina y oriental; al mismo tiempo, muestran un estrecho paralelismo con el complejo de creencias y prácticas vigentes en la Europa cristiana del período objeto de este estudio.

Palabras clave: Mandrágora; *Mandragora* spp.; *sīmiyā*’; magia blanca; magia natural; magia árabo-islámica.

Abstract

This article explores the history of some of the myths and superstitions about mandrake (*Mandragora* spp.) that were in circulation in the Arab-Islamic world between the 10th and the 17th centuries and analyzes the magical uses of the plant in that context. More specifically, it analyzes how and for what purpose mandrake was used in the framework of white or natural magic (*al-sīmiyā*’) operations, relating its uses to the different sciences or arts (*‘ulūm*) involved in the definition and practice of this form of magic. The results of the research indicate that mandrake occupied a very prominent place in the vegetable pharmacopoeia used in white magic practices, as shown by the ointments, amulets, talismans, incenses, fumigations, inhalations and mandrake filters documented in Arab sources and which were intended for very different purposes. The results also indicate that the magical beliefs about the plant present in the Arab-Islamic tradition have their origin in the myths and superstitions of Greco-Latin and Eastern Antiquity; at the same time, they show a close parallelism with the complex of beliefs and practices in force in Christian Europe of the period under study.

Keywords: Mandrake; *Mandragora* spp.; *sīmiyā*’; white magic; natural magic; Arab-Islamic magic.

Cómo citar / Citation: Lozano-Cámara, Indalecio, “Mandrágora (*Mandragora* spp.) y *sīmiyā*’ (siglos X-XVII)”, *Al-Qanṭara*, 45, 1 (2024), 764. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.764>

Recibido: 23/04/2023; *Aceptado:* 04/07/2023; *Publicado:* 10/07/2024

1. Introducción

La mandrágora (*Mandragora* spp.) es quizás la planta mágica y medicinal que ha gozado de más fama en la cultura occidental a lo largo de los siglos¹. Su historia, y más en particular la de sus conexiones con la magia, ha sido objeto de un enorme volumen de publicaciones que tratan dicha historia en diferentes civilizaciones desde la Antigüedad hasta la Europa cristiana medieval y renacentista e incluso en épocas posteriores. Algunas de estas publicaciones contienen referencias muy tangenciales a la historia de la mandrágora en la tradición árabo-islámica clásica, pero no alcanzan a ofrecer una visión coherente y mínimamente documentada de la misma.

En una investigación anterior actualmente en proceso de publicación se analizan algunos de los mitos y creencias mágicas sobre la mandrágora registrados en las fuentes árabes durante los siglos X al XVII². En ella se habla de los orígenes preislámicos de esos mitos y creencias, y en concreto de los relativos a la fisionomía antropomórfica de su raíz, su consideración como planta bendita y panacea que alberga un grandioso secreto, y la ceremonia de su desarraigo.

El objetivo del presente artículo es analizar qué lugar ocupó la mandrágora en el contexto de las prácticas de magia blanca o natural (*al-sīmiyā*)³ en relación con las creencias y mitos relativos a sus supuestas propiedades apotropaicas, curativas y narcóticas. Asimismo, se estudian sus diferentes formas de preparación en ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros, destinados a muy diversos fines mágicos.

Los datos en los que se basa esta investigación son fruto de la consulta de más de setenta fuentes árabes datadas entre los siglos X y XVII: calendarios, tratados agronómicos, botánicos, médicos y farmacológicos, diccionarios monolingües clásicos, así como algunos textos

árabes de magia. Entre todas estas fuentes, tan solo unas pocas contienen información relevante, destacando muy especialmente *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* y *Ġāyat al-ḥakīm*⁴.

De otro lado, los resultados obtenidos tienen un carácter fragmentario y disperso desde el punto de vista cronológico y geográfico, lo cual hace muy difícil cuando no imposible dibujar un cuadro coherente del tema que nos ocupa. Además, dichos resultados deben ser considerados como provisionales e incompletos, pues queda pendiente examinar otro tipo de fuentes susceptibles de contener datos relevantes: tratados jurídicos, obras de geografía e historia, libros de viajes, obras del género *adab*, tratados de toxicología y, muy especialmente, tratados árabes de magia aún no consultados.

Hay que añadir que no se ha pretendido realizar una revisión exhaustiva del ingente volumen de publicaciones disponibles en la actualidad sobre la historia de la mandrágora, sino que se mencionan tan solo algunas de ellas que contienen información relevante para contextualizar, interpretar y elaborar los datos obtenidos de las fuentes árabes.

Estos datos han sido analizados a la luz de las cuatro hipótesis siguientes:

1. Las creencias y supersticiones mágicas sobre la mandrágora que estaban en circulación en la civilización árabo-islámica clásica tuvieron su origen en las civilizaciones preislámicas que conocieron y usaron la planta.

2. Los mitos y creencias mágicos sobre la planta registrados en las fuentes árabes forman parte de, y están estrechamente relacionados con, un acervo común de mitos y creencias cuyos elementos fundamentales son compartidos en gran medida por aquellas civilizaciones y culturas que conocieron y usaron la mandrágora con fines medicinales y mágicos.

3. No es posible a día de hoy establecer si el complejo de creencias mágicas sobre la mandrágora en circulación en la Europa cristiana hasta el siglo XVIII tuvo alguna influencia en la formación y desarrollo del conglomerado de mitos y supersticiones mágicas sobre la misma, documentado en las fuentes árabes, ni viceversa⁵.

4. La mandrágora parece haber sido objeto en el mundo árabo-islámico del mismo aprecio, alta consideración y elevado valor económico de los

¹ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 2; Waniakowa, “*Mandragora* and *belladonna*”, p. 162.

² Lozano Cámara, “Apuntes”.

³ Soy plenamente consciente de que la traducción del término *al-sīmiyā* como ‘magia blanca o natural’, adoptada en este trabajo siguiendo a Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, no expresa de manera precisa ni comprehensiva la complejidad conceptual de dicho término. Sin embargo, dado que el objetivo de la presente investigación no es ofrecer una explicación exhaustiva del mismo, he optado por esta traducción «simplificadora». Para un análisis detallado del concepto de *sīmiyā* y su evolución a lo largo de los siglos en las fuentes árabes, puede consultarse Coulon, “The *Kitāb Sharāṣīm al-Hindīyya*”, pp. 336-345.

⁴ Sobre ambas obras cf. *infra* p. 3.

⁵ Sobre el posible origen árabe de las leyendas que circulaban en Europa acerca del grito emitido por la mandrágora al desarraigarla, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

que gozó en otros contextos y de manera particular en la Europa cristiana durante el medievo y hasta el siglo XVIII.

2. La mandrágora y la ciencia de la *sīmiyā*⁶

La licitud de la magia blanca o natural no dejaba de ser una cuestión controvertida a ojos de la ley islámica y algunos ulemas y alfaquíes la declaraban abiertamente ilícita⁶. Sin embargo, en general era tolerada por los estamentos encargados de velar por la ortodoxia doctrinal y por la pureza de los usos y costumbres sociales islámicos. Consecuentemente, las conexiones de la mandrágora con este tipo de prácticas mágicas tienen en las fuentes árabes un reflejo mucho más significativo que sus conexiones con otras formas de magia prohibidas en el islam⁷. Así, por ejemplo, Ḥaḡḡī Ḥalīfa (1017-1067/1609-1657), el historiador, geógrafo y bibliógrafo turco otomano más descolante de su momento, advierte de que es necesario «guardarse de practicar [la magia], pues es ilícita desde el punto de vista legal, salvo que sea para repeler a un brujo que es falso profeta. En ese caso se prescribe que haya una persona capaz de repelerlo con la práctica [de la magia]. Por ello, algunos ulemas dicen que el aprendizaje de la ciencia de la magia es un deber colectivo, y la mayoría de ellos han declarado lícito aprenderla pero no ponerla en práctica, a no ser que sea necesario para repeler al falso profeta».

فلاحتراز من عمله لانه محرم شرعا الا ان يكون لدفع ساحر يدعي النبوة فعند ذلك يفترض وجود شخص قادر لدفعه بالعمل ولذلك قال بعض العلماء ان تعلم علم السحر فرض كفاية واباحه الاكثرون دون عمله الا اذا تعين لدفع المتنبئ⁸.

⁶ Por ejemplo, el historiador y teólogo damasceno de la escuela sāfi'ī Šams al-Dīn al-Dahabī (673-753/1274-1352-3) condena tajantemente la *sīmiyā* en su *Kitāb al-Kabā'ir*, p. 45. Igualmente, como indica Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 454, el jurista mālikī Šihāb al-Dīn al-Qarāfi (626-684/1228-1285) la condena porque la considera una práctica derivada de la magia (*al-sihr*).

⁷ Una discusión jurídica in extenso sobre la licitud o ilicitud de la *sīmiyā* y otras formas de magia se encuentra en el *Tartīb al-Furūq*, II, pp. 421-441, de Abū 'Abd Allāh al-Baḡūrī (m. 707/1307), jurista mālikī andalusí discípulo de Šihāb al-Dīn al-Qarāfi. Sobre esta discusión jurídica, véase también Doutté, *Magie & religion*, pp. 344 y ss.; Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, pp. 453-454, 456; Fahd, “Sihr”, p. 569; Porter, Saif y Savage-Smith, “Medieval Islamic Amulets”, p. 522; Ruska, Carra de Vaux y Bosworth, “Tilsam”, p. 4.

⁸ Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n.º 980, s.v. 'ilm al-sihr. No obstante, al hablar de la magia blanca, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n.º 1020, s.v. 'ilm al-sīmiyā, no indica en ningún momento que esta sea legalmente ilícita.

Las referencias más tempranas que relacionan la mandrágora con la magia blanca se encuentran recogidas en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* [*La agricultura nabatea*], donde se alude a la supuesta propiedad que tiene la planta para generar artificialmente vida animal, así como a su uso en prácticas de ilusionismo⁹. Cabe recordar que se atribuye a Ibn Waḡṣiyya (m. 296/909) la traducción de esta obra del arameo al árabe, que habría sido realizada en 291/903-904¹⁰. *Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* parece haber sido la principal vía de penetración en la tradición árabe-islámica de las creencias mágicas de origen caldeo-babilónico sobre la mandrágora procedentes de Iraq¹¹. Datada entre la segunda mitad del siglo III d. C. y el 363 d. C., *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* es considerada como un testigo privilegiado de la situación de la agricultura en Iraq a finales de la época helenística y en el momento de la conquista islámica¹².

Sin embargo, —hasta donde llega mi conocimiento— la primera referencia que vincula explícitamente la mandrágora con la magia blanca se encuentra en *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natiḡatayn bi-l-taqdīm*¹³ [*El objetivo del sabio y el que más merece ser presentado de los dos resultados*]¹⁴, cuya autoría se atribuye a Maslama al-Qurṭubī (m. 353/964)¹⁵, autor andalusí que la habría compuesto a mediados del siglo X. Esta obra documenta la penetración en al-Andalus de las creencias mágicas de origen caldeo-babilónico sobre la mandrágora recogidas en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*¹⁶. La referencia en cuestión está recogida al final de la historia en que se habla de la rivalidad entre la mandrágora y el malvavisco,

⁹ Ibn Waḡṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, pp. 187, 190-191.

¹⁰ Fahd, “Ibn Waḡṣiyya”, pp. 963-965; Levey, “Medieval Arabic Toxicology”, p. 10, pone en duda que esta obra sea realmente una traducción de antiguas fuentes babilónicas.

¹¹ Otra vía de penetración de estas creencias es el *Kitāb al-Sumūm*, que contiene numerosas referencias a la mandrágora. Según el propio Ibn Waḡṣiyya, esta obra es una traducción suya al árabe de antiguas fuentes babilónicas, afirmación cuya veracidad también es puesta en duda por Levey, “Medieval Arabic Toxicology”, p. 10.

¹² Fahd, “Matériaux pour l'histoire de l'agriculture”, pp. 284, 369.

¹³ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 355; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 387.

¹⁴ Sobre las diferentes traducciones al español de este título, véase Kacimi, “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm*”, p. 239.

¹⁵ Fierro, “Bāṭinism in al-Andalus”; Callataÿ, “Magia en al-Andalus”; Kacimi, “Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm*”.

¹⁶ Sobre la importancia de *Ġāyat al-ḥakīm* para la historia mágica de la mandrágora, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

historia esta que el autor de *Gāyat al-ḥakīm* toma de *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*¹⁷, donde faltan las siguientes palabras: «Bajo esto tienen mucho saber y un símbolo mágico en el uso del malvavisco y la mandrágora en la magia blanca» (وتحت هذا عندهم علم كثير ورمز سحري في استعمال شجرة الخطمي واليبروح¹⁸ (في السيميا

El término *sīmiyā*, que aquí traducimos como ‘magia blanca’ o ‘natural’, es explicado por el ya mencionado Šihāb al-Dīn al-Qarāfi en los siguientes términos:

La *sīmiyā* consiste en elaborar compuestos [cuyos ingredientes poseen] propiedades¹⁹ terrestres como, por ejemplo, un ungüento especial, o líquidos especiales, o palabras especiales que causan ilusiones especiales, y que hacen que los cinco sentidos, o alguno de ellos, perciban cosas reales, especialmente cosas que se comen, se huelen, se ven, se tocan o se oyen. A veces, esas cosas tienen una existencia [real] que Dios crea en tal caso, y a veces no tienen una [existencia] real, sino que son ilusiones.

فالسيميا عبارة عما تركب من خواص أرضية كدهن خاص، أو مائعات خاصة، أو كلمات خاصة توجب تخيلات خاصة، وإدراك الحواس الخمس أو بعضها الحقائق خاصة من المأكولات والمشروبات والمبصرات والملموسات والمسموعات. وقد يكون لذلك وجود يخلقه الله إذ ذاك، وقد يكون لا حقيقة له بل هي تخيلات²⁰.

Ḥaḡḡī Ḥalīfa, que reproduce esta misma definición, añade más detalles al respecto:

Has de saber que este nombre se aplica a la parte de la magia que es irreal, y que es notoria. Lo que de esta resulta es la creación en el aire de imágenes ilusorias que carecen de existencia en la percepción sensorial. A veces se aplica a la creación de estas imágenes en la percepción sensorial, y entonces algunas de ellas se hacen visibles en la sustancia del aire, pero desaparecen rápidamente debido a lo rápido que cambia la sustancia de este; y a causa de su humedad no hay posibilidad de conservar largo tiempo la imagen generada, de manera que aparece rápidamente y desaparece rápidamente. En cuanto

a la manera de crear estas imágenes y sus causas, es un asunto oculto, del que no están enterados sino quienes practican y conocen este arte [...]. En esencia, [se trata de que] el mago prepara compuestos [a base de ingredientes que poseen] propiedades, o ungüentos y líquidos, o palabras especiales que provocan algunas ilusiones especiales, como la percepción sensorial de comida, bebida, y otras cosas semejantes.

اعلم انه يطلق هذا الاسم على ما هو غير الحقيقي من السحر وهو المشهور وحاصله احداث مثالات خيالية في الجو لا وجود لها في الحس وقد يطلق على ايجاد صورها في الحس فحينئذ يظهر بعض الصور في جوهر الهواء فتتزل بسرعة لسرعة تغير جوهر الهواء ولا مجال لحفظ ما يقبل من الصورة في زمان طويل لرطوبته فيكون سريع القبول وسريع الزوال وأما كيفية احداث تلك الصور وعللها فأمر خفي لا اطلاع عليه الا لأهله [...] وحاصله ان يركب الساحر اشياء من الخواص او الادهان والمائعات او كلمات خاصة توجب بعض تخيلات خاصة كادراك الحس ببعض المأكول والمشروب وامثاله²¹.

Como indica Coullaut con gran acierto, en este texto Ḥaḡḡī Ḥalīfa «subraya la condición irreal de lo producido mediante estas artes, por lo que su idea parece asemejarse más a lo que actualmente nosotros conocemos como “ilusionismo”»²².

Otra definición de *sīmiyā* muy clarificadora acerca del contenido y práctica concretos de esta ciencia se encuentra en *Dayl Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi li-l-‘aḡāb al-‘uḡāb* [Apéndice al Recordatorio para los dotados de inteligencia y compendio de la maravilla de las maravillas]. Esta obra, posiblemente redactada en el siglo XVII²³, es como su propio título indica un apéndice (*Dayl*) a la obra del médico de Antioquía Dāwūd b. ‘Umar al-Anṭākī (m. 1008/1599) que lleva por título *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi li-l-‘aḡāb al-‘uḡāb* [Recordatorio para los dotados de inteligencia y compendio de la maravilla de las maravillas]. El autor de este Apéndice es un discípulo anónimo del propio al-Anṭākī, y junto a este es clasificado por Coulon bajo la rúbrica de lo que él llama «médecine spirituelle»²⁴. Este autor anónimo ofrece la siguiente explicación:

La *sīmiyā* es una ciencia que trata de muchas ciencias, y que llega a [incluir] treinta categorías. La más sublime de ellas es la ciencia de las operaciones y artificios mágicos (*al-nawāmīs*)²⁵ y las maneras de llevarlos a cabo, después las incineraciones

¹⁷ Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, pp. 155-157. El mismo pasaje se encuentra en Maslama al-Qurṭubī, *Gāyat al-ḥakīm*, pp. 352-355 y Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 385-387.

¹⁸ Maslama al-Qurṭubī, *Gāyat al-ḥakīm*, p. 355; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 387.

¹⁹ Para una explicación más detallada del término ‘propiedades’ (*ḥawāṣṣ*), cf. infra p. 11.

²⁰ Este pasaje de *Anwār al-burūq fī anwā’ al-furūq* de al-Qarāfi está recogido en al-Baḡūrī, *Tartīb al-Furūq*, II, p. 423. Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 453, ofrece la traducción del mismo fragmento, pero tomado directamente de la obra original de al-Qarāfi.

²¹ Ḥaḡḡī Ḥalīfa, *Kaṣf al-zunūn*, II, col. n° 1020.

²² Coullaut Cordero, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, p. 454.

²³ Coulon, *La Magie*, p. 264.

²⁴ Coulon, *La Magie*, pp. 264-267.

²⁵ En sus traducciones de este pasaje, Coulon, *La Magie*, p. 264, y Coulon, “The *Kitāb Sharāṣīm al-Hindiyya*”, p. 344, traduce *al-nawāmīs* como ‘lois’ y ‘laws’ respectivamente.

(*al-mahārīq*)²⁶, después los sahumeros (*al-tadhīnāt*), después las generaciones (*al-ta'āfīn*)²⁷, los somníferos (*al-marāqīd*), las ocultaciones (*al-iḥfā'āt*), y otras que tienen entrada en esta ciencia de la *sīmiyā*.

هو علم باحث عن علوم كثيرة تبلغ ثلاثين باباً أجلها علم النواميس وكيفية أعمالها، ثم المحاريق ثم التدخينات والتعافين والمراقيد والاختفاءات وغيرها مما له مدخل في هذا العلم.²⁸

En otro lugar de la misma obra también se añade la confección de filtros (*'amal al-nīranḡiyyāt*) a las ciencias o artes que integran la *sīmiyā*²⁹.

Resulta sumamente interesante constatar que casi todas estas ciencias citadas por dicho autor anónimo —concretamente, *al-nawāmīs*, *al-tadhīnāt*, *al-mahārīq*, *al-ta'āfīn*, *al-marāqīd* y *al-nīranḡiyyāt/al-nīranḡāt*— son mencionadas en las fuentes árabes en relación directa con la mandrágora, según veremos en las siguientes páginas.

Dos de los términos anteriores merecen algunas explicaciones en aras de una mayor claridad: *al-nawāmīs* y *al-nīranḡāt/al-nīranḡiyyāt*. El primero de ellos es ya mencionado en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* al hablar de los poderes mágicos de la mandrágora en conexión con los del sauzgatillo (*Vitex agnus-castus* L.) (*šaḡarat Ibrāhīm*) y con los de la planta llamada *sirāḡ al-quṭrub*³⁰:

El sauzgatillo tiene propiedades prodigiosas, y entra dentro de las categorías de las operaciones y artificios mágicos. Isqawārītā³¹, mensajero del Sol,

mencionó sus prodigiosos efectos cuando le atribuyó los mismos que le atribuye a la mandrágora y a la planta a la que llaman *sirāḡ al-quṭrub*.

ولها [الشجرة ابراهيم] خواص عجيبة تدخل في أبواب النواميس والحيل النواميسية، وقد ذكر فيها اسقواريتا، رسول الشمس، عجائب من الأفعال، إذا ضمّ منها ما يضمّ إلى البيروح وما يضمّ إلى النبات المسمّى سراج القطرب.³²

También en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* se encuentra otra referencia aún más explícita a la conexión entre la mandrágora y esta ciencia de *al-nawāmīs*, concretamente al final del pasaje donde se habla del uso de un animal quimérico y monstruoso generado artificialmente para realizar prácticas de ilusionismo:

[Isqawārītā] menciona muchas cosas sobre estos artificios mágicos del mismo tenor de las que describe en su *Libro de los secretos del Sol*, libro este prodigioso.

ونذكر في هذه الحيل النواميسية شيئاً كثيراً هو من <نحو ما> وصفه في كتابه في أسرار الشمس، فإن ذلك الكتاب له من عجيب الكتب.³³

Por su parte, el autor de *Dayl* menciona en su obra diversos *nawāmīs* entre los que se encuentra un *nāmūs* (singular de *nawāmīs*) en el que se usa raíz de mandrágora y que supuestamente otorga a quien lo realiza el poder de transportarse de un lugar a otro volando por el aire³⁴. La heterogeneidad de esos *nawāmīs*, tanto en lo que se refiere a sus modos de preparación y ejecución (composición de recetas, escritura y recitación de palabras y jaculatorias mágicas, fumigaciones, sahumeros, prescripciones astronómicas), como a sus finalidades (eliminar la necesidad de comer o beber durante días; transportarse de un lugar a otro; lograr sabiduría y una memoria infalible, etc.), tiene reflejo en los diferentes sentidos que engloba el término. Para Plessner³⁵, *al-nawāmīs* designa las fórmulas mágicas, particularmente las que buscan influir en los sentidos para generar percepciones sensoriales ilusorias. Este significado aparece confirmado en *Dayl*, donde —como ya se ha dicho— algunos de los *nawāmīs* incluyen la

²⁶ Coulon, *La Magie*, pp. 264-265, y Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, p. 344, traduce este término como ‘sacrifices’.

²⁷ Traduzco aquí este término como ‘generaciones’ siguiendo a Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 353, quien lo menciona en su forma plural *al-ta'āfīnāt* y que según él es sinónimo de los términos *al-tawlīdāt* y *al-takwīnāt*, que designan en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya* el arte de la generación artificial (*'ilm al-takwīn*) de plantas y animales, es decir, los procedimientos usados por los seres humanos cuando buscan imitar la acción de la naturaleza con ese fin. Por su parte, Coulon, *La Magie*, pp. 264-265, traduce este término como ‘poudres animales’, y el mismo Coulon, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya*”, p. 344, lo traduce como ‘putrefactions’, traducción esta última que corresponde al significado literal del término árabe en cuestión.

²⁸ *Dayl*, p. 61, s.v. *sīmiyā*.

²⁹ *Dayl*, pp. 67-68.

³⁰ Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 300, identifica esta planta en este contexto como «agrostemmes», pero en otros contextos puede designar otras especies vegetales, entre ellas la mandrágora. Véase, por ejemplo, Abū l-Ḥayr, *Umdat al-taḥīb*, vol. III, t. 2, p. 709.

³¹ La vocalización exacta de este nombre es incierta. Fahd, “Une incursion yéménite”, p. 165, nota 15, lo identifica con «Asclepio» y menciona las diferentes formas en que su nombre es citado en *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*. Véase también

Coulon, *La Magie*, p. 124, quien lo menciona con el nombre de «Asqūlūbyā», del que dice que probablemente se trata de una deformación de «Asclepio», hijo del Sol (Apolo).

³² Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, p. 187. El mismo fragmento, con ligeras variantes, se encuentra en Maslama al-Qurṭubī, *Gāyat al-hakīm*, p. 357, Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 388.

³³ Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, I, p. 191.

³⁴ *Dayl*, pp. 63-64.

³⁵ Plessner y Viré, “Nāmūs”.

repetición de esas fórmulas mágicas, tanto orales como escritas. Sin embargo, como el mismo Plessner señala, el significado del término no se limita a dichas fórmulas. Así, Fahd traduce los términos *al-nawāmīs* y *al-ḥīla* (singular de *al-ḥiyāl*) como ‘operaciones mágicas’ y ‘artificio’ respectivamente³⁶. Esta interpretación se corresponde con el sentido de las explicaciones que ofrece el autor de *Dayl* —según él, citando a Platón— cuando se hace eco de ese componente de artificio mágico engañoso para los sentidos que forma parte del significado del término *al-nawāmīs*, diciendo en referencia a los ejecutores de los mismos:

Muestran los prodigios y las rarezas, como mostrar la Luna llena en los días que está menguante y su eclipse cuando está en su plenilunio, o partida en dos trozos. Y también muestran el Sol en la noche, el trueno, el relámpago, y el soplo de tremendos vientos.

يظهرون العجائب والغرائب كاظهار القمر في ايام انمحاقه بدرًا وكسوفه عند كماله أو افتراقه قطعتين وكذلك يظهرون الشمس في الليل والرع والبرق وهبوب الرياح العظيمة³⁷.

Este mismo sentido del término *al-nawāmīs* como ‘operaciones de ilusionismo’ está documentado en *Kitāb al-Muḥtār* de al-Ġawbarī³⁸, quien usa la expresión *aṣḥāb al-nawāmīs* en un contexto en el cual su interpretación más plausible es ‘los ilusionistas’ (lit. ‘los autores de los artificios’), tal y como propone el traductor de esta obra³⁹.

Otra de las ciencias englobadas en la *sīmiyā* por el autor de *Dayl* y que las fuentes relacionan con la mandrágora es ‘*amal al-nīrangīyyāt/al-nīrangāt*’. La referencia más directa al respecto la proporciona al-Anṭākī, quien dice que «[la raíz de la mandrágora] entra en [la realización de] los *nīragāt*»⁴⁰ (ويدخل في النيرجات)⁴¹. Para Coulon se trata de un término mal definido cuya interpretación puede fluctuar de una fuente a otra y que en términos generales denota rituales u objetos mágicos⁴². Según Fahd, en *Ġāyat al-ḥakīm* este término denota los filtros mágicos que actúan por ingestión,

absorción cutánea o fumigación⁴³ (añádase a ello: y también por inhalación), así como los amuletos que confieren un poder extraordinario sobre las personas y sobre los fenómenos naturales. En términos más generales el término *al-nīrangāt* designa según el mismo Fahd las operaciones de magia blanca, que comprenden diferentes formas de prestidigitación e ilusionismo⁴⁴. Para Burnett, *al-nīrangāt* es una de las tres partes que integran la magia (*al-sihr*) junto a los talismanes y la alquimia. Según él, este tipo de operaciones mágicas incluye la combinación y procesamiento de ingredientes que forman un compuesto, invocaciones de seres espirituales, quema de perfumes y fumigaciones y la fabricación de figuritas usadas para manipular las fuerzas espirituales. Los *nīrangāt* son particularmente apropiados para controlar situaciones afectivas o psicológicas: amor u odio entre dos personas, obediencia, sujeción de una voluntad a otra, causar impotencia o eliminarla. El espíritu es el medio a través del cual actúan los *nīrangāt*, ya sean vistos, olidos o gustados por el receptor de la operación mágica, y las fuerzas espirituales son invocadas para potenciar los efectos mágicos de dicha operación. Por otra parte, según el mismo Burnett, el término *nīrang* también es usado para designar lo que podemos llamar «trucos de fiesta o salón»⁴⁵.

3. Ungüentos, amuletos, talismanes, sahumerios, fumigaciones, inhalaciones y filtros de mandrágora

La mandrágora no solo fue leitmotiv de un importante conglomerado de supersticiones y mitos registrados en las fuentes y presentes en el imaginario popular de las poblaciones de los territorios árabo-islámicos entre los siglos X y XVII. También parece haber sido objeto de un uso real y efectivo en el marco de prácticas de magia blanca en ese contexto. Las fuentes árabes documentan un elenco significativo de preparados y operaciones mágicas en las que se empleaba la planta, explicitando qué parte de ella se usaba en cada caso y el peso exacto que debía emplearse, las formas en que era preparada y utilizada y los rituales que debían realizarse al hacerlo, así como los muy diversos efectos mágicos que se

³⁶ Fahd, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture”, p. 352.

³⁷ *Dayl*, p. 62.

³⁸ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 33 y ss. Sobre este personaje y su obra, cf. *infra* p. 7.

³⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, p. 458, s.v. *The Book of Illusions (Kitāb al-Nawāmīs)*.

⁴⁰ Solo encuentro esta forma, posiblemente corrupta, en al-Anṭākī.

⁴¹ al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 341.

⁴² Coulon, *La Magie*, p. 304.

⁴³ Esta interpretación del término *al-nīrangāt* como ‘filtros’ coincide con la de Villegas, traductor al español de *Ġāyat al-ḥakīm*. Véase Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 273 y ss., y Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 242 y ss.

⁴⁴ Fahd, “Nīrandj”.

⁴⁵ Burnett, “The Three Divisions”, pp. 43, 50-52.

pretendía obtener con estas prácticas. A tenor de la información de la que disponemos, la raíz parece haber sido la parte más utilizada en las operaciones mágicas, seguida de las semillas y los frutos. Las formas de preparación y uso incluían ungüentos, amuletos, talismanes, sahumeros, fumigaciones, inhalaciones y filtros.

De otro lado, es bien sabido que la gran difusión de las creencias sobre los supuestos poderes mágicos de la mandrágora y su uso en las prácticas de magia blanca hicieron que llegara a ser muy apreciada en la Europa cristiana durante el medievo y hasta los siglos XVII-XVIII. Tal era su valor, que en el norte, centro y este de Europa se desarrolló un auténtico mercado fraudulento de falsas raíces de mandrágora, siendo habitual que algunos charlatanes tallaran y manipularan la raíz de *Bryonia alba* L. para hacerla pasar por raíz de mandrágora⁴⁶. Dichas prácticas también eran usuales en el sur del continente europeo, según el testimonio del médico y humanista judeo-portugués del siglo XVI Amato Lusitano (1511-1568). En su comentario a Dioscórides, titulado *Enarrationes* (Venecia 1553), Lusitano habla de «la tiranía e impostura de vendedores de baratijas e impostores que a no escaso precio, y como si fuese mandrágora, venden a mujeres estériles [...] unos hombritos esculpidos en raíces de cañas [...] con tan buena disposición y habilidad que, donde se precisa que nazca vello [...] incrustan unos cuantos granos de trigo que, al enterrarse con la raíz, producen a su vez unas raicillas delgadas y semejantes a pelos, y después la raíz entera adquiere la forma de un hombrecillo, que con grandilocuencia fingen no puede arrancarse de tierra sin los oídos tapados, o bien atándola a un perro. Y venden una o dos raíces de estas por treinta y a veces hasta por cuarenta ducados de oro»⁴⁷.

Es muy posible que el gran precio del que era objeto la raíz de mandrágora y su alto valor económico en el contexto europeo hubieran tenido su correlato en el mundo árabo-islámico, al menos en la primera mitad del siglo VII/XIII, cuando el derviche y alquimista de Damasco ‘Abd al-Raḥīm al-Ġawbarī compuso su *Kitāb al-Muḥtār fī kašf al-asrār* [Antología de la revelación de los secretos], donde ofrece un vivo retrato de los trucos y

engaños de falsos sufíes, vendedores de droga, curanderos y charlatanes que formaban parte del inframundo de la sociedad de su tiempo⁴⁸. En esta obra se recoge una noticia sumamente valiosa sobre estas prácticas fraudulentas. La sección 2 del capítulo 14, titulado *Revelación de los secretos de los médicos de los caminos* (fī kašf asrār aṭibbā’ al-ṭuruq) lleva por título *La revelación de sus secretos sobre la raíz de mandrágora que tiene forma de ídolo* (fī kašf asrārihim fī l-yabrūḥ al-ṣanamī wa-l-kalām ‘alayhi)⁴⁹. Al-Ġawbarī se hace eco en este pasaje de uno de los mitos sobre la mandrágora más ampliamente difundidos y más profundamente arraigados en diferentes culturas desde la Antigüedad: la creencia de que quien la arranca de raíz muere instantáneamente, y que por ello debe usarse un perro para desarraigarla⁵⁰. Al-Ġawbarī dice que «esos que deambulan por los caminos» (al-ṭuruqiyya)⁵¹ difundían en su momento esas supersticiones entre la gente, y aunque él no lo señala explícitamente puede colegirse sin temor a errar que su objetivo no era otro que incrementar el precio de venta de la raíz, práctica esta ya habitual en la Antigüedad entre griegos y romanos⁵². Asimismo, añade que estas creencias sobre el desarraigo de la mandrágora no son sino falsas supersticiones, opinión esta que comparte con otros autores árabes de diferentes épocas⁵³.

La segunda parte de esta sección de *Kitāb al-Muḥtār* sobre la mandrágora contiene una minuciosa descripción del método empleado por estos «curanderos ambulantes» para falsificar raíces de ciclamen (*Cyclamen europaeum* L.) (ḥašīṣat al-rakf) con el fin de venderlas a un precio muy elevado haciéndolas pasar por raíces de mandrágora:

Tienen ellos un secreto en [esta raíz de mandrágora con forma de ídolo] que yo voy a desvelar. En los días del otoño vienen a [donde crece] el ciclamen, escarban alrededor de la raíz, cogen un cuchillo y tallan en ella la forma de un ser humano de perfecta fisionomía; y le hacen un pene, frente, pelo, manos y pies, y todo lo que tienen los seres humanos. Entre ellos hay quien hace dos figuras, macho y hembra abrazados. Una vez hecho esto, echa tierra sobre

⁴⁶ Kujawska y Svanberg, “From medicinal plant to noxious weed”, p. 4.

⁴⁷ González Manjarrés, “La mandrágora de Amato Lusitano”, p. 462. Andrés de Laguna (1510 ó 1511-1559) (Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal*, p. 424) ofrece un comentario sobre la falsificación de las raíces de mandrágora muy semejante al de su coetáneo Lusitano.

⁴⁸ Wild, “Al-Ġawbarī, ‘Abd al-Raḥīm”.

⁴⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 254-255.

⁵⁰ Sobre el complejo de creencias mágicas en torno a la ceremonia de desarraigo de la mandrágora en la tradición árabo-islámica, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁵¹ Literalmente ‘los de los caminos’, que debe entenderse como ‘los médicos de los caminos’, o en una traducción más correcta desde el punto de vista idiomático y funcional, como ‘los curanderos ambulantes’.

⁵² Randolph, “The Mandragora of the Ancients”, p. 489.

⁵³ Véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

la raíz, sin arrancarla, y la deja hasta la primavera, hasta el momento en que se arrancan las hierbas. Después regresa [al lugar donde está] la planta y escarba alrededor de la raíz, y encuentra que se ha criado con la misma forma que él le dio, que es la fisionomía de los seres humanos. Entonces la arranca y [se pone a] decir disparates⁵⁴ sobre ella. Nadie que la vea duda de que se trata de una criatura fruto de la naturaleza. Después la vende por su peso en oro sin importar cuán elevado sea su precio.

ولهم فيه سرّ وأنا أكشفه وذلك أنهم يجيئون في أيام الخريف إلى الحشيشة الرُّكْف ثم يحفرون على عرقها ثم يأخذون السكين ويصوّرون فيها صورة آدمي تامّ الخلقة ويعملون له ذكر وجبهة وشعر ويدين ورجلين وجميع خلقة بني آدم فيه فمنهم من يعمل صورتين ذكر وأنثى متعاقبتين فإذا صنع ذلك ذرّ عليها التراب من غير أن يقلعها من أصلها ثم يتركها إلى الربيع إلى أن قلع الحشائش ثم يجيء يحفر عليها فيجدها قد تربّت كما قد صوّرها وهي خلقة بني آدم فيقلعها ثم يتكلّم عليها بالهادور فإذا رآها إنسان لا يشكّ أنّها خلقة ثم يبيعه وزن بوزن لا يقدر عليها⁵⁵.

Huelga aquí subrayar los paralelismos existentes entre la información que aporta al-Ġawbarī y la descripción de las prácticas fraudulentas documentadas por Lusitano y Andrés de Laguna.

3.1. La mandrágora protectora y benefactora

Desde la Antigüedad y hasta los siglos XVII-XVIII estuvo muy extendida y arraigada en diferentes civilizaciones y culturas la creencia de que la mandrágora posee virtudes apotropaicas⁵⁶. Existen múltiples manifestaciones del mito según el cual trae buena suerte a su poseedor en diferentes maneras, tales como la adivinación de secretos, el incremento de la prosperidad material, la consecución del objeto del deseo amoroso, hacer fértiles a las mujeres estériles, o protegerse de calamidades y demonios⁵⁷. Estas creencias, al igual que otras sobre las propiedades mágicas de la mandrágora, tienen su origen en

el aspecto antropomórfico de su raíz, de acuerdo con la llamada Doctrina de las Signaturas o Doctrina de la Similitud. Básicamente, esta doctrina sostenía que las plantas presentan características o signaturas, como el color, la forma o el nombre que indican sus propiedades y por ende las enfermedades que pueden curar⁵⁸. Una manifestación paradigmática de dicha doctrina se encuentra en *Kitāb al-Muḥtār* de al-Ġawbarī, donde este cuenta cómo en su tiempo los «curanderos ambulantes» (*aṭibbā' al-ṭuruq*) cogían raíz de ciclamen y la tallaban en forma de perro, la tapaban de nuevo con tierra y la dejaban crecer hasta que llegaba el momento de arrancarla, y cuando lo hacían, aparecía la raíz con forma de perro. Al-Ġawbarī añade que entonces pretendían que esa raíz bebida en determinada dosis servía para curar la mordedura de un perro rabioso, y así la vendían por un precio muy elevado⁵⁹.

En el caso de la mandrágora, las supersticiones sobre sus propiedades benefactoras habrían estado tan extendidas y arraigadas en el imaginario colectivo popular de las poblaciones árabo-musulmanas que esto tuvo como resultado la lexicalización de estas propiedades en uno de los numerosos sobrenombres árabes de la planta⁶⁰. Se trata del término *muflīh*, registrado por el botánico sevillano Abū l-Ḥayr al-Iṣbīlī (s. XI) en su *Kitāb 'Umdat al-ṭabīb fī ma'rifat al-nabāt li-kull labīb* [*Sostén del médico para el conocimiento de las plantas por toda persona inteligente*] como uno de los sobrenombres de la mandrágora en su tiempo⁶¹, y que podría ser traducido como 'dichoso'⁶², 'afortunado' o 'próspero', en el sentido de que reporta buena fortuna y prosperidad a su poseedor.

Un relativamente amplio catálogo de los usos apotropaicos de la mandrágora se encuentra en el *Kitāb al-Muršid ilā ḡawāhir al-aḡḍiya wa-quwā al-mufradāt min al-adwiya* [*Guía de las sustancias de los alimentos y de las fuerzas de los medicamentos simples*], cuyo autor es el médico natural de Jerusalén Muḥammad b. Aḥmad al-Tamīmī

⁵⁴ No encuentro en ningún diccionario el término *hādūr*, traducido aquí como 'disparates'. No obstante, creo que podría tratarse de una forma dialectal derivada de la raíz clásica *hḍr*, que tiene el significado general de 'parlotear, desvariar, decir disparates'. Véase, por ejemplo, Cortés, *Diccionario*, p. 1199, s.v. *hādara*. Véase también Corriente, "Reflejos iberorromances", p. 81.

⁵⁵ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 254-255.

⁵⁶ Kujawska y Svanberg, "From medicinal plant to noxious weed", p. 4.

⁵⁷ Véase, por ejemplo, Randolph, "The Mandragora of the Ancients", pp. 496-497; Dafni *et al.*, "In search of traces of the mandrake myth", p. 16; Monadi *et al.*, "A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology", p. 2; Bhutia y Kakoti, "Ethno-medicinal claims", sección 4.0.; Waniakowa, "*Mandragora and belladonna*", pp. 166-167.

⁵⁸ Sobre la Doctrina de las Signaturas y su relación con la mandrágora, véase Lozano Cámara, "Apuntes".

⁵⁹ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 256-257.

⁶⁰ La lista más exhaustiva de nombres y sobrenombres árabes y no árabes de la mandrágora publicada hasta el momento se encuentra en Dafni *et al.*, "In search of traces of the mandrake myth".

⁶¹ Abū l-Ḥayr, *'Umdat al-ṭabīb*, I, p. 324, n° 2814.

⁶² Esta es la propuesta de los traductores de Abū l-Ḥayr, *'Umdat al-ṭabīb*, II, p. 454, n° 2814.

(m. 370/980)⁶³. Esta obra es de gran importancia para la historia de la mandrágora en la tradición árabo-islámica, pues es la vía a través de la cual penetraron en los textos árabes las creencias mágicas de filiación hermética o pseudohermética de origen greco-egipcio sobre la planta. Al-Tamīmī atribuye los pasajes en que habla de la mandrágora a Hermes, figura esta que podemos identificar con Hermes Trismegisto, personaje mítico de gran importancia en la tradición mágica árabo-islámica al que se atribuye la autoría de numerosas obras de magia y alquimia⁶⁴. Al-Tamīmī pone en boca de Hermes las siguientes palabras:

Esta planta sirve para muchas operaciones que no son propias de la medicina. Entre ellas, que si una persona coge un trozo de los miembros de ese ídolo y lo machaca con una pequeña cantidad de su fruto y lo reduce a polvo muy fino y lo diluye en óleo de ben⁶⁵ u óleo de *ḥalūq*⁶⁶ perfumado o en azogue plúmbeo, y ese hombre se unta con este óleo los ojos, la frente, el rostro y el cuerpo cuando quiere encontrarse con gente importante y con quienes tienen autoridad, y después se reúne con el sultán que a él le place para tratar con él los asuntos que quiere, a ojos de ese sultán será una persona distinguida y de elevada posición, y se satisfarán todas sus demandas, y no se verá de él sino lo que sea necesario.

وهذه الشجرة تصلح لأعمال كثيرة ليست مما تستعمل في الطب. فمن ذلك أنه إن أخذ إنسان قطعة من أعضاء ذلك الصنم فسحقها مع شيء يسير من ثمرها وأنعم سحقها ودافها بدهن بان أو دهن الخلق المطيب أو في زئبق رصاصي ويمسح الرجل من ذلك الدهن إذا أراد لقاء الأكابر ولقاء ذي سلطان فمسح منه عينيه وجبينه ووجهه وبنيه ثم لقي من أحب من السلاطين فيما أحب فإنه يكون عنده وجيهاً وتكون منزلته عنده عالية وتقضى حوائجه ولا يرى منه إلا ما يجب⁶⁷.

El mismo Hermes menciona también las propiedades apotropaicas de la raíz utilizada como amuleto, uso este ampliamente documentado en el caso de la Europa cristiana, donde las raíces

de mandrágora talladas en forma de muñecas eran tratadas con todo mimo, e incluso vestidas y alimentadas⁶⁸:

Este ídolo es un amuleto de enorme utilidad para quien lo lleva colgado al cuello, o rompe uno de sus miembros, le cose a lezna una [tira de] cuero curtido y se lo cuelga al cuello o al brazo. Entonces estará a salvo de toda plaga y calamidad, de todo bandido y ladrón, de naufragios e incendios y de cualquier desgracia.

وهذا الصنم حرز عظيم في المنفعة لمن يحمله متقلداً به أو كسر عضواً من أعضائه وخرز عليه جلد أديم ويلقها في عنقه أو في عضده فإنه حينئذ يأمّن من كل آفة وعاهة ومن كل لص وسارق ومن الغرق والحريق ومن كل بلية⁶⁹.

En el siglo XII, y también en al-Andalus, la creencia sobre las virtudes mágicas de los amuletos de raíz de mandrágora está documentada en el *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* [*Libro de las propiedades*] del médico Abū l-‘Alā’ Zuhr (m. 525/1130-1):

Quien se cuelgue la raíz de esta planta o un trozo de ella apagará la cólera de los principales, y quien se la cuelgue, que lo haga con la luna llena.

من علق عليه أصل هذه الشجرة أو شيء منها أطفأ غضب الرؤساء ومن علق عليه شيء منها فليكن في امتلاء القمر⁷⁰.

Prescripciones astronómicas como esta son recurrentes tanto en lo que se refiere a la ceremonia de desarraigo de la mandrágora como a la preparación de compuestos y la realización de prácticas mágicas con ella. Un ejemplo muy claro de la importancia de la observancia de estas disposiciones puede encontrarse en *Ġāyat al-ḥakīm*, donde se menciona un «compuesto» (*murakkab*) de efecto protector que contiene dos *miṭqāles*⁷¹ de mandrágora, y que es atribuido a «los sabios de la India» (*ḥukamā’ al-Hind*)⁷²:

Su efecto es evitar el daño de las espiritualidades [que intervienen en la operación] que se intenta realizar para que no perjudiquen a su autor. Tiene un efecto general en todas las clases de astros, como el efecto general que posee la perla india para evitar el daño

⁶³ Los pasajes de la obra de al-Tamīmī en que este habla de la mandrágora me son conocidos a través de la versión conservada en *al-Ġāmi’ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aḡḍiya* [*Compendio de medicamentos simples y alimentos*] del botánico y farmacólogo andalusí Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248), que en una de las varias entradas que dedica en su obra (II, pp.14-16) a la mandrágora (*ṣirāḡ al-qurṭub*) reproduce varios fragmentos de *al-Muršid*.

⁶⁴ Sezgin, *Geschichte*, pp. 31-44. Sobre Hermes y su relación con la mandrágora, véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁶⁵ Sobre la identificación de esta planta, véase Abū l-Ḥayr, *‘Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, p. 340, s.v. bān.

⁶⁶ Se trata de un perfume cuya base es el azafrán. Véase Aubaille-Sallenave, “Safran de joie”, p. 45.

⁶⁷ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 15.

⁶⁸ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, p. 16.

⁶⁹ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 15.

⁷⁰ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi’*, II, p. 16.

⁷¹ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 228) le asigna al *miṭqāl* un peso de 4,46 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfid, *El libro de la almohada*, p. 475) menciona un peso medio de 4,42 g.

⁷² Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 346; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 379.

de todos los venenos en general [...]. Con ello se preparan siete perlas que se secan a la sombra, y al prepararlas y al secarlas no debes de pronunciar las invocaciones del planeta ni de atar sus espiritualidades para el objetivo buscado.

وفعله دفع عادية روحانيات ما يحاول عمله لئلا يعتدي على صانعه
وفعله عام في ما يحاول من جميع اقسام الكواكب كالفعول العام الذي
للخرزة الهندية في دفع عادية السموم بالجملة [...] وتصنع منه خرز
سبع وتجفف في الظل وفي أوان عملها وتجفيفها لا تغفل الكلام
بدعوات المتحيرة ورباط روحانياتها عند الغرض المقصود⁷³.

La necesidad de que se tome en cuenta la situación y conjunción de la Luna, el Sol y los planetas al realizar las operaciones mágicas con mandrágora para garantizar sus efectos es claramente expuesta por al-Anṭākī, quien indica que dichos efectos serán los deseados «si al hacerlo se observan las atribuciones astronómicas» (إذا روعيت فيه النسب الفلكية)⁷⁴.

Por otro lado, Hermes también menciona el uso de fumigaciones de mandrágora para proteger las viviendas de la gente contra genios y demonios:

Si alguien fumiga su casa o el lugar que habita con un poco de la raíz que es el idolo huyen de ella los genios y los demonios al instante y no se aproximan a ella durante muchos años.

ومن بحر بشيء من الأصل الذي هو الصنم منزله أو المكان الذي يسكنه هربت منه الجن والشياطين من ساعته ولم تقر به سنيماً كثيرة⁷⁵.

Por el mismo tiempo en que vive al-Tamīmī encontramos en *Ġāyat al-ḥakīm* la receta de un sahumero llamado «sahumerio de Saturno» (*duḥ-nat Zuḥal*)⁷⁶, compuesto entre otros ingredientes por cincuenta *mitqāles* de fruto de mandrágora. Según se describe en esta obra, este sahumero, de composición variable, es el que se utiliza en la ceremonia de invocación de la espiritualidad de Saturno cuando se quiere obtener un favor de este planeta⁷⁷.

Ġāyat al-ḥakīm recoge también la receta de una perla (*ḥaraza*) llamada «perla de al-Amāṭīs» que incluye la mandrágora entre sus componentes

y que ofrece protección contra las inclemencias climáticas⁷⁸:

Cuando te alcance el frío, la lluvia y la nieve en algún lugar y quieras que cesen, di las palabras y luego levántala en tu mano derecha hasta el cielo, y todo eso se calmará.

فاذا اصابك البرد والمطر والثلج في مكان فاردت ان يرتفع فتكلم بالكلمات ثم ارفعها بيدك اليمنى للسماء فان جميع ذلك يسكن⁷⁹.

Por su parte, al-Ġawbarī, aludiendo a «quienes pretenden ser maestros sufíes» (*allaḍīna yadda-ūna al-maṣṭīha min al-fuqarā*), dice que estos realizan fumigaciones (*yubahḥir*) con diversos ingredientes, entre ellos mandrágora, para crear la ilusión de parar la lluvia⁸⁰. Esta noticia permite aventurar que este tipo concreto de prácticas mágicas podrían haber sido frecuentes —al menos en el Oriente islámico en el siglo VII/XIII—, hasta el punto de llegar a convertirse en una actividad fraudulenta bien conocida allí por aquel entonces. Por otro lado, resulta muy interesante observar aquí que esta no es la única referencia que vincula el mundo de los derviches con la realización de operaciones mágicas con mandrágora, pues también son presentados como ejecutores de otras prácticas de charlatanería descritas por al-Ġawbarī en las que está presente la planta⁸¹. Dichas prácticas parecen haber sido cultivadas por grupos de derviches de marcada orientación heterodoxa, tales como *rifāʿīs*, *ḥaydarīs* y *qalandarīs*⁸².

Por último, *Ġāyat al-ḥakīm* menciona un talismán (*ṭilasm*) que incluye semillas de mandrágora y que según dice protege de los efectos nocivos derivados de la manipulación de los ingredientes venenosos que se usan en la composición de los filtros mágicos⁸³.

3.2. La mandrágora sanadora

En relación directa con estos mitos y supersticiones sobre las virtudes apotropaicas de la mandrágora y con su puesta en práctica en operaciones de magia blanca encontramos en los textos árabes referencias a sus presuntas

⁷³ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 347-348; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 381.

⁷⁴ al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 341. Sobre dichas «atribuciones astronómicas», véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁷⁵ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmiʿ*, II, p. 15.

⁷⁶ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 343; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 377.

⁷⁷ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 202-204; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 233-236. La traducción francesa de la receta de este sahumero se encuentra en Coulon, “Fumigations et rituels magiques”, p. 219.

⁷⁸ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, pp. 243-244; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 274-275.

⁷⁹ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 244; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 274-275.

⁸⁰ al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 374-375.

⁸¹ Cf. *infra* nota 82.

⁸² al-Ġawbarī *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 433-434, nota 27.

⁸³ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 246; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 278.

virtudes sanadoras mágicas. Estas creencias están directamente relacionadas con la idea existente en diversas culturas a lo largo de los siglos de que la mandrágora es una planta bendita y una panacea que cura todo tipo de dolencias⁸⁴, y tienen su origen en la fisionomía antropomórfica de su raíz en el marco de la Doctrina de las Signaturas, como ocurre también en el caso —ya mencionado— de sus supuestas propiedades apotropaicas. De otro lado, esos mitos y supersticiones guardan una relación muy estrecha con la larga tradición de conocimiento y usos medicinales de la mandrágora que se extiende desde la Antigüedad hasta los siglos XVII-XVIII⁸⁵, y que tiene uno de sus hitos más destacados en la medicina galénica árabo-islámica clásica⁸⁶. No obstante, —como veremos más adelante— las creencias mágicas sobre las virtudes medicinales de la planta no encontraron eco en las obras de los naturalistas árabes que hablaron de sus propiedades y usos terapéuticos desde la perspectiva galénica.

Las creencias sobre el poder curativo de la mandrágora estaban tan extendidas y arraigadas en el imaginario popular de las poblaciones árabo-islámicas que, al igual que ocurrió en el caso de algunos idiomas europeos⁸⁷, llegaron a lexicalizarse en dos sobrenombres árabes que aluden a sus propiedades curativas: *abū salām*⁸⁸ (lit. ‘padre de salud’) y *abd al-salām*⁸⁹ (lit. ‘el siervo de la salud’).

En las fuentes árabes que hablan de magia las virtudes curativas de la mandrágora son resultado de sus ‘propiedades’ (*ḥawāṣṣ*)⁹⁰, término este que designa el poder mágico de la planta, las inexplicables fuerzas esotéricas que residen en los seres naturales animados e inanimados. Durante el período helenístico existía la creencia de que en la Naturaleza esas fuerzas están activas o pueden ser activadas⁹¹, idea que experimentó un importante desarrollo

en el género árabe textual de los *ḥawwāṣ*, que podría definirse en sentido amplio como ‘literatura de medicina mágica’⁹².

La primera y más detallada enumeración de esas propiedades se debe a al-Tamīmī, quien —por boca de Hermes— alude en varias ocasiones a ellas:

[La mandrágora] es una planta bendita entre las plantas, útil contra cualquier enfermedad que aflija al ser humano por la acción de genios, demonios y diablos⁹³, y útil contra cualquiera de las graves enfermedades que puedan ocasionársele en el interior del cuerpo, como la hemiplejía, la parálisis que causa la torcedura de la boca, la epilepsia, la lepra⁹⁴, los desórdenes mentales, la confusión mental, y la pérdida de la memoria.

وهذه الشجرة مباركة من الأشجار نافعة لكل داء يكون بآدم آدم جنّة وخيل ووسواس وتنفع لكل داء من الأدواء الكبار التي تعرض له في باطن جسمه كالقروح واللقوة والصرع وداء الجذام وفساد العقل والتولدة⁹⁵ وكثرة النسيان⁹⁶.

Hermes añade que «si se fuma con este ídolo a quien sufre desvaríos y desórdenes mentales se los cura» (وإن بخر بهذا الصنم إنسان به هذيان وفساد العقل) (ذهب عنه)⁹⁷.

Por otro lado, Hermes recomienda también dos remedios mágicos a base de mandrágora para el tratamiento de la epilepsia:

⁹² Álvarez Millán, “El *Kitāb al-Khawāṣṣ*”, pp. 155-158; Fernández Medina, *La magia morisca*, pp. 184-190.

⁹³ Los términos *ḡinna*, *ḥabal* y *waswās*, traducidos aquí respectivamente como ‘genios’, ‘demonios’ y ‘diablos’, podrían ser también interpretados como ‘locura’, ‘trastorno mental’ y ‘paranoia’, respectivamente. La primera de estas dos interpretaciones —no excluyentes entre sí— está recogida, por ejemplo, en Kazimirski, *Dictionnaire*, I, p. 333, s.v. *ḡinna*, I, p. 536, s.v. *ḥabal*, II, p. 1539, s.v. *waswās*; Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, II, p. 246, s.v. *ṣirāḡ al-qutrub*. La segunda de estas interpretaciones puede encontrarse, por ejemplo, en Cortés, *Diccionario*, p. 188, s.v. *ḡinna*, p. 288, s.v. *ḥabal*, p. 1253, s.v. *waswās*; Corriente, *Diccionario*, p. 127, s.v. *ḡinna*, p. 198, s.v. *ḥabal*, p. 834, s.v. *waswās*.

⁹⁴ En la sección 8 del capítulo 1 de *Kitāb al-Muḥtār* (pp. 22, 24), titulado *Revelación de los secretos de los falsos profetas* (*fī kaṣf asrār allāqina yadda ‘ūna al-nubuwwa*), se habla de la *Revelación de los secretos sobre la curación de la lepra* (*fī kaṣf asrār izālat al-ḡudām*). Al-Ġawbarī menciona aquí un cocimiento que incluye hojas de mandrágora entre otros ingredientes. Según él, esos «falsos profetas» se aplicaban ese cocimiento para hacer creer a la gente que estaban enfermos de lepra, simulando más tarde una curación milagrosa.

⁹⁵ Entre las diferentes posibilidades de vocalización y traducción de este término opto por *tuwala* o *tiwala*, y lo interpreto —no sin dudas— en este contexto como ‘confusión mental’, siguiendo a Cortés, *Diccionario*, p. 138, s.v. *tiwala*.

⁹⁶ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi‘*, II, p. 14.

⁹⁷ Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi‘*, II, p. 15.

⁸⁴ Véase Lozano Cámara, “Apuntes”.

⁸⁵ Waniakowa, “Mandradora and belladonna”, p. 164; Kujawska y Svanberg, “From medicinal plant to noxious weed”, p. 4.

⁸⁶ Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Hāwī*, XXI, parte II, pp. 643-647, e Ibn al-Bayṭār, *al-Ġāmi‘*, II, pp. 510-512.

⁸⁷ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, pp. 14, 18.

⁸⁸ Dafni *et al.*, “In search of traces of the mandrake myth”, pp. 14, 18.

⁸⁹ al-Zabīdī, *Tāǧ al-‘arūs*, II, p. 123.

⁹⁰ Véase, por ejemplo, Ibn Waḥṣiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*: I, p. 357, donde dice que la mandrágora posee ‘propiedades prodigiosas’ (*aḡā’ib min al-ḥawāṣṣ*).

⁹¹ Ullmann, “*Khāṣṣa*”, p. 1097.

Si se coge un puñado de flores de mandrágora antes de que se abran y las atas con una pieza de tejido de lino, la aprietas con un hilo de lana hecho de siete colores y se lo cuelgas al niño que sufre de epilepsia, se la cura y no vuelve a padecerla mientras lo lleve colgado.

وإن أخذ كمة من زهره من قبل أن تنفتح فربطها في خرقه كتان وشدها بخيط صوف معمول من ٧ ألوان ثم علقه على الطفل الذي يعرض له الصرع فإنه يذهب عنه ولا يعود إليه ما دامت تلك معلقة عليه⁹⁸.

Si se le cuelga un trozo de ella a quien acostumbra a sufrir [ataques] de epilepsia, se la cura, y tiene un efecto más potente para este fin que la madera de peonía⁹⁹.

وإن علق منه شيء على من يعتاده الصرع أبرأه وكان فعله في ذلك أبلغ من عود الفاونيا¹⁰⁰.

Sin embargo, los textos árabes de medicina y farmacología galénicas no mencionan en absoluto estos supuestos beneficios de la mandrágora para el tratamiento de dolencias de carácter mental y de la epilepsia. Hasta donde alcanza mi conocimiento, tan solo es citada como medicamento útil para el tratamiento de la epilepsia y la locura en el listado de drogas preparadas y vendidas por los farmacéuticos de la comunidad judía de El Cairo entre los siglos XI y XIV¹⁰¹. No obstante, la opinión más extendida en dichos textos árabes es la del médico judeo-persa Abū 'Īsā Māsargawayh (m. 101/720), quien dice que «si se come [mandrágora] en gran cantidad [...] hace perder la razón» ([...] إن أكثر من أكله عرض منه¹⁰²), al igual que Abū l-Rayḥān al-Bīrūnī (362-después de 442/973-después de 1050), que indica que «hace perder la razón como el beleño» (يذهب بالعقل كالبنج)¹⁰³.

⁹⁸ Ibn al-Bayṭār, *al-Ğāmi'*, II, p. 15.

⁹⁹ Para la identificación de *al-fāwuniyā* como 'peonía' (*Paeonia officinalis* L), véase Abū l-Ḥayr, 'Umdat al-ṭabīb, vol. III, t. 1, p. 398, s.v. fāwuniyā. El mismo Abū l-Ḥayr, 'Umdat al-ṭabīb, vol. II, p. 595, habla de esta presunta propiedad de la peonía para curar la epilepsia. Al-Anṭākī, *Taḍkira*, I, p. 246, s.v. fawāniyā, también la menciona y añade que cura otras dolencias como la locura.

¹⁰⁰ Ibn al-Bayṭār, *al-Ğāmi'*, II, p. 16.

¹⁰¹ Lev, "Drugs held and sold by pharmacists", p. 287. Curiosamente, en otro artículo publicado unos meses antes que el anterior, Lev y Amar, "Reconstruction of the inventory", p. 436, dicen que la Taylor-Schechter Genizah Collection, Cambridge —la misma colección de documentos que les sirve de fuente para ambos artículos— no menciona ningún uso terapéutico de la mandrágora.

¹⁰² Ibn al-Bayṭār, *al-Ğāmi'*, II, p. 512.

¹⁰³ al-Bīrūnī, *Al-Bīrūnī's Book*, I, p. 332.

3.3. La mandrágora narcótica y somnífera

La fama de la que gozaba la mandrágora en Europa como planta narcótica y somnífera se tradujo en la lexicalización de seis sobrenombres que se hacen eco de estas propiedades en varias lenguas¹⁰⁴. Este conocimiento y uso de la mandrágora como somnífero en Europa tuvo su correlato en la tradición árabo-islámica, donde dichas propiedades eran bien conocidas por los eruditos que las mencionan en sus tratados de farmacología y medicina, y tal vez por otros personajes tales como charlatanes y criminales que pudieran haberla usado como herramienta para la comisión de delitos. Las plantas que contienen escopolamina han sido utilizadas a lo largo del tiempo para facilitar robos y crímenes sexuales mediante la incapacitación de las víctimas¹⁰⁵. Un buen ejemplo de ello lo ofrece al-Ğawbarī cuando menciona un compuesto narcótico (*murqid*; singular de *marāqīd*) que entre otros muchos ingredientes incluye cinco dracmas¹⁰⁶ de frutos de mandrágora (*luffāh*)¹⁰⁷. El contexto en que se menciona este narcótico (*Revelación de los secretos de los que elaboran somníferos y estupefacientes y se los administran a otros* (*fī kašf asrār alladīna yumaššūna bi-l-'alafāt*)), no deja lugar a dudas acerca del uso delictivo al que estaba destinado ese compuesto¹⁰⁸.

Las propiedades somníferas y narcóticas de la mandrágora habrían sido tan conocidas —al

¹⁰⁴ Dafni *et al.*, "In search of traces of the mandrake myth", pp. 14, 18.

¹⁰⁵ Monadi *et al.*, "A Comprehensive Review", p. 20.

¹⁰⁶ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 226) asigna al dragma un peso de 3,125 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfid, *El libro de la almohada*, p. 475) señala un peso medio de 2,90 g.

¹⁰⁷ al-Ğawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, pp. 322-323.

