

ALMORÁVIDES Y ALMOHADES* EN LA PENÍNSULA IBÉRICA: IMPRONTA RELIGIOSA Y ESTÉTICA EN LOS SIGLOS XI Y XII

Prof. Julio López Saco¹

Abstract:

At the end of the eleventh century in the western Maghreb, today Morocco, emerged a new political-religious movement in the heart of a Berber tribe in the south, who founded the Almoravid dynasty. His austere attitude and religious purity persuaded a good portion of the disenchanting Andalusian population, undertaking a series of disputes that led to the formation of an empire that would cover part of North Africa and al-Andalus, after the sevillian king al-Mutamid had asked for his help to stop the Christian advance. The Almoravid occupation seems justified by the consideration of moral degeneration of the kinglets of Taifa, quite attached, in some cases, to Christian customs and fashions. The return to an orthodox Muslim, to the primitive purity of Islam, will apparently feature of this domain.

The Almohads, meanwhile, imposed a new rule in the Hispanic Maghreb in which, again, strict orthodoxy, compared to the vice and depravity reached by Muslim societies of the peninsula, would be the catalyst for the intervention. With the Almohads turn on the peninsula of an austere republic tribal hierarchy to a theocratic monarchy. However, it would not be unreasonable to say that the Andalusian seemed to prefer, at heart, coexistence with their Christian neighbors, despite the harshness and religious intolerance they have shown, than the strictness hardly bearable, coarseness, ignorance and orthodoxy of their coreligionists who came from North Africa.

These invaders Africans bring with them, from an artistic optic, an architecture based on masonry spun between brick, polilobe, curtain and pointed

* Poblaciones bereberes. Grupos camitas de África septentrional distribuidas desde el oasis de Siwa hasta el Atlántico, y desde el Mediterráneo hasta el sur de Níger. Algunos grupos de habla berebere de Marruecos han empezado a emplear, modernamente, amazigh para las personas y tamazigh para la lengua.

- 1 El Profesor **Julio López Saco** es venezolano, licenciado en Historia por la Universidad Central de Venezuela y profesor en la misma UCV en la Escuela de Historia, y en la Universidad Católica Andrés Bello, en la Escuela de Letras. Imparte cursos en ambos centros universitarios. Es investigador en estos campos y tiene diversas publicaciones sobre temas históricos y culturales.

horseshoe arches, vaults mocárabes with fine ribs, in addition to the gradual replacement of the columns by pillars. In stage Almohad adds a lush decor that masks the construction system and makes it attractive, decorative lozenges networks (sebka), covering the smooth walls and the proliferation of these elements that we call almocárabes hanging.

Keywords: Berber tribe, Almoravid dynasty, Andalusian population, Almohads, Hispanic Maghreb, Christian neighbors, artistic architecture, lush decor, vaults mocárabes, polilobe and horseshoe arches.

1. LAS DINASTÍAS AFRICANAS: PRESENCIA, ACCIÓN E INFLUENCIA

A partir del siglo XI se inicia una etapa en el marco del mundo islámico que incorpora un nuevo componente, la cultura turca, como consecuencia de la definitiva instalación de ciertas dinastías de este origen: gaznewíes, los grandes selyuqíes y selyuqíes del Rum. La herencia de los tres califatos, abbasí, fatimí y andalusí, determina la configuración y consolidación de tres ámbitos de poder bastante autónomos entre sí. Los territorios orientales y Anatolia se vieron afectados por las dinastías turcas, mientras que en los territorios occidentales se instalaron unas dinastías bereberes, las de los almorávides y los almohades. Entre ambos polos, en la región próximo-oriental, comenzó a emerger un poder basculante ocupado por una dinastía de origen kurdo, los ayyubíes. A finales de la undécima centuria, en el Magreb occidental, actualmente Marruecos, surgió un nuevo movimiento político y, fundamentalmente religioso, en el seno de una tribu berebere del sur, los Lamtuna, que fundan la dinastía almorávide. En no mucho tiempo su actitud de austeridad y pureza religiosa convenció a buena parte de la desencantada población, y con su apoyo emprendieron una serie de contiendas que condujeron a la formación de un imperio que abarcaría parte del norte de África y al-Andalus, después que el rey sevillano al-Mutamid, hubiese pedido su ayuda para frenar el avance cristiano. Bajo el mando de Yūsuf Ibn Tāshfīn, penetraron en la Península, infligiendo una severa derrota a las tropas de Alfonso VI en Sagradas². Pronto conseguirían acabar con lo que quedaba de los reyes de taifas y gobernar al-Andalus, aunque no sin relativa oposición de la población, que

2 El apogeo almorávide se alcanzó en época de Alí ibn Yūsuf (1107-1124), aunque no consiguió evitar la conquista de Zaragoza por Alfonso I de Aragón, ni la consolidación cristiana en Toledo, asediada por última vez en 1139, ni tampoco una primera revuelta en Córdoba, en 1120, que anunciaba con claridad el descontento de una buena cantidad de andalusíes frente a sus nuevos mandatarios. Puede verse, al respecto, Bosch Vilá, J. *Los almorávides*, ed. Facsímil Universidad, Granada, 1990, en especial, pp. 10-11 y ss., y Beneito, P. / Roldán Castro, F., (eds.), *Al-Andalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Fundación el Monte, Sevilla, 2004, pp. 13-15 y ss.

acabó rebelándose contra su talante puritano y riguroso, características que no congeniaban nada bien con la hedonista y liberal población andalusí. A pesar de todo, la nueva situación no limitó el bienestar socio-económico. La ocupación almorávide parece justificarse ante la consideración de una degeneración moral de los reyezuelos de taifas, bastante apegados, en algunos casos, a modas y costumbres cristianas. El deseo de volver a una ortodoxia musulmana será la característica de este dominio, con lo que dicho factor pudiera suponer de restricción en lo sensual y lúdico-recreativo. Su prestigio religioso procedía, por consiguiente, de su afán de retorno a la pureza primitiva del Islam: los emires se rodean de un consejo de faquíes que llevan a cabo un esfuerzo de rigurosa reforma moral y de mejora en la práctica jurídica. Después de la conquista de al-Andalus, justificada con dictámenes o fatwa de eminentes sabios como Al-Gazâli, Yûsuf ibn Tâshfîn tomó un título nuevo, no expresamente califal, el de Amî al-Muslimîn, Príncipe de los Musulmanes³, que expresaba el deseo de reforzar los lazos de la umma y la sugerencia de inspirarse en las prácticas gubernamentales mâlikíes⁴ del califato de Bagdad, tal como aparecían resumidas en la obra de Mawardi. A pesar de todo, la fuerza doctrinal de los almorávides⁵ fue muy pobre en comparación con la ofrecida por los Almohades.