¹⁰⁸ El traductor de *Kitāb al-Muḥtār*, p. 319, traduce la expresión *alladīna yumaššūna bi-l-'alafāt* como 'Who Work Knockout Drugs and Stupeficients', interpretación que conviene puntualizar. Teniendo en cuenta el contenido concreto de la sección de *Kitāb al-Muḥtār* en que se menciona esa expresión (pp. 319-323), creo más correcto interpretar el término '*alafāt*' como 'somníferos' siguiendo a Dozy, *Supplément*, II, p. 160, s.v. '*alafāt*'. No obstante, el propio al-Ğawbarī (p. 322) indica explícitamente que «ellos tienen narcóticos que no inducen el sueño, sino que producen estupefacción a la persona, que se queda inerte, no responde a lo que se le pregunta y no se da cuenta de lo que hacen con ella» (لهم علفات غير منومة وهي تبتهت) (الإنسان فيبقى شاكساً ولا يرد جواباً ولا يعلم ما يعمل به), lo cual indica sin lugar a dudas que dicho término designa también compuestos estupefacientes. De otro lado, la forma verbal *yumaššūna bi* significa literalmente 'poner en marcha', 'hacer andar', 'poner en movimiento', acepciones estas que parecen indicar que al-Ğawbarī está hablando de charlatanes que no solo preparaban los somníferos, sino que también se los administraban a otras personas con fines delictivos, como él mismo describe.

menos en el al-Andalus del siglo XI en que vive Abū l-Ḥayr— que llegaron a lexicalizarse en el término *musbit* ('que produce sopor'), que él registra en la *Umda* como sobrenombre sinónimo de *yabrūh* ('mandrágora')¹⁰⁹.

Como hemos señalado anteriormente, la confección de compuestos somníferos (*al-marāqīd*) es una de las ciencias o artes que según el autor de *Dayl* integran la *sīmiyā*¹. Las fuentes árabes documentan la conexión de la mandrágora con esta ciencia o arte y ofrecen información que permite aventurar que la planta fue usada durante siglos como ingrediente fundamental de numerosos compuestos de esta naturaleza en la *materia magica* árabo-islámica. De otro lado, resulta evidente que estos usos de la mandrágora como somnífero están intrínsecamente ligados a sus propiedades narcóticas, debidas a su alto contenido en alcaloides tropánicos, tales como hiosciamina, hioscina (o escopolamina), atropina, y pequeñas cantidades de mandragorina¹¹⁰. Dichos efectos narcóticos y somníferos, ya reportados desde la Antigüedad¹¹¹, eran bien conocidos por los naturalistas árabes, que los describen detalladamente y mencionan su utilidad y puesta en práctica en diversos tratamientos terapéuticos¹¹².

Por lo que se refiere a las fuentes relacionadas con la magia, la primera y casi única referencia que conozco sobre el uso de la planta como ingrediente de estos compuestos somníferos está documentada en *Ġāyat al-ḥakīm*. En el capítulo de esta obra donde se habla de «filtros destinados a muy diferentes fines» (*fī nīranḡāt fī aḡrād šattā*) se menciona las recetas de cuatro filtros somníferos. Estas son:

(1)

Se coge opio, líber de raíz de mandrágora y semillas de beleño negro a partes iguales, medio dracma de cada uno; nuez moscada, *sukk*¹¹³ y palo de áloe en bruto, de cada uno un sexto de dracma. Se pulveriza todo eso muy bien y después se amasa con agua de

cilantro verde¹¹⁴. Luego se procura que se corrompa¹¹⁵ para que se aglutine y se amalgame y se aúnen sus espíritus según el efecto buscado, tras lo cual se saca y se da a comer un *dāniq*¹¹⁶ de él, y sume en un profundo sueño.

يؤخذ من الافيون ولحا البيروح وبزر البنج الاسود بالسواء من كل واحد نصف درهم ومن جوز بوا والسك والعود الخام من كل واحد سدس درهم يعانى سحقها ثم يعجن بما كزبرة خضراء ثم يحاول تعفينها كي يتحد وتنمازج وتتعدأرواحها على الفعل المطلوب ثم يخرج ويطعم منه زنة ذائق فانه ينوم نوماً غرقاً¹¹⁷.

(2)

Tiene el mismo efecto [que el anterior] pero más potente. Se coge métel¹¹⁸, semillas de beleño amarillo de Palestina, semillas de mandrágora o la corteza [de su raíz], y semillas de adormidera negra, dos *mitqāles* de cada uno; tres *mitqāles* de azafrán y un *mitqāl* de arsénico. Se junta todo eso y se deja tres días en el cacharro donde se meten [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan. Después se saca y se diluye¹¹⁹, y se administra una dosis de un *dāniq* bebida.

يفعل كفعله بل هو اقوى منه يؤخذ من جوز مائل وبزر بنج احمر وبزر يبروح او قشره وبزر خشخاش اسود من كل واحد مثقالان ومن الزعفران ثلاثة مثاقيل ومن الزرنبخ مثقال يجمع ذلك باجمعه ويدخل آلة التعفين ثلاثة ايام ثم يخرج ويحيل به والشرية منه دائق¹²⁰.

(3)

Se coge opio, líber de raíz de mandrágora, semilla de lechuga, fruto de métel, jugo de matricaria¹²¹, eléboro

¹¹⁴ De acuerdo con Corriente, *Diccionario*, p. 662, s.v. kuzbara, esta *kuzbara ḥadrā*¹ podría ser identificada con el perfollo (*Anthriscus cerefolium* [L.] Hoffm.).

¹¹⁵ El traductor de *Picatrix* traduce la raíz <ʿfn> como 'enmohecer', y el término *ālat al-taʿfin* como 'enmohecedor'.

¹¹⁶ Kahl (Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, p. 226) le asigna un peso de 0,52-0,74 g; Álvarez de Morales (Ibn Wāfīd, *El libro de la almohada*, p. 475) señala un peso medio de 0,57 g.

¹¹⁷ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm* p. 275; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 304.

¹¹⁸ El traductor de *Picatrix*, p. 305, interpreta aquí y en otras ocasiones *yāwz māṭal* como 'datura de estramonio'. Por su parte, los traductores de la *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, pp. 95-96, s.v. *Datura metel* L., p. 422, s.v. ḡawz māṭal, e Issa, *Dictionnaire*, p. 68, s.v. D. Metel L., dicen que se trata de la *Datura metel* L.

¹¹⁹ No encuentro sentido a la expresión *wa-yuḥayyal bihi* en este contexto, lo cual me lleva a pensar que tal vez se trate de una corrupción textual por *wa-yuḥall bihi*, que sí resultaría coherente con el mismo.

¹²⁰ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 305.

¹²¹ El término árabe *šaḡarat Maryam*, traducido aquí como 'matricaria' (*Tanacetum parthenium* (L.) Sch.Bip.), puede designar también otras especies vegetales. Véase Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 2, p. 730, s.v. *šaḡarat Maryam*.

¹⁰⁹ Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, I, p. 331, n° 2966.

¹¹⁰ Mion, "From Circe's Root to 'Spongia Soporifera'", p. 128; Dafni *et al.*, "In search of traces of the mandrake myth", p. 14; Waniakowa, "Mandragora and belladonna", p. 162.

¹¹¹ Véase, por ejemplo, Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales*, II (Libros III-V), pp. 170-171.

¹¹² Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, XXI, parte II, pp. 643-647, donde menciona varias veces estas propiedades.

¹¹³ Se trata de un electuario perfumado o píldoras a base de azafrán. Véase Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum*, s.v. *sukk*, p. 233; Dozy, *Supplément*, I, p. 666, s.v. *sukk*; Kazimirski, *Dictionnaire*, I, pp. 1111-1112, s.v. *sukk*.

negro y semilla de adormidera negra a partes iguales. Se muele muy bien esta mezcla y se le echa encima el doble de su peso de vino añejo. Se deposita durante los días que sea necesario en el cacharro donde se meten [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan. Luego se saca y se diluye, y se administra bebida una dosis de un *dāniq*.

يؤخذ من الأفيون ولحا اليبروج وبزر الخس وثمره جوز مائل وعصاره شجرة مريم وخربق أسود وبزر خشخاش أسود بالسواء يسحق هذا الخلط ناعماً ويوضع عليه مثل أوزان الكل مرتين من خمر عتيق ويودع اناء التعفين ويعفن ايامه ثم يخرج ويحبل به والشربة منه دانق¹²².

(4)

Otro filtro extremadamente somnífero. Se coge jugo de beleño, jugo de [frutos de] mandrágora, jugo de cilantro verde, jugo de lechuga, jugo de métel, jugo de adormidera negra y jugo de cicuta¹²³, de cada uno una parte, y diez partes de opio. En la mezcla de todos estos jugos se disuelve el opio. Luego se coge arrope compuesto de mosto de higo¹²⁴ filtrado cuatro veces y se añade a esos ingredientes su peso en mosto. A continuación, se mete en el cacharro donde se dejan [los ingredientes de los compuestos] para que se corrompan, hasta que toda la mezcla alcanza su máxima eficacia e intensidad. La dosis que se da de este compuesto es de medio *dāniq*, pues es de fuerte efecto y penetrante espiritualidad.

نيرنج آخر مفرط التنويم يؤخذ من عصارة البنج وعصاره اللقاح وعصاره الكزبرة الخضراء وعصاره الخس وعصاره جوز مائل وعصاره خشخاش الاسود وعصاره السيكرا من كل واحد جزء ومن الافيون عشر مجموع العصارات يحل الافيون فيها ثم يؤخذ رب مركب من خمريه تين كرر التين مراراً اربعاً على معتصره ويضاف منه لتلك المركبات مثل الجميع ثم يدخل آلة التعفين ويعفن حتى يصير الكل في غاية النفوذ والبلاغ والمعطى من هذا المركب نصف دانق فانه قوي الفعل نافذ الروحانية¹²⁵.

Siglos más tarde, el autor anónimo de *Dayl* menciona en la sección que consagra a los nar-

cóticos (*faṣl fī l-marāqīd*) otro compuesto de esta naturaleza que contiene mandrágora:

Se coge raíz de beleño, raíz de *baydarūḡ*¹²⁶ y raíz de mandrágora a partes iguales; raíz de narciso y sus semillas, y opio, de cada uno dos dracmas. Se machaca todo y en un recipiente de cristal se le echa encima agua dulce hasta que esta cubre la mezcla, se tapa y se pone bajo un sol ardiente durante quince días [...]. Si quieres dormir a alguien dáselo a oler y se dormirá.

يؤخذ أصل البنج وأصل البیدروج وأصل اللقاح أجزاء سواء وأصل النرجس وبزره وأفيون من كل واحد درهمان يدق الكل ويصب عليه الماء العذب قدر ما يغمره في إناء زجاج ويسد ويوضع في الشمس الحارة خمسة عشر يوماً [...] فإذا أردت أن تنوم أحدا فشممه فانه ينام¹²⁷.

Por último, y también en relación con las propiedades narcóticas y somníferas de la mandrágora, encontramos en *Ġāyat al-ḥakīm* un «talismán sahumérico» (*tilasm dujñī*), usado para hacer que caigan los pájaros que hay en los árboles. Según el autor de esta obra, dicho talismán fue encontrado por él junto a otros talismanes semejantes en «un libro que se extrajo del templo de Srānīdūs¹²⁸ en tiempos de Cleopatra» (في كتاب استخرج من هيكل سرانيدوس في زمان قلوبطرة¹²⁹).

Contiene mandrágora y *qamāšīr*¹³⁰ a partes iguales. Se amasan con agua de alharma fresca, se hacen

¹²⁶ No encuentro el nombre de esta planta —cuya lectura correcta me plantea dudas— en ninguno de los diccionarios, glosarios y fuentes árabes que he consultado. Tal vez se trate de una variante del término *bādarūḡ*, que según los traductores de Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, pp. 337-338, designa el *Amaranthus blitum* L., el *Ocimum basilicum* L. y el *Origanum dictamnus* L., y que encuentro mencionado, por ejemplo, en la receta de otro somnífero citado por al-Ḡawbarī, *Kitāb al-Muḥtār*, p. 322.

¹²⁷ *Dayl*, p. 67.

¹²⁸ No dispongo de ningún dato acerca de este supuesto templo.

¹²⁹ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 396; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 418.

¹³⁰ La interpretación inequívoca de este término resulta difícil. Steingass, *A comprehensive Persian-English*, p. 988, lo traduce como ‘goma de perejil silvestre’ (Gum of the wild parsley). Ibn al-Bayṭār, *al-Ḡāmi*, II, p. 282, s.v. *qamāšīr*, cita a al-Kindī en su *Kitāb al-Sumūm* [El libro de los venenos], quien dice que se trata de una especie de hongo (*kam’a*), coincidiendo en ello con Abū l-Ḥayr, *Umda*, I, p. 468, n° 4039, cuyos traductores (II, p. 623, n° 4039) no lo identifican. Además, Ibn al-Bayṭār, *al-Ḡāmi*, II, p. 341, s.v. *kamāšīr*, lo hace sinónimo de *kamāšīr*, y dice —citando a Māsarḡawayh— que es una goma parecida al opopónaco (gomorresina del pánace, *Opopanax chironium* W.D.J. Koch). De otro lado, Leclerc, en su traducción de Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples*, 3, p. 189, n° 1962, s.v. *kamāšīr*, cita un intento dudoso de identificación como *Bubon macedonicum* L., sinónimo de *Athamanta macedonica* (L.) Spreng. Issa, *Dictionnaire*, p. 26, n° 22, s.v. *kamāšīr*, *qamāšīr*, también lo identifica como *Athamanta macedonica* (L.) Spreng.

¹²² Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 305.

¹²³ El término *saykarān*, traducido aquí como ‘cicuta’, puede designar también diversas especies de beleño. Véase Issa, *Dictionnaire*, p. 48, n° 13, p. 96, n° 5, y Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 2, p. 702, s.v. *saykarān* y *saykurān*.

¹²⁴ Los diccionarios bilingües y monolingües clásicos que he consultado solo registran el término *jamriyya* con el sentido habitual de ‘poema báquico’, que no tiene cabida en este contexto. Su traducción exacta me plantea dudas, pues no resulta claro si se trata del «mosto», tal y como interpreto aquí siguiendo al traductor de *Picatrix*, o si se trata de una bebida alcohólica a base de higo.

¹²⁵ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 275-276; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, p. 305.

bolas como garbanzos, se seca y se sahúma con ello las aves. No se fumiga con ello en día de viento porque el viento disiparía el humo. Cuando hayas terminado de hacerlo sahúma el árbol con perfume de incienso y costo para que se vaya del árbol el mal olor.

يبروح وقماشير بالسواء يعجن بماء شجرة الحرمل الرطب ويحبب
كالحمص ويجفف ويدخن به الطير ولا يدخن به يوم ريح فان الريح
تبدد الدخنة واذا فرغت من عملك فدخن الشجرة بطيب الكندر والقسط
لتذهب هذه الرائحة الخبيثة من الشجرة¹³¹.

Aunque la información que ofrecen estos pasajes es tan escasa y fragmentaria que no permite sacar conclusiones definitivas, sí podemos aventurar que la raíz —más concretamente su líber (*lihā*)— podría haber sido la parte de la planta habitualmente usada para confeccionar los somníferos, y más raramente sus semillas o sus frutos. Esta información coincide parcialmente con la que encontramos recogida en las obras de los naturalistas árabes, que mencionan las propiedades narcóticas y somníferas de la raíz y de los frutos, pero no de las semillas¹³². De otra parte, parece que estos compuestos somníferos eran administrados habitualmente por ingestión, y menos frecuentemente por inhalación. Esto resulta congruente con los datos que encontramos en los tratados de farmacología y medicina, donde se dice explícitamente que los frutos de la mandrágora producen sopor (*isbāt*) tanto por ingestión como por inhalación¹³³. Por último, cabe señalar que la planta parece haber sido usada habitualmente en composición con métel (*Datura metel* L.) (*ḡawz mātal*), beleño negro (*Hyoscyamus niger* L.) (*baṅḡ aswad*), y más ocasionalmente con beleño blanco (*Hyoscyamus albus* L.) (*baṅḡ abyad*) y beleño amarillo de Palestina (*Hyoscyamus aureus* L.) (*baṅḡ aḥmar*)¹³⁴, especies vegetales todas estas que al igual que la mandrágora pertenecen a la familia de las solanáceas y contienen alcaloides tropánicos. A ellas se añaden otras especies y

productos vegetales de efectos narcóticos tales como las semillas o el jugo de la adormidera negra (*Papaver somniferum* L. var. *nigrum*) o el opio, y otros simples psicoactivos tales como la nuez moscada (*Myristica fragrans* Houtt.) o el azafrán (*Crocus sativus* L.).

4. Conclusiones

1. La escasez, carácter fragmentario y dispersión temporal y geográfica de los datos disponibles a día de hoy hacen muy difícil —cuando no imposible— obtener conclusiones definitivas en torno a la historia de la mandrágora en la magia árabo-islámica entre los siglos X y XVII. Los datos referidos a una época o lugar concretos deberían ser extrapolados con suma cautela a otros escenarios geográficos y temporales, lo cual hace muy difícil perfilar un cuadro completo de dicha historia.

2. No obstante, parece claro que existió una estrecha relación entre la mandrágora y las prácticas de magia blanca, tal y como ha quedado de manifiesto a través del análisis de los términos que designan las diferentes ciencias o artes que integran la *sīmiyā* y sus conexiones con el uso mágico de la planta.

3. Las supuestas propiedades mágicas de la mandrágora no solo dieron lugar a la formación de un conglomerado de mitos y supersticiones, sino que todo parece indicar que su uso en prácticas de magia blanca fue habitual.

4. La lexicalización de las presuntas propiedades mágicas de la mandrágora en varios sobrenombres de la planta, así como otros indicios, permiten pensar que las creencias sobre esas propiedades no estaban restringidas a las obras de los eruditos, sino que estaban difundidas y arraigadas en el imaginario colectivo de las poblaciones árabo-islámicas.

5. Las creencias y supersticiones sobre la mandrágora presentes en la tradición árabo-islámica clásica tuvieron su origen en las civilizaciones preislámicas. *Al-Filāḥa al-nabaṭiyya* fue la principal vía a través de la cual penetraron en dicha tradición las supersticiones y mitos de origen caldeo-babilónico procedentes de Iraq; *al-Muršid* de al-Tamīmī, fue la vía de penetración de las supersticiones de filiación hermética o pseudo-hermética greco-egipcia.

6. Las supersticiones y mitos sobre el carácter mágico de la mandrágora presentes en los textos árabes están estrechamente relacionados con otros que encontramos en diversas civilizaciones y culturas que conocieron e hicieron

¹³¹ Maslama al-Qurṭubī, *Ġāyat al-ḥakīm*, p. 407; Maslama al-Qurṭubī, *Picatrix*, pp. 427-428.

¹³² Sobre la presencia de alcaloides tropánicos —a los que se deben dichas propiedades narcóticas y somníferas— en las diferentes partes de *Mandragora autumnalis* Bertol. y *Mandragora Turcomanica* Mizg., y más concretamente en sus semillas, puede verse, por ejemplo, Monadi *et al.*, “A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology”, pp. 5, 8.

¹³³ Véase, por ejemplo, al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, XXI, parte II, pp. 645-646.

¹³⁴ En la identificación de las tres especies de beleño sigo a los traductores de Abū l-Ḥayr, *Umdat al-ṭabīb*, vol. III, t. 1, p. 318.

uso de la planta. Esto queda de manifiesto en las similitudes existentes entre las creencias sobre sus efectos apotropaicos y terapéuticos, su alta consideración y elevado valor económico, y en las actividades fraudulentas en torno a su venta, tanto en Europa como en la civilización árabo-islámica clásica.

7. A pesar de ello, se confirma la hipótesis de que en el estado actual de nuestros conocimientos resulta imposible determinar si el conglomerado de creencias mágicas sobre la mandrágora que estuvieron en circulación en la Europa cristiana hasta los siglos XVII-XVIII tuvo alguna influencia en la formación y desarrollo del complejo de mitos y supersticiones mágicas documentados en los textos árabes, y viceversa.

8. Es necesario llevar a cabo más investigaciones sobre la historia de la mandrágora en la tradición mágica árabo-islámica clásica. Quedan aún por ser estudiadas varias cuestiones al respecto:

- Sus propiedades alucinógenas y su puesta en práctica en operaciones mágicas de ilusionismo.
- El complejo de mitos y prácticas asociadas a sus supuestas propiedades afrodisíacas.
- Las creencias sobre su supuesto poder para generar vida animal y vegetal.
- Las supersticiones que afirman que la mandrágora brilla en la oscuridad de la noche y que crece en lugares desiertos oculta a la vista de la gente.
- Las conexiones entre la mandrágora y la magia negra.

9. La estrecha relación existente entre la mandrágora y otras solanáceas usadas en composición con ella en la realización de prácticas de magia blanca, y con las cuales comparte los mismos principios activos y efectos psicoactivos similares, pone de relieve el interés de conocer más en profundidad el lugar que ocuparon estas solanáceas en la *materia magica* árabo-islámica.

10. El interés por dichas solanáceas puede hacerse extensible a otras especies y productos vegetales con propiedades psicoactivas, tales como la adormidera, el opio, el azafrán, la nuez moscada, etc. que también concurren muy a menudo con la mandrágora en la realización de operaciones de magia blanca. En otras palabras, se trataría de estudiar el papel de estos psicotrópicos en lo que Douттé llama la *pharmacopée magique musulmane*¹³⁵.

¹³⁵ Douттé, *Magie & religion*, p. 72.

Agradecimientos

Deseo expresar mi más sincero agradecimiento a las personas anónimas que con tanta sabiduría y generosidad han llevado a cabo la revisión del presente artículo. Vaya para ellas mi más profundo reconocimiento, pues con su imprescindible labor han contribuido a mejorar sustancialmente la calidad de esta investigación.

Declaración de conflicto de intereses

El autor declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría (taxonomía CRediT)

Indalecio Lozano-Cámara: conceptualización, investigación, redacción – borrador original y redacción – revisión y edición.

Fuentes

- Abū l-Ḥayr, *Kitābu ‘Umdatī ṭṭabīb fī ma‘ rifati nnabāti likulli labīb* (*Libro base del médico para el conocimiento de la Botánica por todo experto*), Joaquín Bustamante, Federico Corriente y Mohamed Tilmatine (ed. y trad. española), Madrid, CSIC, 2004-2010, 3 vols.
- al-Anṭākī, *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*, Bayrūt, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, s.a., 2 t. en 1 vol.
- al-Baqūrī, *Tartīb al-Furūq wa-iḥṭisārihā*, ‘Umar Ibn ‘Abbād (ed.), al-Mamlaka al-Magribiyya, Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu‘ūn al-Islāmiyya, vol. I: 1414/1994, vol. II: 1416/1996.
- al-Bīrūnī, *Al-Bīrūnī’s Book on Pharmacy and Materia Medica*, Hakim Muhammad Said y Rana Ehsan Elahie (ed., trad. inglesa y comentarios), Karachi, Hamdard National Foundation, Pakistan, 1973, 2 vols.
- al-Dahabī, *Kitāb al-Kabā’ir wa-tabyīn al-maḥārim*, Muḥyī l-Dīn Matū (ed.), Dimašq-Bayrūt, Dār Ibn Kaṭīr-Maktabat Dār al-Turāṭ, 1405/1984.
- Ḍayl *Taḍkirat ulī l-albāb wa-l-ḡāmi‘ li-l-‘aḡab al-‘uḡāb*, Bayrūt, al-Maktaba al-Ṭaqāfiyya, s.a.
- Dioscórides, *Plantas y remedios medicinales (De Materia Medica)*, Manuela García Valdés (trad. española), Madrid, Gredos, 2002, 2 t., Biblioteca Básica Gredos, 122, 123.
- Dioscórides, *Acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos / traduzido de lengua griega, en la vulgar castellana, & ilustrado con claras y substantiales annotationes, y con las figuras de innumeras plantas exquisitas y raras, por el doctor*

- Andrés de Laguna..., Mathias Gast (ed.), Salamanca, 1566. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/10478>
- al-Ġawbarī, *Kitāb al-Muḥtār fī kašf al-asrār / The Book of Charlatans*, Manuela Dengler (ed.), Humphrey Davies (trad. inglesa), Maurice A. Pomerantz (prefacio), New York, New York University Press, 2020.
- Ḥaġġī Ḥalīfa, *Kašf al-zunūn ‘an asāmī al-kutub wa-l-funūn*, Šerefettin Yaltkaya y Kilisli Rifat Bilge (ed.), Istanbul, 1941-1943, 2 vols. [reimpresión: Baġdād, Manšurāt Maktabat al-Muṭannā, s.a.].
- Ibn al-Bayṭār, *Traité des simples, par Ibn el-Beithar*, Lucien Leclerc (trad. francesa), Paris, 1877-1883, 3 t. [reimpresión: Paris, Institut du Monde Arabe, s.a.].
- Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-Ġāmi ‘li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiyya*, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992, 2 vols.
- Ibn Wāfid, «*El libro de la almohada*» de Ibn Wāfid de Toledo (*Recetario médico árabe del siglo XI*), Camilo Álvarez de Morales (trad. española), Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1980.
- Ibn Waḥsiyya, *al-Filāḥa al-nabaṭiyya*, Toufic Fahd (ed.), Damas, Institut Français de Damas, 1993-1998, 3 t.
- al-Qurṭubī, Maslama, *Ġāyat al-ḥakīm wa-aḥaqq al-natiġatayni bi-l-taqdīm. The Picatrix. The Goal of the Wise (in Sorcery)*, Helmut Ritter (ed.), B. G. Teubner, Leipzig, 1933 [reimpresión: Steven Ashe (ed.), Milton Keynes, Glastonbury Books, 2007].
- al-Qurṭubī, Maslama, *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, Marcelino Villegas (trad. española), Madrid, Editora Nacional, 1982.
- al-Rāzī, *Kitabu’l Hāwī fī t-tibb (An Encyclopaedia of Medicine)*, vol. XXI, parte II: *Simple Drugs*, M. ‘Abdu’l Mu‘īd Khan (supervisor), Hyderabad, The Da’iratu’l Ma’arifi’l-Osmania, Osmania University, 1388/1968.
- Sābūr ibn Sahl, *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādḥīn al-ṣaġīr)*, Oliver Kahl (ed.), Leiden–New York–Köln, E. J. Brill, 1994.
- al-Zabīdī, *Tāġ al-‘arūs*, al-Qāhira, al-Maṭba‘a al-Ḥayriyya, 1306 H., 10 vols.
- A Review”, *Research Journal of Life Sciences, Bioinformatics, Pharmaceutical and Chemical Sciences*, 5, 6 (2019), pp. 64-72. <http://www.rjlbpcs.com/article-pdf-downloads/2019/31/705.pdf>
- Burnett, Charles, “The Three Divisions of Arabic Magic”, en Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki y Farouk Yahya (eds.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden, Brill, 2020, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 140, pp. 43-56.
- Callatay, Godefroid de, “Magia en al-Andalus: *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*, *Rutbat al-ḥakīm* y *Gḥāyat al-ḥakīm (Picatrix)*”, *Al-Qanṭara*, 34, 2 (2013), pp. 297-344.
- Corriente, Federico, *Diccionario árabe-español*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- Corriente, Federico, “Reflejos iberorromances del andalusí {ḥṭr}”, *Al-Andalus Magreb*, 1 (1993), pp. 77-87.
- Cortés, Julio, *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*, Madrid, Editorial Gredos, 2008.
- Coullaut Cordero, Jaime, “La *sīmiyā* en al-Andalus”, *El Futuro del Pasado*, 1 (2010), pp. 451-463.
- Coulon, Jean-Charles, “Fumigations et rituels magiques. Le rôle des encens et fumigations dans la magie árabe médiévale”, *Bulletin d’études orientales*, 64 (2016/1), pp. 179-248.
- Coulon, Jean-Charles, *La Magie en terre d’Islam au Moyen Âge*, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 2017, Collection CTHS Histoire, 61.
- Coulon, Jean-Charles, “The *Kitāb Sharāsīm al-Hindiyya* and Medieval Islamic Occult Sciences”, en Liana Saif, Francesca Leoni, Matthew Melvin-Koushki y Farouk Yahya (eds.), *Islamicate Occult Sciences in Theory and Practice*, Leiden, Brill, 2021, Handbook of Oriental Studies. Section 1 The Near and Middle East, 140, pp. 317-379.
- Dafni, Amots, Blanché, Cesar, Kathib, Salekh Aqil et al., “In search of traces of the mandrake myth: the historical, and ethnobotanical roots of its vernacular names”, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 17, 68 (2021), pp. 1-35. doi:<https://doi.org/10.1186/s13002-021-00494-5>
- Doutté, Edmond, *Magie & religion dans l’Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1908 [reimpresión: Paris, J. Maisonneuve–P. Geuthner S.A., 1984].
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, Leyde, E. J. Brill, 1881, 2 t. [reimpresión: Beyrouth, Librairie du Liban, 1974].
- Fahd, Toufy, “Matériaux pour l’histoire de l’agriculture en Irak: al-Filāḥa n-Nabatiyya”, en *Handbuch der Orientalistik*, Leyde–Cologne, E. J. Brill, 1977, I. Abt., 6. Band, 6. Abschn., Teil I., pp. 276-377 [reimpresión en Toufic Fahd (ed.), *L’Agriculture*

Bibliografía

- Álvarez Millán, Cristina, “El *Kitāb al-Khawāṣṣ* de Abū l-‘Alā’ Zuhri: Materiales para su estudio”, *Asclepio*, 46, 2 (1994), pp. 151-173.
- Aubaile-Sallenave, Françoise, “Safran de joie, safran interdit. Une étude sociale et religieuse de la plante chez les Musulmans”, en María Dolores Ferre Cano, José Ramón Ayaso y María José Cano (eds.), *La ciencia en la España medieval: Musulmanes, judíos y cristianos*, Granada, Universidad de Granada, 1992.
- Bhutia, Sonam y Kakoti, Bibhuti Bhusam, “Ethno-medicinal claims, Phytochemistry and Pharmacological Properties of *Mandragora autumnalis* Bertol.:

- Nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. Aḥmad al-Kasdānī connu sous le nom d'IBN WAḤṢIYYA (IV^e/X^e siècle)*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, t. III, pp. 175-278, 3 t.].
- Fahd, Toufic, "Ibn Wahshiyya", en B. Lewis, V. L. Menage, Ch. Pellat y J. Schacht (eds.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill–London, Luzac & Co., 1986, vol. III, pp. 963-965.
- Fahd, Toufic, "Une incursion yéménite en Babylonie citée dans l'Agriculture nabatéenne" *Ktēma*, 17 (1992), pp. 161-168 [reimpresión en Toufic Fahd (ed.), *L'Agriculture Nabatéenne. Traduction en arabe attribuée à Abū Bakr Aḥmad b. Aḥmad al-Kasdānī connu sous le nom d'IBN WAḤṢIYYA (IV^e/X^e siècle)*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, t. III, pp. 327-334, 3 t.].
- Fahd, Toufic, "Siḥr" en C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs y G. Lecomte (eds.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, vol. IX, Leiden, Brill, 1997, pp. 567-571.
- Fahd, Toufic, "Nīrandj", en P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel y W. P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012. doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_5922
- Fernández Medina, Esther, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, 2014. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3518>.
- Fierro, Maribel, "Bāṭinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al-Qurṭubī (d. 353/964), Author of the *Rutbat al-Ḥakīm* and the *Ghāyat al-Ḥakīm* (Picatrix)", *Studia Islamica*, 84 (1996), pp. 87-112.
- González Manjarrés, Miguel Ángel, "La mandrágora de Amato Lusitano: edición, traducción y anotación", en António Manuel Lopes Andrade, Carlos De Miguel Mora y João Manuel Nunes Torrão (coords.), *Humanismo e ciência. Antiguidade e Renascimento*, Aveiro–Coimbra–São Paulo, UA Editora–Universidade de Aveiro–Imprensa da Universidade de Coimbra–Annabluem, 2015, pp. 449-465.
- Issa, Ahmed, *Dictionnaire des noms des plantes en latin, français, anglais et arabe*, 2^a ed., Bayrūt, Dār al-Rā'id al-'Arabī, 1981.
- Kacimi, Mourad, "Nuevos datos sobre la autoría de la *Rutbat al-ḥakīm* y la *Gāyat al-ḥakīm* (o *Picatrix*)", *eHumanista/IVITRA*, 4 (2013), pp. 237-256.
- Kazimirski, A. de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1860, 2 t. [reimpresión: Beyrouth, Librairie du Liban, s. a].
- Kujawska, Monika y Svanberg, Ingvar, "From medicinal plant to noxious weed: *Bryonia alba* L. (Cucurbitaceae) in northern and eastern Europe", *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 15, 22 (2019), pp. 1-12. doi: <https://doi.org/10.1186/s13002-019-0303-6>
- Lev, Efraim, "Drugs held and sold by pharmacists of the Jewish community of medieval (11th -14th centuries) Cairo according to lists of *materia medica* found at the Taylor-Schechter Genizah collection, Cambridge", *Journal of Ethnopharmacology*, 110, 2 (2007), pp. 275-293.
- Lev, Efraim y Amar, Zohar, "Reconstruction of the inventory of *materia medica* used by members of the Jewish community of medieval Cairo according to prescriptions found in the Taylor–Schechter Genizah collection, Cambridge, *Journal of Ethnopharmacology*, 108, 3 (2006), pp. 428-444. doi: <https://doi.org/10.1016/j.jep.2006.06.005>
- Levey, Martin, "Medieval Arabic Toxicology: The Book on Poisons of ibn Wahshīya and Its Relation to Early Indian and Greek Texts", *Transactions of the American Philosophical Society*, 56, 7 (1966), pp. 1-130.
- Lozano Cámara, Indalecio, "Apuntes para una historia provisional e incompleta de la mandrágora en la tradición mágica árabo-islámica (siglos X-XVII)", en Steven M. Oberhelman (ed.), *Manuscripts, Plants, and Remedies of the Ancient and Postclassical Mediterranean Worlds: Cross- and Interdisciplinary Studies*, Medical Traditions Series Berlin, Walter De Gruyter (en proceso de publicación).
- Mion, Marta, "From 'Circe's Root' to 'Spongia Soporifera': The Role of the Mandrake as True Anesthetic of Ancient Times", *Journal of Anesthesia History*, 3 (2017), pp. 128-133.
- Monadi, Taha, Azadbakht, Mohammad, Ahmadi, Amirhossein y Chabra, Aroona, "A Comprehensive Review on the Ethnopharmacology, Phytochemistry, Pharmacology, and Toxicology of the Mandragora Genus; from Folk Medicine to Modern Medicine", *Current Pharmaceutical Design*, 27, 34 (2021), pp. 3609-3637. doi: <https://doi.org/10.2174/1381612827666210203143445>
- Plessner, Martin y Viré, François, "Nāmūs", en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. doi: https://doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0845
- Porter, Venetia, Saif, Liana y Savage-Smith, Emile, "Medieval Islamic Amulets, Talismans, and Magic", en Finbarr Barry Flood y Gülru Necipoğlu (eds.), *A Companion to Islamic Art and Architecture*, 1^a ed., New York, John Wiley & Sons, Inc., 2017, vol. I, pp. 521-557.
- Randolph, Charles Brewster, "The Mandragora of the Ancients in Folk-Lore and Medicine", *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 40, 12 (1905), pp. 487-537.

- Ruska, Julius, Carra de Vaux, Bernhard y Bosworth, Clifford Edmund, “Tilsam”, en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7553
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums. Band IV: Alchimie – Chemie – Botanik – Agrikultur*, Leiden, E. J. Brill, 1971.
- Steingass, Francis J., *A comprehensive Persian–English Dictionary*, London [etc.], Routledge & Kegan Paul, 1892.
- Ullmann, Manfred, “Khāṣṣa”, en E. Van Donzel, B. Lewis y Ch. Pellat (eds.) *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1997, vol. IV, pp. 1097-1098.
- Waniakowa, Jadwiga, “Mandragora and belladonna – The names of two magic plants”, *Studia Linguistica*, 124 (2007), pp. 161-173.
- Wild, Stefan, “Al-Djawbarī, ‘Abd al-Raḥīm”, en P.J. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel y W.P. Heinrichs (eds.), *The Encyclopaedia of Islam, New Edition*, Leiden, Brill, 2004, vol. XII (Supplement), p. 250.

ARTÍCULOS

Antique Sculpture at Madīnat al-Zahrā': Transcultural Collecting and the Assertion of Caliphal Power

Escultura antigua en Madīnat al-Zahrā': Coleccionismo transcultural y la afirmación del poder califal

Jorge Elices-Ocón
Instituto de Historia, CSIC
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4794-7934>

Abstract

The collection of Roman sarcophagi and statues from Madīnat al-Zahrā' is a significant case in the study of the reception of antiquity in the Islamic world. By analysing the literary and archaeological evidence, this paper delves into the background of this collection, the provenance of the pieces, the criteria that motivated their selection and the process of reinterpretation that allowed images from the Ġāhiliyya to be reused and to acquire new meanings and purposes in an Islamic context. This article focuses on the transcultural character that defines the collection. The sarcophagi and statues were objects that could be interacted with or learned from, images that, beyond fascination and repudiation, mediated the construction of identity and memory from a transcultural perspective, evoking different cultures, spaces and temporalities, resonating with ceremonial and courtly activities, and thereby affirming the connections and universality of the Umayyad caliph's power.

Keywords: Antiquity; Sculpture; Reception, Reuse; Reinterpretation; *Spolia*; al-Andalus, Umayyad.

Resumen

La colección de sarcófagos y estatuas romanas de Madīnat al-Zahrā' constituye un caso significativo dentro de los estudios de recepción de la Antigüedad en el mundo islámico. Analizando las evidencias literarias y arqueológicas, el presente trabajo ahonda en los antecedentes de esta colección, la procedencia de las piezas, los criterios que motivaron su selección y el proceso de reinterpretación que permitió que imágenes de la Ġāhiliyya fueran reutilizadas y adquiriesen nuevos significados y propósitos en un contexto islámico. Este artículo se centra en el carácter transcultural que define a la colección. Los sarcófagos y estatuas eran objetos con los que se podía interactuar o aprender, imágenes que, más allá de la fascinación y el repudio, mediaban en la construcción de la identidad y la memoria desde una perspectiva transcultural, evocando distintas culturas, espacios y temporalidades, resonando con el ceremonial y las actividades cortesanas, y afirmando con ello las conexiones y universalidad del poder del califa omeya.

Palabras clave: Antigüedad; escultura; recepción, reutilización; reinterpretación; *spolia*; al-Andalus, omeyas.

Citation / Cómo citar: Elices-Ocón, Jorge, "Antique Sculpture at Madīnat al-Zahrā': Transcultural Collecting and the Assertion of Caliphal Power", *Al-Qanṭara*, 45, 1 (2024), 797. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.797>

Received: 01/04/2024; *Accepted:* 13/05/2024; *Published:* 19/11/2024

Circa AD 940 the Umayyad caliph, ‘Abd al-Raḥmān III founded Madīnat al-Zahrā’ as the new capital of al-Andalus. Literary Arabic sources provide descriptions of its terraces, gardens, columns and marble decoration, as well as its collection of Roman sarcophagi and sculptures, which are referred to as basins (*hiyāḍ*) and “wonderful statues of human figures (*tamāṭil ‘aḡibat al-aṣḥās*) that not even the imagination could explain”. Literary sources also indicate that “there was no one, absolutely no one, who entered the Alcazar [of Madīnat al-Zahrā’], even those from the most distant countries and diverse confessions, whether king, emissary or merchant,” who were not overwhelmed with “bedazzlement (*bahr*) and astonishment (*raw*)”. The city conveyed “the splendor of the monarchy (*bahḡat al-mulk*) and the majesty of power (*faḥāmat al-sulṭān*)”.¹

Archaeologists have recovered fragments of the Roman sarcophagi and statues mentioned in the literary sources. Scholars have sought to explain how and why antiquities from the Ḡāhiliyya (Age of Ignorance) came to be deemed acceptable for display in the palace of an Islamic ruler and what specific aesthetic and ideological roles were assigned to Roman artworks. Scholars have identified an Umayyad “antiquarian taste,”² while, stressing that ancient sculpture “was surely ‘read’ as non-Islamic and exotic”.³ In contrast, Acién examined the issue of the Islamic re-signification of Pagan sculpture. He discussed a female statue that was viewed as a talismanic representation of Venus, and it also conveyed both a political and religious meaning.⁴ Calvo was the first scholar to study the context in which these sculptures would have been displayed. She argued that the antiquities were placed in spaces dedicated to science and learning, whereby they became “allegories” for the “science of the Ancients” and served as “a visual reference for classical antiquity”.⁵

Over the course of this study, I explore this line of inquiry, leading further previous research on the topic,⁶ but rather than seeking just a single meaning or role that was ascribed to Roman artifacts, the collection at Madīnat al-Zahrā’ is addressed in terms of its transcultural significance. The caliphal collection was based on the use of *spolia*, which Kinney has defined as “any artifact incorporated into a setting culturally or chronologically different from the time of its creation”.⁷ Therefore, *spolia* always denotes a recognizable difference (whether temporal, technical, cultural). I explore how this was a key factor that shaped perceptions of these sculptural objects difference and historical significance. By engaging with *spolia*, the Umayyads turned their display of antiquities at Madīnat al-Zahrā’ into a transcultural collection, as it was neither entirely Classical nor Islamic; instead, it was miscellaneous, gathered from a wide range of origins, culturally heterogeneous or ambiguous, and intended to have a broad appeal to a diverse audience, as literary sources report. Furthermore, a key facet of this study is to demonstrate how the transcultural nature of this sculpture collection was planned and conceived by the Umayyads caliphs as a strategy for legitimizing and commemorating their rule. Thereby, the antique sculpture displayed at Madīnat al-Zahrā’ sought to assert the diverse interwoven dimensions and universalism of the caliphs’ power.

A miscellaneous collection, a planned display

Two handicaps must be taken into consideration when studying the Roman sarcophagi and statues reused at Madīnat al-Zahrā’. Firstly, the sculpture is in a poor state of conservation, and only fragments of the original works have survived. During the period of crisis that beset the Umayyad caliphate between 1009 and 1031, Madīnat al-Zahrā’ was repeatedly sacked, before being abandoned at the end of the twelfth century. As a result, the sarcophagi and statues were destroyed. Both the figural and non-figural sarcophagi suffered the same fate, which suggests that these sculptures were

¹ al-Maqqarī, *Nafh*, I, pp. 367, 392-393 and 566-567. On the foundation of Madīnat al-Zahrā’ as a scenario of the caliph’s power and representation: Manzano, *La corte*, pp. 321-329.

² Beltrán, “La colección”, pp. 109-110.

³ Ruggles, “Mothers”, pp. 84-85.

⁴ Acién, “Materiales”, pp. 189-190.

⁵ Calvo, “The Reuse”, p. 25.

⁶ Elices, “La reutilización”, pp. 9-14, “La escultura”, pp. 112-114 and *Antigüedad*, pp. 345-364.

⁷ Kinney, “The Concept of Spolia”, p. 233.



Figure 1. Sarcophagus of Meleager. Reconstruction. Image by the author with permission of the Archaeological Site of Madīnat al-Zahrā'.

destroyed for lime production.⁸ Secondly, the lack of archaeological context is a major handicap, as the fragments were exposed to centuries of rainfall and washed away into piles found at a range of locations. Thus, the places where fragments of sculpture have been found are not necessarily the locations where they were originally displayed. Only in a few cases, has it been possible for archaeologists to gather the fragments and reconstruct the parts of the original sculptures. Their meticulous labor revealed that most of the sarcophagi were reused as water basins.⁹ Pipes and other elements of plumbing were recovered during the archaeological excavations, and all the aforementioned sarcophagi have openings on their bases and sides in order to adapt them for reuse as water basins. The position of these openings has enabled researchers to identify the

exact location of a number of sarcophagi, which were placed in the center of certain courtyards in Madīnat al-Zahrā'.¹⁰ Making allowances for these handicaps, the extant sculpture collection is remarkable. At present it comprises thirty items, including Roman sarcophagi, both figural or non-figural, as well as basins and life-sized sculptures. No other pre-Islamic material was reused at Madīnat al-Zahrā', which suggests that the criteria for the selection and reuse of antiquities focused on the sculptures' singularity, the powerful figural narrative they conveyed, and their suitability for their new dual decorative and ideological function.

The collection is a miscellaneous one, comprising a wide range of items of different sizes and a variety of figural decoration. The craftsmanship, composition, and iconographic scenes depicted on these sculptures reveal them

⁸ Vallejo, *La ciudad califal*, p. 262.

⁹ Beltrán, "La colección", p. 110; Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 237 and 242, note 47.

¹⁰ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 237, 242, note 47 and lam. 193.

to be highly singular artifacts,¹¹ and in fact most of the figural sarcophagi are high quality pieces, made of Thassos, Parian, or Proconesian marble, which had probably been imported from Rome.¹² A remarkable example is the Sarcophagus of Meleager and the Calydonian boar hunt (Fig. 1), which was made either in the third century or at the beginning of the fourth century AD. However, other works have been dated to the second half of the fourth century, and even to the fifth century AD.¹³ The dimensions of these sculptures vary considerably. For example, fragments have been found of a sarcophagus that depicted standing or seated figures holding *uolumina* —scrolls— and wearing cloaks. They formed part of a remarkably large piece —1.4' high, 2' long and 1.2' wide — which has been identified as the Sarcophagus of Philosophers and Muses.¹⁴

Regarding the free-standing sculptures, fragments of at least four different portraits have been discovered so far. They all are dated to the second and third century AD and include the remnants of a striking *herma* that depicted Hercules as a child. It is an ornamental piece of Numidic *giallo antico* marble and constitutes an exceptional piece, as this kind of antique representation of the Greek hero is rare (Fig. 2).¹⁵

Figural sarcophagi and statues were displayed together with non-figural sarcophagi and circular basins. The sarcophagi that were reused were made of Proconesian marble and denote a standardized size, but in contrast, the basins were made *ex novo* with no figural decoration at all.¹⁶ The only exception is a circular dodecagonal basin that stands out for its vegetal decoration and dimensions. It is most probably a pre-Islamic vessel that was reused and located in the room adjacent to the Salon Rico (building nº 42), which is today known as “Patio de la Pila” (Fig. 3). A stone base or



Figure 2. *Herma* of Hercules as a child. Image by the author with permission of the Archaeological Site of Madīnat al-Zahrā'.

support was attached to the basin, which was equipped with lead pipes to supply water.¹⁷

The display of sarcophagi and statues was carefully planned: they were intended to be seen and noticed, and were located in prominent public spaces. Figural sarcophagi were placed in courtyards that were used for administrative duties, or else reserved for meetings, public ceremonies, and official receptions of embassies (Fig. 4).¹⁸ The sarcophagi also reinforced the significance of some spaces over others. The ornamented front of the Sarcophagus of Meleager faced the western portico of the Court of the Pillars, where it was displayed.¹⁹ In contrast non-figural sarcophagi were placed in residential areas and transitory spaces or

¹¹ Beltrán, *Los sarcófagos*, 112-116; Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 116 and 261-262.

¹² On the figural sarcophagi see: Beltrán, *Los sarcófagos*, pp. 32-37 and 112-166 and Beltrán, *et al.*, *Los sarcófagos*, pp. 126-127, 131-141, 143-152 and 164-171.

¹³ Beltrán *et al.*, *Los sarcófagos*, p. 168.

¹⁴ Beltrán *et al.*, *Los sarcófagos*, p. 140.

¹⁵ Beltrán, “La colección”, p. 112; Beltrán, “Hermeracleae”, pp. 163-166.

¹⁶ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 238-240 and 262-263, note 89.

¹⁷ Pavón, “Influjos”, pp. 216-217; Hernández, *Madinat al-Zahra*, pp. 58-59; Castejón, *Medina Azahara*, p. 29; Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 116, 240 and 262.

¹⁸ Calvo, “The Reuse”, pp. 17-25 associated the pieces with learning spaces. However, as Vallejo argued this was not the case for most of these sculptures, *La ciudad califal*, pp. 240 and 262-263.

¹⁹ Beltrán, “La colección”, p. 110; Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 237-238.



Figure 3. Patio de la Pila. Image courtesy of the Archaeological Site of Madīnat al-Zahrā'.

those used for menial activities.²⁰ The singular dodecagonal basin mentioned above (Fig. 3) was located in the room adjacent to the Salon Rico, which was a highly significant space and it was used as a bath and embellished with marble niches.²¹ The statues were displayed in public spaces, most probably in locations close to where they were retrieved by archaeologists, in the eastern sector of the palace. The *herma* of Hercules and a fragment of a head corresponding to a masculine portrait were found in the residential buildings near the mosque (n° 50). A bust of a male portrait was also located in a courtyard attached to building n° 28. Finally, three fragments, retrieved from two different locations in the area surrounding the Portico (n° 34), belong to a female portrait (Fig. 5).²²

Furthermore, this female portrait is the only sculpture linked to literary sources. A tenth-century account reports that the southern gate of the city was referred to either as *Bāb al-Šūra* (the Statue Gate) or *Bāb al-Madīna* (the City Gate).²³ Later, a female statue placed at gate, perhaps the same one, was eventually removed by the Almohad caliph in 1190 AD. As stressed by Acién, the people of Córdoba considered the statue to be a talisman identified as Venus (*Zuhara*).²⁴ Together, these two literary accounts suggest that the visibility and legibility of ancient sculpture were criteria that underpinned the reuse and display of these pre-Islamic images in an Islamic context.

²⁰ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 238-241.

²¹ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 242-247.

²² Beltrán, "La colección", pp. 112-113; Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 178 and 262-263. I am grateful to A. Vallejo for clarifying the location of the discovery of the sculptures.

It is wrongfully mentioned in earlier publications by several scholars.

²³ Ibn Hayyān, *Muqtabis VII*, pp. 49 and 120, trans. *Anales palatinos*, pp. 68 and 153.

²⁴ Ibn 'Idārī, *Kitāb al-bayān*, III, p. 14. See also Acién, "Materiales", pp. 189-190; Elices, "Pagan statues", p. 123.

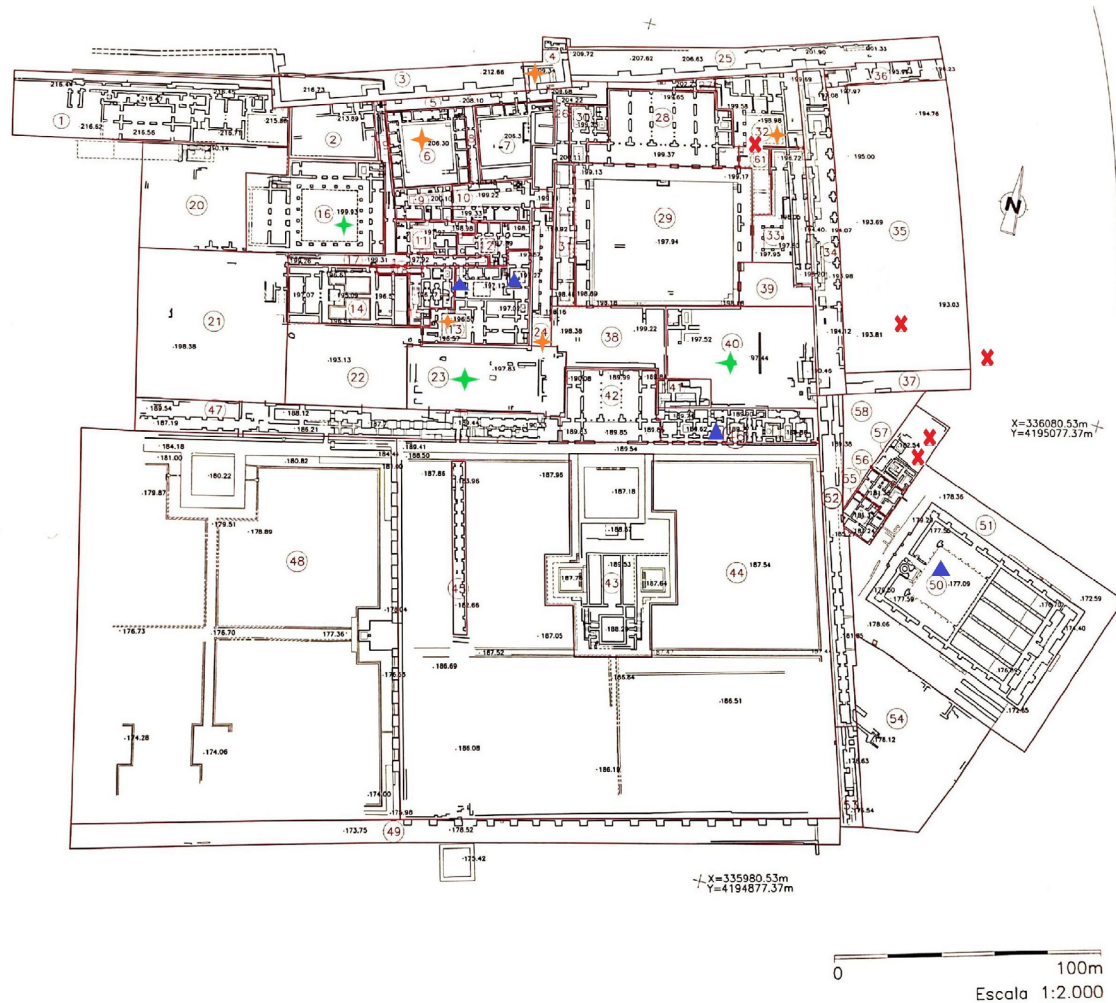


Figure 4. Map of the excavated sections of the Alcazar of Madīnat al-Zahrā'. The green stars mark the hypothetical locations of the three figural sarcophagi. The orange stars signal the documented locations where non-figural sarcophagi were reused. Blue triangles indicate the previously documented placement of the marble basins. Finally, the red crosses show where statues were discovered. (Plan: Antonio Vallejo Triano, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': Arqueología de su excavación* [Córdoba, 2010], fig. 9 [reproduced with the author's permission]).



Figure 5. Fragment of a head. Image courtesy of the Archaeological Site of Madīnat al-Zahrā'.

A long-established collection: from Damascus to Córdoba

Madīnat al-Zahrā' was not the only place where ancient figurative sculpture was reused and displayed by the Umayyads. Literary and archaeological evidence reveals that ancient sarcophagi were reused at the Alcazar of Córdoba. A recent study by Márquez and Atenciano analyzed fragments of sarcophagi preserved in the Archaeological Museum of Córdoba, and they concluded that two sarcophagi would have been reused in the Alcazar during the Umayyad caliphate: a fragment depicting the triumph of Bacchus in India was displayed in the caliphal baths within the Umayyad palace; and, a fragment of a second Roman sarcophagus

with a scene not identified probably belonged also to the Umayyad palace.²⁵

It seems likely that the collection of antiquities that was reused at the Alcazar would have predated that of Madīnat al-Zahrā'.²⁶ Literary sources report that 'Abd al-Raḥmān II (r. 822-852) reused a marble basin as a water fountain, which he placed at the Gardens Gate, where it was visible to and used by the inhabitants of Córdoba.²⁷ Literary accounts also indicate that 'Abd al-Raḥmān I brought several pre-Islamic and talismanic images depicting Arab conquerors to the Alcazar, and these are the very same images that the Visigothic King Rodericus (r. 710-711) discovered in Toledo; it is claimed Rodericus's discovery of them broke an enchantment protecting his kingdom from the warriors they depicted.²⁸ Evidently, the reuse of these images was charged with significance. On the basis of these early references to the display of sculpture at the Alcazar, rather than Madīnat al-Zahrā', it may be argued that the practice of spoliation was an Umayyad recurrent strategy for legitimizing and constructing an identity for their dynasty. Furthermore, this practice is documented as early as the emiral period, which opens up the possibility of connecting Umayyad practices in al-Andalus with examples of the reuse of sculpture in the mosques and palaces built in the Levant by the Umayyad's ancestors. For example, the early Islamic "desert palaces" attributed to the Syrian Umayyads. Qaṣr al-Ḥayr al-Šarqī, Qaṣr al-Ḥayr al-Ġarbī, Kirbat al-Maḥḥar, Quṣayr 'Amra, and Mshatta were all decorated with *ex novo* sculptures.²⁹ Fragments of reused sculpture have also been discovered at the Umayyad bathhouse of Ḥammām al-Šarāḥ, and they may have formed part of a decorative fountain pool.³⁰ Another literary account reports

that 'Umar II (r. 717-720) gathered a collection of Pharaonic statuettes at his palace in Damascus.³¹ Given the precedent set by these examples, the collection at Madīnat al-Zahrā' may have been intended as a visual commemoration and a dynastic assertion of Umayyad practices that had been established in the Levant, and was then subsequently replicated and developed in al-Andalus.

The multiple origins of a collection

Literary sources also emphasize that the palace of Madīnat al-Zahrā' was adorned with columns and colored marbles gathered from a wide range of locations, including the Frankish kingdom, Rome, Carthage, Sfax. Two carved basins were among the most remarkable pieces: a large golden basin (*ḥawḍ*), which come from Constantinople, and a smaller green piece carved with human figures (*wa-tamāṭīl 'alā šuwar al-insān*), that were originally from Syria. The literary sources also identify Tarragona, Málaga and Almeria as further sources for the marble used in Madīnat al-Zahrā'.³²

The literary accounts' description of the origin of the marble and antiquities displayed in Madīnat al-Zahrā' are framed by a number of *topoi*. They echo reports that stressed the prestigious non-Islamic origin of columns, spoils, and idols which were reused or displayed in mosques or palaces at Damascus, Baghdad, or Samarra.³³ However, analysis carried out in Madīnat al-Zahrā' indicates that the materials used to build the city came from marble and limestone quarries located closer to Córdoba.³⁴ The literary accounts may be referring to the dodecagonal basin place in the room adjacent to the Salon Rico (Fig. 3). As mentioned above, it seems to have been a pre-Islamic piece. Hernández and Castejón compared it to baptismal basins found in Jordan, Syria,

²⁵ Inv. Nos. 24480 and 432. Marfil, "Los baños", p. 60; Márquez & Atenciano, "Nuevos hallazgos". I am most grateful to these scholars for providing me with these references.

²⁶ On this hypothesis see also Elices, "La escultura", p. 111 and *Antigüedad*, pp. 71 and 348.

²⁷ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-I*, p. 281, trans. Makkī and Corriente, *Crónica de los emires*, p. 172.

²⁸ Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, p. 3. See also Elices *Antigüedad*, pp. 47 and 71.

²⁹ Significantly, a head of a statuette representing Athena was discarded and reused as building material: Merker, "A statuette of Minerva".

³⁰ Bisheh, "Ḥammām al-Šarāḥ", pp. 227-228, and pl. 63 a-d.

³¹ al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, I, p. 110.

³² Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, pp. 246-247; *Dīkr*, p. 135 and transl. p. 173; al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, pp. 526-527 and 568.

³³ On the marble sources in Samarra: Milwright, "Fixtures and Fittings", pp. 87 and 89. A basin transported and reused in Samarra: Brown, "The Cup of the Pharaoh". Building material brought and reused in Umayyad mosques: Guidetti, *In the Shadow*, pp. 97-123.

³⁴ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 116-117.

and Palestine.³⁵ However, no archaeological evidence testifies to the sarcophagi being imported to al-Andalus during the Medieval period. Instead, Vallejo suggested that the basins found in Madīnat al-Zahrā' were retrieved from the Roman necropolis of Córdoba and other ancient Roman sites.³⁶ The statues may have been taken from the same locations.³⁷ From at least as early as the late ninth century the outer limits of Cordoba had reached the western Roman necropolis. Fatwas issued around that period suggest that discoveries of pre-Islamic sculpture were commonplace, for example, the *cadi* of Córdoba, Ibn Lubāba (d. 314/926), indicated that building material retrieved from cemeteries could not be reused in mosques and bridges.³⁸

It is very likely that some sarcophagi and statues would have been brought from ancient sites other than Córdoba.³⁹ The spoliation of antiquities from Mérida that were reused at Córdoba is clearly demonstrated by both literary and archaeological evidence.⁴⁰ Indeed, Vallejo has discussed how there are significant parallels between non-figural sarcophagi found in Madīnat al-Zahrā' and those retrieved from Mérida.⁴¹ A sarcophagus decorated with a scene of an *aduentus* — a Roman ceremonial reception — indicates this was a type of traditional manufacture undertaken by workshops in central Italy and *Gallia*.⁴² The statues may also have come from other sites besides the Roman necropolis of *Corduba*. Small or life-sized sculptures, particularly male and female portraits as well as statues of the gods, such as the *herma* of Hercules, in addition to the

portraits documented at Madīnat al-Zahrā', have been frequently identified in Late Antique collections of sculpture, which were displayed at *thermae* and *villae*.⁴³

Literary sources also suggest that one criterion for the collection of antiquities reused at the Alcazar of Córdoba might have been the items' diverse origins and heterogeneity. 'Abd al-Rahmān I is said to have brought several ancient talismanic images to the palace, which had been discovered in Toledo, as mentioned above.⁴⁴ Spoils from the sack of Narbonne were also transported and stored at the Alcazar in 177/793.⁴⁵ In addition, 'Abd al-Rahmān II brought columns (*al-'amud*) and instruments (*al-ālāt*) to the Alcazar from all the regions of al-Andalus.⁴⁶ The literary sources also indicate that the collection at the Umayyad Alcazar included Greek (*al-Yūnānīn*), Roman (*al-Rūm*) and Visigothic (*al-Qūṭ*) antiquities,⁴⁷ and this suggests that the collection's broad scope was planned, emphasized and probably acknowledged by the audience.

On the basis of the foregoing discussion, the collection of sculpture that was reused at Madīnat al-Zahrā' was not the result of a singular and unique discovery, but rather the methodical accumulation of meaningful pieces over time, and these were retrieved from a range of locations. By highlighting these antiquities' diverse cultural and geographical origins, whether real or attributed, the literary sources shed further light on how these *spolia* played an active role in the construction of Umayyad legitimacy, memory and identity, understood as an accumulation of a rich combination of references.

³⁵ Hernández, *Madinat al-Zahra*, pp. 58-59; Castejón, *Medina Azahara*, p. 29.

³⁶ Vallejo, *La ciudad califal*, p. 116; Beltrán, *Los sarcófagos*, pp. 112 and 153.

³⁷ Beltrán, "Hermeracae", p. 163.

³⁸ al-Wanṣarī, *al-Mi'yār al-mu'rib*, VII, p. 103. See also Elices, "La reutilización", pp. 7-9.

³⁹ Beltrán *et al.*, *Los sarcófagos*, p. 40; Vallejo, *La ciudad califal*, p. 116; Calvo, "The Reuse", p. 9; Elices, *Antigüedad*, p. 355.

⁴⁰ See the Arabic sources that comment on a Latin inscription discovered in Merida, as well as building materials brought to Córdoba and reused for the mosque: Elices, *Antigüedad*, pp. 77 and 127-132.

⁴¹ Caballero & Mateos, *Visigodos y Omeyas*, p. 454. On the sarcophagi discovered in Mérida, see Mateos, "Sarcófagos decorados".

⁴² Beltrán *et al.*, *Los sarcófagos*, p. 148.