El noroeste de África presentaba, en la primera mitad del siglo XI, ciertas similitudes con lo que acontecía en al-Andalus: una vuelta al tribalismo, con su secuela de rivalidades. Las predicaciones de algunos ascetas que habitaban al sur del Maruecos actual, habían ganado adeptos entre los tuareg, camelleros saharianos, destacables por su fiereza y austeridad. En el límite de contacto con el Áfri-

3 El título de *Príncipe de los Creyentes* sólo podía ser llevado por el califa abasí.

4 Los teólogos malikitas ejercerán una verdadera dictadura teológica en la Península así como en toda la región del Magreb hasta el sur del Sahara, caracterizada por una interpretación formalista, *avant la lettre*, del Corán, la intransigencia religiosa y el espíritu de cruzada. Esta escuela jurídica, fundada por Mâlik ibn Anas, es una de las cuatro del sunnismo. Promueve recurrir a los hadít, o dichos del profeta, y a la tradición. Relevante en al-Andalus y el Magreb desde el siglo VIII en adelante, es, hoy, la escuela predominante en el África subsahariana y del norte, con la notable excepción de Egipto. Véase al respecto, Bramon, D., *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, edit. Crítica, Barcelona, 2002, p. 174.

5 El movimiento almorávide se movía entre límites excesivamente estrechos: rigidez en las concepciones jurídicas y teológicas, y una austeridad genérica que pronto chocó con la brillante, abierta y mucho más desenfada, cultura de al-Andalus. Estas formalidades motivaron el movimiento de protesta de comienzos del siglo XII, encabezado por el almohade Ibn Túmart.

ca negra se establecen gran número de ermitas fortificadas o ribât⁶, en las que los monjes-soldados⁷ explicaban, con una fe rigorista y tosca, la necesidad e volver a la letra más pura del texto sacro y combatir, de este modo, cualquier desviación. Su misión y predicación, creando, a través de la fe y el ascetismo, la unión tribal, es seméjate a la labro llevada a cabo por el propio Mahoma con las diversas tribus beduinas en la Península Arábiga. En un principio, los almorávides no parecen ofrecer gran interés, ni necesidad, de conquista, sino un presunto deber religioso-moral frente a sus vecinos de los Reinos de Taifas. El ansia conquistadora y el deseo del reparto del botín se despiertan, subsidiariamente, a partir de Abû Bakr y de Yûsuf Ibn Tâshfîn⁸. Los reyes de Taifas de enfrentaban con algunos significativos peligros del norte, si bien habían pactado con los reyes cristianos pagando tributos y haciendo concesión de fortalezas y ciudades, lo cual los hacía más o menos dependientes de los poderosos reinos cristianos. No obstante, da la sensación de que las taifas temían más a los rigurosos y toscos almorávides que a los cristianos, con los que tenían, en numerosos casos, bastante en común⁹. Sólo con

-
- 6 El origen del retiro, ribât, de donde deriva al-Murâbitûn, denominados también "portadores del velo" (mulaththamûn), surge a partir de la peregrinación a La Meca, hacia 1038, de la tribu berebere Sanhâchah, o una rama de la misma, los Lantûnah, que al volver se detienen en Qayrawân, importante centro intelectual, donde conocen a fondo las enseñanzas del Islam. Su jefe espiritual, Abd Allâh Ibn Yâsîn, al encontrar severa oposición entre los miembros de su tribu, que señalaban las nuevas enseñanzas como excesivamente rigurosas para su práctica, decide establecer el retiro, que acabará por unificar, en un movimiento verdaderamente fanático y agresivo, a las gentes más sencillas. Véase al respecto, Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, París, 1946; Abun-Nasr, J.M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971, y Monés, H., "Les Almoravides", *RIEI*, nº 14, 1967-1968, pp. 49-102.
- 7 Los monjes-soldado se establecieron desde Mauritania hasta Senegal y Níger, e incluso penetran en el mundo negro, en especial en el reino de Ghana, dejando, hasta hoy, una imborrable huella. Con su Islam superficial y rigorista sentían aversión natural por la civilización depravada de los estados del Magreb, factor que vuelve a resurgir respecto a las refinadas costumbres andalusíes y en relación a las tradiciones "cristianizadas" de los reinos de Taifas. Éstos habían adquirido cierta simbiosis con la península cristiana, y se sentían incapaces de oponerse al espíritu de reconquista.
- 8 Al respecto de las incidencias de la presencia berebere en la península y de los intereses de los grupos dominantes puede revisarse Viguera, M.J., *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992, en concreto, pp. 35-50 y ss.
- 9 Con el tiempo, la presencia berebere en la Península empezó a tener una visión casi herética de los reinos de Taifas, de sus liberales costumbres y de sus gobernantes, algunos de los cuales, incluso, vestían a la usanza cristiana y seguían algunas de sus tradiciones. Esta situación, un alarde de perversión aberrante, motivaría, una vez despierto el ansia conquistadora berebere, la reducción sistemática de los reinos de Taifas: Sevilla, Badajoz, Valencia, Zaragoza, Lisboa son, en pocos años, presa de los almorávides.

la pérdida de Toledo en 1085 los soberanos taifas optaron por solicitar la ayuda de sus paisanos almorávides. En este contexto es cuando Al-Mutamid, regente de Sevilla, afirma que “antes prefiere ser camellero (se supone que en el Magreb), que porquerizo (en las tierras cristianas)”.¹⁰ Los reyes de Taifas deciden pedir ayuda enviando una delegación de qâdis, es decir, jueces, de diversas ciudades, confiriéndole, así, un aspecto religioso a la misión. No obstante, la preocupación por mantener la preeminencia religiosa es motivada, interesadamente, por la pretensión de Alfonso VI. Así es como apela Al-Mutamid a Ibn Tashfin:

“Él (el rey Alfonso VI), ha venido pidiéndonos púlpitos, minaretes, mihrâbs y mezquitas para levantar en ellos cruces y que sean regidos por monjes... Dios os ha concedido un reino en premio a vuestra guerra santa y a la defensa de Sus derechos, por vuestra labor...”¹¹

Los eruditos religiosos hacen la llamada urgente “en nombre del Islam” y entregan a Ibn Tâshfîn una fatwa o decisión legal de los teólogos Al-Gazâlî y Al-Turtûshî, con la expresa autorización de ocupar y administrar al-Andalus. La jerarquía religiosa apoya el poder almorávide en a Península, estableciéndose, de este modo, una nueva frontera cristiano-musulmana en los alrededores de Toledo. Dicho poder religioso prefería sacrificarlo todo, incluso su abierta y culturalmente preponderante forma de vida, frente al mantenimiento de la más pura ortodoxia islámica, que creía se estaba perdiendo irremisiblemente ante la cada vez mayor presencia e influencia cristiana. Sin embargo, la mayoría de los monarcas de Taifas, así como buena parte de su población, miraban con enorme recelo a los almorávides, y se mostraban más inclinados a llegar a un acuerdo con los cristianos, que preservase, en la medida de lo posible, su estatus de vida y su nivel cultural, que arriesgarse a perder sus reinos a manos de incultos, austeros y reaccionarios bereberes. La jerarquía teológica peninsular, ante el proceso degenerativo que observa, pudiera estar buscando un modo de supervivencia de la pureza étnico-religiosa, que nunca habría de conseguirse, aun a expensas de perder

10 Ibn al-Jatîb, *A'mâl al-a'lam fî man buyî'a qabl al-ihtilâm min mulûk al-islâm*, p.245.; “prefiero morir de pastor en el Magreb antes que convertir al-Andalus en morada del infiel”, en edición de Lévi-Provençal, Rabat, 1934. Traducción alemana de Hoenerbach, W., *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich, 1970, p.115.

11 Ibn Jaldûn, *Kitâb al-'ibar wa-diwân al-mubtadâ wa-l-jabar*, vol. 6, p.185, Beirut, 1957-1967. Traducción parcial al francés por parte de McGuckin de Slane, W., *Histoire de berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 3 vols., París, 1834-1838. Puede verse, también, Glick, T.S., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: 711-1250*, Alianza editorial, Madrid, 1991.

la autonomía político-cultural que al-Andalus había gozado desde prácticamente el siglo VIII, y que sería un factor determinante en la influencia cultural que, a través de Averroes, iba a tener en buena parte del pensamiento cristiano occidental. En definitiva, entonces, más que un interés socio-político o económico, es el motor religioso integrista el que parece hacer girar los, al principio reacios, mecanismos de penetración berebere, deseada por la elite religiosa, rechazada por buena parte de la población común, y no tanto esperada por los miembros de la corte, a pesar de las palabras de Al-Mutamid, que pronto comprenderá cómo debía haber lamentado la presencia almorávide, cuando acabe sus días derrotado, humillado y en absoluta pobreza. En cualquier caso, los almorávides dieron nueva vida al estado musulmán en al-Andalus, llenando un vacío político, fruto de la fragmentación de los taifas, y en sus primeros años, contribuyeron a crear una importante estabilidad y prosperidad, satisfaciendo, de paso, las necesidades espirituales de los eruditos religiosos, aun a costa de la libertad de pensamiento. Estos, recobran su posición de privilegio y condenan manifestaciones culturales consideradas subversivas; es así como se queman las obras de Al-Gazâli y se le considera hereje, o como se toman severas medidas contra cristianos y judíos¹². Con los almorávides, por consiguiente, se instala en la península un espíritu de intolerancia hacia los no musulmanes, sospechosos, a diferencia de lo que ocurría en oriente, de complicidad con el enemigo, y que no por ello dejaba de ser contrario a la tradición de cuatro siglos de coexistencia. Se instaló una mezquina dictadura de juristas que, sin embargo, no llegó a impedir a los dirigentes sufrir el "contagio" de las depravaciones morales que habían venido a combatir y erradicar. De este modo, los principios puritanos de la dinastía pronto se contaminaron del lujo y la liberalidad previa y comenzó el desmoronamiento berebere almorávide, agravado por los renovados ataques cristianos y las sublevaciones internas. El deterioro de la situación es descrito con crudeza por Al-Marrâkushî:

"La situación bajo el poder del Príncipe de los Creyentes se deterioró enormemente a lo largo del siglo quinto (esto es, el XII). Gran cantidad de cosas abominables surgieron en sus dominios debido a la apropiación de éstos por los jefes almorávides y al asolador despotismo al que se entregaban... Cada jefe era una imponente figura que pretendía ser mejor que el Príncipe de los Creyentes Alî, y más merecedor del mando que él. Las mujeres tomaron el control de las cosas, y los asuntos de estado

12 Puede verse al respecto, Chejne, A.G., *Historia de España Musulmana*, edit. Cátedra, Madrid, 1980, en concreto, pp. 74-75; en términos generales, Dozy, R. P. A., *Historia de los musulmanes de España*, ed. Turner, Madrid, 1984.

dependían de ellas (...) la negligencia del Príncipe de los Creyentes y su debilidad aumentaron. Estaba satisfecho con el título oficial de gobierno de los musulmanes, y con recaudar impuestos. ¡Se entregó a la plegaria y a la castidad!... abandonó los asuntos de la comunidad hasta el extremo. Por esta razón muchas cosas se deterioraron en al- Andalus, el cual casi volvió a su situación anterior...¹³

Estos defectos de la dinastía almorávide, unido a las rivalidades entre grupos bereberes, promovieron el nacimiento, entre los habitantes del Atlas, de los Almohades, cuyo protagonista religioso fue Ibn Tûmart, miembro de la tribu de los masmûda, formado en las madrasas de oriente y ardiente defensor de la idea de unidad divina contra lo que entendía eran corrupciones antropomórficas, y tras él, el organizador político, y discípulo suyo, 'Abd al-Mu'min. Inspirado en Al-Gazâli se proclama mahdí y decreta la guerra santa a los almorávides, una vez que logra despertar el entusiasmo de los bereberes sedentarios de Marruecos¹⁴. El nuevo imperio hispano-magrebí impuesto por 'Abd al-Mu'min acabaría alcanzando un gran esplendor cultural, sólo liquidado por los triunfos cristianos de Fernando III el Santo a partir de las Navas de Tolosa. De nuevo la estricta ortodoxia, frente a la depravación y el vicio alcanzado por las sociedades musulmanas de la península, fue el catalizador de la intervención. A la prohibición del vino, la música y cualquier tipo de lujo se añadía la estricta visión teológica que descartaba cualquier atributo antropomórfico en la concepción de Dios¹⁵. Su sistema de

13 Al-Marrâkushî, *al-Mu'chib fî taljîs ajbar al-Magrib*, edit. Dozy, R. P. A., Leiden, 1848; traducción francesa de Fagnan, E., *Historire des Almohades*, Argel, 1893. Véase, así mismo, Codera y Zaidín, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, edic. de M^a Jesús Viguera, Urgoiti, Pamplona, 2003, *passim*.