⁴³ Stirling, "Shifting Use", p. 270. The statuary is often less than life-sized. Portraits and Pagan images of Venus or Hercules were popular: Beltrán, "Hermeracae", p. 167. The collections also include pieces of great quality. For an earlier discussion of this hypothesis, see Elices, "La escultura", p. 110 and *Antigüedad*, p. 355, note 1357.

⁴⁴ Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, p. 3. See also Elices, *Antigüedad*, pp. 47 and 71.

⁴⁵ al-Maqqarī, *Nafh*, I, p. 464.

⁴⁶ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-I*, p. 293, trans. Makkī & Corriente, *Crónica de los emires*, p. 172. I am not clear what "instruments" refer to, but.

⁴⁷ al-Maqqarī, *Nafh*, I, p. 464.

Transcultural practices of collecting and the singularity of Madīnat al-Zahrā'

The collection at Madīnat al-Zahrā' echoed multiple practices of reuse and it merged a range of cultural traditions. It may be argued that it was the very last Late Antique assemblage of sculpture on the basis that it continued the very same practices of recycling and reuse recorded in Late Antiquity. Furthermore, it engaged with the same aims, stressing the prestige, power, and education of the sculptures' owner.⁴⁸ The Umayyad collecting practices also echo Qur'anic characters and Islamic traditions. Solomon is recorded as having had several statues and basins installed in a palace built by *ġinns* (demons) who were subject to his authority.⁴⁹ Similar practices of spoliation were carried out by other Islamic rulers. In the "Ḥarīm" of the *Dār al-Ḥilāfa* in Samarra, Herzfeld discovered a huge circular basin carved from a single piece of red-hued Egyptian granite. This singular piece, probably a Late Antique *labra*, was known as the "Cup of Pharaoh" (*kāsat fir'ūn*) and it was reused as a water basin in the middle of the courtyard of the Great Mosque of Samarra.⁵⁰ During the late ninth century Egypt, looters uncovered a sarcophagus and an alabaster stele, that had been broken in two. The stele was adorned with a depiction of three figures, and it was taken to the ruler, Aḥmad ibn Ṭūlūn, who ordered a craftsman to repair it. Later, two court secretaries re-signified the figures as Moses, Jesus and Muhammad.⁵¹ In Alexandria, a sarcophagus of the Pharaoh Nectanebo II (360-343 BC) was reused as a water basin, displayed at the center of the al-ʿAttārīn Mosque and reported to have belonged to Alexander the Great.⁵² At Constantinople, Basil I (r. 867-886 AD) removed basins from the Hippodrome and displayed them in the atrium of his Nea Ekklesia, decorated with additional zoomorphic bronze sculptures.⁵³ The basin probably evoked the description of Solomon's

brazen sea or throne, which was also associated with zoomorphic sculptures and *automata*.⁵⁴

The conjunction of the foregoing references suggests that a cultural strategy of reusing and displaying ancient basins and sculptures was pursued across the Mediterranean region, above all to forge associations with pre-Islamic kings and prophets. The aforementioned collection of Pharaonic statuettes displayed at the palace of ʿUmar II (r. 717-720) — a precedent for the collection displayed in Madīnat al-Zahrā' —, was also connected to episodes from pre-Islamic history: the statues were considered to be petrified men that God punished for following Pharaoh instead of Moses.⁵⁵ For the Umayyads, collecting antiquities, relics, and *spolia* associated with pre-Islamic prophets and kings would have been particularly meaningful as a strategy of legitimation, as it enabled them to connect themselves with a long line of universal pre-Islamic kings and prophets who led to the Prophet Muhammad, whereby they could claim to be the pious and rightful leaders of the *umma*, and the heirs and protectors of Muhammad's legacy and orthodoxy.⁵⁶

A potent political and religious narrative along these lines is documented in al-Andalus. ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (d. 853 CE), a senior legal advisor (*mušāwar*) to ʿAbd al-Raḥmān II and an influential figure on Islamic law and theology, wrote the first work of history to be written in Arabic in al-Andalus that has been conserved. His "Book of History" (*Kitāb al-Taʾrīḥ*) starts with the creation of the world and includes a history of the pre-Islamic prophets, focusing on the Prophet Muḥammad's mission, before continuing with a history of the caliphs and an account of the conquest of al-Andalus that includes a list of its governors.⁵⁷ The collection at Madīnat al-Zahrā' would have most probably stressed the very same Umayyad strategy of constructing a sense of legitimacy and identity for the dynasty. Nevertheless, the collection is also a remarkable example of the

⁴⁸ Stirling, "Shifting Use", p. 270.

⁴⁹ *Qur'an*, 34:12-13.

⁵⁰ Brown, "The Cup of the Pharaoh".

⁵¹ Ibn Khurdādhbih, *Kitāb al-masālik*, pp. 159-160.

⁵² British Museum, EA10. See also Brown, "The Cup of the Pharaoh", pp. 64-65.

⁵³ *Chronographia*, pp. 277-279 and 297-299; Brown, "The Cup of the Pharaoh", pp. 72-73.

⁵⁴ On the image and throne of Solomon in Constantinople: Iafate, *The wandering throne*, pp. 60-72.

⁵⁵ *Qur'an*, 10:75-93; al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, I, p. 110. Already mentioned in Elices, "La escultura", p. 115 and *Anti-güedad*, 353.

⁵⁶ Rubin, "Prophets and caliphs", pp. 98-99.

⁵⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Taʾrīḥ*.

early Islamic reception of classical sculpture, and it is unparalleled when compared with the Umayyad palaces in the Levant.⁵⁸ The number of works, and their careful selection and display of sculpture signals that a new strategy was developed during the tenth century, one that sought to incorporate both non-Arab and Islamic references, while also foregrounding the specific context of al-Andalus.

In the early tenth century, Orosius's *Historiae Adversus Paganos* was translated into Arabic, which provided the antiquities displayed in Madīnat al-Zahrā' with a deeper historical and cultural context and significance. The Arabic translation of Orosius was a transcultural enterprise carried out by a Christian judge and a Muslim Umayyad courtier.⁵⁹ A key focus was developed on the Iberian Peninsula in the work of Aḥmad al-Rāzī, who drew on the Arabic translation of Orosius, as well as other sources, including antiquities that could still be seen. Thereby, Aḥmad al-Rāzī was able to construct a narrative that stressed how the Umayyad's power, conquests, and appropriations had founded a distinctive political and cultural identity in the Iberian Peninsula.⁶⁰ Therefore, the histories of a range of realms became entwined with Madīnat al-Zahrā'. The reuse and display of *spolia* enabled the Umayyads to both establish connections to and distinguish themselves from figures and episodes from the human and sacred history shared by Muslims, Christians and Jews throughout al-Andalus and the Mediterranean. Thus, it may be argued that the collection was underpinned by political, religious and cultural concerns spanning historical time and the Mediterranean region, all of which underscored the power and legitimacy of the Umayyad caliphs.

Antique Sculpture and Trans-culturalism in Islamic Context

A number of literary sources provide polysemic insights into the antique sculpture displayed in an Islamic context. A brass female idol (*ṣanam*) was sent to Caliph al-Mu'tadid in

896 as part of the booty captured in India. It was first transported to Basra and Baghdad and then taken later to the caliphal palace, before finally being displayed in the prefecture of police (*mağlis al-šurṭa*) for three days. The crowd that gathered there called it *šugl* (the Distraction), a name conveying both fascination and a rejection of idolatry. Evidently, the statue conveyed an entwined transcultural, trans-regional, and trans-historical message associated with its origin and function, as well as its transfer to and display in Baghdad: it evoked both the Ġāhiliyya and Islam, local and supralocal distant realms, as well as a range of cultural attitudes and political and religious responses towards sculpture.⁶¹ On the basis of this example, the final part of this study explores three approaches to the analysis of the sculptures displayed in Madīnat al-Zahrā', and they address how these antiquities were displayed as transcultural, trans-regional and trans-historical devices.

A transcultural collection: Contexts, Practices, and Agents

The sarcophagi and statues were displayed in Madīnat al-Zahrā' as part of a setting concerned with Umayyad representation and legitimation. Ancient sculpture, as figural representation, conveyed powerful messages in medieval Islamic societies.⁶² Rather than being prohibited, their display was seemingly controlled or guided to ensure they were correctly identified by their spectators. The account of the female statue publicly displayed in Baghdad indicates that a protocol was used in conjunction with the careful staging of such displays. There are similar accounts of the display of ancient sculpture in Umayyad al-Andalus. A number of literary sources record how a female statue stood above Córdoba's main gateway, the Gate of the Bridge or the Statue (*Bāb al-Šūra*). It was considered to be a talisman, and it was known as the "lady" (*ṣāḥiba*) and identified as

⁶¹ al-Mas'ūdī, *Murūğ*, pp. 8 and 125-127; Flood, *Objects of Translation*, pp. 31-32.

⁶² Elices, "La reutilización", pp. 9-14, "La escultura", pp. 112-114 and *Antigüedad*, pp. 345-364. On the roles of figured antiquities in an Islamic context see Flood, "Image against Nature"; Elices, "Pagan Statues"; Mulder, *Imagining Antiquity*.

⁵⁸ Elices, *Antigüedad*, pp. 345-346.

⁵⁹ *Kitāb Hurūšiyūs*, introd., pp. 28 and 33.

⁶⁰ *Crónica del Moro Rasis*; Elices, *Antigüedad*, pp. 306-328.

a representation of Virgo.⁶³ A similar carefully planned setting may be identified for Madīnat al-Zahrā'. Literary sources also record a *Bāb al-Ṣūra* and point to a female statue considered to be a talisman identified as Venus.⁶⁴ However, the fragmented and decontextualized nature of the sarcophagi and statues identified in Madīnat al-Zahrā', render it impossible to determine how each sculpture was integrated into the setting it was placed in. One can only venture hypotheses. Both sides of the Sarcophagus of Meleager depict arches and trees, which probably referred to an architectural setting, the palace of Oeneus. Yet, this decorative motif also linked the sarcophagus to the specific setting of the Court of Pillars and the arches and gardens at Madīnat al-Zahrā'.⁶⁵ Antiquities could be integrated into the architectural settings in which they were displayed and also associated with other objects, figural motifs, and furnishings, such as curtains, wall hangings, epigraphic bands, or oil lamps.⁶⁶ Thereby, they helped convert Madīnat al-Zahrā' into a unique setting that caused bedazzlement (*bahr*) and astonishment (*raw*), and conveyed "the splendor of the monarchy (*bahġat al-mulk*) and the majesty of power (*faḥāmat al-sultān*)".⁶⁷

The activities that took place in the palace's interior and exterior spaces also helped shape the purpose and meaning of the antiquities displayed in Madīnat al-Zahrā'. Rather than solely being associated with science and learning, antiquities formed part of and added to the pomp of both formal public ceremonies, as well as the private gatherings and feasts held at the Umayyad court. Political and religious ceremonies along with triumphal military parades were held or led through the gates leading into Córdoba and Madīnat al-Zahrā', beneath the female statues displayed upon them; for example, in 360/971 a parade was held to receive the Banū Ḥazar,

new allies in the conflict against the Fatimids in North Africa, and in 362/973 another was staged to mark the celebration of the Breaking of the Fast.⁶⁸ Literary accounts also report that a ceremony was organized for the reception of a basin that had been brought from Constantinople, and which may have been none other than the circular dodecagonal basin that was placed in the room adjacent to the Salon Rico (Fig. 3); on receiving it, the caliph gave orders that twelve zoomorphic statues made of red gold were to be added to it, which would serve as water fountains. The statues were made in the caliphal workshops under the direct supervision of Prince al-Ḥakam. They may feasibly have been similar to the bronze sculptures of deer recovered from the city's ruins, which were also used as water fountains.⁶⁹ The meaning of other sarcophagi and statues displayed in the city's courtyards would have been restricted to private contexts. Feasts, musical performances, and poetry recitals enabled the caliphs to forge ties with the members of the Córdoba elite and legitimize their rule. To celebrate the construction of an aqueduct 'Abd al-Raḥmān III held a feast at the *munya* Dār al-Nawūra, where thanks to this feat of engineering water gushed from the mouth of a marble lion.⁷⁰ Given the importance of activities like hunting and feasting as part of the social life of the Umayyad court, the Pagan images that adorned sarcophagi and statues lent themselves to an interpretation closely linked to the refined elite culture of the court. The scenes depicted upon the sarcophagi echoed the activities of the caliph and his court engaged in: the sculpture depicts hunts, parades or *aduentus*, bucolic scenes, ceremonies and performances with male and female characters holding literary works, wearing cloaks or playing the *aulós* — an ancient wind instrument — (Fig. 6).

⁶³ Ibn 'Idārī, *Bayān*, III, pp. 13-15. See also Elices, "Pagan Statues", pp. 119-121.

⁶⁴ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, pp. 49 and 120, trans. *Anales palatinos*, pp. 68 and 153. Ibn 'Idārī, *Kitāb al-bayān*, III, p. 14. See also Acien, "Materiales", pp. 189-190; Elices, "Pagan statues", p. 123.

⁶⁵ Beltrán, *Los sarcófagos*, pp. 129 and 138.

⁶⁶ On the role of decoration and architectural setting in Islamic palaces: Milwright, "Fixtures and Fittings", pp. 105-108; Anderson, *The Islamic Villa*, pp. 72-97 and 135-155.

⁶⁷ al-Maqqarī, *Nafh*, I, pp. 367 and 392-393.

⁶⁸ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, pp. 49 and 120, transl. *Anales palatinos*, pp. 68 and 153.

⁶⁹ Ibn 'Idārī, *Bayān*, II, pp. 246-247; *Dīkr*, p. 135 and transl. p. 173; al-Maqqarī, *Nafh*, I, pp. 526-527 and 568. At least three zoomorphic deer had been associated with Madīnat al-Zahrā': Doha Museum, MW.7.1997; Museo Arqueológico de Córdoba, CE000500 and MAN, no. 1943/41/1.

⁷⁰ al-Maqqarī, *Nafh*, I, pp. 564-565. On the ceremonies and feasts held at the Umayyad court, see Anderson, *The Islamic Villa*, pp. 137-144, and particularly Manzano, *La corte*, pp. 269-295.



Figure 6. Fragment of a sarcophagus depicting a female figure playing the *aulós*. Image by the author with permission of the Archaeological Site of Madīnat al-Zahrā'.

Finally, poets, astrologers, chroniclers, and court secretaries were the target audience of the messages embodied by the ancient sculpture, and they also played a key role in decoding or re-signifying the antiquities, as well as stressing the transcultural and polysemic nature of the collection. This educated elite was well versed in poetic and astrological imagery, as well as Qur'anic traditions and non-Arabic sources. While it is unclear whether the depiction of Hercules in the figural sculpture displayed at Madīnat al-Zahrā' was identified as an ancient king and conqueror of Iberia, as is mentioned in the classical sources translated in the tenth century; however, it is apparent that pagan sculpture was re-signified in a number of ways.⁷¹ It seems likely that both poets and astrologers would have been responsible for this task.

⁷¹ Elices, *Antigüedad*, pp. 351-353.

Rosser-Owen, has discussed how during the Amirid period, the marble figural basins that were made for and displayed in Madīnat al-Zāhira were viewed by the court poets and panegyrists as "poems in stone".⁷² Hercules, Alexander/ Dū l-Qarnayn and Solomon were also invoked in poems as comparisons for 'Abd al-Raḥmān III and al-Manṣūr.⁷³ Astrologers at the court also identified the female statue that stood on the *Bab al-Šūra* in Córdoba as a talisman depicting Virgo, and it was most probably they who identify the aforementioned female statue in Madīnat al-Zahrā' as Venus.⁷⁴ Aḥmad al-Yūnānī (the Greek) al-Faylasūf (the Philosopher) and Bishop Rabī' or Recemundus, were all mentioned in connection with the two basins

⁷² Rosser-Owen, "Poems in Stone".

⁷³ Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, p. 62, transl., *Crónica del califa*, pp. 57-58; al-Maqqarī, *Nafh*, III, p. 189.

⁷⁴ Elices, "Pagan Statues", pp. 131-132.

brought from Syria and Constantinople. They were most probably responsible for transporting them to al-Andalus, as well as selecting the pieces and identifying their value, meaning, and “life histories”. According to Fierro, this is one of the first appearances of the term “philosopher” in Andalusī texts and she suggests it refers to a Byzantine individual.⁷⁵ Significantly, the term is also found in Byzantine literary sources, the *Parastaseis* and the *Patria*, to point to the individuals capable of identifying and conveying the meaning of the ancient sculptures that were displayed in Constantinople.⁷⁶ Thus, Aḥmad al-Yūnānī and the bishop Rabīʿ were transcultural agents, capable of relocating and re-signifying objects with a transcultural significance. They are very likely to have played a role in shaping the meaning of the sarcophagi and statues displayed in Madīnat al-Zahrāʾ, whereby the caliph’s collection was able to address a diverse multicultural audience.

A trans-regional collection

Whether retrieved from the ancient cemeteries of Córdoba, from other pre-Islamic cities and settlements in al-Andalus, or, as the literary sources claimed, from other locations across the Mediterranean — the Frankish kingdom, Rome, Carthage, Sfax, Constantinople, Syria, the diverse sources of the antiquities gathered at Madīnat al-Zahrāʾ were very probably explicitly acknowledged. Thus, any analysis of this collection must consider not just the local context and its multicultural scope and dynamic, but also a far broader supralocal realm, encompassing both past and contemporary practices of spoliation in the Levant, the rivalry with both the Fatimid caliphate in North Africa and the Christian Iberian kingdoms, cultural and economic connections with Egypt, and also the role played by Italian and Byzantine diplomatic and trade exchanges.⁷⁷ In this regard it should be noted that the literary accounts stress the transcultural nature of the collection, and how

it mediated the relationship between cultures, territories and rulers in order to underscore the authority and power of ʿAbd al-Raḥmān III as both caliph and the owner of such a remarkable collection of antiquities.⁷⁸ This seems to have been one of the aims of this decorative program:

There was no one, absolutely no one, who entered the Alcazar [of Madīnat al-Zahrāʾ], even those from the most distant countries and diverse confessions, whether king, emissary or merchant [...] who could not categorically conclude that they had never seen anything like it, nor had they even heard of such a thing, nor had it ever occurred to them.⁷⁹

The collection of sculpture at Madīnat al-Zahrāʾ conveyed the intricate political, cultural and economic dimensions of the power wielded by the Umayyads caliphs during the tenth century.

A trans-historical collection: Past, Present, and Future

Assemblages of *spolia*, relics, and ancient objects also served as an instrument of knowledge. By forming a collection of antiquities, it was also possible to organize a perception of the world and construct notions of time and history. One of the aforementioned literary accounts reports that the collection of antiquities at the Alcazar of Córdoba included a collection of Greek (*al-Yūnānīn*), Roman (*al-Rūm*) and Visigoth (*al-Qūṭ*) antiquities,⁸⁰ and this reveals how historical, ethnic and artistic criteria underpinned the organization of this Umayyad collection. Furthermore, it may be argued that the sarcophagi and statues at Madīnat al-Zahrāʾ were intended not just as a reference to Classical Antiquity, nor merely the Past, but also to the Present and Future of al-Andalus and the Umayyad dynasty.

The reference to the Past is clear. Literary sources record how ancient remnants were associated with Hercules, Abraham, Pharaoh, Moses, Solomon and Alexander/Dū l-Qarnayn. Thus, it is probable that the antiquities displayed at Madīnat al-Zahrāʾ would have been

⁷⁵ Fierro, *La heterodoxia*, p. 162, note 4.

⁷⁶ *Parastaseis*, pp. 14, 37, 64, 75 and 80; *Patria*, III, 34 and IV, p. 19.

⁷⁷ Manzano, *La corte*, pp. 67-77, 186-190 and 210-224 delves into the political, religious, economic and diplomatic interests of the Umayyad caliphal administration throughout al-Andalus and the Mediterranean.

⁷⁸ Vallejo, *La ciudad califal*, pp. 116-117; Elices, *Antigüedad*, pp. 354-356.

⁷⁹ al-Maqqarī, *Nafh*, I, p. 566. See also Elices, “La escultura”, pp. 113-114 and *Antigüedad*, p. 356.

⁸⁰ al-Maqqarī, *Nafh*, I, p. 464.

perceived as traces (*atār*) or *‘ağā’ib* (wonder) and associated with these Qur’anic or ancient figures.⁸¹ The connection between the sarcophagi and zoomorphic bronzes displayed in Madīnat al-Zahrā’, and used as water fountains sheds further light on this perspective. Their display may have echoed a literary tradition attested since the ninth century: ‘Abd al-Muṭṭalib’s discovery of several objects in the sanctuary of Mecca, including two golden gazelles.⁸² The figure of Solomon also played a significant role at Madīnat al-Zahrā’, whereby, the twelve zoomorphic water fountains that were added to the basin brought from the Levant might also have been intended as an allusion to the description of Solomon’s brazen sea or throne; although this was mainly associated with lions, all kinds of other animals and birds were also linked to it.⁸³

The antique sculptures at Madīnat al-Zahrā’ were also linked to the Present, as tools of the Umayyad discourse of legitimation and representation. Considered as talismans, statues played meaningful roles for the whole community, as was the case for the female image placed at the main gate of Córdoba: it was considered to be the “lady” (*ṣāhibā*) and protector of the city. The female statue that stood upon the main gate of Madīnat al-Zahrā’, was also considered to be a talisman identified with Venus (*Zuhara*). Both statues also conveyed political and religious connotations concerning the Umayyad’s rivalry with the Fatimids, who identified themselves with Fāṭima, the Prophet’s daughter, also known as *al-Zahrā’*.⁸⁴

The link between statues and astrology also signals how antique sculpture played a key role in conveying messages and lessons concerning future. Literary sources report how ancient antique sculpture was a repository of information that, if correctly interpreted, could prove useful and valuable. Statues therefore came to be associated with historical events,

which astrologers had to predict. The two statues displayed on the gates of Córdoba and Madīnat al-Zahrā’ were both linked with major political and historical events, in particular the downfall of the Umayyad caliphate and the outbreak of the civil war in al-Andalus.⁸⁵ The aforementioned collection of statuettes displayed in the palace of ‘Umar II may also have been beheld in terms of apocalyptic and messianic messages that resonated amidst the contemporary religious and political context.⁸⁶ Apocalyptic predictions about the imminent arrival of Judgment Day also figure prominently in the “Book of History” written by ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb,⁸⁷ and these prophesies may also have informed the spectacle staged with these sculptures in Madīnat al-Zahrā’.⁸⁸ For example, another literary account refers to the basins (*ḥiyāḍ*) and “wonderful statues of human figures (*tamāṭīl ‘ağibat al-aṣḥās*),” and then continues by stating:

Praised be He Who has empowered this weak creature [the human being] to create and invent all that with fragments of this earth doomed to decay, to make the servants who ignore Him see an example of what He has arranged for the blessed ones in the hereafter, where death does not exist, nor is there any need for restoration (*ramm*). There is no God, but God. He, incomparable in generosity.⁸⁹

The reference to the hereafter underscores the specific eschatological reading of the sculptures. Furthermore, the sarcophagi’s funerary and pre-Islamic origin and the fact that marble was a material capable of resisting time would have lent further weight to this eschatological significance, and also reinforced the trans-historical messages these antiquities conveyed regarding with regard to the past, present and future.⁹⁰ Therefore, antiquities, as

⁸¹ Elices, “La escultura”, pp. 126-133, and “Pagan Statues”, pp. 130-133.

⁸² Shalem, “Made for the Show”, pp. 270-272.

⁸³ Bargebuhr, *The Alhambra*, pp. 120-140; Soucek, “Solomon’s Throne”.

⁸⁴ Acién, “Materiales”, pp. 189-190; Fierro, “Madīnat al-Zahrā’”, pp. 316-322; Elices, “Pagan statues”, pp. 132-133.

⁸⁵ Elices, “pagan statues”, pp. 120-121 and 123. Ancient sculptures were also connected to prophecies in Constantinople: *Parastaseis*, pp. 8, 20, 74.

⁸⁶ *Qur’an*, 10:75-93; al-Maqrīzī, *al-Ḥiṭaṭ*, I, p. 110.

⁸⁷ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-Ta’rīḥ*, introd. Aguadé, pp. 74-75, 87-100.

⁸⁸ Fierro, “Madīnat al-Zahrā’”; Elices, *Antigüedad*, pp. 182-190.

⁸⁹ al-Maqqarī, *Nafḥ*, I, p. 566.

⁹⁰ Elices, “La escultura”, p. 116 and *Antigüedad*, pp. 188 and 353-354. On the notion and perception of time with regard to the material realm: Shalem, “Resisting time” and “Made for the Show”, 272 indicating that: “the objects’ recovery was understood as a sign indicating the beginning of

spolia from the past, went on to become a form of authentication for the passage of time and they are likely to have been perceived as devices for envisioning and encountering the sacred and eternity. Finally, through their associations to the caliph and courtly ceremonial, antiquities also conveyed the immobility, endurance and universalism of the caliphs' power.

Concluding remarks

The collection of Roman sarcophagi and statues that were reused at Madīnat al-Zahrā' formed part of the Umayyad strategy of political and religious legitimation. Antiquity was deemed significant not only because ancient figures such as Hercules could be identified and linked with pre-Islamic sources and the history of al-Andalus, but above all because the Umayyads managed to transform and adapt ancient remnants from the Ġāhiliyya into wider meaningful references that would be intelligible to a broader audience, while also being capable of alluding to multiple cultures, times and spaces simultaneously. The display of antiquities reified and recalled idolatry and its demise, articulated dynastic claims, while explaining political and religious changes over the course of history. Their role was by no means merely decorative, but rather social and didactic, and they functioned in various ways, often simultaneously, as objects or devices to be interacted with or learned from. Likewise, they were images that prompted fascination and repudiation, and they were also capable of playing a mediating role in the construction of legitimacy, identity, and memory.

Over the course of this article, I have demonstrated the transcultural dimensions of the collection of Roman sarcophagi and statues displayed in Madīnat al-Zahrā'. It was a miscellaneous collection, acknowledged and valued for that, comprising pieces with a wide range of characteristics, chronologies, and origins. The collection was a Umayyad creation, and was intended to be hybrid, eclectic, and ambiguous, and to convey transcultural, trans-

regional, and trans-historical messages. The antiquities acquired their significance within a context of courtly culture and ceremonies, and their meaning would have been conveyed by poets, astrologers and chroniclers, who were responsible for re-signifying images from the past by invoking a whole range of cultural, temporal and spatial interconnections based on both pre-Islamic and Islamic literary traditions. The caliph's collection succeeded in addressing a multicultural audience, blurring cultural and religious barriers, and bringing together the levant and al-Andalus, as well as Past, Present, and Future. Sarcophagi and statues conveyed a powerful ideological discourse that focused not merely on the legacy of Antiquity, but on the whole history of the world, while inserting the Umayyads into this narrative; God's creation was reaffirmed and the universal and diverse facets of the caliphs' power was celebrated.

Funding

This article was undertaken as part of the project funded by the FAPESP–Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, and it was completed at the Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) as a Ramón y Cajal Research Fellow in the Institute of History, RYC2021-031689-I, funded by MCIN/AEI/10.13039/501100011033 and the European Union NextGenerationEU/PRTR. Their support is gratefully acknowledged.

Declaration of competing interest

The author of this article declare that he have no financial, professional or personal conflicts of interest that could have inappropriately influenced this work

Authorship contribution statement

Jorge Elices Ocón: Conceptualization, Funding acquisition, Investigation, Methodology, Writing – original draft and Writing – review & editing.

Arabic sources

al-Bakrī, 'Ubayd 'Abd Allāh, *Kitāb al-Masālik wa-l-mamālik*, A.P. Van Leeuwen & A. Ferré, (eds.), Tunis, Al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1992.

Chronographiae Quae Theophanis Continuati Nomine Fertur Liber Quo Vita Basilii Imperatoris Amplectitur, Ihor Ševčenko (ed.), Berlin, De Gruyter, 2011.

Crónica del moro Rasis, D. Catalán & M.S. De Andrés (eds.), Madrid, Cátedra, 1975.

a new era, as if the objects are waiting like souls for their "Resurrection Day" — the proper time to be reused by humankind".

- Dīkr bilād al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus*, Luis Molina (ed.), Madrid, CSIC, 1983.
- Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II*, Maḥmūd ‘Alī Makkī (ed.), Riyad, Markaz al-Mālik Fayṣal li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-Islāmiyya, 2003.
- Ibn Ḥayyān, *Muqtabis II-I, Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]*, Maḥmūd ‘Alī Makkī & Federico Corriente (transl.), Zaragoza, Anubar, 2001.
- Ibn Ḥayyān, *Muqtabis V*, Pedro Chalmeta, Federico Corriente & Maḥmūd Ṣubḥ (eds.), Madrid, 1979.
- Ibn Ḥayyān, *Ibn Ḥayyān de Córdoba: Crónica del califa Abderraḥman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, M.^a Jesús Viguera & Federico Corriente (transl.), Textos Medievales 64, Zaragoza, Anubar, 1981.
- Ibn Ḥayyān, *Muqtabis VII*, ed. Abd al-Raḥmān ‘Alī al-Ḥaḡḡī, Beirut, 1965.
- Ibn Ḥayyān, *El califato de Córdoba en el «muqtabis» de Ibn Ḥayyān. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isā b. Aḥmad al-Rāzī 971-975*, Emilio García Gómez (transl.), Madrid, 1967.
- Ibn ‘Iḏārī, Muḥammad, *Kitāb al-bayān al-muḡrib fī aḥbār al-Andalus wa-l-Maḡrib*, G.S. Colin & Évariste Lévi-Provençal (eds.), Leiden, Brill, 1948-1951.
- Ibn Jurdaḡbah, ‘Abd Allāh, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*, Michael J. De Goeje (ed.), Leiden, Brill, 1967.
- al-Maqqarī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Nafḥ al-tīb min ḡuṣn al-Andalus al-raṭīb*, Iḥsān Abbās (ed.), Beirut, Dār Ṣādir, 1968.
- al-Maqrizī, Aḥmad ibn Muḥammad, ‘Alī, *Kitāb al-mawā’iz wa-l-i’tibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āthār (al-Ḥiṭaṭ)*, Gaston Wiet (ed.), Cairo, 1911.
- al-Mas’ūdī, *Murūḡ al-dahab*, Barbier De Meynard & Pavet De Courteille (eds.), Paris, Imprimerie impériale, 1861-1877.
- Parastaseis*, Averil Cameron & Judith Herrin (eds.), *Constantinople in the Early Eight Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*, Leiden, Brill, 1984.
- Patria*, Albrecht Berger (ed.), *Accounts of Medieval Constantinople: The Patria*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- Bargebuhr, Frederick, *The Alhambra: A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*, Berlin, Walter De Gruyter & Co., 1968.
- Beltrán Fortes, José, “La colección arqueológica de época romana aparecida en Madīnat al-Zahrā’”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 2 (1988-1990), pp. 109-126.
- Beltrán Fortes, José, “Hermeraclae hispanos”, in *Estudios dedicados a Alberto Balil. In memoriam*, Málaga, Universidad de Málaga, 1993, pp. 163-174.
- Beltrán Fortes, José, *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Málaga, Universidad de Málaga, 1999.
- Beltrán Fortes, José, García García, Miguel Ángel, & Rodríguez Oliva, Pedro, *Los sarcófagos romanos de Andalucía. Corpus de esculturas del Imperio Romano*, Murcia, Tabularium, 2006.
- Bisheh, Ghazi, “Ḥammām al-Ṣarāḥ, the light of recent excavations”, *Damaszener Mitteilungen*, 4 (1989), pp. 225-230.
- Brown, Peter J., “The ‘Cup of Pharaoh’ from Samarra and the Reuse of Ancient spolia as Water Features in the medieval Islamic World”, *Journal of Islamic Archaeology*, 9, 1 (2022), pp. 59-81.
- Caballero, Luis, & Mateos, Pedro (eds.), *Visigodos y omeyas. Un debate entre la antigüedad tardía y la Alta Edad Media*, Anejos de Archivo Español de Arqueología, 23, Madrid, CSIC, 2000.
- Calvo Capilla, Susana, “The Reuse of Classical Antiquity in the Palace of Madīnat al-Zahra and Its Role in the Construction of Caliphal Legitimacy”, *Muqarnas*, 31, 1 (2014), pp. 1-33.
- Castejón, Rafael, *Medina Azahara, la ciudad palatina de los Califas de Córdoba*, León, Everest, 1976.
- Elices Ocón, Jorge, “Pagan Statues in Islamic Context: Iconotropy in Tenth-Century al-Andalus”, in Jorge Tomás García & Sandra Sáenz-López Pérez (eds.), *Iconotropy and Cult Images from the Ancient to Modern World*, Londres, Routledge, (2022), pp. 118-141.
- Elices Ocón, Jorge, *Antigüedad y legitimación política en la Alta Edad Media peninsular (siglos VIII-X)*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla, 2021.
- Elices Ocón, Jorge, “La reutilización de antigüedades en al-Andalus: ¿recurso o discurso?”, *Archivo Español de Arqueología*, 94 (2021), e06.
- Elices, Jorge, “La escultura clásica en Madīnat al-Zahrā’. *Exemplum et Spolia* en contexto islámico”, *Heródoto*, 5, 2 (2020), pp. 99-132.
- Fierro, Maribel, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, CSIC, 1987.
- Fierro, Maribel, “Madīnat al-Zahrā’, el paraíso y los fatimíes”, *Al-Qanṭara*, 25, 2 (2004), pp. 299-328.
- Flood, Finbarr Barry, “Image against Nature: Spolia as Apotropaia in Byzantium and the dar al Islam”, *The Medieval History Journal* 9, 1 (2006), pp. 143-166.
- Flood, Finbarr Barry, *Objects of Translation, Material Culture and Medieval “Hindu-Muslim” Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2009.

Bibliography

- Acién Almansa, Manuel, “Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de Abd al- Rahman al-Nasir”, in Antonio Vallejo (coord.), *Madinat al-Zahara: El Salón de Abd al-Rahman III*, Córdoba, Junta de Andalucía, 1995, pp. 177-195.
- Anderson, Glaire D., *The Islamic Villa in Early Medieval Iberia: Architecture and Court Culture in Umayyad Córdoba*, Farnham, Surrey, UK, and Burlington, VT, Ashgate Publishing Ltd., 2013.

- Guidetti, Mattia, *In the Shadow of the Church: The Building of Mosques in Early Medieval Syria*. Brill, Leiden, 2016.
- Hernández, Félix, *Madinat Al-Zahra. Arquitectura y Decoración*, Granada, Patronato de la Alhambra, 1985.
- Iafrate, Allegra, *The wandering throne of Solomon: objects and tales of kingship in the Medieval Mediterranean*, Leiden, Brill, 2015.
- Kinney, Dale, "Rape or Restitution of the Past? Interpreting *Spolia*" in S.C. Scott (ed.), *The Art of Interpreting*, University Park, PA, Penn State University Press, 1995, pp. 52-67.
- Manzano, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas*, Barcelona, Crítica, 2019.
- Marfil, Pedro, "Los baños del Alcázar califal de Córdoba. Resultados de la intervención arqueológica desarrollada en el año 2000", in S. Gómez Navarro (coord.), *El agua a través de las historia*, Córdoba, Asociación Arte, Arqueología e Historia, 2004, pp. 51-75.
- Márquez, Carlos, & Atenciano, Jesús, "Nuevos hallazgos de sarcófagos romanos en Córdoba", in *X Reunión sobre Escultura Romana en Hispania (Faro, Octubre 2022)* (forthcomming).
- Mateos Cruz, Pedro, "Sarcófagos decorados (o sus cubiertas) en Augusta Emérita", *Mérida, excavaciones arqueológicas*, 6 (2002), pp. 437-448.
- Merker, Gloria S., "A statuette of Minerva in the Rockefeller Museum, Jerusalem", *Eretz-Israel: Michael Avi-Yonah memorial*, 19, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1987, pp. 15-20.
- Milwright, Marcus, "Fixtures and fittings: The role of decoration in Abbasid palace design", in Cynthia Robinson (ed.), *A Medieval City Reconsidered: An Interdisciplinary Approach to Samarra*, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 79-110.
- Mulder, Stephennie (ed.), *Imagining Antiquity in Islamic Societies*, Bristol–Chicago, Intellect Ltd, 2022.
- Pavón, Basilio, "Influjos occidentales en el arte del Califato de Córdoba", *Al-Andalus*, 33, 1 (1968), pp. 205-220.
- Rosser-Owen, Mariam, "Poems in stone: The iconography of 'Āmirid poetry, and its 'petrification' on 'Āmirid marbles", in Glaire Anderson & Mariam Rosser-Owen (eds.), *Revisiting Al-Andalus: Perspectives on the Material Culture of Islamic Iberia and Beyond*, Leiden, Brill, 2007, pp. 83-98.
- Rubin, Uri, "Prophets and caliphs: the biblical foundations of the Umayyad authority", in Herbert Berg (ed.), *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*, Leiden, Brill, 2003, pp. 73-99.
- Ruggles, D. Fairchild, "Mothers of a Hybrid Dynasty: Race, Genealogy, and Acculturation in al-Andalus", *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 34, 1 (2004), pp. 65-94.
- Shalem, Avinoam, "Made for the Show: The Medieval Treasury of the Ka'ba in Mecca", in Bernard O'Kane (ed.), *The Iconography of Islamic Art. Festschrift in Honour of Professor Robert Hillenbrand*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, pp. 269-283.
- Shalem, Avinoam, "Resisting Time: On How Temporality Shaped Medieval Choice of Materials", in Dan Karlholm & Keith Moxey (eds.), *Time in the history of art. Temporality, chronology and anachrony*, New York, Routledge, 2018, pp. 184-204.
- Signes, Juan, "Bizancio y al-Ándalus en los siglos IX y X", in Inmaculada Pérez Martín & Pedro Bádenas de la Peña (eds.), *Bizancio y la península ibérica: de la antigüedad tardía a la edad moderna*, Madrid, CSIC, 2004, pp. 177-246.
- Soucek, Priscilla, "Solomon's Throne/Solomon's Bath: Model or Metaphor?", *Ars Orientalis*, 23 (1993), pp. 109-134.
- Stirling, Lea, "Shifting Use if a Genre: A Comparison of Statuary Décor in Homes and Baths of the Late Roman West", in Troels M. Kristensen & Lea Stirling (eds.), *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Responses and Practices*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2016, pp. 265-289.
- Vallejo Triano, Antonio, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā': arqueología de su excavación*, Córdoba, Almuzara, 2010.

ARTÍCULOS

Retelling the Narratives of the East in the West: The Unique Morisco Account of the Polemic of Wāṣil of Damascus

Recontando las narraciones de Oriente en Occidente: el singular relato morisco de la polémica de Wāṣil de Damasco

Mònica Colominas-Aparicio

University of Groningen, The Netherlands

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0324-0777>

Abstract

This article discusses the polemics of Wāṣil of Damascus at the Byzantine court in a hitherto unstudied Aljamiado manuscript copied by Moriscos, or Muslims converted to Christianity in Early Modern Iberia. This debate, which unfolded in the first centuries of the expansion of Islam, has so far been studied on the basis of a single Arabic manuscript. The present contribution adds to the discussion the Aljamiado materials and a number of relevant Arabic sources. It reassesses the character of Wāṣil, his involvement in Byzantine politics and iconoclastic controversies, and his identification with the early theologian Wāṣil b. ‘Aṭā’ (d. 2nd/8th c.). The historical data in Ibn ‘Asākir’s *Ta’rīḥ* (6th/12th c.) and the role of Wāṣil as the true hero of the story also justify the need for a detailed and extensive analysis of the Muslim readings of the text. The unique Morisco account will be discussed alongside the new evidence, paying attention to the uses of this narrative and its adaptation in the passage from East to West. The practices of retelling tie with the examination of how the original triumphalist story and the key issues of the early Eastern Muslim-Christian debates acquired meaning in the face of the expansion of Iberian Christian society that ended with the expulsion of the Jews and, ultimately, the Moriscos. Taken together, the evidence attests to the preservation of this polemics over the centuries in Muslim circles and its dissemination sometimes in contexts far removed from the original, such as the Muslim West.

Keywords: Wāṣil of Damascus; Muslim-Christian polemics; Byzantine iconoclasm; Morisco literature; retelling narratives.

Resumen

Este artículo analiza la polémica de Wāṣil de Damasco en la corte bizantina en un manuscrito aljamiado hasta ahora no estudiado, copiado por moriscos o musulmanes convertidos al cristianismo en la Iberia temprano moderna. Este debate, que se desarrolló en los primeros siglos de la expansión del islam, se ha estudiado hasta ahora a partir de un único manuscrito árabe. La presente contribución añade a la discusión los materiales en aljamiado y una serie de fuentes árabes relevantes. Se reevalúa el carácter de Wāṣil, su implicación en la política bizantina y las controversias iconoclastas, y su identificación con el teólogo temprano Wāṣil b. ‘Aṭā’ (m. s. II/VIII). Los datos históricos del *Ta’rīḥ* de Ibn ‘Asākir (s. VI/XII) y el papel de Wāṣil como verdadero héroe de la historia justifican también la necesidad de un análisis detallado y extenso de las lecturas musulmanas del texto. El singular relato morisco se discutirá junto a las nuevas pruebas, prestando atención a los usos de esta narración y a su adaptación en el paso de Oriente a Occidente. Las prácticas de recontamiento enlazan con el examen de cómo la historia triunfalista original y las cuestiones clave de los primeros debates orientales entre musulmanes y cristianos adquirieron significado ante la expansión de la sociedad cristiana ibérica que terminó con la expulsión de los judíos y, en última instancia, de los moriscos. En su conjunto, las pruebas atestiguan la conservación de esta polémica a lo largo de los siglos en círculos musulmanes y su difusión a veces en contextos alejados del original, como el Occidente musulmán.

Palabras clave: Wāṣil de Damasco; polémicas musulmano-cristianas; iconoclasia bizantina; literatura morisca; recontamiento de narraciones.

Citation / Cómo citar: Colominas-Aparicio, Mònica, “Retelling the Narratives of the East in the West: The Unique Morisco Account of the Polemic of Wāṣil of Damascus”, *Al-Qanṭara*, 45, 1 (2024), 808. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.808>

Received: 02/03/2023; *Accepted:* 18/07/2023; *Published:* 22/07/2024

1. Introduction

The story of Wāṣil of Damascus narrates an encounter of polemics between Muslims and Christians, set against the backdrop of the first centuries of Islamic expansion. The Byzantine court (in the Arabic narrative, the references are to *al-rūm*) is the scenario within which Wāṣil, a Muslim captive of Damascus, meets Baṣīr, a Christian convert to Islam who later reverted to Christianity.¹ At first, the dispute involves only these two characters, but the sessions are later joined by priests and the king. The traits of the characters—who include political and religious leaders, war captives, converts, and apostates—echo those of the most important individuals of the time. The same can be said of the arguments that are put forward, which form the core of the early controversies between Islam and Christianity: the divinity of Jesus, baptism, the authority of priests, and the worshipping of images. Both the subjects and the plot appear to have maintained their appeal to Muslims over the centuries, as evidenced by a number of manuscripts that circulated among them. Scholars have indeed long been aware of a copy in the library in Leiden whose original possibly dates back to the 2nd/3rd c. H (8th/9th c. CE).² They have also noticed that Wāṣil's narrative draws on two traditions and that other central characters (e.g., Baṣīr) are also mentioned in Syriac and Greek Christian sources.³ Conversely, studies have thus far ignored the recension contained in the *Ta' rīḥ madīnat Dimašq* (History of the City of Damascus) by the scholar known as Ibn 'Asākir (499H/1105CE–571H/1175CE).⁴ Nor

have they considered the account as told by Nağm al-Dīn Abū l-Rağā Muḥtār b. Maḥmūd al-Zāhidī (d. 658H/1260CE) that is held at the library in Damascus.⁵ In addition, a hitherto unknown copy in a miscellaneous codex from the 19th-century discoveries in the Aragonese town of Almonacid de la Sierra (Spain) and written in Romance in Arabic script (a linguistic use known as Aljamiado) must be added to the existing body of knowledge concerning the circulation of the story.⁶

The Aljamiado copy of the polemics of Wāṣil has specific relevance for the purposes of the present contribution, as it provides evidence that the story reached westwards to the Iberian Peninsula and was known by the Muslims from the Christian territories who practiced Islam—first in public and then clandestinely—until their expulsion in the early 17th century. With little doubt, the Aljamiado copy is based on a *vorlage* written in Arabic. It thus serves as a case in point for examining translation. Moreover, given that it belongs to the Aljamiado production, the translation is both linguistic and narrative, since a significant portion of the corpus is composed of both retellings and retellings of retellings. One can even say that in Mudejar and Morisco writings “each sample is a reflection of a previous sample on which the new author/editor acts.”⁷ Much of this literature does indeed consist

¹ *al-rūm* refers to Romans and Byzantines. For the purposes of this discussion, the meaning fits the historical context of the story. In texts pertaining to Muslim minorities, such as the one examined in this contribution, the term translates relatively consistently as Romans, although the narrative context often indicates that it should be understood more broadly as referring to Christians in a looser sense. One example appears in the *Recontamiento de la doncella Carcayona* [The Story of the Carcayona Maiden], in which, as indicated by Luis F. Bernabé-Pons, the “‘Romans’ of India” (“‘romanos’ de la India”) are the “rumies or Christians of India” (“*rumis o cristianos de la India*”), Bernabé-Pons, “El signo islámico de la profesión de fe”, vol. 1, pp. 219-241; p. 232. Unless mentioned otherwise, all translations are mine.

² MS Leiden Oriental 951 (2). The copy of Leiden has been dated either in 799-800H/1397-1398CE (Steinschneider) or in 696-697H/1297-1298CE (Hamaker). See, Griffith, “Bashir/Bēsēr”, pp. 293-327; p. 299. See also, Thomas, “Ḥadīth Wāṣil al-Dimashqī”.

³ Griffith, Sydney H., “Bashir/Bēsēr”, pp. 293-298.

⁴ Ibn 'Asākir/al-'Amrawī, *Ta' rīḥ madīnat Dimašq*. Here, under *Wāṣil* in vol. 62, pp. 376-382, Nr. 7954. The narrative exhibits only minimal differences from the one in Leiden.

⁵ The manuscript copy of this work has been preserved at the Syrian National Library, MS Damascus, Uṣūl 658. See Thomas, David, “al-Zāhidī”. For the purposes of the present discussion, I will use Muḥammad al-Miṣrī's edition (al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risālat al-nāṣiriyya*, pp. 57-61). The narrative seems to follow that of Leiden and Ibn 'Asākir but with some differences. Here only a few points of interest will be highlighted, but an exhaustive comparison between this manuscript and the others will not be made.

⁶ Until recently, the materials in the Escuelas Pías of Zaragoza have been very poorly catalogued and, in large part, barely known. I identified Wāṣil's story and other remarkable texts during a visit to this institution, MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 371v-385v. Brisville-Fertin now provides a thorough description of the two codices preserved in the Escuelas Pías and dates the manuscript copy containing the story at hand to the last decades of the sixteenth century, see, “Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza I”, vol. 22, p. 8 n. 2 (see also a second paper by this author recently published in *Sharq al-Andalus* on the contents of the manuscripts “Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza. II: relación de contenidos”, vol. 23). Although I refer to Brisville-Fertin's publication as needed, I mainly use my own observations and notes.

⁷ “‘tradición literaria’..., donde cada muestra es reflejo de una muestra anterior sobre la que actúa el nuevo ‘autor/’ redactor.” Monferrer-Sala adds to that “[It is at this point where our main task will consist of] to discover the hidden paths that lead from one text to another, where the latter is always an interpretation of the previous one, which acts as a ‘producer of

of texts that have been told anew and adapted, often accompanied by changes brought about as they have been passed and represented across languages. This is not the only salient point. When the act of retelling is approached as a displacement or translation of the narrative along the axes of space and time, any questions of language and fidelity to the originals fall squarely within the framework of other, more urgent questions, such as those concerning the uses and meanings of texts within particular contexts: in this case, that of the Muslim religious minorities residing in the Christian territories.

Along with the above considerations, it is important to recall that “retelling” is actually the term used by the Morisco scribe to refer to the story that he introduces with the words “this is the ‘recontamiento’ of Wāsil of Damascus,” (with “recontamiento” meaning both “to tell” and “to retell”).⁸ One element that should be considered

texts’ in the form of influence.” “[Es en este punto donde nuestra tarea principal va a consistir en] descubrir los caminos ocultos que conducen de un texto a otro, donde el posterior siempre es interpretación del anterior, que actúa como ‘productor de textos’ en forma de influencia.” Monferrer-Sala, “La ora ke la olyó muryó”, vol. 1, pp. 861-874; p. 868.

⁸ “este es el recontamiento de Wāsil de Dimasco * fue recontado por”, MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 371v-372r. The full transcription of the Aljamiado text is provided in the Appendix. Entertaining the possibility of this double meaning does not seem either too risky or modern for the present case. As Corominas points out, from “contar” (from the Latin *computare*, or “calculate”), derives the term “narrar, relatar,” which properly means “to make a count” and which “is as old in Castilian as the other.” Corominas, *Breve diccionario etimológico*, p. 168. “Recontar” is a derivative prefixed with re-. Early evidence of this derivative exists in Castilian, as well as in other Romance languages, including Aragonese. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, p. 524; Nagore Laín, *Vocabulario*, p. 389. The various meanings of “recontar” include “to recalculate” and “to refer again,” and “to give an account of a thing over and over again.” One example, perhaps contemporary or at least not too distant from the date of the manuscript copy discussed here of the use of “recontar” to mean “to retell” is provided by the following fragment from the anonymous *Lazarillo de Tormes* (published in 1554), where we read: “The evil blind man told everyone who was near my disasters, and he told them over and over again, both about the jar and about the bunch (of grapes), and now about the present. Everyone’s laughter was so loud that all the people who passed by on the street came in to see the party; and it was with so much grace and air that the blind man retold my exploits that [...], it seemed to me that justice was not done to him in not laughing at them.” (emphases are mine), [Contaba el mal ciego a todos cuantos allí se allegaban mis desastres, y dábales cuenta una y otra vez, así de la del jarro como de la del racimo, y agora de lo presente. Era la risa de todos tan grande que toda la gente que por la calle pasaba entraba a ver la fiesta; mas con tanta gracia y donaire recontaba el ciego mis hazañas que [...], me parecía que hacía sinjusticia en no se las reír.]. Anonymous, *La vida del Lazarillo de Tormes*

is the introduction of the Arabic narrative to the reader as a *ḥadīṭ*: a story that is preceded by an *isnād* (or chain of transmitters of traditions).⁹ This detail can be of importance when approaching the text from a Muslim perspective, as aptly recalled by Hans van Rensburg in his re-evaluation of the contents of the Leiden manuscript.¹⁰ Based on our knowledge of the Mudejar and Morisco vocabulary, however, the Aljamiado adaptation (“recontamiento”) does not necessarily seem to be an exact translation of *ḥadīṭ*. Rather, it can be assumed that the adventures of Wāsil had the broader meaning of exemplary narration, thereby issuing a warning to believers, and thus worth retelling.¹¹ The argument that I advance in this paper conforms to this understanding, claiming that the importance of the Almonacid manuscript resides not so much in what it reveals about the relationship of the Aljamiado adaptation to an Arabic original, but in what it reveals with respect to the practice of retelling with regard to Muslim identity within a Christian context. Based on this Aljamiado manuscript, the following discussion focuses on unearthing several meanings that the story of Wāsil may have had for the members of these Muslim minorities, as well as the importance that they attached to the retelling of these stories.

I consider two aspects about this narrative and its displacement from East to West. One is the

y de sus fortunas y adversidades. Project Gutenberg, 20 June 2023, <https://www.gutenberg.org/files/320/320-h/320-h.htm>.

⁹ As is well known, the *isnād* is one of the key elements in transmitting knowledge of traditions in Islam and establishing one’s authority in this regard. See *EP* (Robson) s.v. “Isnād.”

¹⁰ Van Rensburg, “Muslim-Christian Polemics”, vol. 2, pp. 136-146. The two main methods of transmission of the *ḥadīṭ* tradition (memorization and textual transmission) appear to be valid in our case. As is known, Muslim scholars initially preferred to be faithful to the original *ḥadīṭ* in the application of these methods, but later allowed more space for its transmission *ad sensum* (*riwāya bi-l-ma’nā*). The latter procedure has occasionally called the authenticity of these traditions into question. Juynboll, “The Authenticity of the Tradition Literature”, p. 114.

¹¹ Mudejars and Moriscos employed a diverse vocabulary in order to express themselves within the semantic field of references to the transmission of stories and traditions (e.g., *narración*, *estoria*, *dicho*, and *ḥadīṭ/alhadiṭ*). Examples illustrating the nuance of interest within the present context include the translation of Sūra 34:20 in the Qur’ān of Toledo (dated in 1606), which is well-known for being the only full translation of these communities to be rendered in Arabic characters: “fa-ḡa’alnahum aḥādīṭ fa-mazzaqnahum” as “Y pusimoslos que fuesen alhadiṭ y que recontar. Y despartimoslos,” (the emphasis in text is mine), Vernet Ginés, & Roqué Figuls, “Alcorán: traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606”, p. 283. See also the study by López-Morillas, *El Corán de Toledo*.

reassessment of the identity of the character of Wāṣil, to whom the story owes its name, particularly with regard to his involvement in Byzantine iconoclastic controversies and politics. The as yet unexamined information in the *Ta'rīḥ madīnat Dimašq* is combined with what previous studies have revealed about his Christian opponent, Bašīr. In addition to being a worthy opponent of the Christians, Wāṣil proves to be a supporter of anti-iconophile sensibilities within their ranks. This point can help to clarify the appeal that his character could have had to Muslims. The second aspect to be discussed is the actual exercise of retelling. Following a brief review of the basic contours of the Aljamiado text in connection to the Arabic, the greatest attention is directed toward the dynamics of the expression of retelling in its intersection with its near synonym: recreation. The current analysis re-emphasizes the importance of the role of religious polemics in teaching Islam, as noted in previous studies of the story of Wāṣil. The Aljamiado manuscript was penned by Muslims who were enduring increasing pressure from the Christian society, and they saw how the restrictions that were being imposed by the majority gradually erased Muslim knowledge within their groups. Wāṣil provides a strong example of two systems encountering each other, thereby providing a suitable framework for the transposition of meanings, the recreation of this story, and its retelling. The fact that the polemic is staged within a Christian setting was undoubtedly significant for Muslims who were immersed in a dominant Christian context with social-religious structures and ways of thinking that were gradually permeating their groups and would ultimately urge them to abandon Islam and convert. The triumph of the Muslim character serves as a paradigm, in which readers see themselves reflected and in which they can find a role model for their lives under harsh conditions. I argue that the particular reading assigned to this story by these communities fits within the Muslim strategies of coping with the Christian proselytism and rhetoric at the time.

2. Wāṣil of Damascus and Byzantine Controversies in Light of New Information

The victory of Wāṣil does indeed appear to be yet another story of the victory of an emerging Islam over Christianity. One lesson to be learned from this story is how a religion manages to impose itself on other communities, within both the territories that it takes under its control and

those of its enemies. It thus illustrates how Islam and its followers are able to succeed, even under disadvantageous conditions (e.g., captivity). The historical references in the story are nevertheless purely general, providing no clues concerning the exact time at which the events that are being narrated actually took place. At any rate, this is not clear from the known Arabic copies available to us, in Leiden and in Damascus, which both include only a vague reference to the Umayyad rule. In fact, most of the information that helps to situate the text has thus far been provided by sources other than Muslim ones. As previously noted, the Muslim polemic of Wāṣil of Damascus has a broader scope—a “Christian link,” as examined by Sydney Griffith in an article published in the 1990s. Griffith also edited the Leiden Arabic manuscript, avidly asserting that Wāṣil’s Christian opponent echoes the Christian historiographies of Byzantine iconoclastic policy in the time of Leo III (717-741CE).¹² He observes that Greek and Syriac Christian chronicles refer to an individual by the name of Bēsēr or Bašīr, who was taken captive by Muslims and later released. Sometime between 722 and 723CE, Bēsēr or Bašīr engaged in a heated polemic with the emperor and encouraged him to effectively destroy all Christian images. The sources seem to agree that this Christian convert from Islam was associated with the imperial family. Only the Syriac accounts note that, in a ruse, Bēsēr or Bašīr claimed to be Tiberius, the son of the emperor Justinian (in those of Michael the Syrian [d. 1199CE] and the anonymous *Chronicon ad 1234*). As Griffith demonstrated, the *Chronicle* by Theophanes (d. 818CE) draws a polemical link between the Muslim anti-Christian policy of the time and that adopted by Leo III. In this context, the character of Bēsēr or Bašīr embodies the idea of knowledge transfer across regions, from Christianity to Islam, and vice versa. In the Syriac sources, Bašīr is also depicted as a

¹² I am aware of a later edition by Šāliḥ Ya‘qūbī in 2001 of Ibn Sammāk (344H/955CE), *Ġuz’ fīhi šurūṭ amīr al-mu‘minīn ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb raḍīya Allāh ‘anhu ‘alā al-Naṣārā, wa-fīhi ḥadīṭ Wāṣil al-Dimašqī wa-munāzaratuḥu lahum raḍīya Allāh ‘anhu*. On p. 13, Šāliḥ Ya‘qūbī provides the reference of the narrative of Wāṣil in the *Ta'rīḥ madīnat Dimašq* but, surprisingly, he seems to overlook the information to be discussed here (although the edition of the work used by Šāliḥ Ya‘qūbī is not the same as the one consulted by this scholar). Van Rensburg, “Muslim-Christian Polemics”, p. 139, also notes that the Leiden copy is preceded by a copy of the *šurūṭ*. I do not know if it is the same work.

hybrid: “Roman by race, but Muslim by dress.”¹³ In all accounts, he is presented as someone to be mistrusted. Moreover, iconophile authors advance the idea that disruptive currents in Christianity (e.g., iconoclasm) have been brought about by the damaging influence of Islam.

The new information in Ibn ‘Asākir’s *Ta’rīḥ madīnat Dimašq* is consistent with the reading of this polemic in close relation with the iconoclastic controversies in Byzantium—and not only through Bašīr. The information immediately following Wāṣil’s encounter of polemics, as taken from a *ḥadīṭ*,¹⁴ reveals many aspects about the life journey of this main protagonist. In this account, we read that Wāṣil came from Damascus, that he was known for his righteousness, prayer, and patience, and that he had become a captive and enjoyed high esteem among the Christians (as this information is provided after the narrative of the polemics discussed here, it seems to suggest that such esteem was due to his victory in the encounter with Bašīr). This is followed by the interesting detail that, when Constantine (Constantine V, r. 741–775) and his brother-in-law, Artabasdos (or Artabās, in Ibn ‘Asākir’s *Ta’rīḥ*), had a disagreement, Constantine sent Wāṣil along with his patrician in an envoy to al-Walīd b. Yazīd (al-Walīd II, r. 125H/743CE–126H/744CE). Constantine wanted the Caliph to help him against Artabasdos, and he reached an agreement with Wāṣil to reward and release him after taking charge of what he had asked for. Wāṣil announced that he had been commissioned by and had spoken with al-Walīd. The patrician informed the Caliph about the authority of his master (i.e., Constantine), and the

partisans of Artabasdos stood up and spoke on behalf of Artabasdos. Having heard both sides, al-Walīd reasoned that, if he had been a Christian, he would have helped Constantine against his enemies. Because they were enemies, however, they were bound to draw their swords against each other. Realizing Wāṣil’s weak condition, the Caliph had a brief conversation with the patrician (or patricians) with whom he came, and did not let him depart, but kept him as his prisoner.¹⁵

Artabasdos, son-in-law of Leo III, is well known in history for having challenged Constantine V’s appointment as Leo’s successor around 741–742 and until 743CE, as well as for possibly having opposed his iconoclastic policy.¹⁶ The fragment refers to this “difference,” which should probably be understood as the struggle for power and the opposing positions on the cult of images. One noteworthy detail in this regard is the position adopted by al-Walīd, which clearly indicates that he would have been willing to support the iconoclast Constantine were it not for the fact that they belonged to two opposing religions. It is also important to consider Wāṣil’s interesting role as an emissary prisoner of the Christians, who simultaneously enjoys their respect (as mentioned previously in this article). Even having been defeated by him, the Christians still recognize his eloquence as a tool for seeking support for settling their internal disputes. From the perspective of Muslims reading the story, this recognition—which partially acknowledges the qualities of the “other” and the closeness of Islam to Christianity—makes Wāṣil’s victory all the more painful to the enemy.

The information provided in the Arabic accounts clearly departs from that provided in Christian sources with regard to the role of the

¹³ Griffith, “Bashir/Bēsēr”, p. 295.

¹⁴ As taken from a *ḥadīṭ* that was transmitted by Abū l-Qāsim ‘Alī b. Ibrāhīm b. al-‘Abbās (b. 424H/1032CE) and others. See for this scholar al-Ḍahabī (d. 748H/1348CE), *Siyar a’lām al-nubalā’*, vol. 19, pp. 358–361, Nr. 212. The chain of transmitters for the following account in the *Ta’rīḥ* is: Abū l-Qāsim ‘Alī b. Ibrāhīm and others reporting on ‘Abd al-‘Azīz b. Aḥmad; Abū Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān b. Abī Naṣr ‘Uṭmān b. al-Qāsim b. Ma’rūf b. Ḥabīb (b. 327H/938CE, al-Ḍahabī, *Siyar*, vol. 17, pp. 366–368, Nr. 230); Abū l-Qāsim b. Abī al-‘Aqab ‘Alī b. Ya’qūb al-Hamdānī al-Dimašqī (d. 353H/964CE, al-Ḍahabī, *Siyar*, vol. 16, pp. 38–39, Nr. 25; Aḥmad b. Ibrāhīm; Ibn ‘Ā’id. Although the final transmitter could have been Muḥammad b. ‘Ā’id (150H/767CE–233H/847CE; or 232H/847CE; or 234H/848CE), Rosenthal advises caution concerning the truthfulness of the information regarding his figure: Ibn ‘Asākir’s *Ta’rīḥ* is the only source at our disposal, and this author could have conflated information about various individuals under the same name. See *EF* (Rosenthal) s.v. “Ibn ‘Ā’idh.”