14 Recordemos que los almorávides tuvieron como partidarios fieles a diversos grupos nómadas. Al respecto de la presencia e influencia almohade en la península es destacable el trabajo de Viguera, M.J., "al-Andalus en época almohade", en *Andalucía entre oriente y occidente, 1236-1492, Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación Provincial, Córdoba, 1998, pp. 9-29.

15 La unicidad de dios está en la base del nombre de Almohades, los Unitarios, al-Muwahhidûn. Como el carácter único de la divinidad estaba claramente de manifiesto en el Corán y en las tradiciones mahometanas, se hacía innecesario que cualquier otra fuente fuese el fundamento de la ley y la práctica musulmanas. Tûmart defiende el concepto de tawhîd, unidad de Dios, que es indivisible, ilimitado e indefinible. Claro que el propio Tûmart se destacó bastante más al afirmar que descendía de Mahoma y era infalible. Sobre la situación del primer cuarto del siglo XII puede revisarse Manzano Moreno, E., *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, edit. Síntesis, Madrid, 1992, pp. 169-170; Huici Miranda, A., *Historia política del Imperio Almohade*, 2 vols., Tetuán, 1956-57 (edic. Universidad, Granada, 2000), p. 30 y ss.; 92 y ss., y del mismo autor, como traductor, (*al -) hulal al-mawsiyya*:

gobierno, semejante al de las zonas de Próximo Oriente, estaba conformado por la aristocracia tribal de los *masmûda*, acompañada, en sus funciones militares, por contingentes reclutados entre las tribus árabes de los *Banû Hilâl*, que fueron incorporados al ejército. El fuerte componente religioso, por su parte, concluyó la sobre-imposición de una rígida jerarquía religiosa. Con los almohades, pasamos en la península de una austera república tribal jerarquizada a una monarquía teocrática. Aunque en términos religiosos apenas fueron más tolerantes que sus predecesores hacia los no musulmanes¹⁶, su sentido más profundo y sutil de la vida religiosa auténtica les llevó, sin que los *mâlikíes* perdiesen en ningún momento la dirección del derecho, a la admisión de una libertad de indagación intelectual, del que son buena prueba los importantes nombres del pensamiento andalusí, así como al desarrollo en las masas populares de una especie de sufismo, un culto a los santos, que ha caracterizado desde ese momento al Islam berebere. Pero tampoco los almohades, como antes sus congéneres almorávides, pudieron mantener su imperio mucho tiempo. La razón de ser de ambas dinastías, el celo religioso, unió, forzosamente, una sociedad heterogénea, hasta que su debilitación en asuntos mundanos, lejanos de la rigurosidad de la fe, provocó, de nuevo, la tendencia a la fragmentación, a la autonomía de principados independientes, en un momento, además en que los cristianos, en especial Alfonso VIII de Castilla y Fernando III, estaban obteniendo decisivas ventajas. Las rencillas y luchas internas entre estados musulmanes van a ser explotados en beneficio cristiano, que penetran irremisiblemente en el antiguo territorio musulmán. En general, los grupos bereberes apenas alteraron el equilibrio de fuerzas previamente existentes antes de su llegada a la península. Su escaso refinamiento y educación, propio de gentes sencillas y predominantemente nómadas fue mayormente resentida por la mayoría de la población, consciente, y orgullosa, de su cultura material. Si a este factor añadimos el carácter siempre minoritario del componente bere-

crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerian, edit. Marroquí, Tetuán, 1951.

- 16 Es en este momento cuando muchos miembros de las comunidades judías, entre ellos *Maimónides*, se vieron obligados a emigrar hacia Oriente. La preocupación de los eruditos religiosos por el peligro que los librepensadores podrían suponer para el Islam, motivó a algunos gobernantes almohades, en especial *Ya'qûb*, a quemar el material considerado subversivo y a desterrar a otro eminente filósofo, *Averroes*, del que prohibió sus obras. *Ibn Tûmart* hace una clara distinción entre los que creían en Dios, el Profeta y él mismo, y los que no lo hacían: sus seguidores eran "gentes del paraíso" y sus enemigos, "gentes del infierno". Véase *Ibn 'Idhârî, Kitâb al-bayân al-mugrib fî ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, vol. 4, pp. 68-69, edit. Colin, G.S. / Lévi-Provençal, E. / 'Abbâs, I., 4 vols., París-Beirut, 1930 (vol. 4, 'Abbâs, I., Beirut, 1967).

bere, sin disposición a la colonización en sentido profundo, podemos concluir que nunca dejaron de ser extranjeros en la península, en radical contraposición al cristiano, mucho más cercano. La carencia de gobiernos centralizados y el nepotismo administrativo fueron claves para entender las habituales independencias y rebeliones, que volvían, una y otra vez, a establecer una tendencia al autonomismo taifa. Muy probablemente, nos atreveríamos a decir, los andalusíes parecían preferir la coexistencia con sus vecinos cristianos, a pesar de la dureza e intolerancia religiosa mostrada por los mismos que, en último caso, la poco soportable rigurosidad, tosquedad, incultura y ortodoxia de sus correligionarios venidos desde el norte de África¹⁷. Sólo las dificultades y presiones ejercidas por los reyes cristianos motivaron la solicitud de ayuda berebere, en lo que parece ser un matrimonio de conveniencia basado en un celo religioso no muy tolerable, que pronto empezó a ser menos sufrible que las imposiciones cristianas, cuya consciencia religiosa se había fortalecido, por su parte, enormemente. Los andalusíes buscaban la paz y cierta unidad en la tolerancia, pero ni por parte de almorávides ni almohades, ni por el bando cristiano, lograron obtenerla. Es verdad, también, que la aparición y consolidación de las dinastías bereberes en la península coincidió con la ejecución de las primeras cruzadas y con el poderío de fuertes reinos cristianos (Portugal, Castilla y Aragón). Los bereberes exacerbaron la tensión socio-religiosa entre cristianos y musulmanes debido a su rigurosidad intolerante de la ley y la fe islámica, hecho que provocó un aumento del fervor religioso y la presencia de extranjeros cristianos en lucha, como si de otra cruzada se tratara, contra los musulmanes peninsulares, en lugar de favorecer la concordia y la tolerancia cultural y religiosa. En términos generales, sospecho que ninguno de los dos poderes bereberes se preocuparon, en realidad, de al-Andalus, ni de consolidar su poder ni de enfrentar, con seriedad el poder cristianos¹⁸. La hete-

17 Las dinastías bereberes en la Península nunca superaron el germen del tribalismo, realizado como consecuencia de un fanatismo religioso que provenía del grupo de eruditos religiosos que influyeron en la política y deseaban obtener un Islam puritano a través de una nueva teología. La interpretación alegórica y el literalismo de los textos revelados, así como el estudio de la filosofía por los líderes almohades quiso ser el mecanismo para lograr la consolidación de una nueva teología. Acerca de los debates religiosos en la España de los siglos XI y XII es interesante Burckhardt, T., *La civilización hispano-árabe*, edit. Alianza Universidad, Madrid, 1981, pp. 175-196, en concreto, pp. 180-181 y ss. Véase también, Viguera, M.J., "al-Andalus en...", *Op.cit.*, p. 12-14 y ss.

18 La pregunta aquí sería, ¿por qué Ibn Tāshfīn nunca sacó provecho de su indiscutible victoria en Sagradas, y por qué motivo no hizo casi nada por reconquistar Toledo, asentando su poder en al-Andalus, cuando todavía la presencia musulmana no había declinado del todo?. Al respecto de la situación histórica de la ciudad de Toledo desde el año 1085 es intere-

rogeneidad de sus ejércitos, constituidos por mercenarios, cristianos cautivos y miembros de diferentes tribus, la existencia de provincias completas del imperio cedidas a familiares y jefes militares, que acabaron gobernándolas como feudos propios, prácticamente autónomos, y la recaudación de impuestos por parte de cristianos, unido a la falta de refinamiento cultural, son todos ellos factores que están detrás de la manifiesta incapacidad de control efectivo de ambas dinastías. Los bereberes peninsulares sucumbieron a lo atractivos de la vida andalusí y dependieron de los conocimientos de sus pobladores, puesto que numerosos funcionarios andalusíes, visires, eruditos religiosos, poetas y filósofos, colmaron sus cortes. Ni almorávides ni almohades pudieron influir en la corriente intelectual de la época; siguieron, cuando se dieron cuenta de sus veleidades, la antigua tradición cultural, pero acabaron por hacerle perder su vigor gracias a su arrogante rigurosidad religiosa. La influencia musulmana andalusí en el norte de África¹⁹ si fue, por el contrario, significativa y abundante, en aspectos como la arquitectura, la agricultura y la literatura.

Finalmente, mientras se oficiaba la desintegración de al-Andalus²⁰, absorbido por los poderosos reinos cristianos a principios del siglo XIII, el dominio almohade norteafricano seguía un destino similar, perdiendo el territorio de su imperio a manos de las dinastías de los hafsíes, los zayyánies y los marínies, todas ellas, asimismo, con fuerte estructura tribal y con permanentes conflictos internos.

2. EL SENTIR ESTÉTICO: CONCEPTUALIZACIÓN, ORNAMENTO Y SIMBOLOGÍA

Nuestra intención en este ensayo nunca podrá pretender hacer un repaso o seguimiento del arte musulmán de los siglos XI y XII en la Península Ibérica,

sante, Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, edit. Península, Barcelona, 1975, en especial pp. 61-67 y el capítulo IV, "Toledo cristiana", pp. 87-128. En términos generales, las preocupaciones por los dirigentes almorávides y almohades se centraron en el norte de África, por ejemplo, cuando se produjo la amenaza de los normandos a Túnez en la década de 1140. Quizá no debamos dudar que la inestabilidad continuada en el Norte de África impidió la realización de una yihad con éxito en al-Andalus.

- 19 Véase al respecto Lathan, J.D., "Toward a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History", *CT*, nº 5, 1957, pp. 203-252, y de Epalza, M., *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Túnez-Madrid, 1974, en especial, pp. 45-46 y ss.
- 20 Sobre este rápido proceso puede seguirse lo referido por Chejne, A.G., *Historia... Op. Cit.*, en concreto, pp. 88-90.

por cuanto semejante pretensión saldría del marco conceptual del artículo y se acoplaría a una presunta necesidad sintetizadora y descriptiva en relación a un detallado seguimiento de diversos, y conocidos, ejemplos estéticos. Es el caso, entonces, que deseamos centrarnos en el análisis de temas, motivos, conceptos (en específico el que tiene que ver con los motivos figurativos y la iconofobia), y símbolos que quedan sugeridos en las manifestaciones estéticas musulmanas, en especial en el ámbito ornamental. El periodo que comienza hacia el último cuarto del siglo XI, y que se extiende hasta mediados del XVII, es una época de “disgregación” del arte musulmán, que va de la mano con la presencia de diversos dominios en diferentes regiones de África, Asia y Europa. Bajo el signo de la identidad supranacional existen, por consiguiente, diversidades culturales que desarrollan formas locales y regionales. El arte musulmán, rico, variado, de tendencia hedonista, y basado en la tradición clásica, el arte bizantino, hindú y el persa, presenta una originalidad de estructuras y motivos en los que se advierte un parentesco y un vocabulario común. El esencial elemento que guía la unidad del arte es, sin duda, el Islam: el arte satisface las exigencias religiosas y se explica, sustancialmente, por el culto, la moral y el dogma. Será la comprensión de la ornamentación, apegada al dogma, concretamente al irreductible monoteísmo, como ocurre con el resto de las manifestaciones estéticas islámicas, uno de esos aspectos que más y mejor ha contribuido, como en seguida veremos, a la concepción unitaria y conjunta del arte musulmán. La obra de arte islámica se hará manifiesta como una parte más de la cultura material, dotada, por consiguiente, de escasa autonomía, sin un trasfondo teórico específico, muy utilitaria, ilusionista, ostentosa y formalista, próxima al concepto actual de objeto de moda, un tanto alejada del marco semántico característico de las culturas que preceden a la presencia musulmana. Desde esta perspectiva se explica, genéricamente, el factor de grandiosidad, el recurso a la teatralidad y la primacía por valores²¹, diríamos epidérmicos, muchos de ellos, naturalmente, ornamentales.