¹⁵ Ibn ‘Asākir/al-‘Amrawī, *Ta’rīḥ madīnat Dimašq*, vol. 62, pp. 376–382, Nr. 7954 for the character of Wāṣil and his polemics. Here on p. 382, we read:

لما اختلف قسطنطين وأرطباس، بعثني قسطنطين ببطارقه إلى الوليد بن يزيد يستنصره على أرطباس وجعل العهد لنن أنا قمت برسالتة والإعراب عنه مع بطارقه جائزة كذا وكذا، وتخلية سبيلي، قال: فقدمت على الوليد بهم، وتقديم من عند أرطباس من يسأل الوليد نصرتهم ومواليتهم على قسطنطين. قال واصل: فتكلم عند الوليد، وقامت البطارية بلغت عن صاحبها، وقامت بطارقة أرطباس فتكلمت عن أرطباس، واستمع الوليد من الفريقين، ثم أقبل عليهم فقال: لو كنت ناصرة أحده لنصر قسطنطين على من خلفه، ولكن انصرفوا فلكم عدو، وليس بيني وبين أحد منكم إلا السيف، ثم أقبل على البطارقة الذين جئت بهم فقال: أرايتم صاحبنا هذا أتخنثه الجراحة فأسرتموه فلا سبيل لكم إليه قد رده الله أم ألقى بيديه فهو عيذك يرجع معكم. فقالوا: بل أتخنثه الجراحة فحبسني الوليد وأمر بالجيش فسيروا وأمضى الغمر بن يزيد في صانفته، فوافي اختلافا بينهم، فغتم وسبي.

¹⁶ Gregory, “A History of Byzantium”, p. 211. See also Speck, “Artabasdos, der rechthgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren.”

character of Bašīr, who here is no longer responsible for introducing foreign, Muslim knowledge into Christianity, thus fueling internal disputes. This point concerns an inter-religious polemic that pits the two great powers of the time—Christianity and Islam—against each other. Some of the characteristics of the character of Bašīr are similar to those of his namesake in the Christian sources (e.g., his captive status, his Arabization, and his knowledge of Islam). He also remains a protagonist (as noted below, his importance is accentuated in the Aljamiado version). To be exact, the story actually centers on Wāṣil, and it is tailored to highlight his abilities in all their glory: Bašīr is merely a sounding board for his plots. In other words, Bašīr serves primarily to remind the reader that the truth of Islam will always prevail, even when put to the test before an expert opponent like Bašīr. With the inside knowledge that he acquired as a convert living among Muslims, Bašīr is able to provide solid arguments with which to refute Islam, although he still fails to emerge victorious. Another notable difference with respect to this character in the Christian sources is that, in the Arabic narrative, Bašīr neither questions the use of images by Christians nor does he convince the Roman king to destroy them: it is Wāṣil who does so.

Combined with the new information, Wāṣil's role as the true hero of the story justifies emphasizing the importance of extending our consideration of the Muslim reading of the text beyond exploring the possibility of a "Christian link." This approach has already been demonstrated by Hans van Rensburg in a re-evaluation of the Leiden copy, a decade after Griffith. With regard to assessing the elements that had meaning for a Muslim audience, Van Rensburg adds that these polemical texts are remarkable, in that they share "features of a catechism and a history. Readers are not only informed about the arguments, but also about the contenders."¹⁷ I agree that one of the main features of religious polemics is the edifying force of the arguments contained within them. In addition to being addressed to a religious adversary, the primary addressee in many polemics is indeed the community itself. This is the case for the Muslim account of Wāṣil of Damascus in Arabic, as well as for the Aljamiado account, in which the elaboration of correct belief plays a major role (as demonstrated in the next section).

¹⁷ Van Rensburg, "Muslim-Christian Polemics", p. 137.

3. The Aljamiado Account of Wāṣil of Damascus

The Aljamiado narrative of Wāṣil, as preserved in the miscellaneous Morisco codex from Almonacid, relates to the discussion above in several ways. Some elements are simplified, including the *isnād*, or chain of transmitters with which the *ḥadīth* is introduced in the Arabic accounts. Both the Leiden manuscript and Ibn 'Asākir's *Ta'riḥ* include a chain of transmitters extending back to Wāṣil. Ibn 'Asākir's longer *isnād* only partially matches that of the Leiden manuscript. One example of the differences involves the transmitter before Wāṣil who, in this case, is not Muḥammad b. al-Ḥusayn, but Maḥlad b. al-Ḥusayn—a scholar who settled in Maṣṣīṣa (d. 191H/806CE), and whose name is mentioned by al-Balāḍurī (d. 279H/892CE).¹⁸ The *isnād* in the Aljamiado copy is much shorter. With only two links, its brevity characterizes Mudejar and Morisco works, in which these chains are sometimes omitted altogether.¹⁹ This *isnād* contains no explicit mention of Wāṣil, but only of Aḥmad b. 'Abd Allāh, who could perhaps be identified with the obscure figure of the storyteller Abū l-Ḥasan al-Bakrī (Iraq, second half 8th c. H/13th c. CE),²⁰ and Ibn 'Abbās, the cousin of Muḥammad. In light of this observation, the terminus *post quem* of the original on which the Aljamiado copy was based should probably be placed at the time that al-Bakrī's activities were flourishing. It should be noted, however, that the brevity in the *isnād* is

¹⁸ In referring to a tradition about the situation of Antioch under the rule of Mu'āwiya (d. 60H/680CE). Bashear, "Apo-calyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars", pp. 181-216; p. 211. Cf. the *isnād* in Griffith, "Bashir/Bēsēr", p. 314, l.4 (p. 315, l.6-7). The other transmitters in the *isnād* in Ibn 'Asākir are Abū Muḥammad b. al-Akfānī; 'Abd al-Karīm b. Ḥamza; Abū l-Ḥasan 'Alī b. Barakāt al-Ḥuṣū'ī, who report on Abū Bakr al-Ḥaṭīb; Ibn Razqawī, Abū 'Amr b. al-Sammāk; 'Abīd b. Muḥammad b. Ḥalaf al-Bazzār; al-Ḥasan b. Šabāḥ al-Bazzār (Wāṣit, Baḡdād, d. 249H/863CE); Muḥammad b. Kaṭīr al-Maṣīṣī al-San'ānī, reported on Maḥlad b. al-Ḥusayn (d. 191H/806CE); and he, on Wāṣil.

¹⁹ As noted by Bárbara Ruiz-Bejarano, the *isnāds* in Morisco accounts tend to be omitted for the purpose of simplification, with the authority of Muḥammad apparently having greater weight instead. See Ruiz-Bejarano, "Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas", p. 194.

²⁰ He was purportedly the author of the *Kitāb al-Anwār* (Book of Lights). López-Morillas, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma*, p. 26. The *Kitāb al-Anwār* belongs to the popular genre of Mudejar and Morisco literature, and it was very widespread among its members, who liked its narrations of the lives of the prophets. See Harvey, *Muslims in Spain, 1500-1614*, pp. 148-149. See also Lugo Acevedo, *El libro de las luces*. López-Morillas, *Textos aljamiados*.

not unique to the Aljamiado adaptation and that in the materials available to us, for example, in al-Zāhidī, it is omitted altogether and Wāsil's account is presented by way of example, simply and directly, with “and in it there is a nice story.”²¹

On the other hand, the Aljamiado narrative provides new information on Bašīr that brings about a dramatic twist in his character. This information seems to be linked to the question of whether Bašīr was a prince—a possibility that, as noted above, has been suggested by some Christian accounts and that lends itself to evaluation alongside the possibilities that are already known to be contained within the sources. The Aljamiado text thus states that “he [Bašīr] fled from Islamic towns to Roman towns and when his *father* [the king of the Romans] knew that, he sent for the boy.”²² Perhaps of greater interest is that the Aljamiado adaptation provides information that does not appear in the Arabic accounts whereby the capture of the young Bašīr by the Muslims is placed during the rule of ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz (‘Umar II) (r. 98H/717–101H/720CE).²³ It is worth recalling the great popularity that ‘Umar enjoyed among the Mudejars and Moriscos. Evidence of such popularity has been found in various sources, including the Aljamiado version of the dispute attributed to him and Leo (the so-called “letter of ‘Umar”) in the Aljamiado manuscript that is kept at the National Library of Spain MS BNE 4944. Leo is indeed the same emperor referred to in Christian accounts about Bēsēr/Bašīr. At this point, however, it is also important to note that, in the Leiden manuscript, Wāsil's polemic is bound together with the *šurūt* ‘Umar (“Covenant of ‘Umar”) with the Christians. This raises the question of whether the mention of ‘Umar in the Aljamiado text could have been due to corruption resulting from the joint circulation of the two texts. Van Rensburg proposes reading these two texts as a unit, insightfully claiming in support of such a possibility that “stipulations [...], were annotated or complemented with a manuscript providing blueprints for theological disputes.”²⁴

The new information on Wāsil regarding his role in Constantine's envoy to al-Walīd as is contained in Ibn ‘Asākir's *Ta'riḥ* seems to enhance the possibility that Bašīr's captivity occurred under the rule of ‘Umar, indeed. Although further evidence is needed in order to confirm such a claim, based on the historical details provided by the Aljamiado version, it is attractive to place Bašīr's captivity effectively under his rule and to place his polemic with Wāsil at the court of Leo III.

Placing the captivity of Bēsēr/Bašīr during the rule of ‘Umar II does actually not hinder any identification of Wāsil with the famous *mutakallim* and one of the founders of the Mu'tazilite school of thought, Wāsil b. ‘Aṭā' (b. ca. 80H/699-700CE–d. 131H/748-749CE).²⁵ This possibility (as suggested by Griffith) seems rather to be reinforced when considered in light of the information contained in the *Ta'riḥ* and in the Aljamiado text.²⁶ Considering the complete body of available evidence, the following sketch of Wāsil b. ‘Aṭā's which, in part, reads in the light of Bašīr's: thus, we suggest that Bašīr was born around 700-702CE, that he was captured as a youth (around 15-17 years of age) and that this happened during the first years of ‘Umar's rule (i.e., around 99H/717CE).²⁷ Bašīr could have arrived as a young adult in the presence of Leo III—as Griffith points out, this could have occurred no later than 103-104H–722/723CE—and he could indeed have remained there until at least 107-108H–726/727CE. Bašīr may have been taken prisoner again by Muslims in 119/120H–737/738CE and eventually killed during the Artabasdos' revolt in 123/124-125H–741/742–743CE, as mentioned by Theophanes.²⁸ These events seem to correspond well to the identification of Wāsil with his namesake, Wāsil b. ‘Aṭā', who would have been about the same age as Bašīr at the time of the dispute (which I would like to suggest may have taken place at some point between 108/118H–727/737CE, and no later than the envoy to al-Walīd). Wāsil would have already been of an age to be endowed with a title of respect: *šayḥ*. It is on account of the latter consideration,

²¹ al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risāla*, p. 57:

وفيه حكاية لطيفة

²² My emphasis. MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 372r: “fuyó (i.e. Bašīr) de las villas de al-islam a las villas de los-romanos i laora que llegó aquello-a su padre envió por-él”.

²³ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 372r. The Leiden manuscript includes a marginal note by a reader who observes that the one who was in power at the time was ‘Abd al-Malik b. Marwān (who ruled between 26H/685CE–86H/705CE). See Griffith, “Bashir/Bēsēr”, p. 315, n. 1.

²⁴ Van Rensburg, “Muslim-Christian Polemics”, p. 139.

²⁵ See *EP* (Ess) s.v. “Wāsil b. ‘Aṭā'.”

²⁶ Griffith, “Bashir/Bēsēr”, pp. 302-303. The suggestion is taken up by Van Rensburg, “Muslim-Christian Polemics”, p. 140.

²⁷ The Aljamiado text provides no indication about the fact that Bašīr was at the Caliph's court as a youth “during the rule of the banī ‘Umayya.” This detail is indeed included in the Arabic recensions.

²⁸ Griffith, “Bashir/Bēsēr”, pp. 294-296.

and if Wāṣil's envoy is placed during the years of Constantine's strife with Artabasdos in 123-124/125H–741-742/743 CE, that we should probably discard the possibility that Wāṣil fell into Christian hands during the Muslim naval defeat in Constantinople in 98-99H–717-718 CE.²⁹ As for what happened after the dispute, the Arabic and Aljamiado accounts mention that Wāṣil is driven out to the dwellings (*diyār*), or territories (*bilād*), of Damascus. Only the Aljamiado text, however, mentions his actual release.³⁰

In short, there are grounds to argue that the story's main character could have been the historical figure of Wāṣil b. 'Aṭā' or, at least, that the polemical encounter should be placed at a time close to the time frame outlined above.³¹ These speculations correspond best to the new information, as other possibilities require setting them aside. For example, this would be the case if we were to place Baṣīr's captivity under the rule of 'Abd al-Malik b. Marwān, something which as noted can be read in the margins of the Leiden manuscript, and which has now been proven quite unlikely. It would also be the case if we were to assume a large age difference between Baṣīr and Wāṣil, as this would mean regarding all known information incorrect, including that contained in Christian sources.

Beyond the question of Wāṣil's identity, there is the issue of the princely lineage of Baṣīr, as suggested in some Christian accounts and picked up by the Aljamiado narrative. The implications of assuming such a lineage might lie behind an element that marks a radical difference between the Aljamiado plot and the Arabic narratives. If Baṣīr is the son of a king, he must eventually come to hold the throne, and it is precisely this element that is introduced into the plot. In this way, and after embracing the Christian faith again, the Aljamiado text presents Baṣīr not as a patrician but as a king. This creates a relatively unusual situation, in which there are two kings at court: the king of the Romans (whose name we do not

know) and the king Baṣīr, who enters into dispute with Wāṣil. Regardless of the reference to Baṣīr as being the son of a king, the Arabic text contains elements that lend themselves to be read under the same key. One example is when Wāṣil says, "I am a prisoner in your power [...] If I answer you not the way you want, I am afraid for my life."³² Another example is presented as Baṣīr refers to himself when saying, "I see you are a man who has learned dialectic (*al-kalām*). I am a man who is master of the sword."³³ Other elements in the narration point in the same direction as well. The Aljamiado narrative explicitly refers to Baṣīr from the outset, and on a number of occasions, as "king Baṣīr." The plot nevertheless changes again, and king Baṣīr disappears when, after one of the sessions of dispute with Wāṣil, the king of the Romans enters the scene. The dispute with Wāṣil then continues in his presence, against the chief prelate of the Christians.

A "double" king is undoubtedly a striking element that produces a certain level of confusion in the narrative (e.g., which of the two kings is more powerful? Might Baṣīr and the king of the Romans be one and the same person?). I would nevertheless like to argue that it is also relatively easy to see that such a discrepancy fades in light of the particular significance that the figure of Baṣīr could have had for the Mudejars and Moriscos. At this point, it is important to recall that this "king" (Baṣīr) is a Christian who was once a Muslim, and that this element (this "Muslim link") may have had a strong appeal to Muslim audiences within a context characterized by sustained contacts with Christians and Jews, as well as in which conversions to and from another religious groups were relatively frequent. As the main Christian contender in the dispute, "king Baṣīr" is especially powerful, as the king usually serves as a model for the community. The impact of a religious opponent of such a status who ultimately admits defeat before the Muslim Wāṣil is tremendous—even more so considering that many Muslims had been forced to abandon Islam for Christianity. They might have identified themselves with a convert like Baṣīr and felt the appeal of returning to Islam. The significance of this defeat could not be compared to that which would have occurred if Baṣīr had been an ordinary patrician.

²⁹ Such a possibility is called into question by Griffith in "Bashir/Bēsēr", p. 303 and n. 38, also claiming that Wāṣil b. 'Aṭā' could hardly have been considered a *ṣayh* at this age.

³⁰ Ibn 'Asākir/al-'Amrawī, *Ta' rīh*, p. 381; MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 385r. The account of al-Zāhidī seems to be the briefest of all, interrupting after the scene to which we will return below in which Wāṣil enters one of the Christian churches and invokes the name of God. See al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risāla*, p. 61.

³¹ Griffith adds to the mentioning of this possibility the suggestion that the author of the polemic had merely been inspired by this scholar. "Bashir/Bēsēr", p. 303.

³² Griffith, "Bashir/Bēsēr", p. 317 (p. 316, l. 6-7). Van Rensburg, "Muslim-Christian Polemics", p. 327 (326, l. 11). MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 373v.

³³ Griffith, "Bashir/Bēsēr", p. 317 (p. 316, l. 6-7) and p. 319 (p. 318, l. 17-18).

4. Retelling Wāsil's Polemics in the West

The reception of this narrative in the Western Mediterranean region, particularly among Mudejars and Moriscos, produces a major shift in the retelling of the Aljamiado narrative in which Bašīr becomes king. The pious tales that were added to the plot were known to have been highly prized by these communities as a means of teaching the fundamentals of Islam. One of these fundamentals concerns death (and all that it entails), which is much more present in the Aljamiado narrative, which thus also introduces several elements of eschatology in Islam that do not appear in the Arabic narrative. Examples include the Malak al-Mawt (Angel of Death), who transports the souls of the deceased. References to this angel are of great importance to Muslims residing in the Christian territories, as they represent the torment of the grave and the judgment of sins by the angels Nakīr and Munkar, who feature abundantly in their literature.³⁴ Some of the eschatological references in these works are of a polemical character, as is the case for some critical stances towards the ability of Jesus to raise the dead.³⁵ In contrast, in the Aljamiado polemics of Wāsil, it is the authority of the priests that is called into question, and the Muslim protagonist wonders whether priests can actually ward off death, the torments of the grave, and the fright of Malak al-Mawt. Wāsil boldly asks, “Who is greater, the Malak al-Mawt or the high priest?”³⁶ In the Arabic narrative, which contains no reference to the angel, the high priest becomes angry and orders Wāsil to be removed from his presence. In the Aljamiado version, the king's reaction is completely opposite—he displays satisfaction with Wāsil and his great knowledge of the subject of death. All of these new elements in the Aljamiado narrative serve to prepare the reader, as they are chronologically positioned immediately before the discussion of a question that is also found in the Arabic text of why did Jesus not kill his mother (if he was God and had the power to do so, as Christians

claim), but instead tortured her by allowing her to die in agony.³⁷

Overall, the divinity of Jesus and the reasons advanced by Christians for worshipping him receive the most attention and greater development in the Aljamiado text, as explained hereafter. The text introduces several arguments used by Christians in their defense. First, they claim to worship ‘Īsā (Jesus) because he had no father and the angels prostrated before him. Wāsil retorts that the same could be said of Edam (Adam). A second reason given by Christians is that Jesus brought the dead back to life, to which Wāsil responds that Ḥasqīl (Ezekiel) had done the same.³⁸ A third reason has to do with the fact that Jesus performed miracles, which Wāsil counters by noting that Yūša‘a (Joshua) b. Nūn had also performed miracles. A fourth reason advanced by Christians is that Jesus was taken to heaven (*al-samā’*). To this, Wāsil answers that the same happens every day to the angels who are with each soul in the morning and at night (in the Arabic version)³⁹ and (in the Aljamiado text) that Edris (Idrīs), the prophet, was also brought to heaven to be with God and all the saints. At this point, the Aljamiado version takes the Christian arguments a step further. Wāsil retorts that, if Christians claim that their worship of Jesus is due to the waters being opened before him, the same could be said to have happened with Mūsā b. Imrān (Moses). If they worship him because Maryam (Mary) conceived Jesus while still a virgin, this could be compared to the miracle worked by the prophet Šāliḥ (Saleh) when the she-camel and her foal appeared from among the rocks of the river of al-Qurei to the idolatrous people of Tamūd. If Christians claim to worship Jesus because Mary gave birth as a virgin at eight months, the same could be said for the daughter of al-‘Abīd.

The story of the daughter of al-‘Abīd (likely to be read as al-‘Abīd, literally, “the servant of God”) is somewhat peculiar and deserves atten-

³⁴ Vázquez, *Desde la penumbra de la fosa*. Also, Casassas Canals, *La muerte y el más allá según el islam*.

³⁵ See the challenge that Jesus faces in having to resurrect Usām, the son of Nūḥ (Noah) in Sánchez-Álvarez (ed.), *El manuscrito misceláneo 774*, pp. 174-175 transcription of the manuscript at the National Library of Spain, MS BNE 5223, ff. 240r-241r.

³⁶ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 378r: “pues cuál es más-fuerte i más onrrado i más poderoso Malaku el-Mawti * o el-pelrrado mayor.”

³⁷ “He said, ‘So why did Jesus not kill his mother?’ * He tortured her by the death agony”, Griffith, “Bashir/Bēsēr”, p. 325 (p. 324, l. 1). In MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 378v: “pues cómo-no-tuvo poder de desviar la-muerte * a su-madre pues-que era cosa-tan-amaña i tan-cara en-su-poder”. The version given by al-Zāhidī is somewhat different, and among other things it omits some parts of the dialogue, including this particular issue. al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risāla*, p. 60.

³⁸ This and subsequent claims summarized here are in MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 379r-380r.

³⁹ al-Zāhidī explicitly uses human being, *insān*, instead of *naḥs*, which, although it may have this meaning, too, has the more direct meaning of soul. al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risāla*, p. 60.

tion.⁴⁰ In this account, the father of this girl finds a bone on the road during the season of the Banū Isrāʾīl. He wonders whether it is human, and the Devil (*al-Šayṭān*) challenges him to ask God to use it to create a human of flesh and bones. As the story continues, al-ʿAbīd casts the bone inside his house, and a tree blooms from it, with leaves like butter, smelling of musk and tasting of honey. The daughter of al-ʿAbīd eats one of these leaves, becomes pregnant and gives birth to a boy through her mouth. The boy is able to talk at the moment of birth, and he begins speaking to his mother and his grandfather. He eats with them and converses with them (*i-alḥadīḡo con-ellos*). Later—it is not stated exactly at what time or how—the boy falls into a well and dies. Al-ʿAbīd comes back from his prayer (*asumuʿa*) and calls the boy, who stands up, wiping his face with his hand. Although he informs his grandfather that he is dead, God Almighty resurrects him, and he addresses his grandfather as follows: “Oh, grandfather! I died in the pit, and I have been resurrected with God’s power. Now, I am going back to my tree and you will not see me until the Day of Judgment. I am from the bone that you found when you had doubts about God’s power.”⁴¹ The child then re-entered the tree and once again became a bone, as he had first been.

The tree motif bears strong echoes of the Qurʾānic Maryam, who is told when she is about to give birth under a palm tree “[a]nd shake toward you the trunk of the palm tree; it will drop upon you ripe, fresh dates.” So she pointed to him. They said, “How can we speak to one who is in the cradle a child? He [Jesus] said, ‘Indeed, I am the servant of Allah. He has given me the Scripture and made me a prophet’” (Q. 19:25 and 29-30).⁴² The polemic claim that Jesus is merely a prophet is in line with what has been expressed in other sources that circulated among Muslims

from the Christian territories, including the “Gospel of Barnabas,” which was first mentioned by Morisco exiles and later brought to Europe, and of which copies in Italian and Spanish have been preserved.⁴³ The story of al-ʿAbīd could also have belonged to the *Isrāʾīliyyāt* (narratives from Jewish traditions), if the reference at the beginning is to be considered.⁴⁴ The importance of this tale is that it illustrates the use of Muslim narratives and stories of an exemplary character in the Aljamiado version, which could have helped to clarify several points of the Islam to the Mudejars and Moriscos, thereby enhancing their understanding. This fact must be considered together with the fact that the themes of the polemic between Wāṣil and his Christian opponents in the Aljamiado and Arabic accounts seem quite similar, but that there is a simplification of the arguments of *kalām* (e.g., with regard to the nature of the soul of Jesus).⁴⁵ Simplification does not always occur as the discussion of the crucifixion and baptism issues makes clear, as these receive greater attention in the Aljamiado version. Arguably, however, there is less theological refinement, and this seems to be compensated by a greater use of evocative imagery and exemplifying narratives that facilitate, if not the understanding of the arguments, in any case the learning of Islam and proper Muslim conduct. On the other hand, the available body of evidence does not allow us to determine whether these texts might already have been present in the narratives contained in some of the Arabic versions and would have been incorporated into the Aljamiado text.

The key role of Muslim knowledge and learning comes to light in the next scene, which has a dramatic tone. The moment is recorded when first the high priest and then the king ask Wāṣil to enter a main church in which only Christians are allowed, and then to invoke God. The king reasons that “it is only one of the houses of your Lord,”⁴⁶ thus suggesting a very close, or even shared, Muslim and Christian conception of worship space. At this point in the Aljamiado version, the king also recalls the Muslim view that churches

⁴⁰ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 380r-380v.

⁴¹ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 380v: “yā agüelo-yo-ya me-abía muerto en-el-pozo i después e seído rrevivado con-el poderío de Allah i-ahora yo me tornaré a mi-árbol i no-me verás jamás fasta el-día del-juiçio i yo-soy-del-güeso aquel que hallaste en-el-camino i- dudaste en-el poderío-de Allah.” After al-ʿAbīd’s wonderful tale, Wāṣil concludes this point of dispute with a final argument, asserting that, if Christians argue that they worship ʿĪsā (Jesus) because he was born without blemish, the same could be said of the ram of Ibrāhīm (Abraham).

⁴² This scene is developed to greater extent in Islamic literature, as in al-Ṭaʿālabī’s *Qīṣaṣ al-Anbiyāʾ* (Stories of the Prophets). Brinner, *ʿArāʾis al-Majālis fī Qīṣaṣ al-Anbiyāʾ* or “*Lives of The Prophets*”, p. 643.

⁴³ See Slomp, “The Gospel of Barnabas”, pp. 671-678. For a discussion of the elements of Muslim polemics, see Wiegers, “Muḥammad as the Messiah”, vol. 52, pp. 245-291.

⁴⁴ This is conjecture, however, and I do not know whether the tale can be found in other sources.

⁴⁵ Cf. MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 374r-374v with Griffith, “Bashir/Bēsēr”, p. 317 (p. 316, l. 19-24) and p. 319 (p. 318, l. 1-5).

⁴⁶ Griffith, “Bashir/Bēsēr”, p. 325 (p. 324, l. 6).

are among the houses of the Devil (*al-Šayṭān*).⁴⁷ Wāsil takes on the challenge and, once in the church, he proclaims the Islamic profession of faith aloud. This causes great annoyance to the Christians, who ask the king to have him killed.⁴⁸ In this passage, the Aljamiado narrative includes an element that endows the incident with even greater force, by rendering the call to prayer in Islam (*aḍān*) that includes the words of the profession of faith (*šahāda*), in Arabic, in boldface, and in a larger pen stroke than the rest of the text. In the absence of the Arabic *vorlage*, we cannot know whether this was a later addition. We could nevertheless make the case that the device served as a wake-up call to Muslim believers. Moreover, having the complete *aḍān* in writing could have been of special use to the Mudejars and Moriscos living in a majority Christian environment, where it might not have been superfluous to insist on the fundamentals of Islam and the adherence to practice.

Along with knowledge of Islam, the praise of Muḥammad is quite present in the literature of Muslim communities, which is full of references to him, in both prose and verse. The Arabic text ends with a reference to the king's iconoclastic policy: "the king [...] gave orders for the destruction of the churches, and they began to destroy them [...] he put his hand to the slaughter of priests and bishops and patricians."⁴⁹ The wording of the Aljamiado account is somewhat different, and it includes a long praise of Muḥammad, which also serves as a defense of his person and mission, in addition to constituting an apology of Islam. The king of the Romans accuses Muḥammad of being a magician (*el-sihrāru*) who is charming the people (*aquel-que asiḥra a las gentes*).⁵⁰ To this, Wāsil responds that Christians insist that 'Īsā b. Maryam was a magician (*sienpre disistes * que*

era sihereru), even though he had announced his coming.⁵¹ He further argues that Muḥammad obtained power from God to fight and defeat his enemies, and to conquer them with the sword. Christians abhor Muḥammad because he showed them their erroneous belief and the right path to be followed:

And you say that he [Muḥammad] forbids the wine and the meat of the pig on his person, but God forbids it in his Qur'ān, where he says that it is forbidden to you the dead meat and the blood and the meat of the pig and the one that is slaughtered without the name of God. Thus, your sayings are false. That God made five fountains of fresh water grow between his fingers and gave him what he did not give to a prophet or to anyone. God surpassed him over all of them, and brought him closer and sent us with prayer [...]. And declared our belief (*dīn*) to us, with which God Most High had separated us (from other communities), which God said in His honored Qur'ān that from among the beliefs in God is Islam. And God put us above all other peoples, and God created him on His belief and he died on the best of beliefs. Then God put [...] on his grave a sign that can be seen by all visitors, it is a pillar of clarity from the throne of God (*'irš*) to his grave, the salvation be upon him.⁵²

It would probably not be in error to suppose that the readers in the Mudejar and Morisco communities appreciated this lengthy, elaborate eulogy at the end of the narrative, after which Wāsil and his companions are released from captivity and set out for Damascus. At that point, we read that they were quite pleased to tell the people (*alḥadiṭaban a las chentes*) what happened to them, and they became famous because of this.

5. Some Reflections on Retelling Narratives

Let us return to the subject of retelling in the example of the polemics of Wāsil of Damascus. The only material evidence is available in Arabic, with the exception of one Aljamiado copy, which was read by Moriscos and perhaps circulated among the Mudejars as well. As discussed, the Aljamiado adaptation exhibits a number of characteristic traits. In addition, I suggest that this adaptation is most likely based on a hitherto unidentified source other than the Arabic manuscript from Leiden or the materials used by Ibn 'Asākir in his *Ta'rīḥ*

⁴⁷ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 382v-383r: "que él es casa de Allah que según-tú-ḡizes casa es del-aṣayṭān."

⁴⁸ Here it is worth noting the specific significance that the scene may have had for Muslims in the Christian territories by bringing to mind the intense preaching and polemical activity of Christians such as Juan Martín de Figuerola and others inside mosques on Fridays, offering them a powerful counterexample. I am grateful to one anonymous reviewer of this article for this reminder, which adds to the abundant testimonies of the public reading of narratives such as the present one among the Aragonese Muslim communities.

⁴⁹ Griffith, "Bashir/Bēsēr", p. 327 (p. 326, l. 10-11). Here again the version offered by al-Zāhidī differs from the others and, as noted above, ends rightly after the scene in the church and thus it does not include this passage. al-Zāhidī/al-Miṣrī, *al-Risāla*, pp. 60-61.

⁵⁰ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 384r.

⁵¹ MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), f. 384v.

⁵² MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 384v-385r.

or by al-Zāhirī. The absence of this link does not undermine the arguments for a certain narrative continuity in the retelling of the story in the West. This follows particularly from the fact that change does occur, but it does so only to a certain extent, so the fundamental structure, as well as the main arguments of the Muslim-Christian polemics, are largely retained in the adaptation. However, these are changes that still allow us to easily read the Aljamiado text as a product of Muslims residing in Christian territories.

The pious stories and the inclusion of the *adān*, the lengthy praise of Muḥammad, together with an emphasis on particular subjects in the defense of Islam, all seem strongly connected to the literary and social universe of the Mudejars and the Moriscos. It could be argued that the story ultimately recalls the period of Islamic splendor, its expansion in the Mediterranean, and the Muslims' fight against and ultimate victory within these regions. The protagonist of the story is a captive, Wāṣil, who is of sufficient age and wisdom, and who has the courage to enter the sacred place of his Christian captors and proclaim the Islamic creed call to prayer aloud. It is easy to see why this could have been an extremely attractive plot for communities who were witnessing the collapse of the world surrounding them, who saw how the territories that had once belonged to Islam were now passing into the hands of the Christians, and who could have also felt as if they were captives in their own land, while practicing Islam in secrecy. Under Christian power, these Muslims had a duty similar to that which Wāṣil took upon himself: to wage a final battle against non-Muslims and to win, even if the victory was merely rhetorical. One cannot but entertain the suggestive thought that the Moriscos would not have seen the convert Baṣīr, but the "king of the Romans" as the polemical figure of King Philip II, who was eventually expected to be defeated by the emerging Muslim (Ottoman) power⁵³.

The available textual evidence and the lack of access to the original Arabic of this adaptation nevertheless require a tempered reading from the textual evidence available to us. It is not possible to determine the extent to which the Aljamiado narrative conformed to the social and religious needs of Muslims residing in Christian territories or the extent to which it closely followed its source (which was not necessarily of peninsular origin).

Only the circulation in Aljamiado provides some evidence of the meaning that the polemics of Wāṣil of Damascus could have had for their religious minority communities. This meaning, however, may not coincide with the one just provided.

I would like to end the discussion on this polemic, which was read on both shores of the Mediterranean, by addressing the issue of change and continuity in storytelling, particularly as it relates to the idea of retelling and recreating narratives (which, as stated in the introduction, are nearly synonymous). Reflection on the subject seems to suggest that, although they are both deeply interconnected, memory (i.e., the collective memory of the group) could arguably have a different weight in each case. To help explain this point, I provide a brief reminder and present an example. The reminder concerns the social dimensions of storytelling. More specifically, in storytelling, it is the storyteller who ultimately decides what to include and what to exclude from a story. Although the storyteller has substantial leeway to do so, there are limits, as the story must be recognized by the audience. For polemical texts such as Wāṣil's, one could say that boundaries straddle the line between the common religious heritage in which the texts are situated, where such materials tend to be seen as universal, on the one hand, and the freedom that the storyteller or copyist grants himself to modify anonymized works, lacking a clear authorship, in order to adapt them to the needs of the intended audiences at any given time, on the other.⁵⁴ The example requires taking an important leap into the present, drawing on a scene from Tarantino's latest film, *Once upon a time in Hollywood*. Tarantino bases the scene on a well-known event: the murder of Roman Polanski's wife, Sharon Tate, by the Manson family. In this scene, however, the Manson family does not enter the Polanskis'

⁵³ I am grateful to Ana Echevarría Arsuaga for this suggestion.

⁵⁴ As one of the anonymous reviewers of this article points out, this can be seen in the changes in narratives. For example, it could be visible in the changes to an Indian tale that has been collected in the *Mahabharata*, in the *Çukasaptati* collection with regard to its displacement to the West, and in its reception among Muslims, Christians, and Jews. Among Muslims, the narrative became known as Moses and Ya'qūb the butcher. See, Menéndez Pidal, "El condenado por desconfiado de Tirso de Molina," pp. 11-23 for the Muslim and Jewish version. The same can be said of texts of polemical works, which modify the originals and include details that could hardly have been found in the latter. See, De Epalza Ferrer, "Notas sobre un nuevo 'falso' en árabe, de moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez, 1603?): la pseudo-Tuhfa de Turmeda (3ª parte)." I am grateful for these reading suggestions.

house, but that of their neighbors and, instead of being the killers, the Mansons themselves are killed. The only way to understand how Tarantino succeeds in conveying a meaningful story that can still be recognized in light of the actual events is to recall that the director is overtly appealing to the shared, previous, knowledge of viewers. In other words, he is appealing to the memories of numerous retellings of the episode that they have heard or seen, and these retellings will inevitably cross their minds during the screening of the film.

This example illustrates the possibility of the simultaneous reactivation of retelling and recreating, in which different meanings —sometimes

conflicting— can be attached to the same narrative. This perspective allows us to see recreation as an exercise (not necessarily reflected in the text) that is based on a multiplicity of retellings of a particular narrative, converging along the time axis and being re-enacted in certain circumstances. It also shows that, even without major changes in a particular narrative, the narrative can be transformed, and its transformation can shape community memories. As a final reflection, it can be said that, in the Morisco retelling, Wāsil's polemic is well understood in light of this last aspect: the memory of Islam and its splendor on the part of these minorities, particularly those in the Iberian Peninsula.

Appendix

Wāsil of Damascus

Escuelas Pías de Zaragoza, MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 371v-385v

/f. 371v/esta es-una⁵⁵ declaración muy grande i de mucho aviso para los creyentes-con Allah el señor de todas las cosas * bi-smi Allah al-raḥmān al-raḥīm * wa-ṣalā Allah 'alā sayyidnā Muḥammad al-karīm 'alā ālah wa-ṣḥābihi wa-salamu taslīmān * este es el recontamiento de Wāsil de Di- /f. 372r/ masco * fue recontado por * Aḥmad * ibn 'Abd Allah por Ibn 'Abbās que él-diso dentro nuestro agüeste de las villas de-al-islam * a las-villas-de los romanos a fazer cavalgada i-ubieron grande ganancia i salieron-salvos i-acaeçió que prendieron entre sus manos un-mançebo muy hermoso y prendiolo-Umar * ibn 'Abd Allah al-'Azīz i-fizolo muslim * i demostrole el-adīn i-a leir del al-Qur'ān * i laora que fue cumblido el moço i-se demostró la-çençia en-él vīnole al-Šayṭān⁵⁶ i-apareçiouse a-él * i-trásole en-memoria la-ley-de-la-naṣara i-adīn de su-padre i pensó el-moço en-ello i-fuyó de las-villas de al-islam a las-villas de los-romanos i laora que llegó aquello-a su padre envió por-él y dísole qué es-que me an llegado de tú yā mançebo qu-as desado tu ley i te-as-puelto a la-ley de e la-naṣara esta nuestra ley i-esto pe[s]codóselo⁵⁷-diciendo que por-qué causa abía desado la-ley i-el adīn de los muçlimes pues ya ellos tenían entendiço que s-abía fecho creyente i era muçlīm i viendo ellos /f. 372v/ que s-abía huido dentre los muçlimes a ponerse entre-llos a hazerse naṣaran maravilláronse mucho i por-eso le diseron que por-qué abía desado su al-dīn i creençia i s-abía vuelto a ponerse entre-llos a hazerse naṣaran i-a esto-diso el-mançebo que porque la-ley-de sus-padres i-abuelos era la-ley de-la-naṣara * que por-eso abía quesido volverse otra veç naṣaran i laora plazióle mucho al-rey e hízole muchas merçedes * i fue del juizio de Allah que los-romanos empresionaron treita onbres de los muçlimes en-sus villas i-entre-llos abía un-viecho muy-sabio i-él era da Dīmasco i laora que llegaron en la-çiuadaḡ cabtivos pusiéronlos delante del-rey Bašir * i mirolos * uno después de otro * fasta que llegó el-viecho i demandó cosas al-viejo i no le volvió rrespuesta demandole segunda vegaḡa i no-le volvió rrespuesta i volvió a dezir al-viejo i no-le habló dīso qué es que no-me hablas eres sordo eres muḡo i no le rrespuso el-viejo ningunas tanto que le mandó el-rey que se fuese en-la-mañana mandolo-venir delante de-l i volvió /f.373r/ el-rrey a pescodarle i no le volvió rrespuesta ninguna i-ubo por-esto el-rey muy grande pesar * i dīso el-rey loado es Dios aquel-que hizo siete çielos i siete tierras sin-ayuda ninguna yo-maravillome de vosotros los al-'arabes que dezīs que halláis en puestro al-Qur'ān donde dīze * in maṭala 'Īsā 'inda Allah ka-amṭala Edam ḡalaḡahu min ṭurābin ṭumma qāla lahu kun fa-yakūn que quiere dezir que la-senblançā de 'Īsā enta Allah que es-

⁵⁵ Dashes indicate the connections between words, as found in the manuscript copy. Occasionally, however, these connections make it difficult to understand the text properly and have been removed or adapted. Accents have been added for the same purpose but the punctuation is faithful to the original.

⁵⁶ al-Šayṭān: the devil.

⁵⁷ The reading at this point is unclear. A *šin* has been added to the word after “pe” with a thinner *qalām*. I suggest reading “pescodóselo” as stemming from “pescodar,” or “he asked him.”

como la-senblança de Edam * que fue haleqado⁵⁸ de tierra i-dīso a él sé i luego fue * i con todo esto calló el-viejo * i no le rrespondió ninguna cosa laora dīso el-rrey demándote por-el-delitaje⁵⁹ de tu al-dīn i creencia i por-el serviçio-que sirvas-de tu al-dīn * i tu amorio con-tu mensajero Muḥammad * que tú-me rrespondes * laora dīso * el-viecho i cómo-te rresponderé viéndote que eres-rrey tan-pusante i viéndote en-el-estado que estás i-el grande señorío * i yo soy cabtivo entre tus manos aviltado i si-yo-te rrespondiese con cosa-que te diese gusto yo-abría de mentir /f. 373v/ i menospreçiar mi al-dīn i si-te rrespondo * con-lo-que te desplacerá yo-te tengo de rresponder con la-verdad i será aquello muy-fuerte i pesaroso sobre tú i sobre los-tuyos de tu creencia porque vosotros sois enemigos de verdades-i rrespondiéndote con la-verdad aun-tengo-miedo me mandarás matar o hacerme algún-daño * enpero yo-te tornaré rrespuesta si-querrá Allah donde meto la-fe del-Señor de los çielos i de la-tierra i su-omenaje * i lo-que tomaron-los annabīs de la-fe de Allah sobre las al-umas posadas que por-ello no-me mandarás hazer daño ninguno ni ne airarás contra mī el-día de-oy i yo-te daré rrespuesta la-cual nunca la-oīste de ninguna de las gentes dīso el-rey Bašir yo-te la-doy la-fe de Dios i-el-omenaje que tomó Yaḡūb sobre sus fijos de la-fe de Dios su-omenaje que si-tú me rrespondes a mí-con-la-verdad * i me viences que yo-no-te mandaré hazer daño-ninguno ni-me ensañaré contigo por-el delitaje que sirvo en-la-fe de Cristo * dīsole laora el viejo plega a de Allah que sea asī como-tú-prometes * pues-sepas yā rey que a lo-que dizes a la semblança de Allah ‘azza wa-ḡalla aun-te-daré /f. 374r/ buena rrespuesta i te diré la-verdad empero defiéndome con Allah en-que-yo ubiese de declarar su semblança a tu-seso porque Allah es grande i noble i onrado que no-puede ninguno llegar a figurarlo ni a semblançarlo con-semblança * a cuanto * lo-que es-dīcho de la-senblança de Edam * i de ‘Īsā * yo-te declararé con-ello-si-quiere Allah mi-Señor i Señor de todas-las cosas * i tú-su-senblança * ellos eran dos ombres que comían i bebían * i dormían * i se despertaban * i orinaban i fentaban esto es verdaḡ dīso el-rey Bašir verdad es todo eso dīso el-viecho pues neçios porque espartīs i los-desigualáis pues que son iguales i de una semblança en poder de Allah i-avantajáis * ‘Īsā más que a Edam * dijo Bašir * porque Edam fue de tierra halaqado * i ‘Īsā tenía dos al-rrūhes un-arrūh que sabía lo entrínscico de las cosas i-otro al-rrūh que sabía lo-que abía en-lo-fondo de-los-mares * i no-se-caía fuja de árbol verde i seca que él no-lo sabíase * dīsole el viecho por Allah nunca vi-onbre que me razonase con-sejante de lo-que tú me razones * que digas que ay onbre que tenga dos al-rrūhes ninguno jamás ni-puede ser eso a ninguna manera en-su cuerpo * i más que dizes que sabía con-él las-cosas /f. 374v/ secretas dīsole Bašir si-a-la-fe * yā viecho enbero qué es lo-que niegas de aquesto * dīso el-viejo yā rey fesme a saber si-sabía de aquellos-dos al-rrūhes cuál-de-llos era el-fuerte o el-flaco dīsole Bašir * mátete Allah yā viecho qué quieres que te diga que si-yo-te digo que yo-lo-sé * ya-me vençerás porque-si-digo que lo-sé es-me forçado darte razón de aquello i por ventura ayudaría a tu-razón * dīso el-viejo si él-sabía cuál-de-los-dos al-rrūhes era más-fuerte pues por-qué no esbiaba de su-persona la-muerte cuan-dezīs vosotros que pasó muerte i pasión por derremir a vosotros * qué neçesidaḡ lo-obligaba por derremir derremir a vosotros morir él * pues-qué es-tu-rrespuesta mátate Allah * i calló el-rrey i-no le-rrespuso-ninguna-cosa * ni-halló-rrespuesta para-él * dīso el-viejo * yā neçio qué es que no-me-rrespondes * por tu torbeza * pues por-qué serviys a la-cruç * pues-que allegáis vosotros que ‘Īsā el-cual-tomáys por señor dezīs que fue enforçado en-ella nunca gentes adorar a las forcas como vosotros * i decīdme fue enforçado con-su-voluntaḡ o fue a su-pesar * dīso laora el-rrey * Bašir * mátate Allah yā viejo * qué quies que te diga si yo-te digo que fue enforçado con-su contentaçión vençirme as con tu rra- /f. 375r/ zón i yo-no-sé qué rresponderme dīsole el-viecho destrúgate Allah yā ḡahil⁶⁰ que es tan-grande tu-torpeza i tu neçedad * i-a tu çençia si-tú-dizes que fue enforçado con-su-contentaçión e así-sabes que aya ninguno que se contente ni aya plazer que maten su persona por dar contento a ninguno pero dīme tú yā rrey abrías plazer que te matasen a tú por auselvar-tus vasallos o te enforcasen dīso Bašir * no a ninguna-manera * dīsole el-viejo pues si es-que fue enforçado a su-despecho por-qué adoráis a señor que no-pudo ni-ubo poder de defenderse ni-desviar de-l la-muerte adónde es puestra çençia * i cómo-se desaba matar quien dezīs que tenía dos-al-rrūhes uno-fuerte i-otro que dezīs que sabía las-cosas intrínscicas * pues aquí-pareçe çer que él-no-tenía poder ninguno dīso a él el-rrey Bašir * por-el-deleitaje de

⁵⁸ haleqado: created.

⁵⁹ Pleasure, rejoicing and right, grade of right. See, Vespertino Rodríguez, Failde Vázquez, & Fuente Cornejo, “Contribución de los textos aljamiado-moriscos al estudio léxico aragonés”, pp. 71-72.

⁶⁰ ḡahil (ḡāhil): ignorant.

aquel-Señor que yo-adoro no-conviene que semejante que tú vivas en-este mundo solo una-ora porque tú eres viejo de grande çençia i de grande fundamento en-tu-ley * i muy esforçado en tu al-dīn i-yo-soy compañero de la espada i de potençia i no-de çençia mas enpero yā viejo malo yo te verné para mañana con-el-perlado mayor que luego serás ve- /f. 375v/ nçiðo entre su-manos i serás atallado de tú-rrazones i-él-te menospreçiará tu adīn * i laora saliose el-viejo de delante el-rrey i-el que dezía el más escojido de los al-dīnes es el-dīn * de al-islam * i quien-cobdiçia sino-es de al-dīn * de al-islam * otro al-dīn no-será rreçebido de-l i será en-la-otra ad-dunya⁶¹ de los-perdidos * i cuando fue * fue en-la-mañana mandó llamar el-rrey al-viejo i dontró el-viejo i halló con-él un-pelrado muy grande i de grande barba de buena-presençia laora dīso el-rrey Bašir al prelado este es-un-onbre de los al-‘arabes que ay en-él seso i-entendimiento sino que agora a perdido su seso i caduca de viejo i-es fuera de memoria i-agora cuenta-que lo-pendremos en-nuestra ley i cumplírsele a a él la-buena ventura embañándolo tú * yā belrado en-el-algua bendita-una vegada laora salrrá de sus-pecados como el-día que naçió del-vientre de su-madre * laora dīso el-viejo por çierto que razones-bien * deziðme agora qué es el-algua bendita-dīso el-pelrado un-agua limbria * dīsole el-viejo i quién bendize el algua más de-lo-que-s-bendita dīso el-pelrado yo-la-bendigo i los-que son-pelrados como-yo i los-que an-sido antes que-no-yo /f. 376r/ dīso el-viejo yā neçio amuéstrame veamos si-ay a tú pecados ningunos * i-en-aquellos que fueron antes que tú dīso el-belrado sī que no-ay ningún cuerpo umano que no-aya a-él pecados dīsole el-viejo pues-yā enemigo de Allah cómo * puedes ensanteçer ni-bendezir el-algua quien no puede esbiar de sí los-pecados que ya sabes que no ay ninguno que quiera más para ningu-no que para sí-mismo * dígallo-por razón que quien de-sí no-puede echar los-pecados mal los echará ni-tendrā poder para echarlos ni-de-sviarlos⁶² ni-perdonarlos a ninguno los-pudiese perdonar mejor los-perdonaría a-sí-mismo * i-abía-de querer más el-bien para-él que no-para otro ninguno dīso el-pelrado fue mandado i-açunado⁶³ de ‘Isā ibn Maryam * dīso el-viejo pues-yā torpe * ġahil * fesme a saber a mí-su-rrecontamiento i cómo-lo ensantençio o la bendiso * ‘Isā ibn Maryam * dīso el-pelrado ello es que Yahyā ibn Zakariyā bañó a ‘Isā ibn Maryam * en el-río del-Urdūn una bañada i mashó⁶⁴ sobre su cabeça i rruegó a él con-el al-baraka⁶⁵ i la fuerça * dīsole el-viejo esto es-grande maravilla i qué menester tenía ‘Isā /f. 376v/ ibn Maryam * i Yahyā ibn Zakariyā * para que-lo-bañase pues-des-a manera ya-pareçe ser Yahyā era más-sabio * i más-adelantado i mayor en-granda que no ‘Isā pues-que dizes que rogaba a otro para él con-el-al-baraka-i con la-fuerça luego él no-era señor poderoso para darse al-baraka-i creçerse fuerça * en-sí-mismo * aquí-se parece puestro desyerro pues-vosotros-os-condenáis por vuestras bocas i con puestros-dicho-s que el-Señor-que yo-sirvo no-ay-otri que ruegue para Él ni-ay quien sobre-l bonga fuerça ni-ay quien ruegue a otro ningu-no que meta al-baraka sobre-l que Él-es poderoso i-Él-es el-que pone las-al-barakas-i-Él-que da los arizques-i-Él-que haze merçedes con la-bendiçión-i-Él-es el-que da la-fuerça-i-Él-es el-fuerte i-Él-es sobre toda cosa poderoso * i como vio el-rrey el-dezir del-viejo i que no-abría el-pelrado rrespuesta para aquello sonrióse fasta que se lanço sobre su-cara i-púsose su-manga en-su-cabeça i-dīso * al-pelrado rrespondile yā belrado dīsole el-pelrado yā tan-mala-para tú yā Bašir * i maravillaste de su-dicho * a tú-ya-te-tendrā luego-vençido i muy-presto-te vol-vería de su-ley según-yo-veo i no-supó el-pelrado qué rresponderle * ninguna-cosa /f. 377r/ dize que llegó aquello al-rrey de los-rromanos i que-los-mandó llamar delante de-l * a los-dos i fueron delante del-rrey i-dīsole al-viejo qué es esto yā viejo que me an-dicho que menospreçias nuestra ley i que tienes en-ello grande atrevimiento cuantra nuestro pelrado * dīso el-viejo yā rrey por Allah yo-me estaba dello-callado i no le quería rresponder en-ninguna-cosa i tanto fue su-porfiðiar en-ello que yo-ya-no-lo-pude-çufrir i me fue forçado volver por mi-al-dīn * dīsole el-rrey yā viejo pues-veamos agora si-abrá a tú razón alguna para que nos-vienças dīsole el-viejo si-yā-rrey demanda por lo-que querrás que tú-te rresponderé a ello si-querrā Allah i polveré por mi-adīn * i si-tú-yā rrey me vençerás yo-creeré en-tu-ley i si-yo-te vienço no-quiero de tú-otra cosa sino-que nos-des-liçencia a-mí-i-a-mis compañeros que nos-vamos a nuestra-tierra salvos i seguros pero no-te-ma-l-enconies

⁶¹ dunya (dunyā): world; this world as opposed to the hereafter.

⁶² As it is rendered now, it is unclear whether it should be read as diverting them (“desviarlos”), or atoning for them (“de expiarlos”). In light of the context of use of the same word elsewhere in the text I tend to think that the first is more likely.

⁶³ açunado: usage sanctioned by tradition.

⁶⁴ mashó: anointed.

⁶⁵ baraka: blessing.

ni-te aires tú-ni-los-presentes por lo-que-yo hable ni-diga en-defiensa-de mi ley * dīsole el-rrey plázeme mas-habla con-verdad que si-tú-me hablas-con verdad yo-te aseguro de enojo-ninguno i laora el-rrey envió-por el-pelrrado mayor aquel que toman de-l los-cristianos su-ley i laora que fue presente delante del-rrey /f. 377v/ cayó el-rrey y los-que allí estaban alrededor de-l-asajedados⁶⁶ al-pelrrado i como esto-vio el-viejo quedó espantado i dīso quién-es este que todos os-asajedáis a él a menos de Allah dīsole el-rrey ese-es el-pelrrado mayor aquel-que tomamos los-cristianos de-l la-ley dīso a él el-viejo tiene-mu-jer o compañía dīsole el-rrey no a la-fe que ya lo apartó dīso⁶⁷ de las mujeres * i cómo-abía de aber a él mujer ni-fijo-s que-l-es [tan]⁶⁸ casto i tan-linbio que no-se ensuziaría su-cuerpo con mujer ninguna ni-le-haze menester * mujer ni-fijos ni-para ello les-fue dado para la-çiençia dīsole el-viejo yā-rrey i cómo-alegas que este pelrrado tan-santo o tan-digno él-os da vuestra ley cuando quiere i-os-la-quita cuando quiere * i-él come i bebe i duerme i-se-sbierta i-orina-i fienta i mue⁶⁹ i puelve al-ğifa⁷⁰ podrīda podiente así-como-yo i tú comen-sus-carnes los-gusanos i no-tiene poder desviar de su persona los-pecados ni-tiene poder de-sviar de su-persona la-muerte ni-los espantos * de la-otra vida ni-los-tormentos de la-fuesa- /f. 378r/ s ni el-espanto de Maliku-l-Mawt * i Malaku el-Mawt es-ħalecado de los ħalecados i después envía a él la-muerte * no-ay a él-poder ni-fuerça para defenderse * ni esviar de-l la-muerte ni-su enbriaguesca fuerte * pues cuál es más-fuerte i más onrrado i más poderoso Malaku el-Mawti * o el-pelrrado mayor * otrosí que allegáis i dezís que el-Señor de todas las-cosas que hizo abitança en-la escuridad del-vientre i-en la estrejura de la-madre de la-mujer i que se ensuzió como se-nsuzia la-criatura en-el-vientre de su madre pues qué menester tenía el-Senior de-todas las-cosas ponerse en-equella estrejura i-engostiura i suziedad siendo Él el-ħalecador de toda cosa i criador de toda cosa i poderoso sobre toda cosa dīso que calló el-viejo i no habló más esperando rres-puesta * i no-rrespondieron ninguna-cosa sino-que se devantó el-rrey i-dīso a los-pelrrados visteis ombre jamás que mejor perteneçiese sobre la-muerte que sobre-ste viejo neçio dīso el-pelrrado yā rey la-mue- /f. 378v/ rte no-se le-scusa por ninguna manera * dīsoles el-viejo yā pelrrado denodada fesme a saber por 'Īsā * ibn Maryam * pues allegá-is que-l-fue Allah poderoso * pues cómo-no-tuvo poder de desviar la-muerte * a su-madre pues-que era cosa-tan-amada i tan-cara en-su-poder * i calló el-pelrrado i no-le rrespuso ninguna cosa dīsole el-viejo qué es que no-me rrespondes estróigate Allah i vosotros serviys por Señor a 'Īsā ibn Maryam * porque no-tenía padre pues veis aí a Edam 'alayhi is-salām que no-tuvo-padre ni-madre que fue más-i lo-ħalecó Allah con-su-mano * i sufló en-él-de-su esbírutu i mandó a los-al-malakes que se al-sağedasen a él * i-aquello por engrandeçimiento a él * i no-mandó Allah que se al-sağedasen a 'Īsā * que según-vosotros dezís i allegáis más-perteneçiente era que al-sağedasen a 'Īsā que no a Edam * porque Edam * fue ħalecado de-tierra i 'Īsā * fue ħalecado en-vientre linbio esto es-verdad o no dīso i calló el-pelrrado i no-rrespondió ninguna cosa dīso laora el-viejo pues alled a Edam * i-a 'Īsā * i serán vuestros dos señores * menos-de Allah porque ya-dīso /f. 379r/ Allah en-el-Qur'ān que la-seblança de 'Īsā enta Allah es-como-la-senblança de Edam * que fue ħalecado-de tierra después dīso a él * sey i luego fue después dīsoles el-viejo si-vosotros serviys a 'Īsā porque-l rrevivcaba los muertos pues veis aí a Ĥasqīl⁷¹ * que pasaba un-día por una-l-makabara⁷² i ruego a de Allah que le rrevivcase un-muerto i rrevivcáselo Allah con-su liçençia i no era Ĥasqīl * semejante de Edam * ni-de 'Īsā porque Ĥaskīl tenía-padre * i madre i rrevivcóselo Allah aquel-muerto sobre sus manos pues allegad a Ĥasqīl i-a Edam * i-a 'Īsā i serán a vosotros tres-señores * sin-da Allah dīso i calló el-pelrrado i-el-rrey i-no-le-rrespondieron ninguna cosa después dīsoles estróigueos Allah por-el poco de vuestro conoçimiento i por la-poca de vuestra ley i de vuestra creençia si-vosotros serviys a 'Īsā porque os-dio a ver milagros pues veis aí a Yūša'a ibn Nun * moço-de Mūsā ibn 'Imrān que peleaba-un-día con-sus enemigos i hazíasele tar- /f. 379v/ de i ruego a de Allah ġazza (sic) wa-ğalla que rretuviese-l sol un-ora y paró Allah a él el-sol una-ora fasta que vinçió a sus enemigos pues aqueste es milagro muy-grande grande * pues allegad a Yūša'a ibn Nūn * i-a Edam * i-a 'Īsā ibn

⁶⁶ asajedados: prostrated.

⁶⁷ I suggest reading it as Dios, i.e. God.

⁶⁸ Word added above the sentence.

⁶⁹ To be read as *muere*.

⁷⁰ ġifa (ğīfa): corpse.

⁷¹ Ĥasqīl: Ezekiel.

⁷² makabara (maqbara): graveyard.

Maryam * i-a Ḥasqīl i serán-a vosotros cuatro señores sines-de a Allah * después dīso a él el-viejo si es-que servíys a ‘Īsā porque lo-subió Allah al-çielo pues veis aí a Edrīs el-al-nnabī que lo-puyó Allah al-çielo i-a-çadascuno-de santos ubo a ellos ventaja muy-grande i-milagros muy-maravillosos pues allegađ a Edrīs * i-a Edam * i-a-Ḥasqīl i-a ‘Īsā i-a Yūša‘a ibn Nun * i serán a vosotros çinco-señores a menos-de Allah * i si-vosotros servíys a ‘Īsā porque se carbían a él los-ríos con-liçençia-de Allah pues catadvos aí a Mūsā ibn ‘Imrān * que firió con-su-gayata en-la-biedra fuerte * i se carbieron-a él doze fuentes después tornóse su-cayata culebra con-liçençia de Allah i después-tornóse cayata-otra vegađa con-su-poderío pues-allegađ a Mūsā i-a Edam * i-a ‘Īsā i-a Ḥasqīl i-a Edrīs * i-a Yūša‘a ibn Nun * i se- /f. 380r/ rán vuestros seis señores sines de Allah * i-si-vosotros os-maravisáis de Maryam * binta ‘Imrān * porque parió a ‘Īsā sines-de ser enjendrađo de padre catađaos aí al-annaqa⁷³ de Šālih que salió de la-pena en-el río de al-Qurei * i con-él un potranco i-aquello e no-ne-ora con-el-poderío de Allah i-era que llamaba a las conpañas de Tamūd * i deziales yā los-de Tamūd quién querrá de vosotros leche o miel venga a mī i-eran los-de Tamūd * doze al-qabilas⁷⁴ en-conto muy-grande que no-sabía su-conto sino Allah ta‘ala i venían los-de Tamūd * i muy-en leche i miel en-una en un-vasillo i no-se mezclaba partiđa con-partiđa i-era aquello su-proviçión es esto-verdađ o no dīso el-pelrrađo i-el-rrey verdad es-todo aquello dīsole pues allegađ l-anneca de Šālih i su-potranco i todos los sobredīchos i serán a vosotros ocho-señores sines de Allah i si-vosotros os-maravijáis de Maryam binta ‘Imrān * porque parió a ‘Īsā de ocho-meses-i no abía el padre pues veis aí la-fija de-l-al-‘Abid aquel que fue en-la tenporađa de los-de Banī Isrā’ [i]l⁷⁵ por lo-que halló su padre güeso en-el-camino i no sabí- /f. 380v/ a si era de los hijos de Edam * uno i-encontrólo el al-Šaytān i dīsole e así-sería poderoso tu-Señor de halecar de-ste güeso persona de güeso * i carne i sangre i después el-al-‘Abid echó el-güeso de su-mano en-su-casa i dio Allah a naçer a d-aquel-güeso un-árbol con-su poderío que Él es sobre tođa cosa poderoso muy-grande de verdes fujas il-rramas i-blandas las fuja-s como-manteca i de olor del-misk⁷⁶ i de sabor de miel i comió la-fija de al-‘Abid una-fuja de aquel árbol * i-enpreñóse * de un ficho con-el poderío-de Allah i-pariólo-por-su boca i habló con-su-madre i habló con-su-agüelo i comió-con-ellos i-alḥadiçó⁷⁷ con-ellos en-el mismo-día que naçió depués cayó en-el-pozo i murió i después-de aquello vino el-al-‘Abid de su asumu‘a⁷⁸ i llamolo i devantose el-niño linbiando su-cara con su-mano i fizieron a saber a al-‘Abid que él era muerto en-el-pozo i- rrevivcolo Allah con-su poderío después dīsole el niño yā agüelo-yo-ya me-abía muerto en-el-pozo i después e seído rrevivcađo con-el poderío de Allah i-agora yo me tornaré a mi-árbol i no-me verás jamás fasta el-día del-juicio i yo-soy-del-güeso aquel que hallaste en-el-camino i- dudaste en-el-poderío-de Allah i fuese el-niño i púsose dentro en-el-árbol i volviose güeso así-como era la-primera veç i-es este milagro muy-grande es esto ver- /f. 381r/ dađ o no-dīso a él el-rrey verdađ es todo aquello que ya-lo hemos oído dezir i lo emos conoçido dīso a ellos el-viejo yā rrey neçio i pelrrađo torpe allegađ aquel-güeso i-a Edam * i a ‘Īsā * ibn Maryam * i-a Ḥasqīl i-a Yūša‘a * i-a Edrīs i-a-Mūsā i-al-annaqa de Šālih * i su potranco * i serán-a vosotros nueve-señores sines de Allah * i si-vosotros os-maravijáis de ‘Īsā ibn Maryam * porque naçió sines-de máscara veis aí el-carnero de Ibrāhīm sines-de maruwāqu⁷⁹ * tomađlo por señor pues-que tan-poco es puestro seso i puestro entendimiento i como-allegáis sobre Allah las-mentiras i hazéis figuras de palo i servisla-s sines-de Allah que os-nuecen i no os-aprovechan-i su nozimiento es más-que su-provecho * pues cuál-es el-figurador de-llos que sepa-verdaderamente hazer la-figura de ‘Īsā ni-de su-madre Maryam * binta ‘Imrān i cómo-seryís a señores que los conpráis-i vendéis i los-mercáis * dezīs que ‘Īsā ibn Maryam * bebió el-vino i mentís en-ello que ‘Īsā nunca lo-bebió jamás ni-quién fue antes-de-l de los-an-nabīyes ni-de-los-me- /f. 381v/ nsajeros i cómo-os-atrevíys i-allegáis i dezīs que-l vino que es la-sangre de Allah i-el pan la-carne de Allah i no es asī que el-vino su-raíz es las-uvras que ya-plantó la-viña Būh⁸⁰ ‘alayhi * il-ssalām * i bebió

⁷³ She-camel. For this rendering, see Suárez, Raquel. *El compendio islámico de Mohammad de Vera*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2016.

⁷⁴ qabilas (qabīla): tribes.

⁷⁵ Reading unclear.

⁷⁶ misk: musk.

⁷⁷ alḥadiçó (Ar. ḥāḍaṭa): spoke, conversed.

⁷⁸ asumu‘a (samā’): auditioning.

⁷⁹ Perhaps “the one with horns.”

⁸⁰ Perhaps Burh, the black slave.

del-vino i se enbriagó i fue a la plaça i-escubrió su vergüença * i riose de-l su-fijo i-encubriólo el-otro fijo i-rruegó a de Allah sobre-aquel-que se abía rreído de-l que fuese negro i fuese cabtivo de-los-blancos i de las tres-leyes * i harramó el-vino sobre su-persona que nunca lo-bebería jamás porque el-vino es caso-de toda perdiçión i desobidençia i-guía-sobre la-mentira i-es llave de todo mal * i vosotros-absolvéis todas las-cosas por causa del-vino i-el-vino lançolo Ġibrīl * de la-l-ġanna⁸¹ * por mandado de Allah * i como-ponéis vosotros el-ban carne de Allah que Allah subhānahu * no-ay a Él * carne ni-sangre ni-güesos ni-manos ni-biesdes ni-llegan con-Él * los-pensamentos que no ay a Él-semblançador ninguno ni-padre ni-madre ni-fijo ni-compañero ninguno ni-aparçero en-su reísmo antes es uno-digno que nunca-ubo a Él igual ninguno i no es hāleqado antes es hāleqador * de toda cosa poderoso sobre toda cosa * /f. 382r/ no-ay semejante que Él ninguno en-la-tierra ni en-el-çielo i-Él-es oidor veedor i vosotros os atrevīs enta-de Allah con-las mentiras i allegáis que sois vosotros de la-criaçión de Maryam * fija de Imrān i no es-ansí que antes sois de la-criazón de Yakūb fijo de Ishāq i-no-os hātenáis i Īsā fue hātenado i Yaḥyā i Zakariyyā * fueron hātenados ansimesmo-todos los-al-nnabīs i mensajeros i como allegáis las mentiras que Allah ta‘ālā si-Él-comiera o bebiera o dūrmiera i-andara sobre la-tierra cayéranse los çielos i-la-tierra i-el-al-‘irš⁸² * i-el-al-kursī⁸³ i tornará todo plubia menuða * i si-comiera o bebiera de fuerça abía-de morir * pues todo muerto se detalla su rostro i todo quien a él ay preñibio a de haber fin * i Allah ‘azza wa ġalla * es el-primero i-el çaguero el-demostrante i-el entrínsico i-Él-es sobre toda cosa sabidor * i laora calló el-rrey i-el-belrrado i-maravijáronse del-plaḍinamiento de su-lengua i de su-grande saber i dīseron ellos al-viejo de su-atrevimiento * i dīsoles el-viejo yā menospreçiados qué es /f. 382v/ que no-me rrespondéis máteos a Allah dīso a él el-rrey i-el-pelrrado yā viejo tú eres aṣaytān de los aṣaytānes de los al-‘arabes que ta ejado la-mar en-nuestra-villa para que fuelles sobre nosotros nuestra ley que por el-Señor que sirvo tú eres perteneçiente que te maten * dīso el-viejo yā rrey si-tú-me quieres matar poderoso eres para ello * pues que soy cabtivo en-tu-poder * más enpero por Aquel-que el mi alma-es en-su-poder si-llegase tal-cosa al-rrey de los muçlīmes él-dentraría en-tus-villas i destruiría tu-tierra i te derrocaría tu-iglesia i quebrará las figuras i las-ídolas i cruces i quemaría toda tu-tierra i matará con la espada o todo quien-sirve otro señor menos-de Allah i si es-que tú yā rrey i tú-pelrrado me vencéis con-razón en vuestra ley a vuestra ley me tornaré i si-yo-os-vienço mandadme salir a mí-i-a-mis compañeros salvos a las-villas de los muçlīmes dīsole el-rrey a tú-sea aquello * enbero ves a la-iglesia mayor que no-te hará ninguno-ninguna cosa ni enojo i cuando dentrarás inmiente a tu-Señor i-engrandéçelo * i lóalo que él es casa de Allah que según-tú-dīzes casa /f. 383r/ es del-aṣaytān dīso el viejo yā rrey yo e miedō sobre mi persona dīso el-rrey no-ayas miedō a ninguna-cosa i fuese el-viejo a la-iglesia i puso su-dedo en su-oreja i dīso a ḍaltas voces Allahu akbar * Allahu akbar * aṣhad an lā ilahu illā Allah * aṣhad an lā ilahu illā Allah * aṣhad an Muḥammadan rasūl Allah * aṣhad an Muḥammadan rasūl Allah * ḥay ‘alā al-ṣalāt * ḥay ‘alā al-ṣalāt * ḥay ‘alā al-filāḥ * ḥay ‘alā al-filāḥ * Allahu akbar lā ilahu illā Allah ** i cuando los-de la-iglesia oyeron aquello-vinieron al-rrey muy-aprisa i-al-pelrrado gritando de toda parte i lugar i-ansī que por-aquello quisieron-matar al-viejo * i cuando el-rrey oyó aquello hízolo venir delante de-l i dīso yā viejo quién-ta llevado a hazer lo-que has-fecho dīso el-viejo yā rey tú-no-me-disiste que fuese que-ra casa /f. 383v/ de las casas-de Allah i-que nonbrarse en-ella el-nonbre de Allah i que lo ensenteçiese dīsole el-rrey sī enpero es-porbrado tu-persona a la-muerte porque abías-de publicar con-mujas palabras dīso el-viejo yā rrey mintros i tú-no-me prometiste que yo-fuese a tu-iglesia i que ensanteçiese en-ella a mi-Señor i lo-loase dīso sī i laora volviose el-rrey a los-que-staban-alrrededor de-l i dīsoles verdad dīze el-viejo que no-ay camino a vosotros por matarlo * porque él-os-a-vençido con-razón justa * dīseron los-rromanos con su-ajuntamento yā rrey mávalo si-no él te debedará de dentrar en-tu-iglesia i laora dīso el-rrey yā viejo salte tú-i tus compañeros de nuestra tierra dīso el-viejo plazeme yā rrey pero quiero os-demandar porque servīs a lo-que hazéis con-puestras-manos i-aquestas-figuras aquellas que son en-vuestras iglesias vosotros no-las-abéis-hallado en-el-Evanjelio aquel-que fue deçendīdo sobre Īsā fijo-de-Maryam * ni-Allah ta‘ala no-os-a-mandado con-aquello * i lo-conpráis i-aḍoráis a imájines i cru- /f. 384r/ zes i semejanças falsas i vosotros os atrevéis enta-de Allah con los grandes atevimientos i

⁸¹ ġanna: paradise.

⁸² ‘irš (‘arš): throne (of God).

⁸³ kursī: throne, pedestal (of the throne of God).

vosotros dezīs que adoráis a lo-que fue devallado a 'Īsā antes no sino-que adoráis al-ašaytān que se figura a vosotros en-puestros-coraçones i-os-saca-del-camino-dereçado i-os-guía al-camino desyerrado porque seáis en-su-compañía en-el-fuego i * i-a-daquello os-trairán los-señores que serviys que-os-llevan engañados asī-como engañaron a Edan i lo-sacaron-de la-l-ğanna que su servir a ellos os-nueze i no-os aprovecha i laora dīso el-rrey sacadlo de entre nosotros a d-aqueste viecho porque-l es al-šaytān de los ašaytānes de los al-'arabes que-l es de las compañías de Muḥammad el-siḥrāru⁸⁴ aquel-que asihra a las gentes i les-hizo desar su-al-dīn i-el-al-dīn de sus padres i-les-mostró otro * al-dīn sines-del-suyo dīsole el-viejo por Allah mientes en-toḍo lo-que as-dīcho que antes es Muḥammad ibn 'Abd Allah amīgo de Allah i sīllo de los al-nnabīs i candela-de las gente- /f. 384v/ s i señor de los mensajeros i mensajero del-Señor del Señor de las-gentes que ya-era 'Īsā ibn Maryam * que os albrició-con-él i sienpre disistes * que era sihereru * i laora que lo envió Allah mor (sic) mensajero i le dio-poder i fuerça-sobre sus enemigos los descreyentes i le ayudó sobre-llos-i le dio a conquistar las-partidas con la espada * guiolos Allah i mataron a toḍos aquellos que servían a otro señor sines-de Allah i porque-llo lo-aborreçisteis i lo esmentíys porque os-sacaba de la-descreencia i os guiaba-al-camino dereçado de la-creencia i vosotros dezīs que él ḥarrama el-vino i la-carne del-puerco sobre su-persona antes la ḥarrama Allah ta'āla * en su al-Qur'ān al-'aẓīm * donde dize es ḥaram * a vosotros la-mortezina * i la-sangre * i la-carne del-puerco * i lo que es-degollado sines del-nombre de Allah pues puestros dījos son-falsos * que Allah subḥānahu * le hizo crecer entre sus-dedos çinco fuentes de agua dulce i diole Allah lo-que no-dio a da-nnabī ni-a ninguno i-avantajolo Allah * /f. 385r/ sobre toḍos ellos i-açercolo Allah a Él i mandonos con-el-ašala sobre-l sobre-l sea la salvación-de Allah i sobre los-suyos toḍos i declaró a nosotros nuestro al-dīn aquel-que nos espeçialó Allah ta'āla con-que dīso Allah en su al-Qur'ān * onrado que de los al-dīnes de Allah es la-l-islām * i-avantajonos Allah sobre toḍas las gentes i ḥaleqolo Allah sobre su al-dīn i murió sobre el-mejor de los al-dīnes * después-puso Allah 'azza wa ḡalla sobre su-fuesa señal que lo-vee toḍo quien lo-visita i-es un-pilar de claridad de al-'irš * fasta su-fuesa la-salvación-de Allah sea sobre-l i laora dīso el-rrey no-ay camino en-que este viejo * esté en-mi-tierra solo un-ora porque-l es-loco i se jogó el-ašaytān con-él por el-mucho de su-leir en-su al-dīn i mandó sacarlo a él i-a-sus-trenta-caballeros cabsivos que fuesen a su-tierra i fuéronse i quedaron las gentes-de aquella-çibdaḍ maravillados i mandólos-meter en-la-mar i fuéronse i llegaron a-da Dimasco * i-alḥadiṭaban a las chentes con lo-que les abía acaeçido con-el-rrey de /f. 385v/ los-rromanos y con-los-pelrrados-i con-Bašir * i llegaron las nueves de aquello al-rrey de lo-s muṣlīmes i-envió por-ellos i tuvo grande plazer con-ellos i-ḡioles mucho-bien i-amaba mucho el-ḥadiṭar con-el-viejo i púsolo en-su-compañía i-en-su-consejo i no-hazía el-rrey ninguna cosa sin-consejo del-viejo * llamado Wašīl de Dīmasco * i-esto es-lo-que nos llegó-del-rrecontamiento de Wašīl de Dīmasco * wa-l-ḥamdu li-llah rabbi il-'ālimīn wa ṣalā Allah 'alā sayyidnā Muḥammad * al-karīm *

⁸⁴ sihereru (saḥḥār): sorcerer.

Funding and acknowledgments

This publication is supported by The Dutch Research Council (NWO) VI. Veni. 191F.001. An earlier version of this article was presented at the workshop organized by Alexandra Cuffel, Adam Knobler and Ana Echevarría Arsuaga on November 21-22, 2019 at CERES, RUB-Bochum (Germany), *Retelling Tales and Re-creating Cosmologies as Strategies of Global Encounter and Expansion, 600-1800*. I am grateful to the convenors and assistants for their comments. Important additions have been included as well, in response to later discussions, which included several sources that were previously unknown to me.

Declaration of competing interest

The author of this article declare that he have no financial, professional or personal conflicts of interest that could have inappropriately influenced this work

Authorship contribution statement

Mònica Colominas Aparicio: Conceptualization, Funding acquisition, Investigation, Methodology, Writing – original draft, Writing – review & editing.

Primary Sources

MS 11 Olim. D (este. p. tab V, Nr. 26), ff. 371v-385v), Escuelas Pías de Zaragoza.

Bibliography

- Anonymous, *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, Project Gutenberg, Burgos, 1554. <https://www.gutenberg.org/files/320/320-h/320-h.htm>
- Bashear, Suliman, “Apocalyptic and other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources”, in Michael Bonner (ed.), *Arab-Byzantine Relations in Early Islamic Times*, London–New York, Routledge, 2017, pp. 181-216.
- Bernabé-Pons, Luis F., “El signo islámico de la profesión de fe: la ‘disputa entre griegos y romanos’ en el *Libro de buen amor*”, in William Mejías López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 2002, vol. 1, pp. 219-241.
- Brinner, William, *‘Arā’is al-Majālis fī Qīṣaṣ al-Anbiyā’ or “Lives of The Prophets”*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002.
- Brisville-Fertin, Olivier, “Los códices aljamiados de las Escuelas Pías de Zaragoza I: presentación y anejos”, *Sharq al-Andalus*, 22 (2017-2018), pp. 7-39.
- Brisville-Fertin, Olivier, “Los códices aljamiados de las

- Escuelas Pías de Zaragoza. II: relación de contenidos”, *Sharq al-Andalus*, 23 (2019-2021), pp. 629-668. <https://rua.ua.es/dspace/handle/10045/135965>
- Casassas Canals, Xavier, *La muerte y el más allá según el islam*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2014.
- Corominas, Joan, *Breve diccionario etimológico de la lengua Castellana*, 2nd ed., Madrid, Gredos, 1967.
- al-Dahabī, Šams al-Dīn Muḥammad b. Aḥmad b. Uṭmān/al-Arnā’ūt, Šu’ayr (ed.), *Siyar a’lām al-nubalā’*, 3rd ed., 23 vol. + 2 indexes, Bayrūt, Mu’assasat al-Risāla, 1405H/1985CE.
- De Epalza, Mikel, “Notas sobre un nuevo ‘falso’ en árabe, de moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez, 1603?): la pseudo-Tuhfa de Turmeda (3^a parte)”, *Sharq Al-Andalus*, 18 (2003-2007), pp. 133-144.
- Gregory, Timothy E., *A History of Byzantium*, 2nd ed., Oxford and Malden, MA, Wiley–Blackwell, 2010.
- Griffith, Sydney H., “Bashir/Bēsēr: Boon companion of the Byzantine Emperor Leo III: the Islamic Recension of his Story in Leiden Oriental MS 951 (2)”, in Sydney H. Griffith (ed.), *The Beginnings of Christian Theology in Arabic: Muslim-Christian Encounters in the Early Islamic Period*, Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 293-327.
- Harvey, Leonard Patrick, *Muslims in Spain, 1500-1614*, Chicago, Chicago University Press, 2005.
- Ibn ‘Asākir, ‘Alī b. al-Ḥasan b. Hibat Allāh b. ‘Abd Allāh al-Šāfi’ī/Muḥibb al-Dīn Abī Sa’īd ‘Umar b. Ġarāma al-‘Amrawī (study and edition), *Ta’rīḥ madīnat Dimašq: wa-ḍikr faḍlihā wa-tasmiyat man ḥallahā min al-amātil aw iḡtāza bi-nawāḥihā min wāridihā wa-ahlihā*, 1st ed., Bayrūt and Lubnān, Dār al-Fikr, 1415H/1995-1421H/2000CE.
- Ibn Sammāk, ‘Uṭmān b. Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. Yazīd, Abū ‘Amr al-Daqāq/Ya’qūbī, Nizzām Muḥammad Šāliḥ (ed.), *Ġuz’ fīhi Šurūt amīr al-mu’mīnīn ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb raḍiya Allāh ‘anhu ‘alā al-Našārā, wa-fīhi ḥadīṭ Wāsil al-Dimašqī wa-munāzaratuḥu lahum raḍiya Allāh ‘anhu*, 1st ed., Bayrūt, Lubnān, Dār al-Bašā’ir al-Islāmiyya li-l-Ṭabā’a wa-l-Našr wa-l-Tawzi’, 1422H/2001CE.
- Juynboll, Gualtherūs H.A., “The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt”, PhD diss., Leiden, Brill, 1969.
- López-Morillas, Consuelo, *El Corán de Toledo: edición y estudio del manuscrito 235 de la Biblioteca de Castilla-La Mancha*, Gijón, Trea, 2011.
- López-Morillas, Consuelo, *Textos aljamiados sobre la vida de Mahoma: el profeta de los moriscos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
- Lugo-Acevedo, María Luisa (ed.), *El libro de las luces: leyenda aljamiada sobre la genealogía de Mahoma. Estudio y edición crítica*, Madrid, Sial, 2008.

- Menéndez Pidal, Ramón, “El condenado por desconfiado de Tirso de Molina”, (Discurso leído ante la Real Academia Española en la recepción pública de D. Ramón Menéndez Pidal), Viuda e Hijos de M. Tello, Madrid, 1902. https://www.rae.es/sites/default/files/Discurso_ingreso_Ramon_Menendez_Pidal_1.pdf
- Monferrer-Sala, Juan Pedro, “‘Laora ke la olyó murýó’. Una leyenda oriental sobre la muerte de Moisés en el ms. misceláneo 774 de la BnF. Notas para el estudio de las fuentes musulmanas en la literatura aljamiada”, *Simposio Internacional de Mudejarismo* (8. 1999. Teruel), *De mudéjares a moriscos: una conversión forzada: actas*, Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, Centro de Estudios Mudéjares, 2002, vol. 1, pp. 861-874.
- Nagore Laín, Franchó, *Vocabulario de la crónica de San Juan de la Peña*: Versión Aragonesa, s. XIV, 1st ed., Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2021.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana: en que se explica el verdadero sentido de las voces su naturaleza y calidad con las frases o modos de hablar los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua... Tomo Quinto que contiene las letras O.P.Q.R.*, Madrid, Del Hierro, 1737.
- Ruiz-Bejarano, Bárbara, “Praxis islámica de los musulmanes aragoneses a partir del corpus aljamiado-morisco y su confrontación con otras fuentes contemporáneas”, PhD diss., Universitat d’Alacant, 2015.
- Sánchez-Álvarez, Mercedes (ed.), *El manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París (leyendas, itinerarios de viajes, profecías sobre la destrucción de España y otros relatos moriscos)*, Madrid, Gredos, 1982.
- Slomp, Jan, “The Gospel of Barnabas”, in David Thomas & John Chesworth (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)*, Leiden–Boston, Brill, 2017, pp. 671-678.
- Speck, Paul, *Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren: Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie*, Bonn–Berlin, Rudolf Habelt, for the Byzantinisch-Neugriechisches Seminar, Freie Universität Berlin, 1981.
- Suárez, Raquel, *El compendio islámico de Mohammad de Vera*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2016.
- Thomas, David, “Ḥadīth Wāṣil al-Dimashqī”, in David Thomas & Barbara Roggema (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 1 (600-900)*, Leiden–Boston, Brill, 2009, pp. 863-865.
- Thomas, David, “al-Zāhidī”, in David Thomas & Alex Mallett (eds.), *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History Volume 4 (1200-1350)*, Leiden–Boston, Brill, 2012, pp. 397-399.
- Van Rensburg, Hans, “Muslim-Christian Polemics: Leiden Oriental Ms 951 (2) Re-evaluated”, *Journal for Islamic Studies*, 21 (2001), pp. 136-146.
- Vázquez, Miguel Ángel, *Desde la penumbra de la fosa: la concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*, Madrid, Editorial Trotta, 2007.
- Vernet Ginés, Juan, & Roqué Figuls, Lluís, *Alcorán: traducción castellana de un morisco anónimo del año 1606*, 1st ed., Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2001.
- Vespertino Rodríguez, Antonio, Failde Vázquez, Fernando, & Fuente Cornejo, Toribio, “Contribución de los textos aljamiado-moriscos al estudio léxico aragonés”, *Archivo de Filología Aragonesa*, Zaragoza, 35-37 (1986), pp. 63-77.
- Wieggers, Gerard, “Muḥammad as the Messiah: A comparison of the polemical works of Juan Alonso with the Gospel of Barnabas”, *Bibliotheca Orientalis*, 52 (1995), pp. 245-291.
- al-Zāhidī, Nağm al-Dīn Abū-l-Rağā Muḥtār b. Maḥmūd/al-Miṣrī, Muḥammad (ed.), *al-Risāla al-nāṣiriyya*, Kuwayt, Manṣūrāt Markaz al-Maḥtūṭāt wa-l-Ṭurāt wa-l-Waṭā’iq, 1414H/1994CE.

ARTÍCULOS

Un príncipe Xarife sin aclarar: Muley Hamet, «que dice ser descendiente de los reyes de Fez», y su exilio a la Corte hispánica en 1648

An Unclear Sharif Prince: Muley Hamet, “Who Claims to Be a Descendant of the Kings of Fez”, and his Exile to the Spanish Court in 1648

Ramón Ojeda-Corzo

Universidad Complutense de Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-7784-1938>

Resumen

En la Edad Moderna numerosos exiliados llegaron hasta la Corte de la Monarquía Hispánica en búsqueda de auxilio y refugio bajo el poder imperial de los Austrias. Uno de ellos fue Muley Hamet (Mawḷāy Aḥmad), un príncipe jarife de la dinastía sa‘dī de Marruecos, con aspiraciones de conseguir el amparo de Felipe IV para recuperar su legitimidad como heredero al trono de Fez. El análisis de la documentación burocrática que generó su incómoda presencia en Getafe, entre 1648 y 1649, servirá en el presente artículo no solo para esclarecer esta enturbada figura principesca entre otras de la época, sino también para reflexionar sobre los mecanismos de recepción de extranjeros en la corona castellana ante sujetos cuya confesión difería del catolicismo.

Palabras clave: Sa‘dī; Fez; exilio; converso; Monarquía Hispánica; Felipe IV.

Abstract

Throughout the Modern Age, the Spanish Monarchy received many exiles that came to the Castilian Court looking for help and refuge under the Habsburgs’ imperial power. One of them was Muley Hamet (Mawḷāy Aḥmad), a Sharif prince of the sa‘dī dynasty of Morocco, searching Philip IV’s protection to regain his legitimacy as heir to the throne of Fez. The bureaucratic sources generated during his uncomfortable presence in Getafe between 1648 and 1649, will serve in this article, not only to clarify this blurred princely figure, but also to consider the mechanism of reception of foreigners in the Castilian Crown face to Catholicism’s outsiders.

Keywords: Sa‘dī; Fez; exiled; convert; Spanish Monarchy; Philip IV.

Cómo citar / Citation: Ojeda-Corzo, Ramón, “Un príncipe Xarife sin aclarar: Muley Hamet, «que dice ser descendiente de los reyes de Fez», y su exilio a la Corte hispánica en 1648”, *Al-Qaṭara*, 45, 1 (2024), 809. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.809>

Recibido: 28/04/2022; *Aceptado:* 30/08/2023; *Publicado:* 22/07/2024

Introducción¹

El fenómeno de llegada de notables extranjeros a la Corte castellana fue una constante a lo largo de la Edad Moderna. El amparo y refugio del rey de España fue anhelado por un gran número de sujetos procedentes de distintas partes del imperio e incluso de áreas geográficas limítrofes a la extensión territorial de la Monarquía Hispánica². Esta dinámica política «a la inversa», donde la Corte de los Austrias era considerada una aliada para encontrar cobijo ante amenazas de distinta naturaleza, fue muy común y así lo viene destacando en los últimos años una creciente bibliografía que analiza la diplomacia de la corona castellana en clave de «paraguas» de protección, frente a la recurrente perspectiva histórica del monarca español como rival o enemigo de otras fuerzas imperantes en la Edad Moderna³.

La presencia de sujetos peticionarios no católicos en suelo peninsular entrañaba una seria amenaza para la estabilidad de la política exterior de los Austrias⁴; por ello la Corte madrileña, en connivencia con la red nobiliaria y eclesiástica, contaba con instrumentos diplomáticos de recepción de estos «desconocidos» a través de la burocracia administrativa regia, gestando circuitos de información para la averiguación de la autenticidad del rango y la calidad de dichos forasteros. Estos canales de oficialidad cortesana se establecieron sobre una serie de elementos culturales que acreditaban la identidad, con el fin de evitar el acceso a la Corte de falsarios que pusiesen en peligro a la Corona. En este sentido, el sistema castellano estaba preparado para recibir con celeridad las embajadas o representaciones oficiales foráneas. No obstante, se trataba de un mecanismo diplomático, basado en una oficialidad cultural no reglada, que contaba con algunas limitaciones que atrasaban y dificultaban el proceso de recepción de individuos «extraoficiales», como fueron los exiliados⁵.

El caso de Muley Hamet⁶, posteriormente bautizado como Felipe de África, se inserta en este marco de búsqueda de refugio, o incluso vía de escape, en la Monarquía Hispánica. Sin embargo, su llegada al margen de la estructura diplomática⁷ truncó su acceso al rey y el amparo a sus peticiones. El análisis del proceso cortesano de indagación sobre su persona, entre 1648 y 1649, permite estudiar las claves políticas e interculturales hispánicas a la hora de recibir en su seno a extranjeros de dudosa fiabilidad, así como esclarecer la figura de este príncipe sa' dī entre otros exiliados conversos de mediados del siglo XVII⁸.

1. La figura de un príncipe musulmán

La figura de Muley Hamet ha sido analizada hasta el momento por cinco autores. Desde los célebres estudios sobre el Marruecos moderno de Henri Castries⁹, ha sido Beatriz Alonso Acero quien ha analizado cronológicamente el exilio musulmán hacia la corona hispánica, estableciendo el recorrido de cada uno de los sujetos, aportando las principales claves analíticas de la diplomacia castellana por un lado y de las dinámicas de conversión al cristianismo de muchos de los exiliados, por otro¹⁰. Tras este extenso estudio, donde se dedican unas líneas a la figura de Muley Hamet, recopilando los trabajos de Henri Castries, la trayectoria vital del jarife se ha ido completando con publicaciones como la de Miguel Ángel Bunes Ibarra¹¹, a través de la edición y estudio del memorial de Jorge da Mendoza¹²; y Valeriano Sánchez Ramos¹³, cuya investigación actualiza los datos sobre el príncipe musulmán, completa su itinerario por tierras castellanas y busca individualizar el nombre de

⁶ A lo largo del artículo se hará uso la nomenclatura de Muley Hamet utilizada en la documentación española.

⁷ En los últimos años los trabajos sobre la diplomacia en la Edad Moderna vienen reafirmando análisis más laxos de la misma, desarticulando el concepto tradicional de la diplomacia de los príncipes cristianos. «Se entiende la diplomacia como la articulación de fórmulas de presencia entre distintos poseedores de derechos jurisdiccionales más allá de los límites de la comunidad política propia para desarrollar tres funciones: informar, negociar y representar», Caprioli y González Cuerva, «La diplomacia», p. 13.

⁸ Existen crónicas en árabe, traducidas a la postre, que permiten aproximar la «alteridad» y construir un discurso completo sobre la dinastía sa' dī. Véase al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi*.

⁹ Véase Castries, «Trois princes».

¹⁰ Alonso Acero, «Sultanes de Berbería».

¹¹ Véase Bunes Ibarra, «El Magreb».

¹² Memorial de Jorge da Mendoza, BNE, MSS/11725.

¹³ Véase Sánchez Ramos, «Un sa' dī converso».

¹ Abreviaturas utilizadas. AGP= Archivo General de Palacio; AGS= Archivo General de Simancas; BNE= Biblioteca Nacional de España; DBE= Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia; FA-US: Fondo Antiguo Universidad de Sevilla; RAH= Real Academia de la Historia; C= caja; Exp= expediente; L= legajo; f/ff=folios; t=tomo.

² Tarruell Pellegrin, «Peticionarios de mercedes», p. 256.

³ Véase Ruiz Ibáñez, «Los exiliados del rey»; Alonso Acero, «Sultanes de Berbería»; y García-Arenal, «Documentos de Marruecos».

⁴ Para la Corte española, recibir embajadas no europeas podía ser problemático, pero era una parte ineludible del *ius gentium*. González Cuerva, «Managing Gentiles», p. 3.

⁵ Véase Tarruell Pellegrin, «Peticionarios de mercedes», pp. 263-271.

este jarife frente a otros «Felipes de África» de la época. Finalmente, la figura de Muley Hamet se ha visto divulgada por Manuel Díez Molina¹⁴, centrándose en la relevancia de este sujeto para la ciudad española de Getafe, donde permaneció a la espera de la resolución de la Corte. Todas estas publicaciones, no obstante incurren, en determinadas ocasiones, en contradicciones de fechas, como acontece con la documentación de su bautismo, e hipótesis sobre las estrategias del jarife frente a una Corte madrileña que siempre aparece casi «omnipotente» frente a estos sujetos extranjeros, con una evidente carencia de análisis de los mecanismos cortesanos de recepción e indagación sobre este sospechoso heredero de Fez. Gracias al hallazgo de nuevas fuentes y al uso de recursos bibliográficos actualizados, el presente estudio nos permite, no solo delinear la trayectoria de Muley Hamet entre los distintos «Felipes de África» que adoptaron el mismo apodo tras ser convertidos al cristianismo, sino también abordar las fórmulas y claves diplomáticas de la corona hispánica ante estos sujetos, subrayando la capacidad de los exiliados musulmanes que, como Muley Hamet, hicieron uso de las herramientas socio-culturales a su alcance en tierras castellanas para representarse a sí mismos ante las autoridades castellanas con el fin de conseguir el favor y el crédito regio de la Monarquía Hispánica.

La identidad de Muley Hamet, príncipe de Fez, queda certificada en la documentación generada durante su estancia en España. Estas fuentes constatan su presencia en suelo peninsular como peticionario de merced regia¹⁵. Muley Hamet pertenecía a la dinastía marroquí de los sa'díes¹⁶, a la rama dinástica de los Shaikh, y como tal se presentó en la Corte buscando el apoyo de Felipe IV para recuperar el trono de Fez, del cual se proclamaba legítimo heredero, y que en 1648 estaba en manos de Muḥammad al-Šayḥ III¹⁷, monarca sa'dí de la rama familiar de los Zaydān.

Las rivalidades y las disputas dinásticas por alcanzar los tronos de Marrakech y Fez vertebraron la historia de Marruecos durante la Edad Moderna. La belicosidad llegó a la dinastía sa'dí en 1603

cuando, tras la muerte de Aḥmad al-Manšūr¹⁸ «Imām de los occidentes, el brillo de su sol hace que el oriente se vista con su radiante luz»¹⁹, el reino se disputó entre sus hijos herederos: Mawlāy 'Abd Allāh Abū Fāris, Mawlāy al-Šayḥ²⁰ y Mawlāy Zaydān. A partir de entonces, el enfrentamiento por el poder absoluto del sultanato se concentró entre la rama sa'dí de Mawlāy Zaydān, gobernantes en Marrakech entre 1603 y 1659²¹, y la rama dinástica de Mawlāy al-Šayḥ, liderando el reino de Fez desde 1603 a 1627²². Los años magrebíes de Muley Hamet estuvieron marcados por la derrota de su padre, Mawlāy Maḥammad frente a su hermano Mawlāy 'Abd Allāh, que ostentaba el poder como primogénito de Mawlāy al-Šayḥ. Desde entonces Maḥammad fue expulsado por 'Abd Allāh, viéndose obligado a refugiarse en un área serrana, en Alcazarquivir²³, desde donde mantuvo una oposición a su hermano en Fez y a su tío Abū Zaydān en Marrakech²⁴. Escondido durante años mientras el trono de Fez se enmarcaba en enfrentamientos fraticidas entre los descendientes de la rama Zaydān, vio su oportunidad con la entronización de Muḥammad al-Šayḥ III en 1636, cuando se desestabilizan las relaciones diplomáticas con el monarca castellano²⁵. Esta situación y la imposibilidad de reclamar el trono en solitario, condujeron a la huida de Muley Ha-

¹⁸ al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi*, pp. 260-308. La Corte y el Palacio de Qaṣr al-Badī' de Aḥmad al-Manšūr estuvieron repletos de poemas que exaltaban la figura de este sultán como arquitecto y bastión de la defensa del islam: «...el Príncipe de los creyentes para su salón me escogió/ Es al-Manšūr, señor de la generosidad/ quien la gloria construye con sólida construcción. León de la guerra es cuyo rugido de cólera/ a la India y a China amedrenta», Puerta Vílchez, "Qaṣr al-Badī'", p. 197. Descripción del Palacio en al-Tamagrūtī, *al-Naḥḥa*, trad. Castries, pp. 87-89.

¹⁹ Puerta Vílchez, "Qaṣr al-Badī'", p. 197. Los relatos del palacio de al-Manšūr fueron elaborados en su mayoría por su cronista al-Fiṣṭālī, destacando su crónica histórica en prosa rimada, titulada *Manāhil al-Šafā*. Como se observa en este fragmento, la imagen de la dinastía sa'dí como bastión de la defensa del islam por el mundo sigue el mismo patrón de las dinámicas propagandísticas de la Monarquía Hispánica. Véase García-Arenal, *Aḥmad al-Mansur*, p. 37.

²⁰ En la documentación aparece castellanizado como «Muley Xequé» o «Muley Xec».

²¹ al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi*, pp. 398-404.

²² Véase Bautista Vilar y Lourido, "Relaciones".

²³ En el memorial de Mendoza aparece como Alcázar, en referencia a Alcazarquivir.

²⁴ Sánchez Ramos, "Un sa'dí converso", p. 303.

²⁵ Los acontecimientos y las rivalidades entre las facciones sa'díes de Marruecos fueron otorgando legitimidad en el trono de Fez a Muley Hamet con base en la primogenitura. Sánchez Ramos, "Un sa'dí converso", p. 301; al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi*, pp. 408-427.

¹⁴ Véase Díez Molina, "El príncipe Felipe de África".

¹⁵ Castries, "Trois princes", p. 142.

¹⁶ Dinastía marroquí que sustituye en el trono de Fez a los waṭṭāsīes en 1554 con Muḥammad al-Šayḥ al-Maḥdī y finalizará su sultanato en 1659 tras la muerte de Aḥmad al-'Abbās. Alonso Acero, "Sultanes de Berbería", pp. 64-91. Véase al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi*, para la línea dinástica sa'dí de al-Manšūr y el linaje gobernante de los Zaydān.

¹⁷ Su reinado se dilataría entre 1636 y 1655. Sánchez Ramos, "Un sa'dí converso", p. 302.

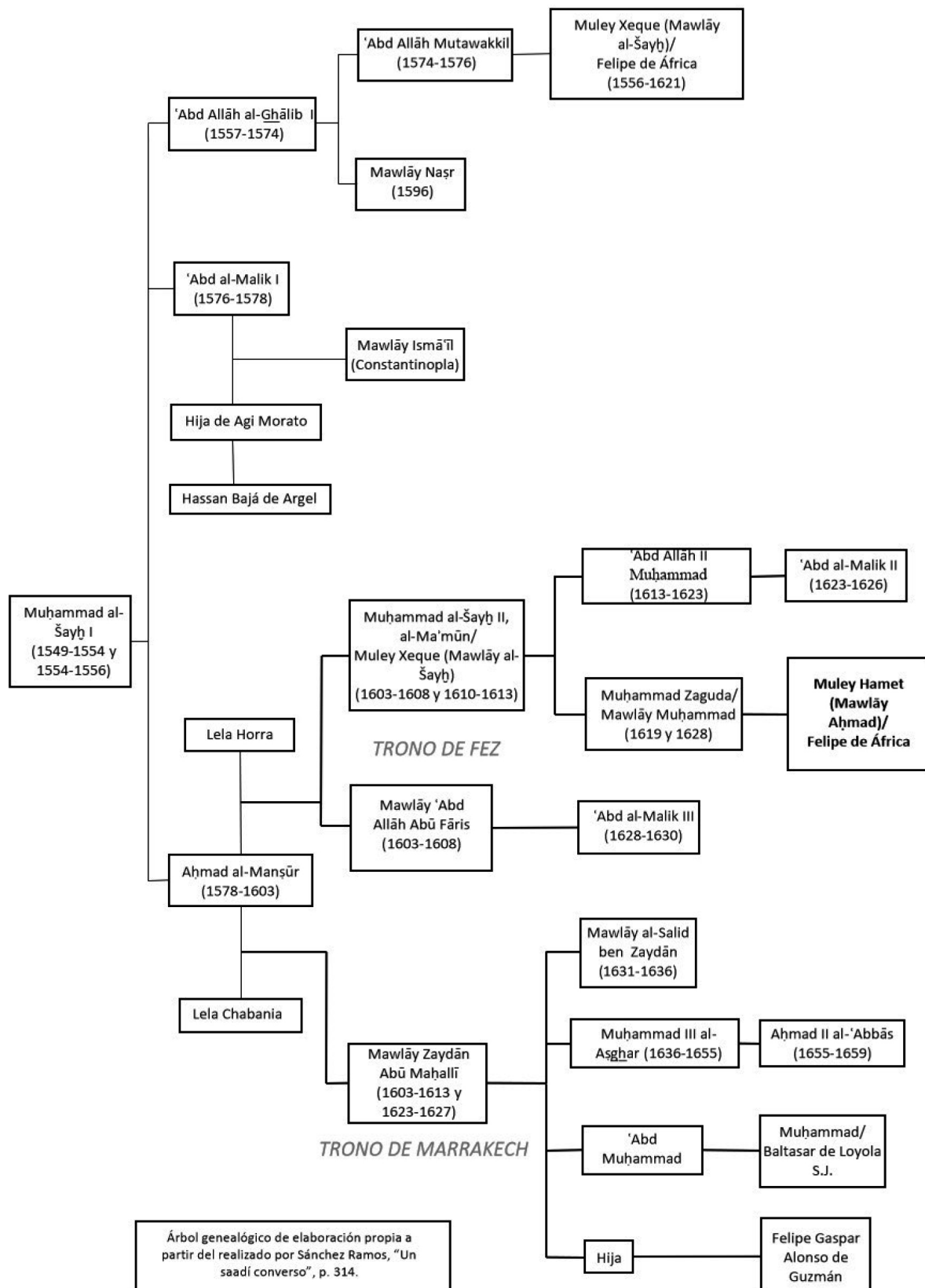


Figura 1. Árbol genealógico de Muley Hamet.

met, siguiendo los pasos de su abuelo Mawlāy al-Šayh²⁶, buscando apoyo en el monarca hispano para hacer valer su legitimidad y preservar la rama de los Shaikh en el trono²⁷ (véase figura 1).

Cruzó el estrecho de Gibraltar en 1648, en un Mediterráneo penetrado por otros actores con el discurrir de embarcaciones inglesas, holandesas y francesas, donde predominaba el corso, la piratería y el trasvase de esclavos de guerra, con un acechante Imperio otomano al este mediterráneo. Nada halagüeña se presentaba la situación de la Corona castellana a la que iba a solicitar auxilio, inmersa en los levantamientos territoriales de Andalucía, Cataluña y Sicilia, con una desunión dinástica de Portugal de facto y un Madrid marcado por las graves tensiones entre facciones cortesanas²⁸.

2. Un jarife en la Corte hispánica de 1648

La primera noticia que tenemos de la presencia de Muley Hamet en Castilla, nos llega a través de un decreto real de Felipe IV enviado al Bureo con fecha de 25 de julio de 1648, tras notificar su presencia en la Península el Consejo de Guerra²⁹, el cual dio cuenta «de haber llegado a Illescas un moro Xarife que vino a Melilla y dice ser descendiente de los reyes de Fez, que vino con un capitán de aquella plaza»³⁰.

La documentación española lo denomina «moro Xarife»³¹. Se conocen por jarifes a los príncipes musulmanes de linajes que se postulaban descen-

dientes de Mahoma por línea de su hija Fátima. Atribuirse este título religioso islámico aportaba legitimidad al sujeto principesco en cuestión y a su dinastía para alcanzar el poder, de acuerdo con su categoría de descendiente del Profeta³². No era la primera vez que la Corte madrileña se encontraba con sujetos de este rango dinástico musulmán, por lo que no es de extrañar el uso común de este término entre los consejeros, ya que muchos conocían de primera mano la jerarquía dinástica marroquí al haber servido militarmente en el norte de África y otros, sencillamente, por la experiencia en el trato con exiliados del mismo rango principesco que habían llegado a la Corte con anterioridad³³.

El Consejo de Guerra notificó que su viaje a la Península se había realizado desde la plaza española de Melilla cruzando el Estrecho hasta el puerto de Málaga, y de allí se dirigió a Illescas, municipio de Toledo. Pocos días después lo sitúan en Getafe, localidad de antesala de Madrid, donde se instaló desde el 20 de julio de 1648 con su pequeño cortejo a la espera de ser aceptado y atendido por el monarca para poder acceder al interior de la Villa³⁴. La Corte, por su parte, comienza un mecanismo de indagación de la persona que dice ser Muley Hamet durante un periodo de ocho meses, a caballo entre 1648 y 1649³⁵.

2.1. Intermediarios de una investigación

Como ya había sucedido en otros casos, cuando un extranjero, ya se tratase de un exiliado o una embajada, llegaba y solicitaba la atención regia, era muy común que el recién llegado se codease primeramente con un miembro de la nobleza o del clero peninsular, en quien se amparaban a modo de intermediario para negociar ante una estructura administrativa que le era ajena y desconocida³⁶. Una diplomacia intermedia o indirecta³⁷, donde

²⁶ Mawlāy ‘Abd Allāh se refugia en Larache y su padre Mawlāy al-Shaikh decide trasladarse a España en búsqueda del apoyo regio de Felipe III con el fin de recuperar Fez para su hijo, siendo su intermediario el duque de Medina Sidonia. Este traslado a España fue aprovechado por la Monarquía para hacerse con el sitio de Larache. En 1610, el sultán Mawlāy al-Shaikh regresó consiguiendo que Larache pasase a dominio español el 20 de noviembre de 1610. A cambio el sultán recibió apoyo armamentístico hispánico en la rivalidad contra su hermano Zaydān. Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 105.

²⁷ Sánchez Ramos, “Un sa‘dī converso”, p. 304.

²⁸ Bunes Ibarra, “El Magreb”, p. 300.

²⁹ La noticia llegó a través de un billete de Juan Bautista de Orbea Urquiza, secretario de Consejo de Guerra. *Respuesta de don Juan Rejón de Silva*, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15. (Signatura facilitada por Rubén González).

³⁰ *Decreto real de Felipe IV*, 25 de julio de 1648, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

³¹ En la documentación aparece «Xarife» con mayúscula, en la actualidad se puede escribir «jarife» o «jerife» en castellano. En este caso se ha optado por mantener la grafía del siglo XVII. Según la RAE etimológicamente proviene del árabe clásico šarīf, «noble» en castellano, y sus dos primeras acepciones son: 1. Descendiente de Mahoma por su hija Fátima, esposa de Alí; 2. Individuo de la dinastía reinante en Marruecos. <https://dle.rae.es/jerife#9cxXaMw> [consultado: 20/12/2021]

³² Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 64.

³³ También se conoció en la Corte por esas fechas como «príncipe jarife» a Felipe de Túnez. Véase Bonnery, “Un homme”.

³⁴ *Informe de don Juan Rejón*, 28 de julio de 1648, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

³⁵ Este periodo de ocho meses, entre el 25 de julio de 1648 y el 12 de febrero de 1649, será el arco cronológico de nuestro análisis documental. Sobre los tiempos de espera de peticionarios y la relevancia de esta documentación de la administración española para reconstruir trayectorias vitales, véase Tarruell Pellegri, “Peticionarios de mercedes”, pp. 265-268.

³⁶ Ruiz Ibáñez, “Los exiliados del rey”, p. 35; véase Rothman, “Afterwood” y Pomara, “Go-between, revisited”.

³⁷ Caprioli y González Cuerva, “La diplomacia”, p. 21.

la figura del intermediario o *go-between*³⁸ tuvo un papel fundamental en el primer contacto con «el otro», no solo por parte del extranjero, sino también por parte de la Corona, como herramienta oficiosa de trato con la alteridad, representando a una institución o a un sujeto y actuando como vector de enlace entre ambas partes: el centro y la periferia³⁹. Debido a estas cautelas y protocolos previos de recibimiento en la Corte, las estancias de estos foráneos en localidades perimetrales de Madrid se dilataban más de un mes de espera, mientras los consejeros averiguaban y dirimían con el monarca la entrada de estos en la villa.

En este periodo de averiguación, los intermediarios nobiliarios y eclesiásticos adquirían un papel fundamental. Representando ante las autoridades peninsulares a Muley Hamet estuvo Diego de Arce⁴⁰, capitán de artillería e infantería de Melilla que acompañó al príncipe saḍī y a su cortejo desde la plaza africana hasta Getafe⁴¹. Su figura como representante de la comitiva fue designada por el gobernador de Melilla, Gabriel de Peñalosa, responsable del envío de Muley Hamet a la Corte⁴². Diego de Arce se convierte así en el traductor, intérprete y consejero de Muley Hamet⁴³. Se encargaría de la defensa del príncipe en su viaje y de conseguir la licencia de paso del cortejo por los puertos y ciudades peninsulares que atravesaron hasta llegar a la localidad madrileña. Su figura serviría a Muley Hamet para garantizar su estatus regio en España, como

amparo institucional por parte del gobernador de Melilla y representante castellano en el trato con la burocracia hispánica⁴⁴.

No obstante, la sospecha formaba parte del mecanismo de actuación cortesano ante la presencia de desconocidos. La Corona española, por su parte, inició un proceso de información burocrática con el fin de acreditar que no se trataba de un falsario. En el procedimiento estuvieron implicados, por un lado, los miembros del Bureo regio, una junta de la Casa Real donde consejeros cercanos al rey se encargaban del recibo de las consultas de los consejos y del despacho de los reales decretos⁴⁵. Desde julio de 1648 fue la oficina encargada de designar a las personalidades que debían informar a Felipe IV sobre Muley Hamet. En este sentido, se designó a un noble y a un religioso para ello. El informante nobiliario fue don Juan Rejón de Silva y Sotomayor, caballero de Calatrava y comendador de Villarrubia, miembro a su vez del Consejo de Guerra. Hijo de un capitán al servicio del rey en la plaza de Orán, don Cristóbal Rejón de Silva, y cuya familia materna era natural de aquella plaza, el comendador de Villarrubia residió en Orán treinta y cinco años al servicio de las armas del rey. Además, fue alcaide y visitador de Melilla entre 1644 y 1646⁴⁶. Su figura y experiencia vital en el norte de África se estimó esencial para conocer al príncipe musulmán y aconsejar a la Corte sobre él. Junto a Rejón, el Bureo llamó a un franciscano, fray Francisco de la Concepción, quien pertenecía a la provincia de Andalucía de la Orden de los Frailes Menores, que se desplazó desde su convento a Madrid para dar noticias de Muley Hamet. Este religioso había sido designa-

³⁸ Nuevas perspectivas se abren cuando tratamos recibimientos de desconocidos cuya confesionalidad se desmarca del catolicismo. Los agentes e intermediarios extraoficiales adquieren una importante relevancia en la nueva historia política de la diplomacia. Rothman, "Afterwood", p. 246.

³⁹ Duindam, "A Global History", pp. 4-5.

⁴⁰ Diego de Arce comenzó a servir en la Armada en una compañía de piqueros en 1636, pasó a Melilla como capitán de infantería y caballos, nombrado en 1655 gobernador interino por ausencia de su propietario. Posteriormente gobierna la plaza del Peñón de Vélez en propiedad, y retoma el gobierno de Melilla entre 1672 y 1674, cuando fallece por enfermedad. Corbalán, "Gobernadores de Melilla", p. 27.

⁴¹ *Informe de don Juan Rejón de Silva*, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁴² Gabriel de Peñalosa y Estrada, gobernador de Melilla entre 1637 y 1648. Moga Romero y Bravo Nieto, "Efemérides de Melilla", pp. 51-52.

⁴³ El papel del intérprete como intermediario en la diplomacia resulta clave en este proceso de integración y comunicación con la alteridad. En este sentido, cabe destacar la relevancia que adquirió este cargo de mediación en otras estructuras diplomáticas como la del reino de Marrakech, donde el morisco al-Ḥaḡarī ocupó un papel fundamental como intérprete del castellano en la Corte de los Zaydān. Véase al-Ḥaḡarī, "Kitāb nāṣir al-dīn", pp. 109-117.

⁴⁴ *Petición de don Diego de Arce*, 27 de julio de 1648. AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁴⁵ AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15. Bureo conformado por Alonso Téllez Girón, II Conde de Montalbán (Huerta García, "El señorío de Montalbán"), Enrique de Ávila y Zúñiga, III marqués de Povar (Roberto Quirós Rosado, DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/126277/enrique-de-avila-y-zuniga> [consultado: 01/12/21]), Francisco Fernández de Castro Andrade, VII conde de Villalba y Castro (Porfirio Sanz Camaño, DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/41900/francisco-fernandez-de-castro-andrade-lignano-de-gattinara> [consultado: 14/12/21]), Gonzalo Arias Dávila y Leyva, V conde de Puñonrostro, y Antonio Zapata de Mendoza, III conde de Barajas (*Costados de Antonio Zapata*, s.a., RAH Col. Salazar y Castro, 9/296, f. 285).

⁴⁶ Juan Rejón de Silva, hidalgo de relevancia en la Corte, natural de Orán. *Genealogía de don Juan Rejón de Silva*, RAH 9/323, f. 167. En 1653 recibe la merced regia de ser gentilhombre de la boca en los banquetes públicos del monarca. *Pago de la media anata de don Juan Rejón*, AGP, Personal, C-873, Exp.45. Sobre su estancia en Melilla, Moga Romero y Bravo Nieto, "Efemérides de Melilla"; y Corbalán, "Gobernadores de Melilla".

do por el monarca dos años antes, en 1646, para dirigir una embajada española ante el sultán de Marruecos, sobre la cual se publicó una relación impresa, de tal modo que su trato personal con la Corte marroquí lo convertían en la persona idónea para elaborar un informe del jarife⁴⁷.

El enquistamiento de la averiguación de la persona de Muley Hamet por los escuetos y ambiguos informes de Rejón y el fraile franciscano, condujo a que el asunto fuese coordinado por el Consejo de Estado, formado por personalidades aventajadas en la política exterior del norte de África, y cuyo parecer fue decisivo para la resolución final⁴⁸. Destacaron el I marqués de Valparaíso, Francisco González de Andía-Irarrázabal y Zárate, un criollo chileno, que había gobernado varios territorios hispánicos, entre ellos Mazalquivir y Orán⁴⁹; el II marqués de Castel Rodrigo, Manuel de Moura y Corte Real, mayordomo mayor de Felipe IV, embajador en Viena y Roma, gobernador de Flandes y principal valedor de los portugueses en Madrid y en la Ciudad Eterna, una experiencia y vinculación lusitana clave en la estrategia del Consejo para resolver la averiguación del jarife⁵⁰; y finalmente el III marqués de Velada, Antonio Sancho Dávila, quien había hecho carrera política y militar en Orán entre 1625 y 1628⁵¹. Estos nobles expertos en política exterior, sobre todo en la norteafricana, se convirtieron en los principales artífices de las decisiones adoptadas para el trato y recibimiento de Muley Hamet.

El conjunto de intermediarios de la nobleza y el clero inmersos en este sistema burocrático de recibimiento de extranjeros es reflejo de las dinámicas políticas de una Monarquía Hispánica descentralizada donde las decisiones regias estaban fuertemente condicionadas por los consejeros regios, quienes de facto no tenían la última palabra,

pero sí encauzaban las estrategias de actuación en las consultas y los despachos de oficio enviados al monarca.

2.2. Un sa'dī sin importancia para la Corte

El proceso de averiguación de la persona de Muley Hamet sucedió mientras el príncipe musulmán y su «cortejuda» se encontraban en Getafe. La primera intención del jarife era conseguir audiencia con el rey y apoyo para ocupar el trono de Fez alegando su legítimo derecho dinástico, mostrando la garantía de su ascendencia al ser nieto de Mawlāy Shaikh, principal aliado de la Corona en el mantenimiento de la plaza de Larache⁵². Sin embargo, esta cuestión queda al margen en los primeros trámites y documentación. Ello muestra que las gestiones se centraron en la acreditación de su estatus principesco y en la solicitud de un acomodamiento y trato digno para este jarife, que se encontraba en «Getafe siete días a con muchas descomodidades y gasto así de su comida como de carruaje»⁵³.

No obstante, los informes de Rejón de Silva y fray Francisco de la Concepción tras entrevistar al peticionario otorgaban escaso crédito al testimonio de Muley Hamet. Ante esto, el Bureo aconsejaba que «en tanto que no hubiere más clara noticia de quien sea este moro, no será conveniente hospedarle ni servirle plato fijo por cuenta de vuestra Majestad»⁵⁴, instando cautelosamente a Felipe IV que sería ajustado solamente una ayuda de costa a Muley Hamet de diez ducados para mejorar su acomodamiento y que Rejón de Silva fuese el encargado de hacer llegar esta ayuda al séquito marroquí. El encargo no fue aceptado de buena gana por el comendador de Villarubia, el cual solicitó a través del Consejo de Estado, el 9 de agosto del mismo año, que fuese un oficial del Bureo el encargado de la distribución del dinero al sa'dī, no queriendo implicar su figura en el sustento de una figura principesca de dudosa credibilidad⁵⁵. Frente a esta negativa, y como medida preventiva mientras se aclaraba la veracidad dinástica del

⁴⁷ Fr. Francisco de la Concepción dirigió una de las cuatro embajadas de Felipe IV a Marruecos. Lourido Díaz, «Embajadas de España». Fruto de esta embajada es la publicación de la relación del viaje por un correligionario, fray Ginés de Ocaña, «Epítome del viaje», FA-US: 2, A-G4, H2. Véase Lourido Díaz, «Embajadas de España».

⁴⁸ Sobre las tensiones del sistema entre las decisiones de «centro» y «periferias» de un poder policéntrico, Duindam, «A Global History», p. 7.

⁴⁹ Luis Antonio Ribot García, DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/21200/francisco-gonzalez-de-andia-irrazabal-y-zarate> [consultado: 20/12/21]

⁵⁰ Santiago Martínez Hernández, DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/20872/manuel-de-moura-y-corte-real> [consultado: 20/12/21]

⁵¹ Santiago Martínez Hernández, DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/21224/antonio-sancho-davila-y-toledo-colonna> [consultado 18/12/21]

⁵² Alonso Acero, «Sultanes de Berbería», p. 105. Las dinámicas de reclamo de honor nobiliario y dinástico de extranjeros en la Corte, basadas en la alegación de ser descendientes de reyes o nobles colaboradores y aliados de la Monarquía, entre otras estrategias, fueron muy usuales. Véase Cook, «Claiming Nobility».

⁵³ *Petición de Diego de Arce*, Bureo, 27 julio 1648, AGP. Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁵⁴ *Consulta del Bureo*, 31 de julio de 1648. AGP. Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁵⁵ *Consulta del Consejo de Estado*, AGS, Estado, L.2668.

sa' dī, Felipe IV solicitó su traslado a Villaviciosa de Odón, con la siguiente condición: «atendiendo a que no se ponga en mayor empeño en cuanto al hospedaje de lo que fuere necesario, pues si en los principios hubiese largueza digna de reformatión, no sería fácil después la limitación sin nota»⁵⁶. La Corte se mostraba prudente a la hora de proporcionarle un hospedaje digno, el cual se debía ajustar al honor y rango del sujeto, de acuerdo con su condición⁵⁷. Pero los planes de traslado del jarife a Odón se truncaron de nuevo, ya que el V conde de Chinchón, Francisco Fausto Fernández (1629-1665), no vio con buenos ojos hospedar en sus dominios a este jarife, cuya enturbada figura podía desencadenar el deshonor de su apellido y familia. Acogerlo en Odón supondría para el conde la protección y el apoyo a un extranjero sobre el que recaía aún la sospecha de ser un falso sa' dī⁵⁸.

El desconcierto y la escasa fiabilidad que suscitó el jarife tensó la burocracia entre la voluntad regia y los intereses nobiliarios⁵⁹. En estas limitaciones y fracturas del sistema se contienen algunas claves sobre los mecanismos de recepción del exiliado, donde la dimensión verbal, visual y performativa adquirían un papel sustancial⁶⁰. Todo ello se puede comprender mejor si lo comparamos con el caso del «embajador» turco Aḥmad Agha⁶¹. Recibido en la Corte tan solo un año después, en el verano de 1649⁶², este sujeto llegó acompañado por el teniente capitán de la

guardia, don Cristóbal de Guaira, enviado por el virrey de Valencia, el conde de Oropesa⁶³, desde la capital del Turia hasta Odón directamente. Fue acogido por el conde de Chinchón quien le permitió su alojamiento, sin oponer resistencia en esta ocasión, hasta septiembre cuando tuvo lugar su primera audiencia con Felipe IV. Aḥmad Agha se integraba a la perfección en el cuerpo diplomático europeo y su recibimiento fue acorde a su estatus⁶⁴.

Los instrumentos de averiguación durante el mes de espera fueron usados por igual con Muley Hamet, llevando a cabo una entrevista en persona con el enviado turco mientras se alojaba a las afueras de Madrid. No obstante, Aḥmad Agha vino en calidad de embajador del Gran Sultán y traía consigo el crédito del papel sellado de la Sublime Puerta a través de las cartas credenciales del Gran Visir, de Budaj Heade y de Usid Efendi⁶⁵ que así lo atestiguaban, lo cual facilitó su entrada en la Península pasando por el virreinato de Nápoles y Valencia, siendo sujeto fiable ante la Corte. Las cartas credenciales permitieron un alojamiento acorde a su cargo en Odón⁶⁶ y una ágil tramitación de su acomodamiento y entrada en Madrid para ser recibido por el rey. A pesar de no haber ningún traductor ni intérprete de lengua turca en la Corte de 1649, se llamaría a un traductor de Ragusa, Vincenzo Battuti, para facilitar las negociaciones y la audiencia real, aunque Aḥmad Agha dominaba el italiano y el español, y él mismo cotejaba la documentación⁶⁷.

Frente a este caso de accesibilidad a Madrid con credenciales, Muley Hamet solo contaba con el testimonio oral de su palabra y del alcaide Muḥammad

⁵⁶ *Decreto real de Felipe IV*, 25 julio 1648, AGP. Hist. C-44 (1), Exp.15.

⁵⁷ González Cuerva, «La historia global»; García Sierra, «El aposentamiento».

⁵⁸ *Consulta del Bureo*. AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15. Mientras tanto, el Bureo aconsejó trasladarlo a la Alameda con el fin de mejorar la estancia de Muley Hamet, suceso que tampoco acaeció pues hasta octubre permaneció en Getafe.

⁵⁹ Duindam, «A Global History», p. 7.

⁶⁰ Caprioli y González Cuerva, «La diplomacia», p. 26.

⁶¹ Había sido bajá de El Cairo con anterioridad. Conde Pazos, «La embajada turca», p. 11. Según los últimos trabajos de Fernández-Santos, «The Unexpected Ottoman» y de Tercero Casado, «A Turk at the Court», su figura también se vio envuelta en la sospecha, apuntando que se trataba de un simple agente del gran visir y no un embajador del gran sultán. La clave estuvo en la correspondencia que traía y los sellos incorporados en la misma. Estas credenciales fueron traducidas por el propio Aḥmad Agha, ante la ausencia de conocedores del turco en la Corte, y modificadas a su antojo para presentarse como embajador de la Corte otomana.

⁶² La embajada se inserta en el turbulento periodo del «Sultanato de los Agas» en el Imperio otomano con la llegada del sultán Mehmed IV (1642-1693). Para el mantenimiento de su poder ante amenazas internas, buscaba ampliar la tregua de guerra con la Monarquía Hispánica con el envío de esta embajada en 1649. Conde Pazos, «La embajada turca», p. 10.

⁶³ Duarte Fernando Álvarez de Toledo Portugal, VII conde de Oropesa (1620-1671), Antonio Juan Calvo Maturana DBE: <https://dbe.rah.es/biografias/20594/duarte-fernando-alvarez-de-toledo-portugal-monroy-y-ayala> [consultado: 21/12/21]

⁶⁴ *Noticiero del siglo XVII*, Pellicer y Tovar 1995, p. 352; Conde Pazos, «La embajada turca», p. 11.

⁶⁵ Gran Visir, Kara Murad Pasha (1649-1651); Budaj Heade, coronel de los granileros; Usid Efendi, astrólogo mayor del Sultán. Conde Pazos, «La embajada turca», p. 13.

⁶⁶ Bonnery, «Un homme». Tanto Muley Hamet como Aḥmad Agha, y el otro «príncipe Xarife» se proponen para ser acogidos en Villaviciosa de Odón, dominio del V conde de Chinchón y territorio periférico a Madrid, antesala de acogida de extranjeros.

⁶⁷ Conde Pazos, «La embajada turca», p. 11. La cuestión lingüística se observa como impedimento de acercamiento a la realeza. Era habitual la dependencia de un traductor y el escaso manejo del sujeto extranjero de la burocracia con la administración hispánica. Esto añadía un elemento de desconfianza entre ambas partes, la Corona y el sujeto peticionario. González Cuerva, «La historia global», p. 4.

Venrraya⁶⁸ que le acompañaba⁶⁹. Sus testimonios árabes necesitaron la traducción castellana del capitán don Diego de Arce para eliminar la frontera lingüística, lo cual le distanciaba del sistema administrativo regio. Por otro lado, en los mecanismos de recepción la oralidad tenía poco crédito en las cortes europeas, cuyo corpus diplomático se configuraba a través del papel, el escrito y el sello⁷⁰. La oralidad como única arma crediticia de Muley Hamet se constató en el informe de don Juan Rejón, quien solo «dice lo que ha oído al mismo moro, sin afirmar quien sea como se puede ver por el informe incluso»⁷¹. Aunque su testimonio oral fuese cierto, el hecho de no estar certificado hacía que la sospecha sobre su rango fuese permanente. El asunto quedaba por consiguiente delegado al Consejo de Estado y en plenitud al marqués de Velada «para que como persona que se halla con tantas noticias de la Berbería consista en lo que contenían y oyendo a los dichos fray Francisco de la Concepción y don Juan Rejón de Silva dijese lo que se le ofreciese con su parecer»⁷². Ante la dificultad de tratar con un desconocido que no aportaba ninguna credencial, y que además sobre su persona caía el peso de ser un infiel ante los ojos católicos, se optó por adjudicar la responsabilidad a un noble como Velada, figura de plena confianza para el monarca y de reconocida experiencia en asuntos exteriores, cuya opinión del asunto sería la vía más fiable para que el sistema castellano adoptase una determinación.