Centrándonos en el ámbito geográfico, histórico y cronológico de nuestro trabajo, debemos empezar diciendo que la presencia berebere en la península, un verdadero segundo período de Taifas, termina con la reducción a Granada de la presencia musulmana. Desde la conquista de Toledo, el Islam peninsular sigue un camino paradójico: mientras el territorio de al-Andalus va disminuyendo en superficie, el número de musulmanes (mudéjares²²) que permaneció bajo domi-

21 Dicha primacía musulmana es avalada por su carácter eminentemente urbano, en tanto que el Islam, como fenómeno religioso, también lo es, y con él, sus expresiones estéticas.

22 Son también conocidos como moros (pertenecientes al antiguo territorio de la Mauritania romana o Berbería), o sarracenos, en la documentación coetánea de los reinos cristianos. Sus descendientes, ya bautizados cristianos, serán los famosos moriscos. Véase, sobre mu-

nio cristiano va en aumento, una población que desarrolla variadas actividades artísticas, casi siempre dentro de un ambiente popular. Este arte mudéjar se caracteriza por su capacidad adaptativa y su consiguiente hibridación, lo que le llevará a centrarse en sus recursos formales, sin contacto con el mundo islámico externo, hasta su agotamiento a finales del siglo XVII e, incluso, comienzos del XVIII²³.

Las invasiones africanas traen consigo, desde una óptica artística, una arquitectura basada en sillarejo o mampostería entre hiladas de ladrillo, arcos polilobulados, de cortina y de herradura apuntada²⁴, bóvedas de mocárabes con finas nervaduras, además de la progresiva sustitución de las columnas por pilares. En la etapa almohade se añade una exuberante decoración que enmascara el sistema constructivo y lo hace sugerente, redes de rombos decorativos (sebka), que cubren los lisos muros²⁵ y la proliferación de esos elementos colgantes que denominamos mocárabes. Entre todo ello podemos, no obstante, centrarnos, concreta-

déjares, mozárabes y moriscos, Marín, M., *Al-Ándalus y los andalusíes*, edit. Icaria-CIDOB, Barcelona, 2000, *passim*; Maíllo Delgado, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, edit. Akal, Madrid, 1996, p. 77, y Bramon, D., *Una introducción al Islam... Op.cit.*, p. 176.

- 23 Hoy se pone en duda que el arte mudéjar haya sido siempre obra de musulmanes, pues en ciudades de profundo mudejarismo, como Sevilla, la cantidad de moros fue bastante reducida. Esto, probablemente, significa que, junto a un arte mudéjar de carácter étnico, existe otro, que no se puede distinguir del anterior, que pudo ser desarrollado por artistas cristianos, que habían aprendido su oficio en un ambiente formal determinado: el de las ciudades peninsulares islámicas conquistadas por los cristianos. Puede verse al respecto, Jiménez, A., *El Arte islámico*, edit. Historia 16, Madrid, 1989, p. 32, y Torres, L., *Ars Hispaniae. Arte almohade, Arte nazari, Arte mudéjar*, vol. 4, Madrid, 1949, pp. 175-176 y ss.
- 24 La arquitectura almohade, con su consciente limitación a las formas esenciales y puramente geométricas, tiene una afinidad llamativa con el arte coetáneo de los cistercienses de la Borgoña francesa, que emplean en sus bóvedas, por primera vez, el arco apuntado, que los bereberes habían adoptado de oriente e introducido en el arte musulmán occidental. Puede verse en relación con esto la espléndida obra de Burckhardt, T., *Art of Islam, language and meaning*, World of Islam Festival Publishing co., Londres, 1976. También es útil en el contexto constructivo africano en la Península, Torres Balbás, L., *Arte almorávide y almohade*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1955, sobre todo, pp.25-65.
- 25 La decoración almohade, sin embargo, relativamente sencilla, no esconde la severa austeridad berebere, pues se admiten algunos espacios vacíos, a pesar del riesgo de transmitir una impresión que denota cierta pobreza. Sobre la decoración del arte hispano y del Magreb puede verse la síntesis de Marçais, G., *El arte musulmán*, edit. Cátedra, Madrid, 1991, en especial, pp. 128-131, y la significativa obra de Clévenot, D., *Ornamentación del Islam*, edit. Encuentro, Madrid, 2004.

mente, en el papel desempeñado por la ornamentación. A través de su profusión las estructuras arquitectónicas quedan parcialmente camufladas; la repetición de motivos, generalmente geométricos, logra un efecto tridimensional que dota a las edificaciones de ligereza, sutileza y de ahogado misterio. Con el uso de elementos naturales, como el agua y la luz, en una búsqueda constante de armónica imbricación de la construcción con el medio ambiente, se acaba logrando un efecto casi de irrealidad. La importancia simbólica del agua, así como su relevancia práctica como elemento esencial de comodidad y como necesidad de los príncipes por emplearla como adorno de sus viviendas en forma de estanques, pudiera ser un reflejo directo de la preocupación de estas poblaciones, acostumbradas al desierto y a la escasez de lluvias, por proveer de abundante agua las ciudades y recintos habitados. El disfrute del cielo sin brumas, del sol en todo su esplendor y, por ende, de la fuente de luz que supone, es una perenne incitación a la vida al aire libre, recuerdo de la vida nómada, que pervive en la estructura y ordenación de las construcciones arquitectónicas, en las que los espacios descubiertos son abundantes. El constante *horror vacui* generaliza la abigarrada presencia de motivos en los que la caligrafía²⁶, en su aspecto decorativo en forma de arabesco, los motivos vegetales estilizados (atauriques), y las formas estrelladas se entrelazan en armónica y equilibrada interrelación, inspirándose en las formas geométrico-matemáticas²⁷ que muestra la naturaleza por doquier. La presencia de letreros lo invade todo: la aglomeración ornamental estará muy presente en manuscritos, objetos portátiles, mobiliario, arquitectura e, incluso, en la propia ciudad, considerada como grafismo, pues el caserío llega a colmatar el espacio intramuros compulsiva y obsesivamente, hasta reducir la vialidad pública a estrechos callejones, dispersados en forma laberíntica, y a “grietas” o aberturas entre edificios. Como el Corán no podía ilustrarse, sus azoras serían, al lado de los textos conmemorativos, motivos esenciales en la decoración. Este empleo sólo pudo hacerse extensivo a partir de la simplificación del alfabeto, reducido a diecisiete figuras