El marqués nunca negó la realeza dinástica de Muley Hamet; sin embargo, su valoración también fue negativa en relación con otros elementos claves de la diplomacia cultural⁷³: la escasa ostentación

de la «cortejuda» que le acompañaba. El séquito del fasi estaba conformado tan solo por ocho miembros: el alcaide Muḥammad Venrraya, el capitán Diego de Arce y seis criados. Antonio Sancho Dávila estimó sin importancia ni poder a este sujeto que solo ofrecía como regalo al rey 20 caballos y 40 fanegas de trigo, escaso presente de un supuesto príncipe sa‘dī para el Rey Católico⁷⁴. Estos recursos materiales, estéticos y de demostración de poder jugaban un papel primordial para la diplomacia en el plano cultural y visual de la misma. Las credenciales del estatus, los regalos y un cortejo acorde al rango eran la carta de presentación de los extranjeros y permitían al recién llegado demostrar su honor como llave de acceso a la capital de la Monarquía Hispánica. Estas dinámicas interculturales del juego diplomático estuvieron ausentes en el caso de Muley Hamet, y empañaban su identidad⁷⁵.

Todo ello condujo a que Velada aseverase que «aunque este moro sea de buena sangre no es sujeto de importancia para empeñarse con él y antes que comodidades puede ocasionar daños conocidos en las fuerzas que Vuestra Majestad tiene en África»⁷⁶. Los cortesanos juzgaron la ineptitud del gobernador de Melilla a la hora de enviar a un sujeto de tal calibre a la Corte, lo cual ponía en un aprieto la política norteafricana española⁷⁷. Estimaron que don Diego de Peñalosa fuese reprendido y que se despachase al jarife, notificándole la imposibilidad de audiencia con el rey alegando achaques por enfermedad y concederle una medalla con la efigie de Felipe IV en una cadena valorada en 200 o 300 ducados para que regresase a Fez con la muestra de un apoyo fingido, contenido en un lujo material⁷⁸.

La Corte madrileña daba así la espalda a un apoyo directo y militar al jarife. La única duda de los consejeros, por septiembre de 1648, era si

⁶⁸ En la documentación española aparece como “Mahamet Venrraya”, se mantiene en este estudio la castellanización del apellido.

⁶⁹ Este alcaide, según el informe de don Juan Rejón habría formado parte en Alcazarquivir del círculo del «morabito» denominado Ben Bucar, una figura «sagrada» en el mundo islámico. *Informe de don Juan Rejón*, 28 julio 1648, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁷⁰ Claves culturales y políticas de la recepción de peticionarios musulmanes en la Corte en González Cuerva, “Managing Gentiles”.

⁷¹ *Consulta de oficio del Bureo*, 31 de julio de 1648, AGP, Hist. C-44 (1), Exp. 15.

⁷² *Consulta del Consejo de Estado*, s.d., AGS, Estado, L. 2668.

⁷³ En lo relativo a la diplomacia cultural, el cuadro de análisis se complejiza al compararse con las dinámicas diplomáticas del mundo islámico a través de crónicas árabes como el relato de al-Tamaḡrūtī, agente diplomático de al-Manṣūr en el enviado a la Corte del Imperio otomano en el siglo XVI, o el caso de al-Ḥaḡarī, agente diplomático morisco, de origen castellano, enviado a Francia por parte del sultán sa‘dī Zaydān

en representación de los moriscos expulsados de la Península en 1609. Véase al-Tamaḡrūtī, *al-Nafḥa*, trad. Castries, pp. 89-98 y al-Ḥaḡarī, “Kitāb nāṣir al-dīn”, pp. 119-121.

⁷⁴ *Consulta del Consejo de Estado*, 23 de septiembre de 1648, AGS, Estado, L. 2668.

⁷⁵ González Cuerva, “La historia global”.

⁷⁶ *Consulta del Consejo de Estado*, 23 septiembre 1548, AGS, Estado, L. 2668.

⁷⁷ La política española ante sujetos no católicos parecía ser bastante pasiva e incómoda, en tanto que se trataban de sujetos que además de su diferencia confesional, su presencia y peticiones tensaban la política exterior de la Monarquía. No obstante, con base en el derecho de gentes, la Monarquía acogía embajadas de paganos o enemigos, siempre que fuesen pacíficas. González Cuerva, “La historia global”, p. 43.

⁷⁸ *Consulta del Consejo de Estado*, 23 septiembre 1648, AGS, Estado, L. 2668.

Muley Hamet podría causar daño buscando amparo en la Corte portuguesa, recién separada de facto de la Unión Ibérica. El marqués de Velada estimaba ante ello que «si saliendo poco gustoso de aquí y yéndose a Portugal podría hacer daño fundando su parecer el marqués en el poco caudal y poder de este jarife, juzga no hay que temer»⁷⁹. No obstante, ante el peligro de un posible desvío del asunto al país vecino, el Consejo quiso prevenir y solicitar un informe a un caballero lusitano, don Jorge Mendoza da Franca⁸⁰, portugués de la Orden de Cristo, leal a la Corona española tras la guerra luso-española de 1640, conocido de la justicia regia por su pasado delictivo y carcelario⁸¹. Su persona habría sido aconsejada por el marqués de Castel Rodrigo, principal valedor del sector lusitano en Madrid⁸². Tras entrevistarse con el marqués de Velada, le fue solicitado elaborar un informe dando cuenta de la persona de Muley Hamet, puesto que Franca había militado en Ceuta y Tánger, y su padre, su bisabuelo paterno, dos primos y ocho tíos habían sido generales en la frontera de Alcazarquivir, donde se había escondido Muley Hamet en su etapa magrebi⁸³.

Realizó un memorial de nueve hojas, publicado el 16 de octubre de 1648 y dedicado al marqués de Velada. En este escrito mostraba su completo apoyo a las pretensiones de Muley Hamet otorgando crédito a su persona y a la relevancia de su estirpe principesca, a cuyo padre conoció de primera mano. El informe de Mendoza da Franca, además de ser reflejo de un amplio conocimiento de la rama dinástica sa'dī de los Shaikh, acaba siendo testimonio tintado de una red de solidaridad social tejida entre exiliados en la Corona hispánica, pues Mendoza da Franca también lo era en Madrid⁸⁴. En el escrito se muestra su disposición a dar credibilidad al jarife, presentando

a personalidades portuguesas leales a la Corona, a las cuales podía acudir el Consejo en búsqueda de respuestas sólidas. Entre nobles castellanos y rebeldes marroquíes, destaca el papel que concede al conde de Torres Vedras como figura de crédito, un fidalgo lusitano, también exiliado del Portugal de los Braganza, que llegó a la Península para ponerse al servicio de Felipe IV en 1641:

...sin embargo si su Majestad tiene por cierto que es el que dice ser el conde de Torres Vedras⁸⁵, general de Ceuta, es ministro muy seguro y de quien el rey nuestro señor hace muy justas confianzas, él puede por personas de satisfacción informarse por los gobernadores de Larache y Mamora, que es cosa fácil, y aún por Tetuán en secreto, que aquellos rebeldes a la Corona de Fez son enemigos deste príncipe si como dice es hijo de Muley Mahamet [Mawlāy Maḥammad] y nieto de Muley Xec [Mawlāy Shaikh], es pretensor único del dicho reino y por estas causas, aunque el rey nuestro señor se hallara más necesitado de los que hoy se halla, debía ayudar y debe a Muley Hamet, ahora con hospedaje decente y con asistencias de decoro y lucimiento, y luego después de haberle oído con dádivas y préstamos convenientes que él puede de pagar aún antes de ser rey⁸⁶.

También advierte a los consejeros de la posibilidad de que Muley Hamet buscara protección del monarca portugués o en otros enemigos del monarca castellano, en un intento de presionar a los consejeros para que atendiesen la súplica del jarife:

Todo el remedio de Muley Hamet está en solo parecer que va favorecido de España, porque con eso los que le siguen se animarán mucho y le estimarán más y ayudarán con vidas y haciendas. Sino lo fuere puede ir a valerse del rebelde de Portugal, prometiéndole caballos y trigo, que es cosa fácil de dar en Berbería, y será cosa desairada y fea. Puede valerse del turco que ya pretendió nuestras fronteras⁸⁷.

Este impreso hizo que el asunto saliese de los despachos del Consejo, al tiempo que Muley Hamet continuaba hospedado en Getafe, sin dar marcha atrás en su empeño de ver reconocido su estatus, no llevando a cabo el viaje de retorno a Fez al que instó el Consejo de Estado.

⁷⁹ Consulta del Consejo de Estado, 23 septiembre 1648. AGS, Estado, L. 2668.

⁸⁰ Su figura como intermediario ha quedado al margen del capítulo dedicado a los mediadores, ya que se trataría de un intermediario «no oficial» de este proceso de averiguación. Rothman, "Afterwood", p. 249.

⁸¹ Memorial de Jorge de Mendoza, BNE: Porcones S/225 <2> (28) y RAH: 9/3621(38). En la RAH existen dos ejemplares. El ejemplar de la BNE incorporado en 1652 y el de la RAH de 1648 son el mismo impreso. Mendoza, Jorge da. 1652. «Informe sobre Muley Hamet». En *Genealogía del antiguo y noble linaje de los Ríos. Papeles genealógicos [Manuscrito]* Andrés de los Ríos, 86-95. BNE: MSS/11725.

⁸² Martínez Hernández, "En los mejores puestos".

⁸³ Bunes Ibarra, "El Magreb", p. 300.

⁸⁴ Para las redes de solidaridad, véase el análisis realizado para las dinámicas de la comunidad morisca en Madrid. Moreno Díaz del Campo, "Algo más", pp. 341-344.

⁸⁵ João Soares de Alarcão, III conde de Torres Vedras, capitán general de caballería española en 1642 y un exiliado de la corona portuguesa en junio de 1641, cuando llega a través de Ayamonte con tres fidalgos más. Perteneció a los círculos lusitanos en Madrid leales a Felipe IV. Bouza, "Entre dos reinos", p. 91.

⁸⁶ Mendoza da Franca, "Al marqués de Velada", f. 91v.

⁸⁷ Mendoza da Franca, "Al marqués de Velada", f. 93r.

3. La cruz para negociar

A pesar del firme apoyo de algunos exiliados portugueses, las puertas de Madrid no se abrieron a Muley Hamet. Solamente quedaban dos opciones para el jarife: regresar a Fez, sin apoyo militar, con lo cual podría ser perseguido y asesinado por Muḥammad al-Šayḥ III, o ponerse bajo el amparo del manto regio convirtiéndose al cristianismo. Muley Hamet decidió escoger la vía de la fe católica, como consta en un memorial que llega al Consejo de Estado el 19 de noviembre de 1648:

...se vio un memorial del alcaide Muḥammad Venrraya en que refiere como vino acompañando hasta España al moro Jarife (que de orden de Vuestra Majestad estuvo en Getafe) y porque este personaje se ha reducido a la fe católica y el suplicante necesita de volverse a su tierra en donde se ha dejado su mujer e hijos, suplica a Vuestra Majestad le haga merced de alguna ayuda de costa y pasaporte para volverse a ella y que en Melilla le entreguen un caballo overo que dejó cuando pasó a este reino y que por no saber la lengua española y hallarse al presente en esta cortejuda, y parientes de David Matat Hebreos le hagan compañía y asistan hasta que acabe de despacharse⁸⁸.

La conversión⁸⁹, aunque fuese aconsejada, fue escogida libremente por Muley Hamet y con ella se le abrieron las puertas de la capital⁹⁰. Su decisión le llevó a ser abandonado por su compañero de cortejo y quedar bajo el amparo del cardenal Moscoso y Sandoval⁹¹, quien se encargaría de su catequización durante cuatro meses, entre noviembre de 1648 y enero de 1649, en el convento de la Merced de Madrid junto a sus criados con un dispendio de no más de 20 reales al mes⁹². Este rumbo había sido escogido por muchos exiliados musulmanes a quienes las puertas regias se le cerraban por diversas causas, pero sabían que la sospecha era mayor si su confesionalidad seguía siendo islámica.

⁸⁸ *Consulta del Consejo de Estado*, AGS, Estado, 4107.

⁸⁹ La cuestión religiosa se observa en el proceso de recibimiento en la documentación como un paréntesis o encuadramiento que se mide en la época con otros parámetros de pertenencia y subyugada a estrategias de delimitación socio-política. Rothman, “Afterwood”, p. 248.

⁹⁰ Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 212.

⁹¹ Cardenal y arzobispo Baltasar Moscoso y Sandoval (1589-1665). González López, “El águila caída”, p. 323. Jesús María, “Don Baltasar de Moscoso”, libro V, capítulo X. Se hace referencia al bautismo del rey de Marruecos a inicios de 1649 y cómo el cardenal dispuso que un fraile de la Merced continuase con la vigilancia de la nueva fe de Muley Hamet.

⁹² Gray, “A Kongo Princess”. El convento acogió a otras personalidades diplomáticas relevantes como el embajador congoleño Ne Vunda en 1607.

Tras su proceso de aprendizaje del Evangelio y su consiguiente aculturación católico-hispánica⁹³, el cardenal consideró apto al jarife para tomar el sacramento de la comunión solicitando en enero al Consejo la posibilidad de bautizarlo. Sin embargo, la Corte no terminaba de reconocer su rango dinástico⁹⁴, llegando Muley Hamet a «apostar su cabeza» a Felipe IV de no ser cierto, en un intento desesperado de verificación y apoyo a su persona en medio de la discusión entre los consejeros sobre su bautismo:

Se ha excusado el cardenal resolviéndose tan solamente a bautizarle sin pompa ni ostentación y que habiéndose entendido este moro que lo que más embaraza, enteramente satisfechos de que es de la calidad y sangre que ha dicho, le ha sido de gran desconsuelo e inquietud y aunque el deseo de bautizarse es grande, quisiera primero dar entera satisfacción de que es verdad lo que ha referido y ofrece su cabeza sino fuere cierto, pero queriendo así se sirva vuestra Majestad de honrarle en su bautismo disponiendo lo que fuere de su mayor servicio⁹⁵.

Los beneficios en cuestión de propaganda católica eran evidentes; sin embargo, no se haría ostentación de tal evento al tratarse de un sujeto sobre el que seguía recayendo la sospecha. La confesionalidad, no obstante, no fue el elemento que constituyó el rechazo a su petición. Como se ha cotejado, el embajador turco y musulmán Aḥmad Agha accedió a la audiencia del rey sin dificultades teniendo como llave de acceso las credenciales que traía consigo. La clave en el caso de Muley Hamet residía, por consiguiente, en la escasez de instrumentos que permitiesen volcar una visión completa, favorable y crediticia a su figura dentro de las dinámicas de recepción de la Monarquía. Sin estos elementos justificativos, aunque los testimonios asegurasen su rango, ningún miembro de la Corte se mostraba completamente decidido a dar su apoyo. Sincera o no su conversión, finalmente se aceptaría el bautismo porque, ante la sospecha, era más beneficioso para

⁹³ Su instrucción religiosa y su periodo de aprendizaje de la nueva fe, de los nuevos valores religiosos, véase Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 221.

⁹⁴ Figuras como Muley Hamet en movilidad por los territorios de la cuenca mediterránea tuvieron una gran facilidad en adaptarse a otras modalidades culturales, cambiando su autorepresentación religiosa al cruzar fronteras en búsqueda de sus intereses, lo cual les hacía más sospechosos, amenazantes y vulnerables. Pomara, “Go-between, revisited”, p. 29.

⁹⁵ *Traslado de la consulta del Consejo de Estado*, AGS, Estado, L. 2668. La consulta la había realizado fray Juan de Fonseca, mercedario y el monarca solicitó revisión de la petición y consulta del Consejo de Estado y de don Luis de Haro.

la Corte tenerlo como súbdito, lo cual resultaba útil en las relaciones diplomáticas con Marruecos, evitando a su vez la posibilidad de búsqueda de apoyo en otros poderes que comprometiesen la política hispánica norteafricana.

Por otro lado, el bautismo de los exiliados que, como Muley Hamet, llegaron a Madrid carentes de crédito desde sus tierras, no fue inusual en la Edad Moderna⁹⁶. Como señala Alonso Acero, el cambio religioso entre los exiliados del Magreb estuvo ligado a quienes prolongaban la ausencia de sus tierras de procedencia, ya que no se daban las condiciones óptimas para su regreso⁹⁷. Su fe de bautismo se conserva en el Palacio Real de Madrid⁹⁸. El evento tuvo lugar en la Capilla Real, siendo bautizado por el patriarca de Indias, don Alonso Pérez de Guzmán⁹⁹ y asistiendo los reyes:

Febrero 12 de 1649. Phelipe. En la Villa de Madrid en doce días del mes de febrero de mil y seiscientos y cuarenta y nueve, yo D. Alonso Pérez de Guzmán, Patriarca de las Indias, capitán y limosnero mayor de su Majestad, bapticé en su Real Capilla y puse

⁹⁶ La conversión confesional fue una constante histórica en los individuos que se desplazaban por los territorios mediterráneos, donde el viraje cultural estuvo más vinculado a los intereses político-sociales. Véase Pomara, “Go-between, revisited”, p. 29. A su vez, las cuestiones de conversión no solo son atribuibles a refugiados o exiliados musulmanes en España u otros territorios de la cristiandad. También se convirtieron algunos representantes de la diplomacia, como Juan de Persia en la embajada del shāh persa ‘Abbās I en 1601. Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, pp. 210-211.

⁹⁷ Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, pp. 199-200. La presencia de estos exiliados incomodaba a la Corte por el mantenimiento de su presencia regia y cortejadas arabescas, lo cual tenía repercusiones sociales en tierras cristianas.

⁹⁸ La documentación de la época y los estudios sobre Muley Hamet son confusos en lo relativo a la fecha de su bautismo. En Jesús María, “Don Baltasar de Moscoso”, se habla de inicios del año 1649 en su bautismo con una errata de imprenta que pone el año 1645; por otra parte, en la *Noticia del bautismo de don Felipe de África, príncipe marroquí*, RAH, Colección Pellicer, t. 26, 563v, se escribe como noticia de su bautismo el 8 de diciembre de 1648. En *Escribense los sucesos de la Europa* (BNE, MSS/18174, 231r-240v) aparece referenciado su bautismo un día de enero de 1649. Junto a ello Sánchez Ramos, “Un sa’di converso”, estima que su bautizo fue el 16 de octubre de 1648, confundiéndola con la fecha de publicación del memorial de Jorge de Mendoza. Hasta el momento, solo ha aportado la fecha exacta Castries, “Trois princes”, con ausencia de la referencia, y Cabanelas, “Carta de un príncipe” que le siguió, concretando el 12 de febrero de 1649. En este estudio presentamos exactamente su fe de bautismo, conservada en el AGP en el libro parroquial 1, donde se certifica la fecha aportada por Henri Castries en origen.

⁹⁹ Don Alonso Pérez de Guzmán, máxima autoridad de la Real Capilla entre julio de 1625 y agosto de 1670. Negredo, “La capilla de palacio”, p. 68. Véase también Bravo Lozano, “La Capilla Real”.

el santo óleo y crisma a Felipe, natural del reino de Fez. Fue su padrino el excelentísimo señor D. Baltasar de Moscoso, cardenal de la Santa Iglesia de Roma y arzobispo de Toledo. Presentes el Doctor Francisco López de Mena, D. Diego de Herrera y D. Eugenio de Ribadeneira, capellanes de honor de su Majestad y lo firmé. El Patriarca¹⁰⁰.

El día del bautizo¹⁰¹ se convertía en el momento culminante de todo el proceso de su conversión, pero este evento estuvo carente de galas y ostentación festiva ante la delicadeza del asunto que aún se continuaba indagando¹⁰². El bautizado recibía el nombre del rey español que lo amparaba y por apellido el reino o la región geográfica de donde procedía, o incluso en algunos casos el apellido del monarca hispano, es decir, Austria. Ello desvinculaba al sujeto bautizado de su identidad y rompía la conexión con su pasado islámico. A partir de entonces, el converso se vincularía el resto de sus días con su patrón, el rey de España¹⁰³.

Muley Hamet fue bautizado como Felipe de África, una nomenclatura muy similar a otras figuras magrebíes convertidas en la época. Entre el amplio listado de homónimos, es preciso diferenciar documental y bibliográficamente a Muley Hamet respecto a su pariente Muley Shaikh¹⁰⁴ y sobre todo al tunecino Aḥmad Čelebi¹⁰⁵, que

¹⁰⁰ *Fe de bautismo de Muley Hamet*, AGP, Libro parroquial 1.

¹⁰¹ Estos eventos públicos formaban parte de las etiquetas de la Casa Real. Justamente un año antes, en 1647, mandó recopilar en los protocolos de Palacio aquellos elementos consuetudinarios que formaban parte de la recepción de embajadores o bautismos de moros en la Capilla Real. La compilación de la experiencia ceremonial del bautismo pasó a la materialidad escrita por orden regia de Felipe IV al Bureo. Labrador Arroyo, “La información de las etiquetas”, pp. 102-103. Véase también Martínez Millán y Ezquerro Revilla, “La Casa del Rey”.

¹⁰² Alonso Acero nos muestra cómo estos bautismos se convertían usualmente en una ceremonia pública con gran número de asistentes en calidad de testigos caso que no se dio en el bautismo de Muley Hamet, Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 221.

¹⁰³ Alonso Acero, “Sultanes de Berbería”, p. 25.

¹⁰⁴ Nacido en 1566 en Marruecos, hijo del soberano Muḥammad al-Mutawakkil. Huyó a la Península tras las discordias con su primo Mawlāy Shaikh Moluc, buscando refugio en España. Se bautizó en El Escorial bajo el apadrinamiento de Felipe II, el cual le nombraría Comendador de Santiago y Grande de España, combatiendo a posteriori con las tropas españolas en Grandes y Milán, ciudad donde falleció en 1621. La calle del Príncipe de Madrid recibe esta nomenclatura en su honor. Véase Oliver Asín, “Vida de don Felipe”.

¹⁰⁵ Nacido este en 1627, fue hijo primogénito del bey de Túnez Aḥmad Khuja. Debido a disputas con su padre, se trasladó a la costa siciliana en 1646 siendo recibido por el virrey, el IV marqués de Vélez. Fue otro príncipe norteafricano convertido

llegó a las cercanías de Madrid el 12 de febrero de 1649 y siguió una existencia divergente como «Felipe de África»¹⁰⁶.

Epílogo

A la postre, Felipe de África habría hecho uso del memorial de Jorge Mendoza da Franca tras su bautizo para solicitar que se tomase en consideración su rango y se le diese el reconocimiento económico en relación con estatus que le correspondía. Tal y como proponía Jorge Mendoza, el Consejo solicitó el 26 de agosto de 1649 al conde de Torres Vedras que diese un informe sobre este príncipe. El 22 de diciembre del mismo año el Consejo reconoció el honor de Muley Hamet como descendiente de Muley Shaikh, otorgando legitimidad a su testimonio oral, situándole una renta de «doscientos escudos al mes en la guerra, en la parte que él eligiere, y, si los quisiere en la Corte, que se le señalen también, situándoselos a donde se le paguen con puntualidad, por ser materia de alimentos y hallarse tan destituido de socorro»¹⁰⁷. Finalmente, Muley Hamet consiguió encontrar en la red de exiliados a la Monarquía Hispánica una autoridad como Torres Vedras que le otorgó el crédito, convirtiéndose a partir de entonces en un entretenido de la Corona a costa de la Real Hacienda¹⁰⁸.

El caso de este jarife pone de relieve cómo la Monarquía Hispánica orquestaba un mecanismo de recibimiento basado en el papel delegado de los intermediarios para acoger e investigar a sujetos recién llegados para conocer su identidad. Su estrategia pasaba por instrumentos diplomáticos interculturales y de representación, compartidos por todos los poderes de la cuenca mediterránea que permitían rápidamente identificar al «desconocido» y darle el trato adecuado. La petición de amparo del jarife supuso un desajuste en los canales de recepción, con decisiones discordantes entre Palacio y nobleza, ante un sujeto que carecía

de credenciales manuscritas, visuales en el fasto de su cortejo, con regalos de escaso valor y con una lengua árabe que requería de traductores. Los cauces de información basados en la experiencia político-militar de estos agentes, cuyas apreciaciones determinaban, cautelaban la voluntad regia.

Después de todo, lo menos relevante fue la confesionalidad islámica del sujeto, a cuya conversión se vio abocado este exiliado como alternativa para adentrarse en Madrid y seguir negociando en su seno, ya no por el trono de Fez, sino por el crédito de su honor dinástico. Muley Hamet quedará como pensionado al servicio de la Monarquía, inserto en el juego de intereses políticos de los consejeros, siendo imprescindible el análisis de esta documentación para individualizar su trayectoria vital, la cual ha quedado enturbiada entre los «Felipes de África» del Rey Católico.

Agradecimientos

En agradecimiento a Rubén González Cuerva (CSIC), especialista en diplomacia y transferencias culturales en la Edad Moderna, por su amable atención al desarrollo de este artículo con sus revisiones críticas y pertinentes comentarios que lo han enriquecido.

Financiación

Este artículo es parte del proyecto de I+D+i PGC2018-099152-B-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER «Una manera de hacer Europa», y del proyecto «Diplomacia de la Monarquía Hispánica: actores y negociación intercultural (ss. XVI-XVII)», dirigido por Rubén González Cuerva, a través del programa de becas JAE-Intro2019 del CSIC.

Declaración de conflicto de intereses

El autor declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría (taxonomía CRediT)

Ramón Ojeda Corzo: conceptualización, investigación, redacción – borrador original y redacción – revisión y edición.

Fuentes

Archivo General de Simancas:

Estado, L.2668.-L.4107.

Archivo General de Palacio:

AGP. Hist. C-44 (1), Exp.15.- Personal, C-873, Exp.45.-Libro Parroquial 1.

al cristianismo que llegó a Madrid a entrevistarse con el rey en unas fechas que coinciden con la estancia de Muley Hamet en España. Bonnery, “Un homme”, p. 34.

¹⁰⁶ Henri Castries, “Trois princes”, y Cabanelas, “Carta de un príncipe”, analizan una documentación escrita en árabe de un tal Felipe de África, príncipe de Fez y Marruecos con el nuncio del papa en España, quien habría servido a las armas del rey en Nápoles. Aún es cuestionable que estas cartas escritas diez años después de la conversión y estancia en España de Muley Hamet pertenezcan a este nuevo Felipe de África, el de Getafe. También se ha de distinguir a este Muley Hamet de Baltasar de Loyola, príncipe de Fez, véase Colombo, “Baldassarre Loyola”.

¹⁰⁷ Cabanelas, “Carta de un príncipe”, p. 13.

¹⁰⁸ Alonso Acero, *Sultanes de Berbería*, p. 210; y Tarruell Pellegrin, “Petitionarios de mercedes provenientes”, p. 256.

Biblioteca Nacional de España:

Porcones S/225 <2> (28)- BNE: MSS/11725.- BNE, MSS/18174.

al-Ḥaḡarī, *Kitāb nāṣir al-dīn ‘alā l-qawm al-kāfirīn (The Supporter of Religion against the Infidel)*, Koningsveld, Pieter Sjoerd van, al-Samarrai, Qasim y Wieggers, Gerard (eds.), Madrid, CSIC, 1997.

al-Ifrānī, *Nozhet-Elhādi. Histoire de la dynastie saadienne au Maroc (1511-1670)*, traducción francesa de O. Houdas, París, Leroux 1889.

Real Academia de la Historia:

Col. Salazar y Castro, 9/296.- RAH 9/323.- RAH: 9/3621(38).

al-Tamaḡrūtī, *al-Naḡḡa al-miskiyya fī l-safāra al-turkiyya (1589)*, ed. Muḥammad al-Šāliḥī, Abu Dhabi-Beirut, Dār al-Suwaydī-Al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr, 2007; trad. francesa por Henri Castries, París, s.e., 1929.

Bibliografía

Alonso Acero, Beatriz, *Sultanes de Berbería en tierras de la cristiandad. Exilio musulmán, conversión y asimilación en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVII)*, Barcelona, Alborán Bellaterra, 2006.

Bautista Vilar, Juan y Lourido, Ramón, *Relaciones entre España y el Magreb, siglos XVII y XVIII*, Madrid, Mapfre, 1994.

Bonnery, Matthieu, “Un homme entre deux mondes: la vie mouvementée de Don Philippe d’Afrique, prince de Tunis (1627-1686)”, *Tiempos modernos*, 3, 8 (2003), pp. 1-34. <http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/24>

Bouza, Fernando, “Entre dos reinos, una patria rebelde: Fidalgos portugueses en la monarquía hispánica después de 1640”, *Estudis: Revista de Historia Moderna*, 20 (1994), pp. 83-104. <https://roderic.uv.es/handle/10550/34244>

Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica (1º ed. 1949), 2015.

Bravo Lozano, Jesús, “La Capilla Real de Felipe IV: ceremonial de exaltación en un espacio integrador”, *Librosdelacorte.es*, 11 (2015), pp. 28-50. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/669333>

Bunes Ibarra, Miguel Ángel, “El Magreb en la segunda mitad del siglo XVII según el informe sobre Muley Hamet, de Jorge Mendoza da Franca”, *Al-Qanṭara*, 9, 2 (1988), pp. 297-322.

Bunes Ibarra, Miguel Ángel, “La percepción del Magreb en España: siglos XV-XVII”, en Víctor Morales Lezcano (ed.), *Presencia cultural de España en el Magreb*, Madrid, Mapfre, 1993, pp. 21-46.

Cabanelas, Darío, “Carta de un príncipe converso de Marruecos al Papa en 1658”, *Miscelánea de estudios*

árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam, 31 (1982), pp. 1-15. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14767>

Caprioli, Franceso y González Cuerva, Rubén, “La diplomacia hispano-musulmana moderna. El problema de la representación”, en Francesco Caprioli y Rubén González Cuerva (coords.), *Reconocer al infiel: la representación en la diplomacia hispano-musulmana, siglos XVI y XVII*, Madrid, Sílex, 2021.

Castries, Henri de, “Trois princes marocains convertis au christianisme”, en Henri Basset (ed.), *Memorial de Henri Basset*, París, Geuthner, 1928, pp. 141-158.

Colombo, Emanuele, “Baldassarre Loyola de Mandes (1631-1667), Prince de Fez et Jésuite”, en Bernard Vincent y Jocelyne Dakhli (eds.), *Les Musulmans dans l’histoire de l’Europe, tome I: Une intégration invisible*, París, Albin Michel, 2011, pp. 159-193.

Conde Pazos, Miguel, “La embajada turca en Madrid y el envío de Alegreto de Allegretti a Constantinopla (1649-1650)”, *Librosdelacorte.es*, 3 (2011), pp. 10-17. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6986>

Cook, Karoline P., “Claiming Nobility in the Monarquía Hispánica: The Search for Status by Inca, Aztec, and Nasrid Descendants at the Habsburg Court”, *Renaissance and Reformation*, 43, 4 (2020), pp. 171-198. <https://jps.library.utoronto.ca/index.php/renref/article/view/36387>

Corbalán de Celis y Durán, Juan, “Gobernadores de Melilla en el último tercio del siglo XVII”, *Revista Aldaba*, 43 (2018), pp. 13-68. doi:10.5944/aldaba.43.2018.23976

Díez Molina, Manuel, “El príncipe Felipe de África en el Getafe del siglo XVII”, *Hablemos de Getafe* (2016), pp. 1-6.

Duindam, Jeroen, *Dynasties. A Global History of Power, 1300-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

Fernández-Santos, Jorge y Serdar Tabakoğlu, Hüseyin, “The Unexpected Ottoman Guest: Ahmed Agha in Madrid (1649-50)”, en Jorge Fernández-Santos y José Luis Colomer (eds.), *Ambassadors in Golden-Age Madrid The Court of Philip IV through Foreign Eyes*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica (CEEH), 2020, pp. 461-505.

García-Arenal, Mercedes, *Documentos de Marruecos en archivos españoles (Siglos XVI-XVII)*, Madrid, CSIC, 2002.

García-Arenal, Mercedes, *Ahmad al-Mansur; The Beginnings of Modern Morocco*, Oxford, Oneworld, 2009.

García Sierra, María José, “El aposentamiento de personajes reales europeos y embajadores extraordinarios en la corte de España en el siglo XVII”, en *Madrid en el contexto de lo hispánico desde la época de los descubrimientos*, vol. I., Actas del Congreso Nacional, Madrid, UCM, 1994.

- González Cuerva, Rubén, “La historia global de la diplomacia desde la Monarquía Hispánica”, *Chronica Nova*, 44 (2018), pp. 21-54.
- González Cuerva, Rubén, “Managing Gentiles, Heretics, and Infidels: The Reception of Non-Catholic Embassies in Seventeenth Century Madrid”, en Dorothea Nolde (dir.), *Conflict Management in Modern Diplomacy (1500-1914)*, London, Routledge, en prensa.
- González López, Emilio, *El águila caída. Galicia en los reinados de Felipe IV y Carlos II*, Vigo, Galaxia, 1973.
- Gray, Richard, “A Kongo Princess, the Kongo Ambassadors and the Papacy”, *Journal of Religion in Africa*, 29, 2 (1999), pp. 140-154. <https://www.jstor.org/stable/1581869>
- Huerta García, Florencio, *El señorío de Montalbán y la casa de Uceda durante la Edad Moderna*, Madrid, Tesis doctoral UCM, 2009.
- Jesús María, Fr. Antonio de, *Don Baltasar de Moscoso y Sandoval*, Madrid, Bernardo de Villa-Diego, impresor del rey, 1680.
- Justel, Braulio, *La Real Biblioteca de El Escorial y sus manuscritos árabes*, Madrid, Agencia Española Cooperación Internacional, 1987.
- Labrador Arroyo, Félix, “La formación de las etiquetas generales de Palacio en tiempos de Felipe IV: la Junta de Etiquetas, reformas y cambios en la Casa Real”, en José E. Hortal Muñoz y Félix Labrador Arroyo (dirs.), *La Casa de Borgoña: la Casa del Rey de España*, Leuven, Leuven University Press, 2014.
- Lourido Díaz, Ramón, “Embajadas de España a Marruecos presididas por franciscanos (s. XVII)”, *Archivo Ibero-Americano*, 65, 250-251 (2005), pp. 97-134.
- Martínez Hernández, Santiago, “‘En los maiores puestos de la Monarchia’: don Manuel de Moura Corte Real, marqués de Castelo Rodrigo y la aristocracia portuguesa durante el reinado de Felipe IV. Entre la fidelidad y la obediencia (1621-1651)”, en Pedro Cardim, Leornor Freire Costa y Mafalda Soares da Cunha (orgs.), *Portugal na Monarquia Hispânica Dinâmicas de integração e conflito*, Vº Jornadas Internacionais da Red Columnaria-História das monarquias ibéricas, Lisboa: Centro de História de Além-Mar, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas/Universidade Nova de Lisboa, Universidade dos Açores, 2013, pp. 435-492.
- Martínez Millán, José y Ezquerria Revilla, Ignacio, “La Casa del Rey. La Casa de Borgoña”, en José E. Hortal Muñoz y Félix Labrador Arroyo (dirs.), *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*, Leuven, Leuven University Press, 2014, pp. 167-248.
- Mendoza, Jorge da, *Al marqués de Velada... Hablando a V.E. de los particulares de Muley Hamet*, Madrid, s.i., 1648.
- Moga Romero, Vicente y Bravo Nieto, Antonio (eds.), *Efemérides de Melilla (1497-1913)*, Melilla, Servicio de Publicaciones del centro UNED de Melilla, 1995.
- Moreno Díaz del Campo, Francisco J., “Algo más sobre los moriscos de Madrid”, *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 8, 34 (2017), pp. 315-346.
- Negredo del Cerro, Fernando, “La capilla de palacio a principios del siglo XVIII. Otras formas de poder en el alcázar madrileño”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 28 (2006), pp. 63-86. https://revistas.usal.es/uno/index.php/Studia_Historica/article/view/4889
- Noticiero del siglo XVII*, Santiago de Compostela, M.T.A Galiciana, Biblioteca Digital de Galicia, 1945.
- Ocaña, Ginés de (OFM), *Epitome del viage que hizo a Marruecos el padre fray Francisco de la Concepción*, Sevilla, Simón Fajardo, 1646.
- Oliver Asín, Jaime, *Vida de don Felipe de África, príncipe de Fez y de Marruecos (1566-1621)*, Madrid, CSIC, 1955.
- Pomara Saverino, Bruno, “Go-betweenes, revisited: a historiographical proposal through the trial of an indefinable man (Sixteenth century)”, *Journal of Iberian and Latin American Studies*, 24 (2018), pp. 27-36. doi: 10.1080/14701847.2018.1438068
- Puerta Vilchez, José M., “Qaṣr al-Badī’, el otro palacio-poema del mundo”, en Antonio Almagro (ed.), *Arquitectura sa’dī. Marruecos 1554-1659*, Madrid, CSIC, 2022, pp. 175-223.
- Rothman, E. Natalie, “Afterword: Intermediaries, Mediation, and Cross-Confessional Diplomacy in the Early Modern Mediterranean”, *Journal of Early Modern History*, 19, 2-3 (2015), pp. 245-259. doi: 10.1163/15700658-12342459
- Ruiz Ibáñez, José Javier y Pérez Tostado, Igor, *Los exiliados del rey de España*, Madrid, FCE, Red Columnaria, 2015.
- Sánchez Ramos, Valeriano, “Un sa’dī converso durante el reinado de Felipe IV: d. Felipe de África, príncipe de Fez y de Marruecos”, *Chronica Nova*, 36 (2010), pp. 291-314.
- Tarruell Pellegrin, Cecilia, “Petitionarios de mercedes provenientes de tierras del Islam en la Corte de Madrid (finales siglo XVI-inicio siglo XVIII)”, en Ricardo Franch Benavent, Fernando Andrés Robres y Rafael Benítez Sánchez-Blanco (eds.), *Cambios y resistencias sociales en la Edad Moderna. Un análisis comparativo entre el centro y la periferia mediterránea de la Monarquía Hispánica*, Madrid, Sílex, 2014, pp. 263-271.
- Tercero Casado, Luis, “A Turk at the Court of the Planet King: Political and Sociocultural Controversies of an Ottoman Embassy to Madrid (1649-1650)”, en Roberta Anderson, Laura Oliván Santaliestra y Suna Suner (eds.), *Gender and Diplomacy: Women and Men in European Embassies from the 15th to the 18th Century*, Viena, Hollitzer, 2021, pp. 405-431.

ARTÍCULOS

Plantas ornamentales en el poema agrícola de Ibn Luyūn

Ornamental Plants in the Ibn Luyūn's Agricultural Poem

Batul Al-Husein-Raie

Universidad de Granada

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6443-8472>

Resumen

Al hilo de la nueva edición y traducción que estoy llevando a cabo del poema agrícola del almeriense Ibn Luyūn (s. XIV), ofrezco en este artículo un estudio sobre el conjunto de capítulos que tratan las plantas que son usadas como decoración por su belleza o su buen olor. En dicho estudio, realizo en primer lugar una nueva edición y traducción tanto de los capítulos citados como de las notas marginales que los acompañan. Para la edición he utilizado tres de las cinco copias registradas de esta obra, lo que conlleva una nueva lectura más completa que la realizada anteriormente por Joaquina Eguaras.

A continuación, analizo los datos que se encuentran en las notas marginales (no editadas ni traducidas en su día por la aludida arabista), las cuales son muy numerosas y de gran interés al abarcar temas muy variados y reflejar las diferentes fuentes que usa Ibn Luyūn. Este último aspecto, sin duda, permitirá profundizar en el conocimiento agronómico, tanto teórico como práctico, propio del periodo nazarí y la aportación del autor almeriense al mismo.

Palabras clave: Ibn Luyūn; tratado de agricultura; plantas ornamentales; notas marginales; análisis de fuentes.

Abstract

In the context of the new edition and translation of the agricultural poem by Ibn Luyūn (14th century) from Almería that I am carrying out, I offer in this paper a study of the chapters that deal with plants used as ornamentation due to their beauty and good smell. First of all, I present a new edition and translation for the cited chapters and their marginal notes. For the edition I have consulted three of the five registered copies of this work, which can enhance the previous one elaborated by the Spanish scholar Joaquina Eguaras.

Secondly, I analyze the data found in the numerous marginal notes, neither edited nor translated at the time by the Arabist. These marginal notes cover a wide variety of topics and reflect the different sources used by Ibn Luyūn. This last aspect will undoubtedly allow us to explore the theoretical and practical agronomic knowledge of the Nasrid period and Ibn Luyūn's contribution in depth.

Keywords: Ibn Luyūn; agricultural treatise; ornamental plants; marginal notes; analysis of sources.

Cómo citar / Citation: Al-Husein-Raie, Batul, "Plantas ornamentales en el poema agrícola de Ibn Luyūn", *Al-Qanṭara*, 45, 1 (2024), 810. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.810>

Recibido: 22/02/2023; *Aceptado:* 19/12/2023; *Publicado:* 18/12/2024

1. Introducción

La idea de jardín, ordenado y cerrado, forma parte de la organización arquitectónica. Los terrenos se marcan y delimitan, se organizan en su interior para distintos usos y se da un sentido a la desorganizada naturaleza. El mundo medieval no era ajeno a ello; el jardín amurallado fue un espacio doméstico que ofreció a los habitantes del lugar la privacidad de gozar de un entorno natural dentro de su propio hogar¹. En al-Andalus las casas de recreo con jardines o huertas estuvieron presentes en todas las épocas. En cuanto a los jardines, destacan en ellos las plantas ornamentales por su carácter estético. El autor del tratado agrícola en el que se basa este trabajo, Ibn Luyūn, tiene un capítulo dedicado a cómo se estructuran estas viviendas, y menciona diferentes plantas ornamentales que se usan en ellas²; antes de este capítulo, escribe otros cinco dedicados a las diferentes plantas que sirven para el entretenimiento, capítulos que son el objeto de nuestro estudio.

Cuando Ibn Luyūn escribió su poema agrícola, al-Andalus experimentaba los últimos momentos de su esplendor. Ibn Luyūn nació en Almería, tierra del Reino nazarí tras la época de las terceras taifas. El fenómeno de descentralización política en dicha época creó un ambiente de competitividad entre los gobernantes de todas ellas, además de un medio donde la supervivencia dependió mucho más de la agricultura regional.

Para entender la agricultura de al-Andalus durante la época en que vivió Ibn Luyūn es importante también establecer los sitios específicos donde se cultivaban las plantas. Las huertas y los jardines de aquel entonces tenían varias denominaciones como *munya*, *ḡanna* o *bustān*. Estos términos han tenido varios significados a lo largo de la historia, dependiendo del periodo y el lugar. En la época de nuestro autor, se utilizaba *munya* y *ḡanna* especialmente para explotaciones agrícolas y recreativas del entorno de la ciudad y *bustān* para jardines de uso decorativo (aunque también servía, con un carácter más general, para las propias almunias o fincas

periurbanas como puede observarse en el propio Ibn Luyūn). En estos jardines se cultivaban plantas que servían para deleitar los sentidos del olfato y de la vista, sin darles ningún uso práctico, si bien podían tenerlo en determinadas ocasiones³. Un ejemplo por excelencia de lo que decimos sería el jazmín, cuyas flores blancas son el perfecto complemento para cualquier jardín decorativo y cuyo aroma ha sido objeto de miles de poemas.

En este sentido, otra referencia escrita que trata de las plantas es la poesía. Hay dos ramas de la poesía «botánica» podríamos decir: las *rawḍiyyāt* ('de jardines') y *nawriyyāt* ('de flores'). Este género de literatura se inclinó en exceso hacia la fantasía y los clichés estéticos así que no se le confiere mucha importancia⁴. No obstante, igual que en todas las culturas, la poesía en al-Andalus es una reflexión de los valores de una sociedad; el hecho de que los jardines y las referencias agrícolas y botánicas aparezcan en ella no debe sorprendernos, es más, es una confirmación de su importancia.

Precisamente en este ámbito literario, Ibn Luyūn utilizó la forma de *urḡūza* (poema didáctico en metro *raḡaz*) para que la gente pudiese recordar las lecciones más importantes de sus antepasados en materia agronómica. Su tarea fue ardua: compilar el conocimiento más importante de los siglos anteriores en un poema rimado. Lo más difícil de su trabajo fue el hecho de que nadie antes de él había escrito sobre agricultura en forma versificada. Este pionero, como veremos, no se dedicó exclusivamente a la agricultura, sino que se mostró obsesionado por el conocimiento en general y su transmisión.

2. Breve biografía y descripción de la obra

2.1. Biografía

Abū 'Uṭmān Sa'd ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Tuḡībī, más conocido como Ibn Luyūn, nació en Almería en 681/1282. Vivió en un mundo privilegiado en el cual se formó con maestros prestigiosos, llegando a tener conocimientos de varias disciplinas. A diferencia de

¹ Martín Martínez de Simón, "El mundo vegetal en la Edad Media", p. 47.

² Véase sobre este último capítulo: Akef y Almela, "Nueva lectura del capítulo 157", [en línea].

³ García Sánchez, "Utility and aesthetics in the gardens of al-Andalus", p. 224.

⁴ García Sánchez y Hernández Bermejo, "Ornamental Plants", p. 76.

otros geóponos andalusíes, tenemos datos biográficos de Ibn Luyūn; principalmente, sabemos de su vida a través de dos eruditos magrebíes: al-Maqqarī e Ibn al-Qāḍī. Nuestro autor almeriense tuvo varias ocupaciones a lo largo de su vida, incluyendo las de poeta, filósofo, matemático y jurista, labor en la que destacó⁵. Sabemos que en su tierra natal tuvo acceso a la mejor formación de su época y luego pasó a ser maestro de estudiantes precoces como Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Ḥātima⁶. En la época final de la vida de Ibn Luyūn, la peste negra arrasó poblaciones enteras de diversas partes de Europa y nuestro autor murió de ella el 29 de agosto de 750/1349⁷.

En cuanto a su tratado agrícola, *Kitāb Ibdā' al-malāḥa wa-inhā' al-rağāḥa fī uṣūl ṣinā'at al-filāḥa* (*Libro del principio de la belleza y fin de la sabiduría que trata de los fundamentos del arte de la agricultura*), destaca por su manera de impartir la información ya existente a un público más amplio, gracias al hecho de haberlo escrito utilizando la forma poética de la *urğūza*, sistema que se usa especialmente en los poemas didácticos⁸. Así mismo, Emilio García Gómez indica que esta obra es de interés para la historia tanto de al-Andalus como de la ciencia en general⁹.

Su poema sobre cuestiones geopónicas se inscribe dentro del corpus agrícola de al-Andalus, pero no sería correcto afirmar que Ibn Luyūn era un geópono; más bien se le describe con mayor precisión al llamarle, sencillamente, un intelectual.

El contenido del texto completo trata del cuidado de las plantas y se divide en cuatro elementos: tierra, agua, abonos y labores. La última parte del libro, como ya se ha indicado, se dedica a la clasificación de las diversas plantas que el agricultor pone en la tierra y la disposición de los jardines y las viviendas. Al hilo de estos cuatro elementos que pretende enseñar a través de su poema, nuestro intelectual entrelaza varios cultivos demostrando que no

solo se usaban por sus beneficios alimentarios, sino también por sus capacidades de sostener la tierra, entre otras variadas finalidades¹⁰. Este ejemplo del uso de un cultivo con varios propósitos es un conocimiento evolucionado de la relación entre el ser humano y el medio ambiente, conocimiento que actualmente no se emplea en todas partes.

El texto original tiene 1.365 versos y se ha comparado con las *Geórgicas*, el poema agrícola de Virgilio¹¹. En realidad, la obra de Virgilio está basada más en historias de constelaciones y sus relaciones con la agricultura, mientras que el poema de nuestro literato se centra en las distintas técnicas agrícolas y los tipos de plantas presentes en los jardines y huertos andalusíes.

De entre los geóponos andalusíes que le precedieron, Ibn Luyūn extrajo su información agrícola, principalmente, de dos fuentes: Ibn Baṣṣāl, agrónomo toledano del siglo XI que, dentro de la escuela de agronomía andalusí, se considera su maestro indiscutible¹², por lo que no debe sorprendernos que Ibn Luyūn acudiera a su obra. Por otra parte, tenemos a al-Ṭignarī, la fuente principal y más citada por nuestro intelectual.

Podríamos apuntar que, en el caso de Ibn Baṣṣāl, el manejo de su obra es común a todos los agrónomos andalusíes posteriores, dada su condición de maestro, por lo que Ibn Luyūn sigue esta misma línea. En cuanto a al-Ṭignarī, es lógico que fuese utilizado por nuestro autor, dada la relativa cercanía en el tiempo y en el espacio a su propio entorno, por lo que suponemos que le llegaría su obra agrícola con bastante facilidad.

2.2. Manuscritos en árabe

Se cree que Ibn Luyūn redactó su obra en torno al año 1321 y esta se conserva en cinco manuscritos: Biblioteca Nacional de Nuakchot, nº 65; Biblioteca General de Rabat, nº 39; Biblioteca Real de Rabat, nº 11872; Faculté des Lettres et des Sciences Humaines en Rabat, nº 26, y Biblioteca de la Escuela de Estudios Ára-

⁵ Carabaza Bravo y García Sánchez, “Estado actual”, p. 110.

⁶ Lirola Delgado y García Sánchez, “Ibn Luyūn”, p. 41.

⁷ Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, p. 30.

⁸ Véase García Gómez, “Hacia un ‘Refranero’ arábigoandaluz”, pp. 5-6.

⁹ García Gómez, “Sobre agricultura arabigoandaluza”, pp. 140-141.

¹⁰ Al-Husein Raie, “Management and uses of weeds”, [en línea].

¹¹ Virgilio, *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*, 2011.

¹² García Sánchez, “El botánico anónimo sevillano”, p. 196.

bes (CSIC) de Granada, nº 14. El texto más antiguo es este último de la Escuela de Estudios Árabes.

De todos ellos, para el estudio de las plantas ornamentales, se ha partido de tres: el código de la Biblioteca Real de Rabat, del cual hay una copia microfilmada en la Escuela de Estudios Árabes, el manuscrito existente en Granada, que forma parte de los fondos manuscritos de la mencionada institución granadina, y la copia de la Biblioteca Nacional de Nuakchot, que se encuentra digitalizado en la base de datos alemana OMAR¹³. Pasamos a continuación a describirlos con algo más de detalle.

El manuscrito 14 de la Escuela de Estudios Árabes¹⁴ fue copiado en el año 749/1348, el año anterior a la muerte de nuestro poeta. El autor del manuscrito no fue Ibn Luyūn, dado que el código cuenta con un *explicit* que da cuenta de su redacción por un copista contemporáneo cuyo nombre se desconoce. Sin embargo, se cree que las notas marginales pueden proceder de la pluma de nuestro intelectual, por lo que casi puede considerarse una versión original.

Está escrito en tinta negra con letra magrebí, y los títulos de los capítulos se escriben en letras de tamaño más grande. El manuscrito completo consta de cincuenta folios que componen cien páginas, de papel avitelado. Cada folio tiene 17 líneas que cuentan con dos hemistiquios rimados en cada una de ellas, sin reclamos. Cada folio mide 22 x 16 cm. El lomo posee paletas de hilo doble en oro, dividiéndolo en cuatro partes, una de ellas con tejuelo de piel roja para el título en castellano y en letras mayúsculas doradas se lee: “Abū ‘Uṭmān. Tratado de agricultura. Ms. Árabe 1348”. El texto completo cuenta con 352 notas marginales en las cuales apenas hay vocales, cosa que sí aparece en el cuerpo del texto en ocasiones.

¹³ Oriental Manuscript Resource es una base de datos que forma parte de la Universidad de Friburgo. Los escaneos se realizaron a partir de microfilms almacenados en la Universidad de Friburgo, cuyos originales se conservan en el Institut Mauritanien de Recherche Scientifique en Nuakchot. Los microfilms fueron tomados por Ulrich Rebstock, Rainer Obwald y Tobias Mayer durante varias visitas de investigación a Mauritania entre 1978 y 1997. Véase <https://omar.ub.uni-freiburg.de/en/> [consultado el 01/10/2022].

¹⁴ Castillo Castillo, “Manuscritos árabigos”, pp. 230-231.

El presente trabajo se centra en los folios 43r a 45v de este código granadino, en el que se recogen cinco capítulos sobre plantas ornamentales. En ellos hay treinta y seis notas marginales: doce en el folio 43r; cuatro en el folio 44v; cuatro en el folio 44r; cinco en el folio 44v; cinco en el folio 45r, y seis en el folio 45v. Solo se editarán once de las doce notas marginales del folio 43v, porque una de ellas no trata de las plantas ornamentales que son el objeto de este estudio. Igualmente, no se editarán tres notas del folio 45v porque se refieren al siguiente apartado, dedicado a las plantas bulbosas.

Por su parte, el manuscrito 11872 de la Biblioteca Real de Rabat se parece mucho al código anterior, pero no aparecen notas en los márgenes. Está escrito con tinta negra en letra magrebí. Los folios que estudiamos de él van del 41v al 44r. Cada folio cuenta con 16 líneas y los títulos de los capítulos se trazan en tamaño más grande y con un color de tinta distinto, más claro que el resto del texto. Posee reclamos en los folios vueltos. Se desconoce el nombre del copista, el cual escribe las vocales con cierta frecuencia como sucede con el código anterior. No obstante, a diferencia de este, sí escribe siempre la *hamza* flotante tras *alif* de prolongación, mientras que el manuscrito granadino denota a veces la presencia de dicha *hamza* poniendo una *madda* al *alif* o un punto cerca de esta, al igual que sucede en otros muchos códigos escritos en letra magrebí.

Finalmente, la copia 65 de la Biblioteca Nacional de Nuakchot¹⁵ está incompleta ya que le faltan los siete últimos capítulos. Al igual que los códigos anteriores está escrita en letra magrebí, el título de cada apartado se escribe en un trazo mayor, aparece la vocalización y —al igual que el código de Rabat— no contiene notas marginales. En cuanto a la *hamza* —y al contrario que la copia de Rabat— no aparece, y tampoco señala la *hamza* flotante tras *alif* de prolongación con una *madda* o un punto tal y como se ve en el código granadino.

Los folios de esta copia están bien conservados a excepción de los primeros en los que el

¹⁵ En el catálogo de dicha biblioteca no aparece registrado el manuscrito, por lo que se han extraído los datos que se apuntan de la copia microfilmada del propio código. Disponible online en <http://dl.ub.uni-freiburg.de/omar/mfmau0065> [consultado el 01/10/2022].

desgaste hace imposible leer la mitad del texto. En cada página hay 16 líneas y hay un reclamo en el verso de cada folio. Los capítulos estudiados van desde la mitad del folio 40r hasta el 42v.

3. Capítulos sobre plantas ornamentales

3.1. Criterios de edición y traducción

Por ser el más antiguo, se ha tomado como base para la edición el manuscrito de la Escuela de Estudios Árabes. Los otros dos cuentan con el mismo contenido que el manuscrito base, pero tienen algunas diferencias importantes, como que carecen totalmente de notas marginales tal como se ha indicado. En general, los tres textos se pueden leer sin apenas problemas, a excepción de algunos casos puntuales. A la hora de realizar la edición, nuestro objetivo ha residido en ser lo más fieles posibles al texto base y presentarlo incluyendo las notas marginales, las vocales y los signos auxiliares que dicho texto contiene. La vocalización se ha respetado pues, en gran parte, demuestra cómo se articulaban las palabras en el dialecto andalusí/magrebí; únicamente se ha cambiado una palabra en el texto base (nota 1 de la edición), porque creemos que se trata de un error del copista y no de un rasgo dialectal. Del mismo modo, y puesto que la presencia de la *hamza* fluctúa en el manuscrito base, se ha repuesto esta *hamza* en todos los casos siguiendo la normativa actual. Únicamente no aparece cuando el autor usa la licencia poética de no incluirla, con el objeto de mantener los pies propios del metro *rayāz*.

Cabe destacar que las notas marginales carecen casi por completo de dichas vocales y signos. Encima de cada nota de los capítulos estudiados, aparece una flecha que señala la primera palabra de la misma; en algunos casos, cerca de dicha flecha aparece una letra que hace referencia a la fuente de la que se extrae la información como se verá posteriormente: esta letra aparecerá entre corchetes en la edición. En algunos casos, debido al deterioro del manuscrito, algunos fragmentos de las notas no se leen completamente: dichos huecos se han indicado con tres puntos suspensivos. Por otra parte, al final de algunas notas se aprecia la abreviatura de la palabra *انتهى*, una *hā'* seguida de una *yā'* con un trazo inverso (de izquierda a derecha) que indica el final de estas. Dichas letras no se han

reproducido en la edición y traducción ya que su equivalente es un punto final.

No hay que olvidar que las notas marginales muy posiblemente provengan de la pluma de Ibn Luyūn mismo¹⁶ y, en la última de ellas, escrita en el folio 50v, se da la clave de las abreviaturas empleadas en dichas notas, pero se encuentra tan borrosa debido al deterioro del papel que es difícil interpretar parte de ella. La nota dice: «aquello que tenga una (◌◌) es de *Laḥn* ... de Ibn Hišām; lo que porte una (ب) es de *Kitāb al-Nabāt* de Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī; lo que lleve una (ح) pertenece a *al-Šihāḥ* de al-Ŷawharī; lo que tenga una (ع) es de *Muḥtaṣar al-ʿAyn*; en el que aparezca una (ط غ) es de la obra agrícola de al-Ṭignarī, y lo que tenga una (ص) es del tratado de agricultura de Ibn Baṣṣāl»¹⁷.

Como no puede ser de otra manera, se han respetado las licencias poéticas que el texto contiene ya que todas ellas conducen a mantener el metro y la rima entre ambos hemistiquios (pérdida de *hamza*, pérdida de vocales largas, intercambio de letras, pérdida de la conjunción *wa*...). Así, por ejemplo, en el apartado del cultivo de la alheña, está escrito al final de un segundo hemistiquio *min abrilan* (من أبريلا) pues ha de rimar con el *nuqūlan* (نقولا) final del primer hemistiquio. Del mismo modo, hay ocasiones en que la *tā' marbūṭa* se cambia por la letra *hā'* por necesidades de la medida del verso y su rima. Un caso es el siguiente verso:

وَالْوَرْدُ مِنْهَا قَضَبًا مَجْمُوعَةً تَمْدُ لَا كِنْ رُؤُسُهَا مَرْفُوعَةً

La última palabra de cada hemistiquio iría con *tā' marbūṭa* pero, para mantener la medida del verso, las escribe como una *hā'* con *sukūn*. En este caso, al igual que el anterior, se ha dejado tal cual en la edición.

Los títulos de los capítulos se han puesto en negrita, porque en los códices se resalta su texto en un trazo de mayor tamaño. En cuanto a las siglas empleadas para los tres manuscritos utilizados, también se indican en negrita y son las siguientes: **غ** para el manuscrito de la Escuela

¹⁶ Lirola Delgado y García Sánchez, "Ibn Luyūn", p. 45.

¹⁷ ... ما عليه ... (ه) فهو من لحن ... ابن هشام وما عليه (ب) فهو من كتاب النباتات لأبي حنيفة الدينوري ... عليه (ح) فهو من الصحاح ... للجوهري وما عليه (ع) فهو من مختصر العين وما عليه (ط غ) هو من فلاحة الطغثري وما عليه (ص) فهو ... فلاحة بن بصال.

Dicha nota está explicada en Ibn Luyūn, Tratado de agricultura, 2014, p. 40.

de Estudios Árabes nº 14, ر para el código de la Biblioteca Real de Rabat nº 11872, y ن para la copia de la Biblioteca Nacional de Nuakchot nº 65. Para indicar los cambios de folio, se han utilizado las siglas citadas entre paréntesis, seguidas de los números de foliación correspondientes y una ر si es el recto del folio o una ظ si es el verso.

A la hora de traducir el poema agrícola de Ibn Luyūn, ha resultado imposible redactar la versión castellana manteniendo la rima de la versión árabe. Además, se ha perdido la estructura de la redacción en dos hemistiquios, sin embargo, para facilitar la identificación de los versos, se ha optado por colocar una barra (/) para indicar la separación entre hemistiquios y doble barra (//) para hacer referencia al comienzo del siguiente verso. El objetivo de la traducción, por tanto, ha

sido comprender el significado de los versos y transmitirlo al lector español. Como se han editado las notas marginales por primera vez, y en ellas se dan algunas indicaciones de gran interés, se ha considerado imprescindible ofrecer su versión en español, lo que conforma el aparato de notas a pie de página de nuestra traducción. Con el objeto de que se puedan comprobar con su original árabe, se ha indicado entre corchetes —al final de cada nota— las notas de la edición a las que se refieren en cada caso. Esta misma numeración servirá en el estudio posterior, para que queden más claras las distintas referencias o citas. A todas estas notas marginales tan solo se ha añadido, en una ocasión, la traducción de un verso que agrega el código de Rabat para completar la comprensión del texto.

3.2. Edición

(غ - 43 و) (ر - 41 ظ) (ن - 38 و)

الجملة الثالثة المسليات¹ و تغديدها وما يحتاج فيها

لنظر أو شم أو للزينة	أما التي تزرع للتسليّة
أشهرها المأخوذ في البساتين ²	فإنها كثيرة ولاكن
وهاك ما إلى الزراريع ³ انتما	والبعض منها ذكره تقدّم
ثم البهار الأبيض الزهري	الورد والسوسن ⁴ والخيري
وجملة الأخباق ⁵ والبانونج	والنرجس الأصفر والبنفسج
وأضرب الخيمي ذات التلوين	والحرف ⁷ والفيجن ⁸ والأفسنتين
دقلى ملوكيا وبالخاء هية (ن - 38 ظ)	وقل مع الخشخاش والقنارية ⁹
وصندل ¹¹ ونعنع مفروش	ثم ثرنجان و مرزنجوش ¹⁰
وقوة جناء أقحوان ¹³	والمرو والعصفر ¹² والشيان

¹ "من وفي غ" المسليات وفي ر "المسليات"

² في ر ون "البساتين"

³ في ر "الزرارعة"

⁴ في غ يوجد تعليق على الهامش: "السوسن والسوسان لغتان وفي درة الغواص لأبي القاسم الحريري سوسن يفتح السينين وأنشد في ضم الأول لم يكفك الهجر فأهديت لي تقاولا بالسوء لي سوسنة صدر اسمها سوء وباقي اسمها يخبر أن السوء يبقى سنة."

⁵ في غ يوجد تعليق على الهامش: "البهار يفتح الباء واليهار أيضا الخطاب الرديكي"

⁶ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الحبق نبات طيب الرائحة حديد الطعم، مرتفع السوق وورقه نحو ورق الخلاف ومنه سهلي ومنه جبلي ويسمى ..."

⁷ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الحرف هو الثفا بضم الثاء مثلثة وتشديد الفاء ومد الالف وهو حب الرشاد."

⁸ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الفيجن بالنون وحكى المطرز في الياقوتة الفيجل باللام وهو السذاب والنرجس يسمى العبير واليهار هو العرار."

⁹ في ر "القنارية" وفي ن "المقنارية"

¹⁰ في غ يوجد تعليق على الهامش: "المرزنجوش ومرزجوش ومردقوش ثلاث لغات وهو ر هو العنفر وقد يقال له العير بكسر العين مهملة ويا مثناة ساكنة"

¹¹ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الصندل هو النمام وهو السيسنبر بكسر السين الأولى وباء وسين أخرى مفتوحة ونون ساكنة وباء بواحدة مفتوحة وراء"

¹² في ر: "العصفور" وفي غ يوجد تعليق على الهامش: "العصفور القايي الإحريض والخريع والمريق والبهريمان من نبات ابي حنيفة." وفي تعليق آخر:

"العصفور ضربان مشوك وغير مشوك وهو الأفضل يزرع من حبه في مائه حوض عشرون رطلا."

¹³ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الأقحوان هو البابونج عند أهل اللغة وهو شجرة مريم عند أهل الطب وجمعه أقاحي ويخفف في تلك اقاح."

وَالْكُلُّ مِنْ بَزْوَرِهِ يَزْدَرُغُ
وَعِغْرُهُ تُطَيَّبُ الْأَرْضُ لَهُ
وَالْمُلُخُ مِنْ ذِي الْمُلُخِ مِنْهَا مُطْلَقًا
إِذَا يَكُونُ فِيهِ بَعْضُ الْأَصْلِ
وَالْوَرْدُ مِنْهَا قَضِبًا مَجْمُوعُهُ
كَذَلِكَ الْأَحْبَاقُ لَا كَيْنَ دُونَ مَدُّ
وَمِثْلُهَا الْفَيْجَنُ وَالْأَفْسِينَتَيْنِ
وَشَرَطُوا الصَّيْعَرِ¹⁸ فِي الْأَحْبَاقِ
وَيَزْرَعُونَ الْوَرْدَ فِي الشَّلِيلَارَاتِ
وَأَصْلُ هَذِي كُلِّهَا السَّقْيُ الْكَثِيرُ
وَمِنْ فَرَاخِ أَكْثَرِ الْقَنَارِيَةِ
وَأَكْثَرِ السَّوسَنِ²¹ وَالْبَهَارِ
وَيَزْرَعُ دِينَ فِي أَغْشَتِ زَرْعِهِ²³
إِلَى دُجْنِبِرٍ وَسَقْيِ مَوْضِعِهِ
وَأِنْ تَعَطَّشَتْ عَلَى الدَّوَامِ
طُولَ أَغْشَتِ جَاءَ بِالتَّنْوِيرِ²⁴
وَيَزْرَعُ الْخِطْمِيَّ فِي شَتْنَبَرَا
كَذَا الْمُلُوحِيَا²⁵ وَقَدْ تُرْكَبُ
وَيَزْرَعُ الْخَشْخَاشُ فِي أَكْثَوْبِرٍ
وَزَرْعُ الْأَحْبَاقِ²⁸ لِأَبْرِيلَ انْتَمَا
وَيَزْرَعُ الْخَيْرِيَّ وَالْبَنْفَسَجَ
بَيْنَ الثَّمَارِ وَأَمَّا كَيْنَ الظِّلَالِ
وَهُوَ فِي خُرُوشَةِ الْأَرْضِ يَجْمُ
وَفِي الْبَنْفَسَجِ أَثَرُ الْمَاءِ النَّجَسِ
وَيَزْرَعُ الْفَيْجَنَ وَالْبَابُونَجَ

فِي حُفْرَةٍ مِنْهَا ثَلَاثُ أَرْبَعِ¹⁴
وَزَرْعُهُ كَالْبَقْلِ فَأَعْمَلِ مِثْلَهُ (غ - 43 ظ)
تَجْرِيهِ كَالْمُلُوحِ فِيمَا سَبَقَا
أَوْ إِنْ خَلَا عَنْ أَصْلِهِ بِالْكُلِّ (ر - 42 و)
تَمْدُ لَا كَيْنَ رُوسُهَا¹⁵ مَرْفُوعُهُ
تَذْفَنُ¹⁶ مِنْ قَضْبَانِيهَا بَعْضُ عَقْدٍ
وَالْمَرْوِ وَالسَّيَّانِ¹⁷ عِنْدَ التَّعْيِينِ
تُقَطَّعُ وَهِيَ قَبْلَ الْإِسْتِحْقَاقِ
مُقَطَّعًا أَصَابِعًا مَذْفُونَاتِ
وَالْحَفَرُ مَعَ زَبْلٍ مَعْفَنٍ يَسِيرُ¹⁹
وَهِيَ مِنَ الْأَصُولِ أَيْضًا آتِيَةٌ²⁰
مِنْ بَصَلٍ يُزْرَعُ فِي آيَارٍ²²
وَالْوَرْدُ مِنْ أَكْثَوْبِرٍ تَزْرَعُهُ (39- ون)
يُنْبَتُّهُ مِنْ بَعْدِ قَلْعِ أَجْمَعَةٍ
ثَمَّةً تَسْقِيهِ عَلَى انْتِظَامِ
فِي شَهْرِ أَكْثَوْبِرٍ لِلتَّنْبِكِيرِ
ثَلَاثَةٌ فِي حُفْرَةٍ أَوْ أَكْثَرَا
قَالُوا بِتُقَافٍ وَهَذَا عَجَبُ
وَنَوْعُ مَا يَرْقُدُ²⁶ مِنْهُ أَحْمَرُ²⁷ (غ - 44 و)
أَوْ مَائِهِ كَعُصْفَرٍ قَدْ قُدِمَا²⁹ (ر - 42 ظ)
فِي مَارِسٍ وَذَاكَ قَبْلَ أَنْهَجَ
وَلَا كَيْنَ الْخَيْرِيَّ لِلشَّمْسِ يُمَالُ
مَعَ قِلَّةِ السَّقْيِ بِذَاكَ يَسْتَنْمِ
يَمِيئُهُ زَرْيَعَةً أَوْ إِنْ غُرْسُ³⁰
فِي شَهْرِ يَنْبِرٍ عَلَى مَا نَهَجَ³¹

¹⁴ في ر يختلف البيت في هذا السطر ويضاف بيت ثان:
"والكل من بزوره يزدرع قالوا سوى النرجس فهو يقلع
من المروج بصلا ويزرع في حفرة منها ثلاث أربع"
¹⁵ الكلمة هي رؤوسها لكن المؤلف يغير في كتابتها حفاظا على التفعيلة.

¹⁶ في ر "يدفن"

¹⁷ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الشيان حي العالم الكبير والصغير الابيلة أبو حنيفة الشيان دم الاخوين وهو نبات سقطري يدق ويكلل ويشبه به الدم"

¹⁸ في ر "الاصغار"

¹⁹ يكتب هذا البيت في ر: "و من فراخ اكثر القباريه و / ما من الاصول ايضاء اتيه"

²⁰ يكتب هذا البيت في ر: "واصل هذى كلها السقى الكثير / والحفر مع محفر زبل يسير" وفي ن هذا البيت ليس مكتوبا.

²¹ في ر "السوسان"

²² في غ يوجد تعليق على الهامش: "آيار هو مايه ويونيه حزيران ويوليه تموز وأغشت آب وشتنبر ابلول وأكتوبر تشرين الأول ونوفمبر تشرين الآخر

ودجنبر كانون الأول وينبر كانون الآخر وجرى."

²³ في ر "يزرع"

²⁴ في ر "التندير"

²⁵ في ر "الملوخي" وفي غ يوجد تعليق على الهامش: "الملوخيا قيل هي الخباز القرطبي"

²⁶ في غ يوجد تعليق على الهامش: "وهذا هو المرقد ومنه الأفيون."

²⁷ يكتب الشطر في ر: "ونورها يعقد منها أكثر" ويكتب في ن: "ونور ما يعقد منه احمر"

²⁸ في غ يوجد تعليق على الهامش: "يزرع من الحيق القرنفلي أوقية في ثلاث أحواض وكذلك المرزنجوش والاحباق التي زربعتها أغلظ تزرع منها ثلاث

أواقي في الحوض الواحد [ط غ] والاحباق أزيد من ثلاثة"

²⁹ يكتب هذا البيت في ر: "وزرع الاحباق بابريل بدا / او مايه كلاهما قد قصدا"

³⁰ في ر "وإن غرس"

³¹ في ر "نهجوا"

وَمَا بَقِيَ أَزْرَعُهُ عَلَى اسْتِيفَاءٍ
وَكَلَّ عَامٍ يَحْصَدُ التَّرْنَجَانَ³³
وَمَا لَهُ بَزْرٌ وَقَدْ قَدَّمْتُهُ
فِيهِ سِوَى الْفَوْةِ³² وَالْحِنَاءِ
يَبْقَى كَذَلِكَ وَيُدُومُ أَحْيَانًا
كَالْيَاسَمِينِ³⁴ بَزْرُهُ يُنْبِئُهُ

زِرَاعَةُ الْفَوْةِ وَمَا يَحْتَاجُ فِيهَا (ن - 39ظ)

وَطَيَّبَ الْأَرْضَ بِزَيْلٍ وَأَزْرَعَ
وَلْتَسْقِ وَلْتَنْقُشْ إِلَى أَنْ تَظْهَرَ
فُرُوعُهَا بِالتُّرْبِ ثُمَّ لَا تَزَالْ
فَتَحْصُدُ الْبَزْرَ وَتَنْقُشُ³⁵ كَمَا
وَأِنْ قَلَعْنَاهَا اسْقِ الْأَحْوَاضَ الَّتِي
وَزَرَعُهَا فِي مَارَسٍ وَالْقَلْعُ فِي

أَحْوَاضِهَا الْفَوْةَ بِالتَّوَسُّعِ
بُرُورُهَا وَبَعْدَ حَصْدِهَا اسْتِرَا
تَسْقَى وَتَنْقُشُ لَعَامَ الْكَمَالِ
فَعَلَتْ إِنْ أَبْقَيْتُهَا مُتَمِّمًا
كَأَنْتَ بِهَا تَنْبُتُ عَلَى التَّيَمَّةِ
شُنْبُرٍ فَهُوَ بِطِيبِهَا يَفِي

زِرَاعَةُ الْحِنَاءِ³⁶ وَمَا يَحْتَاجُ فِيهَا (غ- 44 ظ) (ر- 43 و)

وَالْأَصْلُ فِي زُرَيْعَةِ الْحِنَاءِ³⁷
أُسْبُوْعًا أَوْ كَنْحُوهُ تَحْرُكُ
فَحِينَ تَنْزِلْ تُحَكِّ وَتَزَالْ
وَبَعْدَ ذَلِكَ تَجْعَلُ فِي خَرِيطَةٍ
وَفِي الْخَرِيطَةِ تَشْمُسُ عَسَى
ثُمَّتَ بِاللَّيْلِ الْخَرِيطَةُ تَكُونُ
وَحِينَ تَظْهَرُ الْأَصُولُ تَزْرَعُ
وَكُلُّهَا فَدُ طَيِّبَتْ أَشَدَّ مَا
وَحُلِّقَتْ بِبَصَلٍ نَقُولًا⁴⁰
وَدَيْسُ أَوْ حَلْفَاءَ فِيهَا فَرَقَتْ
فَتَضْرِبُ الْأَرْضَ الْأَصُولَ بَعْدَمَا
وَلَا يُزَالُ سَقِيهَا يَكْرُرُ
وَحِينَ تَظْهَرُ بِالْأَوْرَاقِ تُزَالُ
وَمَا مِنْ الزَّبِيعِ فِيهَا ظَهَرَ
وَحِينَ تَعْلُو خَفَّتْ وَنَقِشَتْ
ثُمَّتَ تَسْقَى وَأَخِيرًا تَحْصَدُ

الدَّبْعُ فِي قَصْرِيةِ الْمَاءِ
فِي الشَّمْسِ وَقَفًا ثُمَّ وَقْتُ تَنْتَرِكُ
رُغْوَتُهَا بِالْعَسَلِ قَدَرِ الْإِحْتِمَالِ
صُوفٍ لَمَّا فِي الصُّوفِ مِنْ سَخُونَةٍ
تَسْخُنُ مَعَ رَشٍ بِمَاءٍ شَمْسًا
فِي مَطْبَخٍ لِلدَّفْعِ فِي كَنْ مَصُونٍ
أَحْوَاضُهَا وَهِيَ بِالْمَاءِ³⁸ تَتَرَعُ
يُقَدَّرُ³⁹ مِنْ تَطْيِيبِهَا مُتَمِّمًا
وَذَلِكَ فِي الْآخِرِ⁴¹ مِنْ أَبْرِيلا (ن - 40 و)
وَقَبْلَ أَوْ بَعْدَ تَكُونُ زُرْعَتُ
يَجِفُّ ذَلِكَ الْمَاءُ حَتَّى يَعْذَمَا
حَتَّى تَكُونُ فَوْقَ الْأَرْضِ تَظْهَرُ
حَلْفَاؤُهَا⁴² أَوْ دَيْسُهَا بِالْإِنْتِقَالِ
يَقْرَضُ تَحْتَ التُّرْبِ أَلَّا يَكْبُرَا⁴³
وَبَعْدَ ذَلِكَ تَكُونُ عَطِشَتْ
وَالظِّلُّ فِي تَيْبِيسِهَا يَعْتَمِدُ (ر - 43ظ)

³² في غ يوجد تعليق على الهامش: "تزرع الفوة ثلاث حبات في مقدار الشبر"

³³ في غ يوجد تعليق على الهامش: "من خواص الترنجان أن الأجباح إذا طلبت فوق ورقه انتهى النحل من كل مكان وألفتها."

³⁴ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الياسمين تعرب مؤنث ويعرب كجمع المذكر السالم وحكى أبو حنيفة بإسما وأنشد من ياسم غص وورد أزهر يخرج من أكمامه معصفرا هو لأبي النجم ومن إعرابه كجمع المذكر السالم قول الأعشى أنشدته أبو حنيفة وشاهسفرم والياسمين ونرجس يصحبنا في كل دجن تغيم قال ويروى وشاهسفرم قال وهي رواية أبي عمرو وهو ربحان الملك ومن الناس من يقول شاهسفيرم وقالوا شاهسفرم وهو الضيمران بالعربية"

³⁵ في ر "وتفصيل"

³⁶ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الحناء بالمد والواحدة حناء وهي اليدناء بضم الباء وفتحها والرفون والرقان وجامع الحناء حنائن وحناء يده فهي محناة

وهو محنى."

³⁷ في غ يوجد تعليق على الهامش: "الفاغية نوار الحناء."

³⁸ الكلمة هي ماء لكن تحذف الهمزة حفاظا على البحر

³⁹ في ر "تقدر"

⁴⁰ في ر "يقولا"

⁴¹ في ر "الاخير"

⁴² في غ يوجد تعليق على الهامش: "الفلاحون يسمون إزالة الحلفاء أو الديس الجلوة لأنهم يجلوونها بذلك أي يظهرونها"

⁴³ في غ يوجد تعليق على الهامش: "كبر الصغير بكسر الباء يكبر كبيرا بفتح الباء ومكبرا انتقل من الصغير."

وَهِيَ بِالْمَشْرِقِ 44 تَبْقَى مُدَّةً
فِي مَائِهِ وَفِي أُغْشَتْ تُجْمَعُ
وَيَنْقَشُونَهَا وَيَزِيلُونَهَا
وَهَذِهِ هِيَ الَّتِي تُزْرَعُ

نَحْو ثَلَاثِينَ سِنِينَ عَدَّةً (غ - 45 و)
ثُمَّتْ فِي أُكْتُوبرِ تُجْمَعُ
مِنْ مَارَسِ كَذَاكَ يَسْتَقْبُونَهَا
فَهِيَ إِذْنِ بَغْلَتَيْنِ 45 تَنْفَعُ

طَخَنُ الْحَنَاءِ

وَطَخْنُهَا مِنْ بَعْدِ أَنْ تَزَيَّتَا
تُعْرَكَ فِيهِ أَوْ سِوَاهُ فَاجْعَلَا

رِطْلٌ وَنَصْفُ الرِطْلِ لِلرَّبْعِ 46 أَتَا
زُرَيْعَةَ الْكَتَانِ وَزَنَا 47 اقْتَلَا

تَكْمِيلُ فِي تَعْدِيدِ ضُرُوبِ مَا تَنْوَعُ مِنَ الْأَنْوَارِ الْمَسْلُوبَةِ (ن - 40 ظ)

وَالْوَرْدُ 48 قِيلَ بِالْعِرَاقِ 49 أَحْمَرُ
وَالطُّغْنَرِيُّ مَعَ هَذِهِ وَصَفُ
بِاللَّازُورْدِيَةِ فَوْقَ صُفْرَتِهِ
وَبِالْعِرَاقِ النَّاسِمِينَ أَصْفَرُ
وَقُلْ بِهِ النَّزْجِسُ مِنْهُ الْأَكْحَلُ
كَذَلِكَ النَّسْرِينَ مِنْهُ أَصْفَرُ
وَقُلْ ثَمَانِيَةِ الْخَبَرِيِّ
وَالْخَمْسَةِ الَّتِي تَبَقَّتْ تَمْتَرُجُ
وَفِي الْبِنْفَسَجِ اسْتِهَارًا ثَبِتَتْ
وَقُلْ ثَلَاثَةٌ هُوَ الْخَطْمِيُّ
وَهُوَ الَّذِي يُسَمَّى بَوْرْدِ الزَّرِينَةِ
وَأَبْيَضُ وَأَحْمَرُ مُنَوَّعُ
وَأَحْمَرُ قَانٍ 59 وَفِي الْوَانِ
وَالْإِرْسَا بِنَفْسِجِي أَصْفَرُ
وَمَاءٌ مَا يَجْعَلُ فِي الشَّمَامَاتِ

مُنَوَّعٌ وَأَبْيَضُ 50 وَأَصْفَرُ 51
الْأَزُورْدِي 52 وَمِنْهُ اخْتَلَفُ
وَالْعَكْسُ فَانْظُرْ ذَلِكَ فِي فَلَاحَتِهِ
وَأَبْيَضُ وَجَبَلِي أَصْفَرُ 53
وَسَطُهُ وَالْأَصْفَرُ الْمُتَنَحِّلُ
وَأَبْيَضُ وَالْجَبَلِي الْأَصْفَرُ 54
أَصْفَرُ أَبْيَضُ بِنَفْسِجِي
أَلْوَانُهَا مِنْ هَذِهِ فَتَنْبَهْجُ (ر - 44 و)
بِنَفْسِجِيَّةٍ وَقِيلَ صُفْرَةٌ 55 (غ - 45 ظ)
أَبْيَضُ أَحْمَرُ 56 بِنَفْسِجِي
لِحُسْنِهِ وَعَدَمِ الزَّايِحَةِ
تُعَدُّ لِلدَّفْلَى 57 إِذَا تَنَوَّعَ 58
تُعَدُّ فِي شَفَائِقِ النِّعْمَانِ 60
وَكُلُّهَا التَّصْجِيحُ فِيهَا يُذَكَّرُ
فِي الرَّمْلِ مِنْهَا مَبْدَلٌ 61 فِي أَوْقَاتِ

44 في غ يوجد تعليق على الهامش: "قال الطغنجري رأيتها بمصر والشام ولها عشرون سنة وثلاثون سنة تنقش تزيل من أول مارس وتؤخذ ورقتها في مائه وأغشت واكتوبر." 45 في ر "تغليتين"

46 في غ يوجد تعليق على الهامش: "قال الطغنجري المدلسون يجعلون ربع من الحناء نصف ربع من زريعة الكتان وقال ويدلسون ورقة الحناء بالطرطر." 47 في ر "زيتا"

48 في غ يوجد تعليق على الهامش: "الورد يقال له الجل بضم الجيم والواحدة جلة وأحمره الحوجم وأبيضه الوثير بفتح الواو وكسر التاء مثناة وراء ويسمى ثمره الدليك بكسر الدال مهملة وشد اللام مكسورة وباء وكاف والوردة في الألوان حمرة غير مشبعة." 49 في غ يوجد تعليق على الهامش: "يقال له الفارسي والمجوسي"

50 في غ يوجد تعليق على الهامش: "البري الأبيض هو الطيآن"

51 في غ يوجد تعليق على الهامش: "رائحة الأصفر تشبه رائحة التفاح الشعبي يؤخذ بجهة الاسكندرية."

52 في غ يوجد تعليق على الهامش: "اللازودي هو الذي وجه الورقة لازوردي والباطن أصفر يوجد ببغداد واطرابلس الشام."

53 في ر "وأبيض جبلي وأصفر"

54 في ر "الأصفر"

55 يكتب هذا البيت في ر و ن: "وقيل في البنفسج الثلاثة بنفسجية بيضاء صفرة"

56 في ن "أصفر"

57 في غ يوجد تعليق على الهامش: [ب] "الدفل تسمى الحين، يفتح الحاء مهملة، وفتح الباء بواحدة ولا يأكلها شيء ومن يقول دفل ولا ينون أنثها ومن نونها ذكر وقال الأخفش دفل للواحدة والجماعة مثل سلوى للواحدة والجماعة." 58 يكتب هذا الشطر في ر: "تعد للدفلاء اذ تنوع"

59 في ر "واحصرياه" وفي غ يوجد تعليق على الهامش: "الأحمر القاني ... الشقر ..."

60 في غ يوجد تعليق على الهامش: "شقائق النعمان نسبت إلى النعمان بن المنذر ملك العرب لأنه حماه ويسمى الشقر بفتح الشين وكسر القاف وهو أيضا الشقاري بكسر الشين وتخفيف القاف."

61 في ر "مهزل"

3.3. Traducción

(G-43r, R-41v, N-38r)

Tercer grupo
Las plantas ornamentales: sus variedades y lo que precisan

Las plantas que se cultivan para el deleite de la vista, / el olfato o como ornamento// son muchas, pero/ las más famosas son las que se disponen en los huertos.// Algunas de ellas ya han sido mencionadas antes/ y he aquí las que son propias de siembra: // la rosa, la azucena⁶², el alhelí, / el narciso⁶³ de flor blanca, // el narciso amarillo, la violeta/ y el conjunto de las albahacas⁶⁴, la manzanilla, // el mastuerzo⁶⁵, la ruda⁶⁶, el ajeno/ y las especies de malvavisco de colores. // También hay adormideras, alcachofas, / adelfas y malvas⁶⁷ //; (N-38v) luego el toronjil, la mejorana⁶⁸, / el sándalo⁶⁹, la hierbabuena

⁶² *Al-sawsan* y *al-sawsān* son variantes léxicas, y en *Durrat al-ḡawwās* de Abū l-Qāsim al-Ḥarīrī *sawsan* se escribe con *fatha* sobre ambas *sīn*. Se ha recitado con una *ḍamma* sobre la primera letra: «no te bastó abandonarme pues me has regalado el augurio de este mal con esta *sūsana*, una palabra cuyo comienzo lleva maldad (*sū'*) y cuyo resto afirma que dicha maldad dura un año (*sana*)». [4]

⁶³ *Al-bahār* se escribe con *fatha* encima de la *bā'* y también se llama *al-ḥiṭāb al-radīkī*. [5]

⁶⁴ Las albahacas son plantas de buen olor y sabor fuerte; su tallo es largo y sus hojas se parecen a las del sauce. Las hay de llanura y de montaña y se llama ... [6]

⁶⁵ El mastuerzo también se llama *al-tuffā'* con una *ḍamma* sobre la *tā'* de tres puntos diacríticos, la *fā'* tiene una *ṣaḍda* seguida de una *alif maḍḍa*. También se le llama *ḥabb al-raṣād*. [7]

⁶⁶ *Al-fayḡan* se escribe con *nūn*, y dijo al-Muṭarriz en su libro *al-Yāqūta* que también se dice *al-fayḡal*, con *lām*, y es conocido como *al-saḍāb*. El narciso se llama *al-'abhar* y *al-bahār* es *al-'arār*. [8]

⁶⁷ En el poema pone «*mulūkiyā* escrita con *hā'*», siendo la *mulūkiyā* una variante léxica de *mulūḥiyā*, que es la forma más usada, y de ahí la explicación que da nuestro autor. Hay que destacar que Joaquina Eguaras lee de manera incorrecta este verso e interpreta que se trata de la adelfa real, variedad que no existe.

⁶⁸ *Al-marzanḡūš*, *marzaḡūš* y *mardaḡūš* son tres variantes léxicas y es *rahū l-'anqur*. A veces se le llama *al-'īr*, con *kasra* en la '*ayn* sin puntos y la *yā'* con dos puntos y *sukūn*. [10]

⁶⁹ El sándalo es *al-nammām* y *al-sīsanbar*, que se escribe con *kasra* en la primera *sīn*, luego una *yā'* y otra *sīn* con *fatha*, *nūn* con *sukūn* seguida de *bā'* con una *fatha* más *rā'*. [11]

rastrera, // el maro, el cártamo⁷⁰, la sangre de drago, / la granza, la alheña y la matricaria⁷¹. //

Todas se siembran a partir de semillas, / echando tres o cuatro de ellas en un hoyo⁷², // pero antes se debe preparar la tierra / y, al ser su cultivo como el de las hortalizas, debes seguir los mismos pasos. //

(G-43v) Algunas se plantan de esqueje, / como se ha explicado anteriormente, // tanto si tienen parte de la raíz / como si carecen totalmente de ella. // (R-42r) El rosal tiene vástagos que se agrupan / y se disponen pero con las cabezas hacia arriba, // y asimismo las albahacas pero no en esta disposición / sino que se entierran los vástagos que tengan algunos nudos. // Eso mismo se especifica con la ruda, el ajeno, / el maro y la sangre de drago⁷³ cuando poseen yemas. // En el caso de las albahacas, ponen como condición que los pequeños brotes / se corten antes de dar fruto. // En cuanto a los esquejes del rosal se entierran en surcos / tras cortarles unos dedos, // pero lo fundamental para todos es el riego abundante / y el cavado con un poco de estiércol bien podrido. //

La mayoría de las alcachofas proceden de sus retoños, / pero también se dan bien partiendo de sus raíces. // La mayor parte de las azucenas y narcisos / proceden de bulbos que se siembran en mayo⁷⁴, // pero sus semillas se siembran en agosto. / Los rosales se siembran desde octubre (N-39r) // hasta diciembre, y se procede al riego del lugar / en donde crecen una vez que se ha limpiado totalmente. // Si se les hace pasar

⁷⁰ Abū Ḥanīfa, en el *Kitāb al-Nabāt*, recoge *al-'uṣfur al-qāymī*, *al-iḥrīs*, *al-ḥarī'*, *al-marīq* y *al-baharmān*. El cártamo tiene dos variedades: una que tiene espinas y otra que no las tiene; esta última es la mejor y se siembran veinte arrates de sus semillas en cien tablares. [12]

⁷¹ La matricaria es la manzanilla según los lingüistas, y los médicos la llaman *ṣaḡarat Maryam*. Su plural es *aqāḥī* y su forma reducida es *aqāḥ*. [13]

⁷² El manuscrito de Rabat cambia este verso y añade otro: «Todas estas plantas se cultivan a partir de sus semillas, con la excepción, dicen, del narciso cuyos bulbos se extraen de las praderas y se cultivan tres o cuatro en un hoyo». [14]

⁷³ *Al-ṣayyān* es la siempreviva mayor y la menor se llama *al-ubilla*. Abū Ḥanīfa: «la sangre de drago es la sangre de los dos hermanos (*dam al-aḥawayn*). Es una planta de la isla de Socotra que se tritura y se usa como colirio de ojos y es parecido a la sangre». [17]

⁷⁴ *Ayyār* es mayo; junio es *ḥuzayrān*; julio es *tammūz*; agosto es *āb*; septiembre es *aylūl*; octubre es *tiṣrīn al-awwal*; noviembre es *tiṣrīn al-āḥar*; diciembre es *kānūn al-awwal*; enero es *kānūn al-āḥar* y así sucesivamente. [22]

sed de continuo / para luego regarlas de forma periódica // a lo largo de todo agosto, florecen / prematuramente en octubre. //

El malvavisco se siembra en septiembre / colocando tres o más semillas por hoyo, // e igualmente las malvas⁷⁵, de las que se dice que injertarlas / en el manzano da sorprendentes resultados. // La adormidera se siembra en octubre, / siendo la roja la variedad que hace dormir⁷⁶. // (G-44r) La siembra de las albahacas⁷⁷ es propia de abril / o incluso de mayo como el cártamo que ya ha sido tratado. // (R-42v)

El alhelí y la violeta se siembran / en marzo, pero es preferible hacerlo antes // entre frutales y lugares umbríos. / Si bien el alhelí tiende al sol // y en tierra áspera queda en reposo, / no obstante prospera bien con poco riego. // En cuanto a la violeta, evita el agua sucia / porque mata tanto su simiente como su plantón. //

Es preferible sembrar la ruda y la manzanilla / en enero. // En cuanto al resto cultívalo cumplidamente, / a excepción de la granza⁷⁸ y la alheña. // El toronjil⁷⁹ se cosecha todos los años / y así la planta dura bastante tiempo. // Las plantas ya mencionadas que tienen semillas, / como el jazmín⁸⁰, brotan de estas. //

⁷⁵ Se dice que *al-mulūhiyā* es la malva cordobesa (*al-ḥubbāz al-qurṭubī*). [25]

⁷⁶ Esta es la soporífera y de ella sale el opio. [26]

⁷⁷ De la albahaca *qaranfulī* (de clavo) se siembra una onza en tres tablares, y asimismo de la mejorana. De las albahacas cuyas semillas son más gruesas se colocan tres onzas en un solo tablar. Al-Tiḡnārī: en el caso de las albahacas, más de tres. [28]

⁷⁸ Se siembran tres semillas de la granza en un palmo. [32]

⁷⁹ Entre las propiedades del toronjil está el que, si la parte superior de las colmenas se recubre con sus hojas, las abejas desaparecen de todo lugar y se domestican en ellas. [33]

⁸⁰ *Al-yāsamin* es una palabra femenina que se declina como el plural sano masculino. Abū Ḥanīfa mencionó la forma *yāsīmā* y recitó el poema de Abū l-Naḡm: «hay jazmines lozanos y rosas cuyas flores salen de cálices amarillentos». Según al-Aʿšā, citado por Abū Ḥanīfa, se considera como plural sano masculino y así aparece en el verso siguiente: «el sándalo de agua (*šāhsafaram*), el jazmín y el narciso nos acompañan bajo cualquier cielo nublado»; se cuenta que también es *šādsafaram*. Según dice Abū ʿAmr, es igualmente *rayḥān al-malik* y hay gente que le llama *šāhsafīram* y otros *šāhsafarab* y en árabe es *al-ḡaymurān*. [34]

Siembra de la granza y cuanto se necesita (N-39v)

Prepara la tierra con estiércol y siembra / la granza en sus tablares extensamente. // Riega y escarda hasta que broten / sus semillas. Después de cosecharlas, tapa // sus ramillas con tierra sin dejar de / regar y escardar durante un año completo. // Entonces se recogen las semillas y se escarda como / hiciste anteriormente, en caso de que mantengas la planta. // Si la arrancas, inunda los tablares donde / estaba sembrada. //

Se siembra en marzo y se arranca en / septiembre y, tapándola, cunde. //

Cultivo de la alheña⁸¹ y lo que se precisa para ello

(G-44v) (R-43r) Lo primero para sembrar la alheña⁸² es / remojar su simiente en macetas // durante aproximadamente una semana, moviéndolas / algunas veces al sol y otras dejándolas quietas. // Cuando las semillas descienden al fondo de la maceta, se frotan y se lavan / todo lo que se pueda hasta que se desprenda su suciedad; // luego se ponen en una talega / de lana, porque esta es cálida, // y dentro de ella se colocan al sol, / o pueden calentarse igualmente rociándolas con agua asoleada. // Durante la noche se guarda la talega / en la cocina, en un lugar bien abrigado y resguardado, para que mantenga el calor. //

Cuando aparecen las raíces, se siembran / sus tablares y se riegan con agua abundante, // tras haber preparado la tierra de la manera mejor / y más completa posible. // Se redondean a modo de bulbos que se trasplantan / a finales de abril // (N-40r), separándolos con juncos o espartos / antes o después de su siembra. // Tras secarse el agua totalmente, / las raíces se hunden en la tierra. // Se repite el riego de continuo / hasta que la planta brote // y, cuando aparezcan sus hojas, se procede a retirar / sus espartos⁸³ o juncos. // La hierba que haya nacido / se corta a ras de

⁸¹ *Al-ḥinnā* se escribe con *alif* seguida de *hamza* y su singular es *ḥinnāʾa*. Es *al-yudanāʾ*, con *ḍamma* en la *yāʾ* seguida de *fatha*. También se llama *al-raḡūn* o *al-raqqān*. Su plural es *ḥanāʾin* y, cuando se pone alheña en la mano, se dice *muḥ-naʾa*, si es mujer, o *muḥniʾ*, si es hombre. [36]

⁸² *Al-fāḡiyya* es la flor de la alheña. [37]

⁸³ Los campesinos llaman a la retirada del esparto o el junco *al-ḡalwa* (la limpieza) porque ellos las dejan libres, es decir, las dejan al descubierto. [42]

tierra para que no crezca. // En el momento en que las plantas empiezan a crecer⁸⁴ se ralean y escardan / y, tras esto, se las deja sin riego // para luego volver a regarlas y, finalmente, se recogen / y se secan a la sombra. //

(R-43v) En Oriente⁸⁵ la alheña dura / unos treinta años. // (G-45r) Se recoge en mayo y agosto / y también en octubre; // la escardan y abonan / desde marzo, y así las guardan // hasta proceder con ellas a la siembra, / pues con ello se consiguen dos cosechas.

Cómo moler la alheña

La alheña se muele después de mezclarla con aceite. / A un arrelde y medio de alheña le corresponde un cuarto de aceite⁸⁶. // Tras mezclarla con aceite u otra grasa parecida, / se mezcla con semilla de linaza en igual medida o algo más. //

Enumeración complementaria de las distintas especies de flores ornamentales (N-40v)

Se dice que en Iraq⁸⁷ la rosa⁸⁸ tiene varios colores: rojo, / blanco⁸⁹ y amarillo⁹⁰. // Al-Ṭiġ-narī menciona también / tonalidades de azul⁹¹, // como dicho color por encima del amarillo / y viceversa; puedes comprobarlo en su libro de agricultura. //

⁸⁴ Hacerse grande lo pequeño (*kabira*) se escribe con *kasra* en la *bā'*, con imperfectivo en *yakbaru* y sus *maṣādir* son *kibar*, con *fatḥa* en la *bā'*, y *makbar* que significa salir poco a poco de la pequeñez. [43]

⁸⁵ Al-Ṭiġ-narī dijo: «la he visto en Egipto y en Siria donde se escarda teniendo entre veinte y treinta años. Se abona desde principios de marzo y se cogen sus hojas en mayo, agosto y octubre». [44]

⁸⁶ Al-Ṭiġ-narī dijo: «los tramposos ponen para un cuarto de alheña un octavo de semillas de linaza». Y añadió: «adulteran la hoja de la alheña con tártaro». [46]

⁸⁷ Se le llama *al-fārisī* y *al-maġūsī*. [49]

⁸⁸ La rosa también se llama *al-ġull* con *ḍamma* en la *ġīm* y su singular es *ġulla*. La variedad roja se llama *al-ḥawġam* y la blanca se llama *al-watīr*, con *fatḥa* en la *wāw*, una *kasra* debajo de la *tā'* de dos puntos y *rā'*. El fruto se llama *al-dillīk*, con *kasra* en la *dāl* sin puntos, *šadda* en la *lām* con *kasra*, seguida de *yā'* y *kāf*. El color rojo de las rosas no es intenso. [48]

⁸⁹ La silvestre blanca es *al-ṣayyān*. [50]

⁹⁰ El aroma de la amarilla se parece al de la manzana jabí. Se coge en la zona de Alejandría. [51]

⁹¹ El azul es el que tiene el haz de los pétalos de este color y el envés amarillo. Se da en Bagdad y en Trípoli del Líbano (*Ṭrābulus al-Šām*). [52]

En Iraq existe el jazmín amarillo / y el blanco más el montesino que es de menor tamaño. // Así mismo hay narcisos cuya parte central es negruzca, / mientras que otros adoptan el amarillo. // Del mismo modo, la rosa silvestre puede ser amarilla / y blanca, y la variedad montesina es más pequeña. //

Hay ocho clases de alhelies: / amarillo, blanco, violáceo // y las cinco restantes son una mezcla / muy vistosa de las tres anteriores. // (R-44r) De la violeta es conocida / la variedad morada y hay otra amarilla. // (G-45v) El malvavisco tiene tres tipos: / blanco, rojo y violeta, // y se les llama «rosa de adorno» / por su belleza y falta de aroma. // De las adelfas⁹² hay distintas variedades de color / blanco y rojo. // La anémona⁹³ / posee tanto un rojo intenso⁹⁴ como otros colores. // El lirio puede ser violáceo y amarillo / y ya se ha mencionado la revisión de todas ellas. //

El agua de las plantas aromáticas / que se colocan en recipientes con arena ha de cambiarse de vez en cuando. //

3.4. Estudio de las notas marginales

Los capítulos editados tienen un total de 31 notas marginales. A continuación, se desglosan algunas de dichas notas y se enumeran entre corchetes. Dicha numeración corresponde al número de pie de página que tienen en la edición. De todas estas anotaciones ocho mencionan directamente la fuente del autor [4, 8, 12, 17, 34, 44, 46 y 57] y solo dos señalan mediante una sigla la obra a la que hace referencia la nota marginal [28 y 57].

3.4.1. Notas marginales

Las notas marginales aportan diferentes tipos de información que corresponden a palabras

⁹² Abū Ḥanīfa: la adelfa se llama *al-ḥaban*, con *fatḥa* sobre la *ḥā'* sin puntos y una *fatḥa* sobre la *bā'* con un punto. Nada de ella es comestible. Quien dice *diflā* sin *tanwīn* lo hace femenino, y quien le pone *tanwīn* lo hace masculino. Al-Aḥfaš dijo: «*diflā* es singular y plural, al igual que *salwā*». [57]

⁹³ *Šaqā'iq al-Nu'mān* debe su nombre al rey de los árabes al-Nu'mān ibn al-Mundir, porque él la protegió. Se denomina *al-šaqir*, con *fatḥa* en la *šīn* y *kasra* en la *qāf*, y también se llama *al-šiqārī*, con *kasra* en la *šīn* y sin *šadda* en la *qāf*. [60]

⁹⁴ El rojo intenso ... *al-šaqir*... [59]

concretas dentro del poema: sinónimos, ortografía, morfología, técnicas, anécdotas, datos geográficos, características físicas y también botánicas. Se da la circunstancia de que una sola nota puede reunir más de un dato de entre los que acabamos de indicar.

La información más frecuente es la relativa a sinónimos. De entre las 31 notas citadas, Ibn Luyūn dedica 19 a comentarios sobre otros nombres de la planta en cuestión. A veces, el autor incluye datos sobre el origen de la palabra y algunos sinónimos de esta; otras veces, relata que existe un segundo sinónimo sin extenderse más, o bien menciona otras plantas relacionadas con la especie que se está tratando.

En este apartado hay que destacar que el autor comete errores cuando escribe las diferentes variantes del nombre *šāhasfaram* basándose en varios poetas y filólogos. En la nota [34] deja claro que hay cuatro variantes —que no son árabes— para denominar el sándalo de agua: *šāhsafaram*, *šāḍsafaram*, *šāhsafīram* y *šāhsafarab*. Sin embargo, nuestro autor se equivoca al copiar estos nombres persas como se verá más adelante. Esto nos indica que Ibn Luyūn no tenía un conocimiento muy profundo del idioma persa, o que estas palabras estaban mal escritas en los códices que usó.

De las 31 notas en total 13 describen la ortografía o la morfología de una palabra. Uno de los ejemplos más interesantes es la nota [4], en la cual se explica que la pronunciación de la palabra *sawsan* puede variar. Una de estas variantes se debe a un poema donde se usa otra vocal, que no es la habitual, para hacer un ingenioso juego de palabras.

También describe técnicas agrícolas que no se han mencionado en el poema, como podemos ver en las notas [12, 28 y 32], en las que concreta la cantidad de semillas necesarias para cultivar diferentes plantas en cierto número de tablares, o en la nota [44], en la que incluye información de al-Ṭignarī sobre la escarda de la alheña. En el caso de la nota [42], tan solo se cita el nombre de una técnica agrícola, pero es interesante porque evidencia que Ibn Luyūn conversó con los agricultores al mencionar el tecnicismo que ellos mismos empleaban para la retirada del esparto y el junco. No obstante, es posible que el nombre de dicha técnica se encontrase en el tratado de al-Ṭignarī, hecho imposible de com-

probar pues no se desarrollan dichas especies en la obra que se nos ha conservado.

Encontramos igualmente algunas anécdotas que aportan información fuera del ámbito científico y lingüístico. Por ejemplo, el método para atraer a las abejas a determinadas colmenas que se registra en la nota [33]. Así mismo, en la [46], al-Ṭignarī comenta cómo se falsificaba la alheña, lo que demuestra que el autor conoció bien los sucedáneos de dicha planta dada su rareza y alto precio⁹⁵. Además, al copiar Ibn Luyūn esta anécdota, podemos imaginar que durante el periodo nazarí sucedería lo mismo.

Del mismo modo, hallamos referencias geográficas en estas notas marginales. La primera de ellas es la Isla de Socotra en la nota [17], de la cual es oriunda la llamada «sangre de drago». La nota [44] menciona el cuidado de la alheña en Egipto y Siria. Se habla del olor de la rosa amarilla existente en Alejandría en la nota [51], mientras que de Bagdad y Trípoli se habla en la nota [52]. Consideramos que, si bien no en todas las citas se hace referencia a una fuente determinada, Ibn Luyūn extrajo la información de estos lugares de sus obras de consulta, dado que prácticamente no se movió de su Almería natal⁹⁶.

Con respecto a las características físicas y botánicas, nuestro autor aporta descripciones del olor, sabor, color y tacto de las plantas, además de datos acerca de cómo y en qué hábitats crecen. Así, por ejemplo, anota el olor y sabor de la albahaca, cómo son sus tallos y hojas y en qué lugares crece [6]; nos dice que existen dos variedades de cártamo, una que tiene espinas y otra que no [12]; de la llamada sangre de drago menciona posee un color parecido al de la sangre [17], mientras que afirma que la rosa roja tiene un rojo poco intenso [48]. Cite o no su fuente de información, creemos que casi todos estos datos provienen muy probablemente del *Kitāb al-Nabāt* de Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī.

La única nota que no cabe dentro de ninguna de estas categorías es la [22]. En ella Ibn Luyūn aporta los nombres de los meses del calendario solar latino y sus equivalentes en siriaco, a raíz de haber usado el nombre siriaco *ayyār* en el poema, el cual es clarificado en la nota mediante

⁹⁵ García Sánchez, Hernández Bermejo y Carabaza Bravo, *Flora agrícola y forestal de al-Andalus*, p. 275.

⁹⁶ Lirola Delgado y García Sánchez, “Ibn Luyūn”, p. 41.

el latinismo utilizado en al-Andalus para este mes: *māyuh*. Con esto sigue la tradición de todos los tratados agrícolas andalusíes anteriores al suyo, en los que los nombres latinos de los meses, de uso más extendido en la Península, se hacen corresponder con los siríacos, presentes en sus fuentes de información.

3.4.2. Cotejo de las citas que se mencionan en las notas marginales

En algunas de las notas Ibn Luyūn indica directamente el nombre del autor del que obtiene sus datos. Menciona un total de ocho autores en dichas notas, aunque algunos de ellos no forman parte de sus fuentes primarias, sino que son citados en las obras a las que él alude —sobre todo, en el caso de Abū Ḥanīfa—. Las notas son las números [4, 8, 12, 17, 28, 34, 44, 46 y 57], y en ellas cita a los siguientes autores:

Abū l-Qāsim al-Ḥarīrī. Nació en 435/1044, era originario de Basora y su fama se debía a sus dotes para la poesía. De entre sus obras, la citada en la nota marginal número [4], *Durrat al-ḡawāṣṣ fī awḥām al-ḥawāṣṣ*, trata sobre los errores de expresión en árabe. Curiosamente, Ibn Luyūn escribe que, según Abū l-Qāsim al-Ḥarīrī, existen dos variantes de la palabra azucena en árabe, pero le falta incluir el matiz más importante de su libro: la variante que escribe la primera *sīn* con *fathā* es correcta y la escrita con *ḍamma* sobre la primera *sīn* es incorrecta. El filólogo al-Ḥarīrī añade el detalle de que *sawsan* tiene la forma *fawʿal* y que solo existe una palabra con la forma *fūʿal*, es decir, con una *ḍamma* sobre la primera *sīn*. En *Durrat al-ḡawāṣṣ* aparece lo siguiente:

"يقولون لهذا النوع من المشموم سوسن بضم السين فيؤهمون فيه
كما أن بعض المحدثين ضمها فتطير من اسمه حين أهدى إليه
وكتب إلى من أهداه له:

لم يكفك الهجر فاهديت لي تفاؤلا بالسوء لي سوسنه
أولها سوء وباقي اسمها يخبر ان السوء يبقى سنة
نشور لاقى كذا ذكر نيسلا حتقب نسوس هيف لاقى نا باوصلاو
حتقبالراء"⁹⁷

Tal y como se ve, la nota marginal se puede considerar un resumen del contenido que expone al-Ḥarīrī.

Otra de sus fuentes es Muḥammad b. ʿAbd al-Wāhid b. Abū ʿUmar al-Zāhid al-Muṭarriz al-Bāwardī, también conocido como Ḡulām Taʿlab. Nació y falleció en Bagdad (875-957) bajo la dinastía abasí. Era filólogo y su libro más famoso, *al-Yāqūta*, es el que se cita en la nota [8] del poema agrícola de Ibn Luyūn. Se dice que dictaba todos sus libros de memoria y este hecho puede ser la causa de que tengan la reputación de estar mal organizados⁹⁸.

La edición de *al-Yāqūta* a la que se ha conseguido acceder no contiene ninguna información que coincida con la nota marginal; por tanto, no se ha podido cotejar el contenido de la nota en cuestión.

Abū Ḥanīfa Aḥmad ibn Dāwūd al-Dīnawarī. De origen kurdo, nació en el año 212/828 en Dīnawar, ubicada en el actual Irán. Su obra maestra, *Kitāb al-Nabāt* (Libro de las Plantas), se considera el fundamento de la botánica árabe. Dicho libro es un compendio de seis volúmenes de los cuales solo el tercero y el quinto existen hoy en día, y una parte del sexto ha sido recuperado a través de las referencias en otras obras. En ella se incorporan detalles sobre la importancia de las plantas en la economía y en la vida de los animales. Describe la evolución de las plantas desde su nacimiento hasta su muerte, incluyendo las fases de crecimiento y la producción de las flores y los frutos. Este autor aparece en las notas marginales [12, 17, 34 y 57] y, por lo general, el agrónomo almeriense copia fielmente sus palabras, aunque extractándolas o alterando el orden de estas.

Comenzamos nuestro cotejo con la primera parte de la nota [12], en la cual apreciamos que en *Kitāb al-Nabāt* no se habla del cártamo *qāymī* y, además, escribe *iḥrīd* en vez de *iḥrīs* como se ve a continuación:

"العصر البري لا ينتفع به. والريفي يزرع وهو الإحريض
والخريع والبحرم والبحرمان والمريق."⁹⁹

En cuanto al *šayyān*, en la nota [17], el contenido extracta lo dicho por Abū Ḥanīfa. Hay que destacar que el otro nombre de *al-šayyān*, *al-ʿālam al-kabīr*, así como el de la especie menor de esta, *al-līlīla*, no aparecen en la obra de al-Dīnawarī; por tanto, podríamos conside-

⁹⁷ al-Ḥarīrī, *Durrat al-ḡawāṣṣ*, p. 128.

⁹⁸ Günther, "In our days", p. 18.

⁹⁹ Abū Ḥanīfa, *Le dictionnaire botanique*, p. 139.

rar que proviene de otra fuente de información o, con menos probabilidad, del propio conocimiento del autor. He aquí lo que refiere Abū Ḥanīfa:

"دم الأخوين. وأخبرني أنه يؤتى بدم الأخوين وبالمز جميعاً من جزيرة سقطرى حيث يؤتى منه بالصبر السقطري، قال: هو نبات يدق ويكتل، قال: ولم أره في منابته، ويقال له الشبان، وقال الجعدي:

كان باقي آثار الدماء بها من العدو غداة الروع شيان¹⁰⁰

A esto hay que sumar que Ibn Luyūn no solo abrevia la información que aporta al-Dīnawarī sobre una sola planta, sino que, en el caso de la nota [34], también recoge datos de varios autores que en la obra de aquel se encuentran en apartados diferentes.

Al cotejarla con el contenido de la obra de Abū Ḥanīfa, al igual que antes, las palabras coinciden con lo que se relata en *Kitāb al-Nabāt*; sin embargo, encontramos que el autor de nuestras notas no escribe correctamente las palabras de origen persa. Pero lo que llama la atención no es la mala transcripción de un extranjerismo, sino que los poemas que aparecen en la obra de referencia no los copia Ibn Luyūn correctamente. En el primer verso que menciona al-Dīnawarī escribe *šādasfaram/šāhasfaram* y *yāsamūn* con *wāw*, mientras que nuestro autor lo escribe como *šāhsafaram* y *yāsamīn*. En cuanto al segundo verso, encontramos diferencias en el primer hemistiquio entre ambas obras; por su parte, las palabras de Abū 'Amr se presentan extractadas y las transcripciones del persa son diferentes a las que aparecen en el manuscrito: mientras que Ibn Luyūn las escribe *šādsafaram*, *šāhsafīram* y *šāhsafarab*, en *Kitāb al Nabāt* aparecen escritas como *šādašfaram*, *šāhašfiyūm* y *šāšfarab*. Dice Abū Ḥanīfa:

"قال أحمد بن داود: الياسمين والياسمون فارسي. وقد جرى في كلام العرب: قال الأعشى:

وشاذ سفرم والياسمون ونرجس يصبَحنا في كل دجن تغيمًا

فمن قال ياسمون، جعل واحده ياسما. وكأنه في تقدير ياسمة بالهاء، لأنهم ذهبوا إلى تأنيث الريحانة والزهرة، فجمعوه على هجائين. ومن قال ياسمين، فرفع النون، جعله واحداً، وأعرب نونه. وقد جاء الياسم في الشعر. فهذا دليل على زيادة يائه ونونه. قال أبو النجم:

من ياسم بيض وورد أحمرًا يخرج من أكمامه معصفراً¹⁰¹

"ويروى شاذسفرم، وهي رواية أبي عمرو وشاهسفرم، ريحان الملك. وللفرس فيه حديث. ومن الناس من يقول شاهشفيوم. وربما

قالوا: شاشفرب. وهو الضميران بالعربية.¹⁰²

El citado Abū l-Nağm al- 'Ağlī era un poeta de Kufa que murió en el 129/747 y tenía fama de escribir poesía en metro *rağaz*¹⁰³. La nota [34], que acabamos de ver, cita un verso de una *urğūza* que escribió este poeta y en ella, a la hora de copiarlo, confunde la palabra blanco (*bīd*) con la palabra lozano (*al-ğadq*) y en vez de rojo (*aḥmar*) escribe florecer (*azhar*), cambiando totalmente el contenido. La versión correcta del poema es la siguiente:

من ياسم بيض وورد أحمرًا يخرج من أكمامه معصفراً¹⁰⁴

En esa misma nota se menciona a Maymūn ibn Qays al-A 'šā, un poeta preislámico que nació antes del año 570 en Durnā al sur de Riyāḍ y falleció en la misma ciudad sobre el año 625¹⁰⁵. Es citado en esta anotación porque el sándalo de agua acompaña a la palabra *yāsmīn* que utiliza en el texto agronómico y por una determinada característica de estas especies. En su *dīwān*, al-A 'šā explica que el sándalo de agua (*šāhasfaram*), el jazmín y el narciso son tipos de plantas aromáticas que se dejan ver más durante días nublados y de lluvia¹⁰⁶. Abū l-Ḥayr nos relata una anécdota de este autor que, a su vez, explica el sentido de la nota [60]:

Cuenta al-A 'šā: Entré cierto día a presencia de al-Nu'mān en su estrado, y tenía ante sí un cestillo de estas anémonas, que al-A 'šā no conocía, por lo que preguntó por ellas, y al-Nu'mān le dijo: «Son nuestras anémonas, protegidas», y fueron protegidas¹⁰⁷.

Al final de la nota [34] se menciona a Abū 'Amr Ishāq b. Mirār al-Šaybānī, uno de los filólogos más importantes de la Escuela de Kufa; murió en Bagdad en el 210/825. Fue trasmisor de poemas clásicos, lexicógrafo y tradicionalista.

Como lexicógrafo estuvo interesado en palabras extrañas y dialectalismos. Solo se conserva una de las numerosas obras de este ámbito que

¹⁰² Abū Ḥanīfa, *Le dictionnaire botanique*, p. 58.

¹⁰³ Abū l-Nağm, *Dīwān Abī l-Nağm*, p. 3.

¹⁰⁴ La traducción es: «Hay jazmines blancos y rosas rojas que salen de cálices amarillentos». Abū l-Nağm, *Dīwān Abī l-Nağm*, p. 711.

¹⁰⁵ Caskeel, "al-A 'šā", [en línea].

¹⁰⁶ al-A 'šā, *Dīwān al-A 'šā al-kabīr*, p. 293.

¹⁰⁷ Abū l-Ḥayr, *Kitābu 'Umdati*, pp. 729-730.

¹⁰⁰ Abū Ḥanīfa, *The book of the plants*, pp. 170-171.

¹⁰¹ Abū Ḥanīfa, *Le dictionnaire botanique*, p. 346.

se le atribuyen, *Kitāb al-Ġīm*¹⁰⁸. En esta obra intenta explicar lingüísticamente palabras poco usadas en árabe¹⁰⁹. Desafortunadamente, la edición a la que se ha podido acceder no contiene ninguno de los vocablos mencionados en la nota ya aludida.

Por último, en los capítulos estudiados hay dos notas con siglas. Una de ellas, la nota [57], contiene la letra *bā'* que corresponde al tratado botánico de Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī. Al compararla con lo que dice *Kitāb al-Nabāt*, vemos que el contenido coincide, aunque se aprecia una gran abreviación de lo que hay en la fuente original. Al ser el fragmento de al-Dīnawarī extenso, se resume a continuación omitiendo algunas partes que no aparecen en la nota marginal:

"أخبرني اعرابي من عمان قال: الدفلي عندنا كثير وتسميها الحَبْن، ... ولا يأكل الدفلي شيء ... وروى دِفْلِي بلا تنوين، ومن لم يَنْون انث ومن نَوْن ذكر ... وقال الاخفش: دِفْلِي للواحدة وللجماعة كما قيل سَلَوِي للواحدة والجماعة."¹¹⁰

Lo curioso de esta nota es que Ibn Luyūn explica cómo se vocaliza la palabra *ḥaban*, cosa que no hace la fuente oriental, lo que demuestra que en al-Andalus se trató de un término desconocido para esta planta.

Otro autor mencionado en las notas de Ibn Luyūn es al-Aḥfaš, concretamente en la nota marginal [57] que acabamos de comentar y, como otros anteriores, se trata de una fuente indirecta que el agrónomo almeriense cita a través de Abū Ḥanīfa. Hay por lo menos once filólogos que llevan este apodo por lo que no queda claro a cuál de ellos se refiere. Creemos que lo más probable es que se trate de al-Aḥfaš al-Awsaṭ, también conocido como Abū Ḥusayn Sa'īd b. Mas'ada, que nació en Balğ y murió entre 210/825-220/835¹¹¹. No se conserva ninguna de sus obras, pero lo cita por la explicación filológica que da de *diḥlā* o *adelfa*.

El último autor citado es Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Mālik al-Murrī, al-Ḥāḡḡ al-Ġarnāṭī, o al-Ṭiġnārī. Fue un geópono procedente de una familia noble, los Banū Murrā, de la alquería de Ṭiġnar, al norte de Granada. Nació durante la segunda mitad del siglo XI a finales

del periodo zirí y murió en el siglo XII, aunque no se conoce la fecha exacta¹¹². Además de ser geópono, era poeta y hombre de letras. Sirvió en la corte del príncipe zirí 'Abd Allāh ibn Buluq-qīn, pero dejó Granada para trasladarse al reino de Almería. Allí ganó prestigio entre sus contemporáneos por sus experimentos agrícolas en los jardines del palacio de al-Ṣumādiḥiyya¹¹³.

Su obra maestra, *Kitāb Zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḡḥān*, con toda probabilidad se escribió en la primera década del siglo XII. La versión original completa de su libro no ha sobrevivido hasta hoy en día; sin embargo, nuestro poeta¹¹⁴ hace referencia a al-Ṭiġnārī y nos indica que su obra contaba con 12 tratados (*maqālāt*) y 360 capítulos (*abwāb*), unos números que corresponden a los signos zodiacales y los grados de la circunferencia, respectivamente, lo cual es una manera de estructurar su singular texto dentro del campo de la agricultura andalusí. Otro aspecto original de esta obra es que de cada especie el autor incluye, además de las descripciones morfológicas correspondientes y las labores agrícolas necesarias, una sección sobre las propiedades medicinales y nutritivas de la planta en cuestión.

Ibn Luyūn, en los capítulos estudiados, cita a este geópono granadino en las notas [28, 44 y 46], siguiendo de cerca sus palabras o, al menos, extractando el contenido más interesante de estas.

La primera de ellas [28] destaca por tener las letras *ṭā'-ḡayn* para señalar que es una cita de este autor. A diferencia de lo habitual en las siglas que aparecen en las notas de este manuscrito, esta aparece en medio de la nota. Al cotejar la información con la edición de al-Ṭiġnārī, no se ha encontrado mención alguna sobre el cultivo de la albahaca, lo que se debe a que los códices de dicha obra no están completos¹¹⁵.

Las otras dos notas tratan sobre la alheña. La primera de ellas, la [44], cuenta curiosidades sobre su cultivo en Oriente y, al compararla con el tratado de al-Ṭiġnārī, se ve con claridad que Ibn Luyūn selecciona lo que le parece de interés sin variar el significado:

¹¹² Carabaza Bravo y García Sánchez, "Estado actual y perspectivas", p. 107.

¹¹³ al-Ṭiġnārī, *Kitāb Zuhrat al-bustān*, p. 12.

¹¹⁴ Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, p. 204.

¹¹⁵ al-Ṭiġnārī, *Kitāb Zuhrat al-bustān*, pp. 14-15.

¹⁰⁸ Troupeau, "Abū 'Amr al-Shaybānī", [en línea].

¹⁰⁹ al-Ṣaybānī, *Kitāb al-Ġīm*, vol. 1, p. 3.

¹¹⁰ Abū Ḥanīfa, *The book of the plants*, pp. 169-170.

¹¹¹ Brockelmann, "al-Akhfaṣh", vol. 1, p. 321.

"ولقد رأيتها بديار مصر وبأرض الشام قائمة بالأرض التي تزرع فيها عشرين سنة وثلاثين قد قامت لها أشجار على ساق بقدر قامة ابن آدم يأخذون أوراقها في كل عام وينقشونها ويزبلونها من أول شهر مارس فيأخذون ورقتها في شهر مايو وفي شهر أغسطس وفي شهر أكتوبر"¹¹⁶

La nota [46] explica cómo algunas personas engañaban a la hora de vender la alheña y aumentaban su cantidad introduciéndole otras plantas. Esta nota marginal es una copia casi literal de lo que escribe al-Ṭiġnārī en su obra:

"والمدلسون يجعلون من زريعة الكتان نصف ربع لربع من الحناء وعشرين رطلا ويدلسون أيضا ورقة الحناء بنبات يعرف بالطرطر."¹¹⁷

4. Conclusiones

Tras editar y traducir los cinco capítulos del poema de Ibn Luyūn referentes a plantas ornamentales, a partir de los tres manuscritos ya citados —incluyendo las vocales, signos auxiliares y las notas marginales que faltan en el trabajo de J. Eguaras—, y llevar a cabo un estudio de las notas marginales, podemos afirmar que, a excepción de una línea que se añade en el manuscrito de Rabat y otra que se omite en la copia de Nuakchot, el contenido de los códices es igual en el ámbito de las plantas ornamentales, distinguiéndose solamente por algunas palabras o variaciones de hemistiquios.

Así mismo, al elaborar dicho trabajo con más de un manuscrito, el texto editado y su correspondiente aparato crítico resulta más completo, por presentar las diferencias entre los códices manejados y, especialmente, por añadir las notas marginales no publicadas hasta el momento.

Igualmente, se ha comprobado el significado y la veracidad de las siglas que coloca sobre las notas marginales, gracias al comentario aclaratorio que aparece a finales del manuscrito y que hemos comprobado cotejando lo escrito en las notas [28 y 57].

Centrándonos en las notas marginales, podemos apreciar que el autor tenía acceso a una variada biblioteca que contaba con copias de geóponos, botánicos y literatos occidentales, orientales e incluso preislámicos. Entre todos ellos destacan al-Ṭiġnārī, que cita en tres de sus notas —dos de ellas son citas casi literales y una

de ellas no se ha podido cotejar—, y Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī que aparece citado en cuatro notas diferentes. No obstante, avanzando algo más, observamos que, gracias a este último autor oriental, Ibn Luyūn accede a otros tantos autores por lo que resultan ser fuentes indirectas y, por tanto, es muy posible que sus obras no formaran parte de la biblioteca del agrónomo almeriense.

Por otra parte, tras contrastar la información que menciona nuestro autor con sus fuentes de referencia, podemos afirmar que los datos registrados son los mismos; simplemente los abrevia a veces para aportar la información que a él le parece importante. En las anotaciones aparecen sinónimos de plantas que se mencionan en otros textos que él mismo cita en algunos casos, es decir, todos ellos tienen una referencia anterior, se explicita o no, por lo que consideramos que la aportación propia del autor en este aspecto es nula. Tan solo en una ocasión se añade un término particular de una labor agrícola concreta, cosa no usual en los tratados de la época, y que nos aporta un dato novedoso sobre el vocabulario de los campesinos andalusíes contemporáneos al autor. En relación con la sociedad, al citar Ibn Luyūn cómo adulteraban la alheña en periodos anteriores al nazarí, podemos pensar que en el siglo XIV se seguía la misma práctica y por ello él la menciona, ya que, si fuera un dato irrelevante o inexistente en la época, lo habría omitido.