26 La epigrafía almohade en la Península, no obstante, no es muy abundante, y se caracteriza por una gran robustez, bastante arcaizante, relativamente alejada de la elegancia del cúfico del norte de África.

27 Una parte sustancial de la expresión del artista musulmán se guía por una serie de pautas, planas o tridimensionales, conformadas por lados, vértices y elementos simétricos, en figuras precisas, repetitivas y exactas, es decir, polígonos y poliedros regulares. A partir de uno o varios polígonos básicos al artista alcanza composiciones de gran complejidad mediante inclusiones, rupturas o supresiones, siempre sin perder la simetría. Véase sobre estos aspectos, por ejemplo, Pavón Maldonado, B., *El arte hispano-musulmán en su decoración floral*, Madrid, 1981; del mismo autor, *El Arte hispano-musulmán en su decoración geométrica*, Madrid, 1975 y Ocaña, M., *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, 1970.

básicas, elegantes y fáciles de labrar, que componen el cúfico. Con estas letras empezaron a decorarse cúpulas, puertas y monedas. En al-Andalus, no obstante, se introdujo también, con los almohades, otro tipo de letra, más simple y que se impuso en ambientes rigoristas, denominado *nasji* o cursiva, cuyas características esenciales son la continuidad y la fluidez. En diversas artesanías, incluyendo el trabajo en metal, esta escritura fue empleada para repetir consignas sobre la unicidad divina. El arte de la decoración es, por consiguiente, un factor esencial para satisfacer el sentido más profundo del ideal y la belleza. Los andalusíes, refinados a la par que grandes amantes de la naturaleza, que siempre intentan imitar,²⁸ aunque de modo geometrizado, y la belleza, ponen especial empeño en la erección de monumentos y en su profusa decoración, hecho que traduce la emotiva celebración por parte de poetas, que componían sus odas a las hermosas mujeres, las flores, los árboles, arroyos, ríos, el cielo o la luna, y también a las joyas arquitectónicas urbanas. Los gobernantes, orgullosos de poseer en sus cortes talentos poéticos y literarios, estimularon, además, la creación de artículos de lujo como utensilios ornamentados, cosméticos, joyas, tejidos, joyeros y cofres, que conferirían una necesaria elegancia al mundo cortesano.

La ornamentación, sobre la base de formas abstractas, lo que implica cierta imitación de lo natural, aunque de modo geometrizado, con su ritmo y su carácter de tejido, no tiene como meta captar el espíritu y llevarlo hacia algún mundo imaginario, sino que disuelve, como hace un mandala, las formaciones mentales gracias a la contemplación del agua o de los follajes agitados por el viento. En el arte magrebí, luego exportado a la Península Ibérica, el arabesco, compuesto de formas sinuosas y espiraloides, análogas a los motivos vegetales, transmite ritmo, melodía, fluidez ininterrumpida, mientras que el *moqárabe* geométrico parece reflejar una naturaleza cristalina, basada en líneas que surgen desde múltiples centros geométricos, lo que recuerda copos de nieve, dando la impresión de frescura y calma. En cualquier caso, la ornamentación, rica, compleja y variada, a pesar de que los materiales de la misma sufrieron un empobrecimiento en relación al mundo clásico grecorromano, sustituyéndose frescos, mármoles y mosaicos, por cerámica vidriada, madera y yeserías, no opaca ni destruye la simplicidad, la sobriedad constructiva arquitectónica, que manifiesta equilibrio,

28 Es significativo que en el orden artificial del arte musulmán la naturaleza mantuvo un rol ambiguo: al lado de las dificultades religiosas para imitarla, encontramos la consideración de la misma como perfección de la obra creadora de Allah. En este sentido, se la consideró material artístico de primer orden. En algunos casos, ciertas tendencias buscaron mejorar lo natural, dando un paso más adelante en la imitación de la naturaleza, mezclando artificio con recursos como el agua o la vegetación.

sosiego, serenidad, pues no hay dinamismo y el espacio reposa sobre sí mismo; es decir, no existe un “camino” purificador para el penitente que seguir, como ocurre en las formas bizantinas o románicas. En este sentido, el conjunto arquitectónico se conforma como una matriz indiferenciada e inmóvil.

En términos generales, el Islam se ha decantado por el culto abstracto, impersonal, interiorizado, anicónico, en el que la imaginería no es trascendente. Un aniconismo que pretende preservar la dignidad primordial del hombre, cuya forma, confeccionada a imagen y semejanza de Dios, no será imitada, usurpada, por una obra de arte²⁹. La prohibición de la imagen se ha limitado a la imagen de la divinidad, que se sitúa en la perspectiva del Decálogo, del monoteísmo abrahámico, factor que no significa, necesariamente, que en el politeísmo tenga que haber idolatría, pues como ha demostrado el hinduismo, se puede separar la naturaleza simbólica de las representaciones y la relatividad de los dioses como aspectos, emanaciones de Brahma, de lo Absoluto. En último caso, la imagen plástica de la divinidad se presenta, en el caso musulmán, como el craso error que asocia lo relativo a lo absoluto, lo creado a lo no creado. La representación de seres vivos, animales o humanos, es querer parecerse al creador, único que tiene derecho a formar cuerpos para dotarlos de alma³⁰. Los artistas que buscan imitar su obra serán condenados, en el más allá, en el día del Juicio, a conferir vida a sus obras, y su propia impotencia de hacerlo les conducirá hacia los perores tormentos³¹. La ausencia de cualquier imagen antropomorfa en el marco de un arte impersonal y anónimo, como el islámico, permite al hombre descansar en su centro ontológico,

29 Allah crea a Adán a Su forma, forma divina que está constituida por siete facultades universales: vida, conocimiento, voluntad, poder, palabra, vista y oído, todas ellas limitadas en el hombre, pero no en Adán.