Con respecto a los sinónimos de origen persa del sándalo de agua que aparecen en el texto estudiado, en algunos casos se escriben incorrectamente; por tanto, Ibn Luyūn no hace gala de unos conocimientos muy profundos en cuanto a dichos nombres, aun cuando su fuente de consulta es de origen persa. Resulta un tanto extraño este hecho, dados los amplios conocimientos del agrónomo almeriense y el acceso que tenía a diferentes obras, de forma que sería posible pensar que las copias que usó de la obra botánica oriental ya contenían dichos errores en la transcripción del persa.

En el conjunto de estos capítulos destinados a las plantas ornamentales, Ibn Luyūn no se muestra muy original (salvo en la forma de exposición y en su dominio a la hora de extraer datos) y no aporta prácticamente conocimientos propios al mismo. No obstante, nuestro breve estudio de sus notas marginales arroja luz sobre las fuentes a las que su autor tuvo acceso,

¹¹⁶ al-Ṭiġnārī, *Kitāb Zuhrat al-bustān*, p. 458.

¹¹⁷ al-Ṭiġnārī, *Kitāb Zuhrat al-bustān*, p. 459.

lo que permite profundizar en el conocimiento agronómico de la época de Ibn Luyūn, y sirve para aclarar los cauces por los que transcurrió el trasvase de dicho conocimiento.

Financiación

Este trabajo forma parte de una financiación obtenida por parte de la Junta de Andalucía con el título de «Ayudas en régimen de concurrencia competitiva destinadas a financiar la contratación predoctoral de personal investigador en formación por los agentes del Sistema Andaluz del Conocimiento».

Declaración de conflicto de intereses

El autor declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría (taxonomía CRediT)

Batul Al-Husein Raie: conceptualización, investigación, redacción – borrador original y redacción – revisión y edición.

Bibliografía

- Akef, Walid y Almela, Íñigo, “Nueva lectura del capítulo 157 del tratado agrícola de Ibn Luyūn”, *Al-Qanṭara*, 42, 1 (2021), pp. 1-26. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.002>
- Brockelmann, Carl, “al-Akhfash”, en *Encyclopedia of Islam, New Edition*, Leiden, E.J. Brill, 1991, 1, p. 321.
- Carabaza Bravo, Julia María y García Sánchez, Expiración, “Estado actual y perspectivas de los estudios sobre agronomía andalusí”, en Fátima Roldán Castro y Isabel Hervás Jávega (eds.), *El Saber en al-Andalus. Textos y estudios III*, Sevilla, Universidad de Sevilla–Fundación El Monte, 2001, pp. 101-118.
- Caskel, Werner, “al-A‘shā”, en Peri Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, 2ª edición. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_0770
- Castillo Castillo, Concepción, “Manuscritos arábigos que se conservan en la Escuela de Estudios Árabes de Granada”, *Cuadernos de Historia del Islam*, 11 (1984), pp. 213-238.
- García Gómez, Emilio, “Sobre agricultura arabigoandaluza, cuestiones bibliográficas”, *Al-Andalus*, 10, 1 (1945), pp. 127-146.
- García Gómez, Emilio, “Hacia un ‘Refranero’ arábigo andaluz. IV Los proverbios rimados de Ben Luyun de Almería (1282-1349)”, *Al-Andalus*, 37, 1 (1972), pp. 1-76.
- García Sánchez, Expiración, “Utility and aesthetics in the gardens of al-Andalus: Species with multiple uses”, en Peter Dendle y Alain Touwaide (eds.), *Health and healing from the medieval garden*, Woodbridge, The Boydell Press, 2008, pp. 205-227.
- García Sánchez, Expiración, “El Botánico Anónimo sevillano y su relación con la escuela agronómica andalusí”, en Expiración García Sánchez (ed.), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios III*, Granada, CSIC, 1994, pp. 193-210.
- García Sánchez, Expiración y Hernández Bermejo, Jacinto Esteban, “Ornamental Plants in Agricultural and Botanical Treatises From Al-Andalus”, en Michel Conan (ed.), *Middle East garden traditions: unity and diversity: questions, methods, and resources in a multicultural perspective*, Washington, Dumbarton Oaks, 2007, pp. 75-94.
- García Sánchez, Expiración, Hernández Bermejo, Jacinto Esteban y Carabaza Bravo, Julia María, *Flora agrícola y forestal de al-Andalus. Volumen II: Especies leñosas*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Alimentación y Medio Ambiente, 2021.
- Günther, Sebastian, “In our days, religion has once again become something alien: al-Khattabi’s critique of the state of religious learning in tenth-century Islam”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25, 3 (2008), pp. 1-30.
- al-Husein Raie, Batul, “Management and uses of weeds in andalusian agricultural treaties”, *Open Access Library Journal*, 9, (2022), e9033. doi: <https://doi.org/10.4236/oalib.1109033>
- Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, Joaquina Egarras Ibáñez (ed. y trad.), Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife, 1988.
- Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, Joaquina Egarras Ibáñez (ed. y trad.) y Pedro Molina (prólogo), Almería, Universidad de Almería, 2014.
- Lirola Delgado, Jorge y García Sánchez, Expiración, “Ibn Luyūn”, en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2006, vol. 4, pp. 41-49.
- Martín Martínez de Simón, Elena, “El mundo vegetal en la Edad Media”, *Biblioteca: Estudio e Investigación*, 33 (2018), pp. 47-70.
- Troupeau, Gérard, “Abū ‘Amr al-Shaybānī”, en Peri Bearman *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. doi: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8235

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Ṭāriq b. Ziyād y los *barbar*

Ṭāriq b. Ziyād and the *barbar*

Maribel Fierro

Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, CSIC
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4736-7224>

Cómo citar / Citation: Fierro, Maribel, “Ṭāriq b. Ziyād y los *barbar*”, *Al-Qaṭara*, 45, 1 (2024), 683. doi: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2024.683>

Recibido: 23/05/2023; *Aceptado:* 06/09/2023; *Publicado:* 09/07/2024

En un reciente artículo, Jesús Lorenzo argumenta que la relación de clientela entre los dos conquistadores musulmanes de la península ibérica, Ṭāriq b. Ziyād y Mūsā b. Nuṣayr, se estableció con anterioridad a la presencia de ambos en Ifrīqiya y que por ello hay que descartar el origen norteafricano y beréber del primero¹. En cambio, el origen árabe de Mūsā b. Nuṣayr estaría bien atestiguado².

¹ Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”.

² Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”, nota 23, señala que la única versión discrepante sobre el origen árabe de Mūsā b. Nuṣayr la recoge al-Maqqarī en *Nafh al-ṭīb* quien incluye la posibilidad de que descendiese de bereberes (*barbarī*). Aunque Lorenzo dice que la fuente de al-Maqqarī es Ṣā’id (m. 462/1069), en realidad se trata de Ibn Sa’īd (m. 685/1286): al-Maqqarī, *Nafh al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, 8 vols., Beirut, 1968, I, p. 286.

No entro a discutir en esta ocasión la filiación religiosa de Nuṣayr que Lorenzo da segura como cristiana pues cristianos serían los rehenes que capturaron los conquistadores musulmanes de la localidad de ‘Ayn Tamr entre los que se encontraba el antepasado de Mūsā. Pero en algunos de los textos (Ibn ‘Asākir, Ibn Jallikān) analizados por Michael Lecker en relación a otro de los rehenes —el antepasado de Ibn Ishāq, el autor de la biografía del Profeta— se afirma que dichos rehenes estaban circuncidados: Lecker, “Muḥammad b. Ishāq *ṣāhib al-maghāzī*: was his grandfather Jewish?”. Frente a Lorenzo, veo muy

Lorenzo pasa revista a las diferentes versiones que podemos encontrar en las fuentes árabes sobre el origen étnico de Ṭāriq b. Ziyād, al que se atribuye un origen beréber, un origen árabe y un origen persa³. Veamos qué se dice de cada uno de esos orígenes.

Las fuentes que dan a Ṭāriq b. Ziyād un origen beréber incluyen al historiador oriental Ibn Jallikān (m. 681/1282) y a los norteafricanos Ibn ‘Idārī (m. dp. 712/1312), al-Ḥimyarī (m. 727/1327), Ibn Jaldūn (m. 808/1406) y al-Maqqarī (m. 1041/1632), unos especificando que pertenecía a la tribu de Nafza (Ibn ‘Idārī y al-Ḥimyarī), otros a los Banū Layṭ (Ibn Jaldūn y al-Maqqarī)⁴ o dándole simplemente la *nisba* al-Barbarī (Ibn

problemático poder sacar conclusiones firmes a partir de las distintas versiones del relato relativo a los ‘rehenes’ encontrados en ‘Ayn Tamr, pues es el tipo de relato que por las posibilidades que ofrecía de anclaje en la historia temprana de la comunidad musulmana debió de ser aprovechado de muchas formas y con diversos intereses no siempre fáciles de detectar.

³ Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”, pp. 9-10 y nota 61. Obras muy posteriores hacen aumentar el registro de posibilidades. Así, Antonio Gala, en *El manuscrito carmesí*, le da un origen vándalo: Civantos, *The Afterlife of al-Andalus*, p. 187.

⁴ Estos Banū Layṭ serían una tribu beréber sobre la cual puede verse de Felipe, *Identidad y onomástica de los beréberes en Al-Andalus*, pp. 163-165.

Jallikān y al-Maqqarī). Por su parte, el autor del *Kitāb al-ansāb* ofrece una larga cadena onomástica (*nasab*) del personaje con nombres beréberes a partir de Ziyād b. ‘Abd Allāh⁵. Un dato ignorado por Lorenzo a la hora de pasar revista a las fuentes árabes que hablan del origen beréber de Ṭāriq es la información que se encuentra en la *Ġamhara* de Ibn Ḥazm y en los *Maḥāḥir al-barbar* relativa a los descendientes de la hermana de Ṭāriq, los Banū ‘Abd al-Wahhāb al-Ṣanhāḡī⁶. Esto indica que esa hermana casó con un bereber, lo cual en principio no es lo esperable de una mujer árabe en esos primeros tiempos de la expansión islámica cuando los árabes eran todavía un grupo étnico que captaba mujeres de otros grupos, pero no estaba dispuesto a ceder las propias. Esa posibilidad no se puede, sin embargo, descartar. Del poeta ‘Abbās b. Nāsiḥ (m. ca. 238/852) se dice que era hijo de un esclavo bereber que fue comprado por Muzāḥima, una mujer árabe de la tribu de Ṭaqīf, que luego lo manumitió y se casó con él⁷. Esta información no deja de presentar sus propios problemas: a ‘Abbās b. Nāsiḥ sus biógrafos le dan una filiación con la tribu bereber Masmuda⁸, mientras que en el pasaje mencionado se dice que su padre era un Awraba.

Una de las referencias más antiguas a Ṭāriq que podemos fechar a ciencia cierta la encontramos en el *Ta’rīḥ* de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853). En ella se dice que Ṭāriq se encontró con un anciano que le profetizó que al-Andalus sería conquistada por «el pueblo que va con vosotros, llamado los beréberes, que son de vuestra religión (*yaftatahuḥā ma ‘akum qawm yuqāl lahum al-barbar wa-hum ‘alā dīnikum*)»⁹. Como bien señala Lorenzo, es una referencia que parece hacer

de Ṭāriq alguien distinto de ese pueblo que va «con vosotros», siendo esta última una referencia a los árabes y sus clientes, de manera que Ṭāriq en realidad sería un árabe¹⁰. Las fuentes que dan a Ṭāriq b. Ziyād un origen árabe le atribuyen una filiación con las tribus de Layṭ o Ṣadif. Respecto a la primera, la *nisba* al-Layṭī se atribuye también al famoso jurista beréber Yaḥyā b. Yaḥyā (m. 234/849), pero en su caso se especifica que él era cliente del clan de los Layṭ de la tribu de Kināna, perteneciente a los árabes del norte (Muḍar)¹¹. Esta sería pues la tribu árabe a la que habría pertenecido Ṭāriq de ser realmente un árabe. Respecto a la segunda tribu árabe mencionada, Ṣadif (la *nisba* correspondiente es al-Ṣadaḥī), en algunas fuentes se señala que el vínculo de Ṭāriq con dicha tribu era de clientela (*walā’*), es decir, no era árabe¹².

Las fuentes que dan a Ṭāriq b. Ziyād un origen en Fārs, la antigua Persia (la región sudeste del Irán moderno) son Ibn ‘Idārī y al-Ḥimyarī, mientras que en otras fuentes (*Aḥbār maḡmū’a* y al-Maqqarī)¹³ se especifica que era originario de Hamaḍān, ciudad situada en el territorio de la antigua Media a los pies del monte Elwend.

El principal argumento de Lorenzo para negar la posibilidad de que Ṭāriq fuese de origen beréber es cronológico. Dado que de Ṭāriq se dice que era cliente (*mawlā*) de Mūsā b. Nuṣayr, este solo podría haber establecido una relación de clientela con un beréber a su llegada a Ifrīqiya entre 698-699 y 707-708, cuando fue nombrado gobernador de Qayrawān:

Para aceptar que Ṭāriq fuera de origen bereber, el encuentro entre ambos tendría que haberse producido necesariamente en una fecha posterior a 693-694, que es cuando Mūsā llega a Egipto proveniente de Mesopotamia, o, más probablemente, en una fecha posterior a 698, la fecha más temprana en la que se data la llegada de Mūsā a Qayrawān. Si hasta aquí las fechas ya resultan ajustadas, teniendo en cuenta la gran confianza que depositaba en él en 709 al

⁵ Muḥammad Ya‘lā, *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, pp. 63-72 (citado por Ibn ‘Idārī, quien ofrece variantes); Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”, p. 10. Tal y como ha indicado Mayte Penelas, ese ‘‘Abd Allāh’’ de la cadena onomástica no indica al antepasado que se convirtió al islam, sino que es una manera de suministrar al auténtico converso (en este caso sería Ziyād) un padre llamado ‘Abd Allāh, es decir, islamizado. Véase al respecto Penelas, “Some Remarks on Conversion to Islam in al-Andalus”, pp. 193-200.

⁶ Herrero, “Ṭāriq b. Ziyād: las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales”, p. 182. Puede verse también de Felipe, *Identidad y onomástica*, p. 135.

⁷ Ibn Ḥayyān (m. 469/1076), *Al-sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas*, 129v y *Crónica de los emires Alhakam I y ‘Abd al-rahman II*, p. 133.

⁸ *Prosopografía de los ulemas andalusíes (PUA)*, id 4132, <https://www.eea.csic.es/pua/> [consultado 14-06-24].

⁹ Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta’rīḥ*, p. 136. Esta referencia se encuentra en Herrero, “Ṭāriq b. Ziyād”, p. 145 y nota 10.

¹⁰ Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”, nota 78.

¹¹ Fierro, “El alfaquí beréber Yaḥyā b. Yaḥyā, ‘el inteligente de al-Andalus’”. De Yaḥyā b. Yaḥyā también se recoge un *nasab* largo en algunas fuentes, lo cual disminuye la excepcionalidad del caso de Ṭāriq señalada por Lorenzo (p. 10).

¹² Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Ṭāriq ibn Ziyād”, p. 11 (es el caso de *Aḥbār maḡmū’a*). Al-Maqqarī es el único que además recoge una posible filiación con la tribu árabe de Laḥm, tal vez una deducción hecha a partir de la *nisba* árabe de Mūsā b. Nuṣayr: como cliente suyo, Ṭāriq podía llevar su *nisba*.

¹³ *Aḥbār maḡmū’a*, ed. y traducción de Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, 6/20; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭib*, I, p. 254.

nombrarle gobernador de Tánger, mucho más lo son si atendemos al *nasab* de Tāriq, que muestra que su padre, Ziyād, ya estaba arabizado, según se desprende de su nombre inequívocamente árabe. Resulta obvio que la arabización del padre solo pudo producirse tras un contacto con los árabes, lo que parece alejar la posibilidad de que se tratara de un bereber magrebí, ya que, salvo incursiones esporádicas, este contacto no se produjo sino hasta la llegada de ‘Uqba ibn Nāfi’ al-Fihri en 670. En todo caso, de haberse arabizado en este momento, cabría pensar que pertenecería al *walā’* de los fihries, tribu a la que pertenecía ‘Uqba, en ningún caso al de un recién llegado como era Mūsā ibn Nuṣayr. La incongruencia es aún más patente si tomamos en consideración el *nasab* que recogen Ibn ‘Idārī y al-Maqqarī, que aluden a un abuelo de nombre ‘Abd Allāh, nombre no ya árabe, sino musulmán y frecuentemente adoptado por los conversos al islam¹⁴.

Hay dos consideraciones que no tiene en cuenta Lorenzo en esta argumentación. La primera es que un beréber esclavizado y llevado a Oriente pudiese haber sido comprado por la familia de Mūsā: su conversión al islam o su manumisión en tierras orientales le habría convertido en cliente suyo. Uno de los clientes de ‘Abd al-Raḥmān I (r. 138/756-172/788), Maymūn b. Sa’d, era de origen beréber (*nasabuhu fī l-barbar*): el primer emir omeya de Córdoba había heredado su clientela de su antepasado el califa omeya al-Walīd b. ‘Abd al-Malik (r. 88/705-98/715) bajo cuyo gobierno se había llevado a cabo la conquista de al-Andalus¹⁵.

La segunda es que la clientela puede ser un vínculo cambiante, es decir, se puede pasar de un patrón a otro: esto sucede, por ejemplo, cuando un patrón poderoso pierde poder y sus clientes (o una parte de ellos) deciden sumarse a aquél que ocupa ahora la posición dominante. Otras posibilidades también existen. Cambios de este tipo están bien documentados a lo largo de la historia temprana del Islam¹⁶. Me limitaré a dos casos atestiguados en al-Andalus¹⁷.

El antepasado beréber de Tābit b. Ḥazm al-Saraqustī (m. 302/914)¹⁸ estableció relaciones de

clientela (*walā’* ‘*alāqa* o clientela contractual) con los árabes Banū Zuhra como hicieron todos los beréberes de la frontera superior de al-Andalus. En un momento dado, Tābit —molesto por algún agravio que no se especifica— decidió no seguir llamándose al-Zuhrī y adoptó en cambio la *nisba* al-‘Awfī, pretendiendo que el lazo de clientela había sido establecido con un descendiente del Compañero del Profeta ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf al-Zuhrī que habría estado en la Península en la época de la conquista¹⁹.

Ḥassān b. Yasār al-Hudālī era cadí en Zaragoza en el momento de la entrada de ‘Abd al-Raḥmān I en dicha ciudad. Se decía que los Banū Qasī —el poderoso linaje que llegó a gobernar de forma independiente en la frontera superior— se habían convertido al islam con él (‘*alā yadayhi aslamū*). Cuando uno de los miembros del linaje, Muḥammad b. Lubb, tuvo conocimiento de esto fue en busca de un descendiente de Ḥassān b. Yasār llamado Muntaṣir y lo mató por haber afirmado ese lazo de clientela. Este acto se explica porque había una versión alternativa de la conversión del antepasado de los Banū Qasī según la cual Qasī se habría convertido al islam directamente con el califa omeya al-Walīd b. ‘Abd al-Malik pasando así a ser cliente suyo: esta era la versión que Muḥammad b. Lubb claramente favorecía²⁰. Hay que tener en cuenta que la conversión al islam hasta mediados del s. II/VIII permitía la creación de un lazo de clientela, prohibiendo los juristas tal efecto a partir de entonces con el argumento de que la conversión hacía del converso cliente de la comunidad musulmana en su conjunto y no de un creyente en particular.

Por todo ello, contrariamente a lo que afirma Lorenzo, la «única solución al problema» no es que la clientela entre Mūsā y Tāriq se hubiese producido antes de la llegada al primero a Ifrīqiya e incluso a Egipto y que ello implique que no pueda

¹⁴ Lorenzo Jiménez, “Los orígenes de Mūsā ibn Nuṣayr y Tāriq ibn Ziyād”, p. 12.

¹⁵ Fierro, “Los *mawālī* de ‘Abd al-Raḥmān I”, n° 34. Para otro caso véase el n° 35.

¹⁶ Sobre el contexto puede verse Crone, *Slaves on Horses* y Crone, *Roman, provincial and Islamic law*; Bernard y Nawas (ed.), *Patronage and patronage in early and classical Islam*.

¹⁷ Además de los que se exponen a continuación puede verse también los casos de ‘Āṣim al-Ṭaqaṭī y Badr en Fierro, “Los *mawālī* de ‘Abd al-Raḥmān I”, n° 4 y 6.

¹⁸ Fierro, “Ibn Tābit al-Saraqustī, Qāsim”, n° 1228.

¹⁹ Fierro, “Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*”, p. 46. La fuente que da esta información es Ibn Ḥayr (m. 575/1179), *Fahrasa*, p. 193.

²⁰ Fierro, “Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*”, p. 51. La fuente es Ibn Ḥārīṭ al-Ḥuṣanī (m. 361/971), *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, n° 74. Véase sobre al respecto, Fierro, “El conde Casio, los Banū Qasī y los linajes godos en al-Andalus”, artículo al que respondió Eduardo Manzano, “A vueltas con el conde Casio”. No me interesan en este caso las implicaciones que esta historia tiene para fijar los orígenes de los Banū Qasī —sobre los que espero volver en otro estudio—, la cito simplemente como ejemplo de que era conocimiento comúnmente aceptado que los clientes y patronos podían «reescribir» —a veces de forma violenta— la historia de sus relaciones de clientela. Sobre los Banū Qasī el estudio de referencia es Lorenzo Jiménez, *La dawla de los Banū Qasī*.

tratarse de un beréber. Además de la posibilidad de que un antepasado de Ṭāriq fuese capturado en la conquista del Norte de Africa y llevado a Oriente donde pudo convertirse en cliente de la familia de Mūsā, existe también la posibilidad de que fuese un beréber que se convirtiese al islam a manos de uno de los árabes conquistadores de Ifrīqiya o haber sido manumitido por uno de ellos en el caso de haber sido esclavizado, pasando así a ser cliente suyo. Cuando, más tarde, Mūsā b. Nuṣayr es nombrado gobernador de Ifrīqiya, Ṭāriq pudo entrar a su servicio y ese servicio llevó a que se le considerase su *mawlā*. Esto explicaría algún otro dato no tenido en cuenta por Lorenzo.

En su detallado estudio sobre la representación de la figura de Ṭāriq b. Ziyād en las fuentes árabes, Omayra Herrero muestra la dificultad a la hora de desenmarañar las conexiones inter-textuales, estratos de transmisión y variaciones narrativas que se dan en las informaciones de las fuentes árabes respecto a Ṭāriq b. Ziyād, algo que no es exclusivo de él sino que se puede encontrar también en otros muchos casos de la historia del Islam temprano. Recoge Herrero algunos datos no señalados por Lorenzo, como la variante Ṭāriq b. ‘Amr presente en algunas fuentes, la figura de otro beréber, llamado Ṭarīf, que habría hecho una incursión en la Península con anterioridad (en el año 91/710) y del que también se dice que en realidad era árabe (en su caso, al-Ma‘āfirī) y, sobre todo, la afirmación en los *Aḥbār maǧmū‘a* y en la obra de al-Maqqarī de que había quien dudaba de la relación de clientela con Mūsā b. Nuṣayr, pues Ṭāriq habría sido en realidad cliente de un árabe de la tribu de Ṣadīf²¹. Esta noticia parece proceder del historiador Aḥmad al-Rāzī (m. 344/955), quien afirmaba además que los descendientes de Ṭāriq en al-Andalus negaban que hubiese existido una relación de clientela con Mūsā b. Nuṣayr. No sabemos el fundamento de esta negación, es decir, si se debía a que de hecho nunca existió o si se debía a que el mal trato recibido por Ṭāriq por parte de Mūsā²² hubiese llevado a la familia a renegar del vínculo de clientela. Otra posible explicación es que, con el paso del tiempo y la pérdida de poder por parte de Mūsā b. Nuṣayr y sus descendientes, el vínculo de clientela que pudo existir hubiese dejado de ser algo provechoso para los descendientes de Ṭāriq, prefiriendo alardear de otro tipo de conexiones. De manera más general, es muy escasa la huella en

las fuentes árabes que ha dejado la descendencia de los árabes, sus clientes y los beréberes activos en la sociedad de la conquista antes de la llegada de ‘Abd al-Raḥmān I en 138/756: ello se explica porque el triunfo político de los omeyas cordobeses trajo consigo la pérdida del poder por parte de los árabes y el consiguiente debilitamiento de sus seguidores, mientras que los omeyas fomentaban tanto la operatividad como el recuerdo de los lazos de clientela con ellos mismos. Es decir, los *mawālī* fueron a partir de entonces fundamentalmente los *mawālī* omeyas y se produjo el olvido progresivo de los *mawālī* de árabes que no fuesen omeyas, entre ellos, de los *mawālī* de personajes que habían tenido tanto peso en la historia peninsular como Mūsā b. Nuṣayr o el gobernador Yūsuf al-Fihri cuya derrota por ‘Abd al-Raḥmān I significó el principio del fin del poder y autonomía políticas de los árabes en al-Andalus.

Si la duda entre un origen árabe o beréber se puede explicar fácilmente por los procesos que se acaban de mencionar, ¿qué es lo que puede determinado la circulación de la versión según la cual Ṭāriq b. Ziyād tenía un origen persa? Por un lado, era una alternativa al origen beréber, origen este que no tenía connotaciones muy positivas dada la consideración general de los beréberes como gente salvaje y dada a la rebelión²³. Por otro lado, dado que la conquista de la región de Fārs fue anterior a la de al-Andalus, atribuirle un origen persa daba a Ṭāriq b. Ziyād precedencia en la incorporación al islam sobre otros no árabes procedentes de territorios que fueron conquistados posteriormente. Esto de la precedencia no era una cuestión baladí: la *sābiqa*, el haber hecho algo con anterioridad a otro, fue uno de los recursos más utilizados en el Islam temprano para jerarquizar y establecer distinción²⁴. Esto lo podemos ver en el caso de Ibn Ḥazm (m. 456/1064), uno de cuyos antepasados, a pesar de ser conocidos sus orígenes locales, afirmaba que estos estaban en Persia, lo que le permitía reivindicar una conversión al islam y una clientela con los omeyas más antigua que la de otros clientes al servicio de los omeyas cordobeses²⁵. El supuesto origen

²¹ Herrero, “Ṭāriq b. Ziyād”, p. 145, citando *Aḥbār maǧmū‘a*, 6/20; al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, I, p. 254; véase también Herrero, “Ṭāriq b. Ziyād”, pp. 179-183.

²² Herrero, “Ṭāriq b. Ziyād”, pp. 152-154.

²³ Puede verse al respecto Valérian, *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)* y la bibliografía citada en esta obra sobre la representación de los beréberes en la literatura árabe, así como Rouighi, *Inventing the Berbers. History and Ideology in the Maghrib*.

²⁴ Afsaruddin, *Excellence and precedence*.

²⁵ Fierro, “Why Ibn Ḥazm became a Zahiri: charisma, law and the court”, p. 3.

persa de Tāriq pudo ser también una forma de reclamar para él precedencia frente a otros clientes.

Como nota curiosa, en una de las fuentes árabes referentes a al-Andalus se establece además una vinculación entre ser de Persia y ser miembro de los *barbar*. En un diccionario biográfico de ulemas del s. IV/X, los *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn* de Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī (m. 361/971), de varios personajes se dice que eran *min al-barbar*: son los casos de 'Abbās b. Nāsiḥ (*aṣluhu min al-barbar*); Sa'īd b. Mas'ada (*min al-barbar*), Yaḥyā b. Yaḥyā (*min al-barbar*) y Yaḥyā b. Ayyūb (*min al-barbar*)²⁶. Por otros datos acerca de ellos, no parece caber duda alguna de que todos ellos eran beréberes²⁷. Pero en esa misma obra se afirma de un personaje «Masarra mawlā li-raḡul min al-barbar min ahl Fārs»²⁸, es decir, se identifica a los *barbar* con gentes de Persia. No es el único caso: del último antepasado de Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān se afirma que se llamaba Barbar y era *mawlā* del califa Mu'āwiya (r. 41/661-60/680), quien le había hecho prisionero en una expedición a al-Fārs²⁹. Parece, pues, que para el autor de origen norteafricano Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī³⁰ el término *barbar* se aplicaba no solo a los pobladores nativos norteafricanos, sino también a pobladores de la zona de Persia. La única explicación que se me ocurre es que al hacerlo estuviese siguiendo el uso que los romanos —y antes que estos, los griegos— dieron al término del que procede *al-barbar*: los *barbaroi* eran los que hablaban una lengua ininteligible porque era distinta de la propia³¹.

²⁶ Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī, *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, pp. 284, 324, 378. Quiero agradecer a Luis Molina su amabilidad al localizar estas citas.

²⁷ Sobre sus orígenes puede verse de Felipe, *Identidad y onomástica*.

²⁸ Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī, *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, p. 218.

²⁹ Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī, *Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn*, pp. 236 y 283; también se dice que se puso en viaje hacia Oriente pero se cansó del mar y desembarcó en «*bilād al-Barbar*» y regresó a al-Andalus. Hay otros casos en que se menciona al-Fārs sin hacer referencia a *al-barbar*: uno que lleva la *nisba* al-Fārisī (n. 1 329); una familia que pretendía ser *min al-Fārs* (p. 282).

³⁰ Zomeño, "Ibn Hārīt al-Juṣanī, Abū 'Abd Allāh", n.º 548. Estos textos de Ibn Hārīt al-Ḥuṣanī no son tenidos en cuenta por Rouighi en sus artículos "The Andalusī origins of the Berbers" y "The Berbers of the Arabs".

³¹ Esto es llamativo porque —tal y como indica Rouighi— el término que se suele aplicar a los persas en las fuentes árabes es el de *'aḡam* como indicativo de que no eran arabo-parlantes. ¿Tiene algo que ver el uso de esta expresión tan poco usual en la obra de un autor norteafricano con la presencia de una dinastía de origen persa, los Rustumíes, entre poblaciones beréberes?

¿Estaba el término *al-barbar* limitado a los habitantes de al-Fārs y el norte de África? En la biografía que al-Qāḍī 'Iyāḍ (m. 544/1149) dedica al historiador Ibn al-Qūṭiyya (m. 367/977), así llamado por ser descendiente de Sara la Goda, nieta del rey visigodo Witiza, afirma que pertenecía a los clientes que eran *barbar* (*min al-mawālī al-barbar*)³². ¿Cómo entender esta frase? En un estudio anterior propuse que hacía referencia al linaje paterno, no materno, de Ibn al-Qūṭiyya, es decir al linaje del primer marido de Sara la Goda, 'Isā b. Muzāḥim, cliente del califa omeya de Damasco 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (r. 99/717-101/720), sugiriendo por ello que este 'Isā b. Muzāḥim pudo haber sido de origen beréber³³. Pero si estaba haciendo referencia al linaje materno de Ibn al-Qūṭiyya, entonces la expresión se podría entender en el sentido de que los godos que se sometieron a los conquistadores fueron considerados clientes de estos y que se les llamó además de *qūṭ* también *barbar*³⁴.

Para concluir: ¿era Tāriq beréber? Nunca lo sabremos a ciencia cierta, pues las fuentes de que disponemos no nos permiten tomar una decisión terminante al respecto. Pero la posibilidad desde luego no puede ser descartada y en último término, lo más probable es que lo fuera³⁵.

Declaración de conflicto de intereses

La autora declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

Declaración de contribución de autoría (taxonomía CRediT)

Maribel Fierro: conceptualización, investigación, redacción – borrador original y redacción – revisión y edición.

³² 'Iyāḍ (m. 544/1149), *Tartīb al-madārik li-ma'rifat al-'lām madḡhab Mālik*, VI, pp. 296-298. https://archive.org/details/FP37029/00_37029

³³ Fierro, "La obra histórica de Ibn al-Qūṭiyya", nota 82; Fierro, "Árabes, beréberes, muladíes y *mawālī*", nota 58.

³⁴ Esta posibilidad fue ya planteada por Vallvé Bermejo, "España en el siglo VIII. Ejército y sociedad", dando lugar a una réplica convincente de Pierre Guichard, "A propósito de los 'barbar al-Andalus'". Vallvé, de hecho, no ofrecía más que una propuesta especulativa sin apoyo en las fuentes; en ese artículo no incluye la referencia de al-Qāḍī 'Iyāḍ aquí recogida, siendo esta la única evidencia textual que conozco que podría apoyar su propuesta.

³⁵ Uno de los revisores de este trabajo señala en este sentido que, dado que el ejército conquistador estaba compuesto mayoritariamente por beréberes, lo lógico es suponer que quien les mandaba lo fuera también.

Fuentes y bibliografía

- Afsaruddin, Asma, *Excellence and precedence. Medieval Islamic discourse on legitimate leadership*, Leiden–Boston–Köln, Brill, 2002.
- Aḥbār maǧmū‘a*, ed. y traducción de Emilio Lafuente Alcántara, Madrid, 1867.
- Bernards, Monique y Nawas, John (eds.), *Patronate and patronage in early and classical Islam*, Leiden, Brill, 2005.
- Civantos, Christina, *The Afterlife of al-Andalus: Muslim Iberia in Contemporary Arab and Hispanic Narratives*, Albany, State University of New York Press, 2017.
- Crone, Patricia, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Crone, Patricia, *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- de Felipe, Helena, *Identidad y onomástica de los beréberes en Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1997.
- Fierro, Maribel, “La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya”, *Al-Qanṭara*, 10, 2 (1989), pp. 485-512.
- Fierro, Maribel, “Árabes, beréberes, muladíes y mawālī. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes”, en Helena de Felipe y Manuela Marín (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VII*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 41-54.
- Fierro, Maribel, “El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà, ‘el inteligente de al-Andalus’”, en María Luisa Ávila y Manuela Marín (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VIII*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 269-344.
- Fierro, Maribel, “Los mawālī de ‘Abd al-Raḥmān I’”, *Al-Qanṭara*, 20, 1 (1999), pp. 65-98.
- Fierro, Maribel, “Ibn Tābit al-Saraqustī, Qāsim”, en Jorge Lirola Delgado (ed.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 5, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2007, pp. 450-453, n° 1228.
- Fierro, Maribel, “El conde Casio, los Banū Qasī y los linajes godos en al-Andalus”, *Studia Historica. Historia Medieval (Los mozárabes entre la Cristiandad y el Islam)*, 27 (2009), pp. 181-189.
- Fierro, Maribel, “Why Ibn Ḥazm became a Zahiri: charisma, law and the court”, *Hamsa. Journal of Judaic and Islamic Studies*, 4 (2018), pp. 1-21.
- Guichard, Pierre, “A propósito de los ‘barbar al-Andalus’”, *Al-Qanṭara* 1 (1980), pp. 423-427.
- Herrero, Omayra, “Tāriq b. Ziyād: las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales”, en Mohamed Meoauk (ed.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval, EOBA XVII*, Madrid, CSIC, 2012, pp. 141-186.
- al-Ḥimyarī, *Al-rawḍ al-mi‘ār fī ḥabar al-aqtār*, ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Maktabat Lubnān, 1984.
- Ibn Ḥabīb, *Kitāb al-ta‘rīḥ*, ed. Jorge Aguadé, Madrid, CSIC, 1981.
- Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-‘ibār*, ed. Ḥalīl Šāḥada, , 8 vols., Beirut, Dar al-Fikr, 1988.
- Ibn Ḥallikān, *Wafayāt al-a‘yan wa-anbā’ abnā’ ahl al-zamān*, ed. Iḥsān ‘Abbās, 8 vols., Beirut, Dār Šadr, 1970.
- Ibn Ḥārīt al-Jušanī, *Aḥbār al-fuqahā’ wa-l-muḥaddiṭīn*, ed. María Luisa Ávila y Luis Molina, Madrid, CSIC–ICMA, 1992.
- Ibn Ḥayr, *Fahrassa*, ed. Francisco Codera y Julián Ribera, 2 vols., Zaragoza, 1893.
- Ibn Ḥayyān, *Al-sifr al-tānī min Kitāb al-Muqtabas [al-Muqtabis II-I]*, ed. Maḥmūd ‘Alī Makkī, Riad, Markaz al-Malik Fayṣal li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt al-islāmiyya, 2003.
- Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires Alhakam I y ‘Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis II-I]*, trad., notas e índices Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corrientes, Zaragoza, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.
- Ibn ‘Idārī, *Al-bayān al-muǧrib fī aḥbār al-Andalus wa-l-Maǧrib*, ed. Georges Séraphin Colin y Évariste Lévi-Provençal, 2 vols., Beirut, Dār al-Ṭaqāfa, 1983 [1948-51].
- ‘Iyād, *Tartīb al-madārik li-ma‘rifat a‘lām maḍhab Mālik*, varios editores, 8 vols., Rabat, 1983.
- Lecker, Michael, “Muḥammad b. Ishāq ṣāḥib al-maǧhāzī: was his grandfather Jewish?”, en Andrew Rippin y Roberto Tottoli (eds.), *Books and Written Culture of Islamic World. Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday*, Leiden, Brill, 2015, pp. 26-38.
- Lorenzo Jiménez, Jesús, *La dawla de los Banū Qasī. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*, Madrid, CSIC, 2010.
- Lorenzo Jiménez, Jesús, “Los orígenes de Mūsà ibn Nuṣayr y Tāriq ibn Ziyād y su relación con el imperio sasánida”, *Al-Qanṭara*, 43, 2 (2022), pp. 1-16.
- Manzano, Eduardo, “A vueltas con el conde Casio”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 31 (2013), pp. 255-266.
- al-Maqqarī (m. 1041/1632), *Nafḥ al-tīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. Iḥsān ‘Abbās, 8 vols., Beirut, 1968.
- Penelas, Mayte, “Some Remarks on Conversion to Islam in al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 23, 1 (2002), pp. 193-200.
- Roughi, Ramzi, “The Andalusí origins of the Berbers”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 2, 1 (2010), pp. 93-108.
- Roughi, Ramzi, “The Berbers of the Arabs”, *Studia Islamica*, new series 1 (2011), pp. 67-101.

- Rouighi, Ramzi, *Inventing the Berbers. History and Ideology in the Maghrib*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2019.
- Valérian, Dominique (ed.), *Les Berbères entre Maghreb et Mashreq (VII^e-XV^e siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2021.
- Vallvé Bermejo, Joaquín, “España en el siglo VIII. Ejército y sociedad”, *Al-Andalus*, 43, 1 (1978), pp. 51-112.
- Ya‘lā, Muḥammad, *Tres textos árabes sobre beréberes en el occidente islámico*, Madrid, CSIC, 1993.
- Zomeño, Amalia, “Ibn Ḥārīt al-Juṣānī, Abū ‘Abd Allāh”, en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004, pp. 290-296, n° 548.

RESEÑAS

ILYASS AMHARAR, *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (543/1148) – Les informations subtiles de la somme de théorie légale (Nukat al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl)*, Piscataway, Gorgias Press, «Islamic History and Thought», 31, 2023, 615 pp.

Este libro de Ilyass Amharar, investigador postdoctoral en el Centre Jacques Berque (Rabat) y en el IREMAM (Aix-Marseille Université), es la versión reelaborada de su tesis doctoral defendida en octubre de 2021 en Aix-Marseille Université bajo la dirección de Éric Chaumont, islamólogo fallecido en 2021.

El autor dedica una monografía a las *Nukat al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl* del Qāḍī Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (543/1148), eminente jurisconsulto e importante figura de la historia del aṣ‘arismo. Conocido por introducir importantes libros de *kalām* y *uṣūl al-fiqh* en al-Andalus, es el discípulo andalusí más famoso del poderoso teólogo Abū Ḥāmid al-Ġazālī (505/1105). Esta publicación se inscribe en el contexto de una reanudación de los estudios sobre la figura de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī desde hace unos quince años en España y en el Magreb. En esta medida, el autor organizó un coloquio internacional dedicado a la figura del Qāḍī Abū Bakr Ibn al-‘Arabī en el Centre Jacques Berque (Rabat) con motivo del noveno centenario de su fallecimiento, celebrado durante los días 28 y 29 de enero de 2022, cuyas actas se publicarán próximamente.

Tras un breve prefacio en inglés de Maribel Fierro (ILC, CSIC) —que subraya la importancia del trabajo— el libro se divide en tres partes: una doble introducción (la primera dedicada al autor y al conjunto de su obra en las páginas xiii a lvi, y la otra, a las *Nukat* en las páginas lvi a cii) seguida de la edición del texto árabe acompañada de una traducción francesa (pp. 69-295) que es la primera a una lengua occidental que se realiza de la obra. Finalmente, el autor pro-

pone un comentario erudito del texto párrafo por párrafo (pp. 297-470).

Una amplia bibliografía (pp. 471-494) y seis índices (coránico, de hadices, nombres propios y grupos, de obras, de términos especializados, y de poesías, pp. 495-515) completan el trabajo.

El autor comienza presentando la figura del Qāḍī y señalando el contexto histórico almorávide en el que evolucionó, su compleja relación con al-Ġazālī y su proyecto reformista. Se analizan también el estatuto de su malikismo contrapuesto al šāfi‘ismo característico de su maestro y el legado intelectual del Qāḍī.

La introducción al contenido de las *Nukat* hace balance de las ediciones anteriores del texto árabe y vuelve especialmente a la primera edición crítica publicada en 2017 por Ḥātm Bāy¹, mencionando el autor: «...ya habíamos iniciado el cotejo [del manuscrito original] antes de ver la obra de Bāy. No obstante, decidimos continuar con la esperanza de encontrar otro ejemplar [de la obra] que no hubiera sido consultado antes, lo que lamentablemente no fue el caso» (pp. xcvi-xcvii).

A pesar de que las dos ediciones se basan en los mismos manuscritos, difieren en una serie de aspectos: la edición de Ilyass Amharar está dividida en párrafos numerados con títulos en negrita que aclaran el tema de cada pasaje. La tipografía está simplificada, el autor indica las marcas de paginación de los tres manuscritos y añade una lista de siglas. Las variantes de lectura se indican por último en las páginas xcix-c.

¹ Ibn al-‘Arabī, *Nukat al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl*.

La principal aportación de la obra reside en la traducción al francés. Se une a las de dos otros tratados de *uṣūl al-fiqh*: el *Kitāb al-luma*² de Abū Ishāq Ibrāhīm al-Širāzī (476/1083) y el *Muḥtaṣar al-Mustaṣfā*³ de Averroes (595/1198). Nunca se insistirá lo suficiente en la importancia crucial de la traducción para difundir el conocimiento de las grandes tradiciones del pensamiento islámico. La naturaleza específica de los tratados de la ciencia de los *uṣūl al-fiqh* exige rigor y conocimientos técnicos. Ilyass Amharar ofrece una traducción precisa y muy a menudo elegante de un texto a la vez árido y difícil. Por lo que sabemos, este trabajo constituye también la primera traducción a una lengua europea de un tratado de Abū Bakr Ibn al-‘Arabī.

Por otro lado, Ilyass Amharar ofrece un comentario del texto que merece algunas observaciones. La primera es propiamente metodológica; el autor no se contenta con analizar el *textus* por sí mismo, sino que lo pone en perspectiva con los otros grandes tratados acerca de los *uṣūl al-fiqh* (incluyendo, además del *Mustaṣfā* de al-Ġazālī y su *Muḥtaṣar* escrito, como ya se ha indicado, por Averroes, el *Burhān* de Abū l-Ma‘ālī al-Ġuwaynī (478/1085), su comentario por el Imām al-Māzarī (536/1141) o el *Kitāb al-taqrīb wa-l-iršād* de Abū Bakr al-Bāqillānī (403/1013). Si bien la terminología de los tradicionistas es relativamente canónica, esta puesta en perspectiva pone de manifiesto la originalidad de las posiciones del Qāḍī, sus reelaboraciones conceptuales y su recepción de las doctrinas de las grandes autoridades jurídico-teológicas islámicas.

En este sentido, la decisión del autor de hacer hincapié en la relación entre lenguaje y teología es un ángulo de análisis sutil en la medida en que algunas de las divergencias que el Qāḍī cultiva con sus predecesores, aunque se trata de un manual condensado de *uṣūl al-fiqh*, tienen que ver con la lengua.

Los capítulos introductorios segundo y tercero (pp. 19-67) destacan especialmente el papel de la lengua árabe y del discurso claro (*bayān*) —cf. por ejemplo la cuestión del origen del lenguaje la cual tiene implicaciones para la concepción de la creencia islámica (pp. 20-21 del texto

árabe y pp. lxxiii-lxxv del análisis)— o la de la terminología (*asmā’*) lingüística (*luġawiyya*) y legal (*ṣar‘iyya*) que subyace al problema teológico del destino del gran pecador (*ṣāhib al-ka-bīra*), la posición intermedia de los mu‘tazilíes conocida como *manzila bayna al-manzilatayn* y el tema de la evolución de la lengua árabe (pp. 26-28 y pp. 327-329).

Sin duda alguna, un libro de esta calidad constituye un verdadero avance para el conocimiento y la difusión de la ciencia de los *uṣūl al-fiqh*. Por todos los motivos expuestos, este trabajo resulta particularmente prometedor para la investigación futura.

Bibliografía

- Averroès, *Le Philosophe et la Loi*, édition, traduction et commentaire de l’*Abrégé du Mustaṣfā*, par Ziad Bou Akl, Berlin, De Gruyter, 2015.
- Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr, *Nukat al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl*, éd. Ḥātm Bāy, Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2017.
- al-Širāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Kitāb al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh* [*Le livre des Rais illuminant les fondements de la compréhension de la Loi. Traité de théorie légale musulmane*]. Introduction, traduction annotée et index par Éric Chaumont, Berkeley, University of California Press, 1999.

Yassir Mechelloukh

Institut national des langues et civilisations orientales,
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne,
Institut français d’islamologie, Paris, Francia
ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0003-7034-3076>

² al-Širāzī, *Kitāb al-Luma’ fī uṣūl al-fiqh*.

³ Averroès, *Le Philosophe et la Loi*.

RESEÑAS

JOSEPH CHETRIT, *Notre Judéo-arabe. Les dialects judéo-arabes du Maroc: structures, usages et diversité*, Haifa, Pardes Publishing, 2023, 512 pp. (In Hebrew) + י"ב-ח (in Hebrew) and iii-Xii (in French: Table des matières et présentation).

The book is divided into four long chapters: Chapter 1: The Judeo-Arabic Dialects in Morocco: Diglossic Foundations and Morpho-phonology (pp. 1-118). Chapter 2: Characteristics and Specificities of Three Categories of Dialects: *qal. k'al* and *'al* (pp. 119-234); Chapter 3: The Judeo-Arabic Dialects of *kal* (sic.) of Spanish-speaking (*Haketia*) Communities in Northern Morocco. Based on Manuscripts from the Nineteenth and Twentieth Centuries (pp. 235-352); and Chapter 4: The Hybrid Judeo-Arabic Dialect *k'al* of the Jews of Oujda: Morpho-Phonology, Diglossia, Narrations and Proverbs (pp. 353-465), ending with an interim summary of the book (pp. 465-468). This chapter is followed by a list of Bibliographical References (pp. 469-488), a List of the Poems (in alphabetical order), the Texts (in order of appearance) (pp. 489-492); Index of Names and Places (pp. 495-498) and, finally, a list of Key Matters (in Hebrew) (pp. 499-512). This is followed by an abstract in French (Présentation).

The first chapter of the book has the following subsections: Introduction (pp. 1-2); The Formation and Fixation of the Judeo-Arabic Dialects of Morocco (pp. 3-50); The Internal Diversity of the Judeo-Arabic Dialects (pp. 51-74); The internal diversity of the Judeo-Arabic dialects (pp. 75-85); Morpho-Phonological Structures and Phonetics (pp. 86-112) and an Internal Summary (pp. 113-118). This chapter also deals with the Moroccan Judeo-Arabic dialects of the Middle Ages and their modern features, i.e., diglossia and secret language. In addition, there is a discussion on

inter-linguistic hybridization, socio-pragmatic functions of Hebrew components, semantic-syntactic hybridization, laminated internal diversity, lects, polylects, sociolects and panlects. The fourth subsection contains a discussion of the consonants and vowels, intonation and the structure of the syllable. During the chapter, various texts are combined, which confirm phenomena such as diglossia or secret language. The chapter concludes with an internal summary.

The second chapter of the book is divided into four subsections and, as in the first chapter, ends with an internal summary. This chapter deals with the three dialectal groups of Moroccan Judeo-Arabic, *qal. k'al* and *'al*, and describes them in detail not only linguistically but also culturally (pp. 119-129). Chetrit concludes a description of each dialectal group with textual samples beginning with the *qal* group in Marrakesh and South-West Morocco, the *k'al* dialectal group in Tafilalet and the south of Morocco and, finally, with the *'al* dialectal group of the Jews of Meknes, Sefrou and Fes. The linguistic dialectal description is followed in most subsections by textual samples (pp. 198-234) and an internal summary (pp. 194-197).

The third chapter, which discusses *kal*-dialects, consists of five subsections and an internal summary. This chapter deals with manuscripts from the nineteenth and twentieth centuries that are characterized by dialectal features. The chapter is comprised of seven manuscripts from Tetouan, Tanger, al-Qsar l-Kbir, Arsila, Chefchaouen and Gibraltar (pp. 237-278), followed by songs from North

Moroccan Jewish communities, from central Morocco and from the south (pp. 280-317). It continues with a discussion of morpho-phonology among the Jews of Tetouan and a description of the consonants (pp. 323-328) and vowels (pp. 329-332). The fifth subsection of the chapter deals with the Hebrew component as a constituent element in the *Haketia* in Andalusí Arabic and the Jbala population. This subsection examines proverbs in *Haketia* which have a Judeo-Arabic source, the emergence of a communal language and the secret language in *Haketia* (pp. 333-349). The chapter ends with an internal summary (pp. 349-352).

The fourth chapter sheds light on the mixed Judeo-Arabic dialect *k'al* in Oujda, in North-East Morocco, which had approximately 4,000 Jews at its peak before they left from 1949 until 1974. It starts with a survey on this community which reveals details on Chetrit's linguistic informants in this area (pp. 353-358). This is accompanied by general remarks on the timeframe of the fieldwork. The author covers the phonological elements of this dialect (consonants and vowels) and then also the structure of the syllables and the intonation (pp. 359-375). He then surveys the diglossic elements of the mixed dialect (pp. 376-377) and the peculiarities of the dialect's lexicon (pp. 378-380), which contains a vast layer of Hebrew elements. The chapter continues with the *Sharḥ*-translations and interpretation of the Torah, especially in Psalms (pp. 402-410). The author intermingles narrative texts of the dialect of Oujda, songs (some of them lamentations) and proverbs (pp. 411-465). This chapter also ends with an internal summary (pp. 466-468).

This book is a very important contribution in Modern Hebrew in the domain of Moroccan Judeo-Arabic. In his research, the author does not focus only on modern dialects in this community—which reached hundreds of thousands at its peak—but also completes the entire picture by providing the missing links and parts of the puzzle by adding Medieval Judeo-Arabic dialectal texts. This is crucial in order to have a complete understanding of the emergence of these dialects. In addition, Chetrit gives the reader a geographic-historical survey of the distribution of the sub-dialectal groups of Moroccan Judeo-Arabic. He does it by

combining the linguistic data with the Andalusí dialects, al-Andalus being from where many of the Moroccan Jews originate. He also surveys the characteristics of *Haketia* and their relation to the local Judeo-Arabic dialects.

The book is a sophisticated work which concentrates not only on pure language analysis with pure dialectological tools but also combines historical, geographic and folkloristic domains which give the book an interdisciplinary dimension. It also elevates the domain of micro-linguistics, which is purely linguistic, and shifts it into macro-linguistics, namely a mixture between linguistic and other major domains, something that has become significant in our day and is breathing new life into the field of traditional linguistics. Mixing texts in the same chapters also makes the picture very vivid.

The book was so exciting that I read it in three days despite its large scope. I did find some repetition such as the discussion of the secret language among the Moroccan Jews, or a repeated discussion of the text שתיק, שתיק א חכם (be silent, be silent oh wise person!). I would also have liked a fifth chapter of the book which would have provided a global overview of the dialects together with a summary and future outlook. These marginal remarks do not spoil the indispensable contribution of this work which enables the reader to obtain a deep comprehension of Moroccan Judeo-Arabic.

Joseph Chetrit was born in Morocco in 1941 and is the most prolific Israeli researcher in the field of Arabic dialectology among Jewish communities, especially in Morocco but also in Algeria, Tunisia and Libya. He began to conduct fieldwork in these communities in Shlomi (North Israel) between 1978 and 1981 and wrote not only about their dialects but also on their history, traditions and customs. He has also contributed significantly to the research of Judeo-Berber. In addition to his work as a researcher, he has written many articles and books, Chetrit did not remain in an ivory tower, but also created the *Tsfon-Ma'arav* (Hebrew: צפון-מערב), a musical ensemble that aims to preserve musical traditions and poetic creations among Maghrebi Jews and to raise the audience's awareness of this magnificent legacy. The tireless work of the author over many years has enabled discussion in the field

of Moroccan Judeo-Arabic flavours which could not have otherwise been saved.

The Jewish Moroccan communities were numerous in their numbers and their geographical distribution. They existed in this corner of the world with Arabic as a mother tongue since the beginning of Islam. Without documenting these dialects, when time still allowed it in the

seventies of the last century before most of the Jews left, these glorious traditions and legacy could not have been preserved, and it would have been as if they had never existed.

Aharon Geva-Kleinberger

University of Haifa, Israel

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-3740-1401>

RESEÑAS

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS, *Tiempos y lugares de al-Andalus en textos árabes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2023, 620 pp.

Este libro de María Jesús Viguera Molins aparece publicado en la prestigiosa colección que la Real Academia de la Historia (www.publicaciones.rah.es) inició con el título de «Clave Historial», para publicar estudios reunidos de miembros de su Corporación, con el fin de hacer llegar a un público amplio sus investigaciones, frecuentemente dispersas. Su primer volumen, publicado en 1998, fue el de *Espanoles de tres generaciones*, por Pedro Laín Entralgo, y el último el que aquí se presenta. «Clave Historial» es un título significativo tomado en préstamo de aquella obra ilustrada, en su tiempo renovadora: *Clave historial con que se abre la puerta a la historia...*, de fray Enrique Flórez (1702-1773), que traslucía su rigurosa formación histórica y recurría a fuentes materiales como la numismática, de la cual aquel «fraile de la Ilustración» reunió una considerable colección de gran interés para los que nos dedicamos a la numismática en relación con la historia andalusí.

En el año 2014, la colección «Clave Historial» se detuvo, pero diez años después ha resurgido con su volumen nº 44, con un formato mayor en dimensiones y en páginas, y un nuevo logo, siempre haciendo gala de un muy apreciable cuidado editorial. El libro de María Jesús Viguera lleva el número 47, y se terminó de imprimir en diciembre de 2023, incorporándose al catálogo en 2024. La relación de títulos y autores del casi medio centenar de recopilaciones reunidas en tamaño colección de la Real Academia de la Historia aparece indicada en las solapas de sus tapas, ofreciendo un recorrido relevante por la historiografía española desde la segunda mitad del siglo XX, en la cual está

también presente al-Andalus, con publicaciones de los dos arabistas entonces académicos: Joaquín Vallvé Bermejo (*Al-Andalus: sociedad e instituciones*, vol. 20, 1999), y Fernando de la Granja Santamaría (*Estudios de Historia de Al-Andalus*, vol. 25, 1999), más otros dos con temas colindantes: Álvaro Galmés de Fuentes (*Romania Árabe*, I y II, vols. 16 y 30, 1999 y 2000) y Miguel Ángel Ladero Quesada (*Castilla, Granada y Berbería, del siglo XIII al XVI. Once estudios*, vol. 44, 2024).

En este contexto, se incorpora a la colección este libro de María Jesús Viguera, que cumple con la condición necesaria expresada en la contraportada: «En cada uno de los volúmenes se agrupan trabajos dispersos en diversas publicaciones, ahora reunidos en función de su afinidad temática». Así, en el actual volumen, *Tiempos y lugares de al-Andalus en textos árabes*, dentro del espacio fijado, han cabido veintiséis artículos que fueron publicados desde finales de los años '70 hasta la actualidad. El más antiguo data de 1978, y, simbólicamente, cerraba el volumen 43 y último de la revista *Al-Andalus*, tratando sobre: «Versos al triunfo sobre el conde Garcí-Fernández» (pp. 173-178), y mostrando un caso de conexiones hispano-árabes, política y bélicamente tan potentes en tiempos de Almanzor, pues el principal criterio selectivo de los veintiséis artículos ahora reunidos es, precisamente, que sus cuestiones no se encierran en lo andalusí, sino que muestran algunas de las implicaciones entre España —en algún caso, Portugal— y al-Andalus.

Efectivamente, este tipo de interacciones entre varias entidades peninsulares constituye el

criterio de selección de los artículos presentes en este libro, que se diferenciaría así de otras «temáticas» que también podemos encontrar en las numerosas publicaciones de Viguera Molins, y que podrían recogerse en otras recopilaciones. En ésta, sus veintiséis artículos vienen precedidos de la Introducción en la que se aclaran, entre otros, las líneas directrices de la selección llevada a cabo por la autora. Selección que se estructura en dos grandes conjuntos, como la misma Viguera indica, vertebrados por los «dos ejes históricos ineludibles: el tiempo y el espacio» (p. 11). El primero, constituido por un total de once trabajos, está señalado por el recorrido de los «Tiempos»: sobre «hechos que marcaron tiempos», con estudios sobre los conceptos de al-Andalus y Reconquista, la conquista de *Spainia*, varios sobre Omeyas, Almanzor y Castilla; sobre las taifas, con algo sobre la de Zaragoza cruzada por el conde Sancho García; sobre el Cid; Almorávides y Almohades; y la fundación de Granada. El segundo conjunto se dedica a algunos Espacios, como su título indica, «Espacios: recorridos puntuales». Se reúnen en esta segunda parte del volumen quince artículos sobre Córdoba, Sevilla, contactos fronterizos hasta Galicia, y Ribacôa, la Rioja, la Lusitania, Badajoz, Trujillo, la Ruta de la Plata, y otras tres ciudades andaluzas: Carmona, Arcos de la Frontera, y Málaga, y por último «Madrid en al-Andalus» con el que finaliza la obra.

Hay otro aspecto fundamental, que caracteriza este libro, y es que todos sus veintiséis artículos están documentados desde las fuentes textuales árabes, en una aplicación directa y muy consciente sobre la Historia a partir de ese tipo de textos, sobre los cuales Viguera Molins ha trazado también y en varias ocasiones análisis de conjunto, y por géneros y por tiempos, demostrando sus excelentes conocimientos sobre este tipo de testimonios, con sus delimitadas circunstancias, condiciones y propósitos, como la autora indica en su Introducción y queda bien patente, tanto en su ingente obra como en su discurso de ingreso en la Real Academia de la Historia: “Los manuscritos árabes en España: su historia y la Historia” (28/02/2016). Unos testimonios que, por ejemplo, acerca de *Mağrīṭ*, se encuentran en dos decenas de obras árabes: crónicas, tratados geográficos, antologías histórico-literarias-geográficas, repertorios bio-

bibliográficos, y alguna otra fuente posterior a la conquista de la ciudad por Alfonso VI hacia 1085, como el texto de aquella consulta jurídica sobre “Un contrato de trigo en el Madrid andalusí. Finales del siglo XI”¹, que Viguera y Christine analizaron años después de que este artículo, “Madrid en al-Andalus”, se publicase en las Actas del *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*², allá por 1992.

Vienen estas consideraciones a propósito de que todos sabemos que las investigaciones son producto, cada una, de su tiempo, pero que, por fortuna, avanzan continuamente, de modo que el saber tiene que estar pendiente de todos los progresos, pero reconocemos también que las temáticas bien definidas, con recursos informativos lo más completos posibles y tratados con metodologías expertas, resultan bases solventes, cuya utilidad historiográfica permanece. Y son estas bases solventes lo que aporta este libro, *Tiempos y lugares de al-Andalus en textos árabes*, a nuestra Historia.

Bibliografía

- Mazzoli Guintard, Christine y Viguera Molins, M.^a Jesús, “Un contrato de trigo en el Madrid andalusí. Finales del siglo XI”, en Cristina Segura Graño (coord.), *Los conflictos sociales en el Madrid medieval*, Madrid, Asociación Cultural Almudayna, 2016, pp. 217-232.
- Viguera Molins, M.^a Jesús, “Madrid en al-Andalus”, en *III Jarique de Numismática Hispano-Árabe*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional–Museo Casa de la Moneda, 1992, pp. 11-35.

Almudena Ariza Armada

New York University, Madrid

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8996-388X>

¹ Mazzoli Guintard y Viguera Molins, “Un contrato de trigo”.

² Viguera Molins, “Madrid en al-Andalus”.

AL-QANTARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

VOLUMEN XLV

Nº 1

enero-junio 2024

Madrid (España)

ISSN-L: 0211-3589

Sumario

In memoriam Prof.^a Concepción Castillo Castillo (19 de noviembre de 1940 – 11 de junio de 2024)

In memoriam Maria Luisa Ávila Navarro (1951-2021)

ARTÍCULOS

Lozano-Cámara (Indalecio), Mandrágora (*Mandragora* spp.) y *sīmiyā* (siglos X-XVII) / Mandrake (*Mandragora* spp.) and *sīmiyā* (10th-17th centuries)

Elices-Ocón (Jorge), Antique Sculpture at Madīnat al-Zahrā': Transcultural Collecting and the Assertion of Caliphal Power / Escultura antigua en Madīnat al-Zahrā': Coleccionismo transcultural y la afirmación del poder califal

Colominas-Aparicio (Mònica), Retelling the Narratives of the East in the West: The Unique Morisco Account of the Polemic of Wāṣil of Damascus / Recontando las narraciones de Oriente en Occidente: el singular relato morisco de la polémica de Wāṣil de Damasco

Ojeda-Corzo (Ramón), Un príncipe Xarife sin aclarar: Muley Hamet, «que dice ser descendiente de los reyes de Fez», y su exilio a la Corte hispánica en 1648 / An Unclear Sharif Prince: Muley Hamet, "Who Claims to be a Descendant of the Kings of Fez", and his Exile to the Spanish Court in 1648

Al-Husein-Raie (Batul), Plantas ornamentales en el poema agrícola de Ibn Luyūn / Ornamental Plants in the Ibn Luyūn's Agricultural Poem

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Fierro (Maribel), Ṭāriq b. Ziyād y los barbar / Ṭāriq b. Ziyād and the barbar

RESEÑAS

Ilyass Amharar, *Langage et théologie chez Abū Bakr Ibn al-'Arabī (543/1148) – Les informations subtiles de la somme de théorie légale (Nukat al-Maḥṣūl fī 'ilm al-uṣūl)* (Yassir Mechelloukh)

Joseph Chetrit, *Notre Judéo-arabe. Les dialectes judéo-arabes du Maroc: structures, usages et diversité* (Aharon Geva-Kleinberger)

María Jesús Viguera Molins, *Tiempos y lugares de al-Andalus en textos árabes* (Almudena Ariza Armada)



<https://al-qantara.revistas.csic.es>

editorial.csic.es