30 El Corán, sólo someramente, condena la impiedad de los ídolos; es la Tradición, Sunna, quien la precisa y la dificulta. La impiedad de representar figuras, que incita a una escasa observación del mundo, es una infidelidad a Dios, que se demuestra, sobre todo, a través de la “idolatría” o la adoración de ídolos que pudieran representar, como en el mundo judío, dioses diferentes a Yaveh. La negación del ídolo en el Islam, evitando representar profetas, anbiya, santos, awliya, o rusul, es decir, enviados divinos, se hace no sólo porque sus imágenes pudieran convertirse en un culto idólatra, sino por el respeto de lo inimitable en ellos, evitando, así, el estereotipo. El teomorfismo de todos estos delegados de Allah en la tierra es un secreto cuya aparición en el mundo corporal es, y sigue siendo, incomprensible.

31 En el fondo la prohibición se enmarca en la idea griega de mimesis. No obstante, los musulmanes andalusíes, como ocurrió en la Siria omeya, admitieron la representación de la figura humana siempre y cuando el contexto de la misma no fuera expresa o directamente religioso. Bajo el dominio berebere, naturalmente, fue proscrita la decoración que incluyera seres animados, aunque la paulatina debilidad de la rigurosidad posibilitó la presencia de algunos seres animados.

en donde, a la vez, es siervo de Dios y su egregio representante en la tierra. Mahoma conoció y respetó profundamente, sin embargo, las imágenes religiosas, y es por ello que en el Corán no se observan referencias contra ellas, pero sí contra los ídolos, prohibiéndolos expresamente. Debemos recordar que desde los primeros ejemplos artísticos del Islam existieron representaciones figuradas, aunque fueran símbolos, vegetación o elementos topográficos, y en los palacios omeyas no faltaron representaciones semejantes a las del repertorio civil del cristianismo oriental: victorias militares, escenas cinegéticas, músicos o bailarinas. Sólo en época abbasí se decantó la iconofobia, particularmente, a partir de la formación de la escuela teológica Mutazila, tendencia de raigambre aristotélica, e influida por la corriente filosófica helenística, que pretendió purificar al Islam de interpretaciones populares y antropomórficas³². Esta escuela racionalista, surgida a partir del siglo VIII, intentaba armonizar revelación y razón.

El aniconismo, que impide reacciones naturalistas, se reservó en el arte islámico, sin embargo, un carácter espiritualmente positivo, confiriendo un particular aspecto sacro a su estética. El carácter sagrado del arte no está, necesaria y obligatoriamente, confeccionado a partir de imágenes, pues puede reflejarse a través de una exteriorización existencial, de un estado contemplativo, en cuyo caso, aunque no reflejará ideas directamente, transformará el ambiente, integrando un equilibrio espiritual armónico cuyo eje es lo invisible. En este sentido, la naturaleza del arte musulmán tiene como objeto el ambiente del ser humano, por eso la importancia de la arquitectura, y como calidad la contemplación, no cercenada por el aniconismo³³; es así que la función del arte será análoga a la

32 El mutazilismo y la tradición sunní coinciden en que toda imagen puede ser tildada de cristiana o de pagana, hecho que motivó la práctica ausencia iconográfica hasta bien entrado el siglo XIII. Véase al respecto, Jiménez, A., *El arte... Op.cit.*, pp.44-45. Nada que pueda ser un ídolo debe interponerse entre el hombre y la invisible presencia de Allah: como no hay divinidad fuera de Allah (*lá ilaha illa-Llah*), se disuelve cualquier posible objetivación de lo divino. Acerca de los mu' tazilíes y sus aspectos doctrinarios básicos, Dios como principio de trascendencia y de unidad absoluta y el hombre como principio de libertad, lo que implica responsabilidad de sus acciones, puede seguirse a Guerrero, R.R., "El pensamiento islámico oriental en la Edad Media", en Cruz Hernández, M., (edit.), *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999, pp. 207-233, en específico, p.217.

33 La ausencia de representaciones humanas excluye cualquier imagen que provoque al ser humano una fijación mental sobre cualquier cosa fuera de sí mismo. El descuido de la forma es, generalmente, característica del misticismo islámico y cristiano. Véase Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, edit. Thames & Hudson, New Haven, 1973, (traducción española en edit. Síntesis, Madrid, 1979, Cátedra, 1990), pp. 45-50 y ss. Un paralelo anicónico es observado en el budismo primitivo, en el que una serie de referencias simbólicas reflejarán, antes de la antropomorfización del Buda y los bodhisattvas para ayudar en la transmisión de

naturaleza virgen, en específico al ambiente desértico, un medio cuya vastedad y soledad favorece las actitudes contemplativas, si bien, también el ordenamiento creado, artificialmente, por la mano humana, se opone y reduce lo caótico de la naturaleza yerma, desértica.

La tendencia anicónica del arte musulmán forzó al artista, y al artesano en particular, a reconducir su creatividad hacia otro atributo visual, el color, aunque también aquí la limitación que la tradición vedaba, al respecto de las imágenes pintadas de sombras, provocó la eliminación de las posibilidades del claroscuro e hizo difícil la corporeidad figurativa. En al-Andalus, quizá por influencia de los reinos cristianos coetáneos o por una presumible supervivencia de tradiciones artísticas de la antigüedad tardía³⁴, hubo una verdadera floración de temas figurados en la Córdoba de finales del siglo X, en forma de pájaros, gacelas, peces, músicos, caballeros o cazadores, adornando fuentes y muebles, con un destino lúdico que, quizá, poco tenía que ver con la religión, aun cuando semejante distinción es extraña en el Islam. Incluso el uso de sarcófagos de mármol, cubiertos de figuración humana, y ubicados como piezas decorativas en los propios palacios califales, no fueron una excepción. A pesar del rigorismo religioso africano en la península, algunos testimonios en la Giralda, por ejemplo, nos muestran algunas yeserías con representaciones de aves, tradición que, a pesar de las prohibiciones, seguía viva en la parte final del siglo XIV, en la Alhambra, en donde

la doctrina y a la devoción, las hazañas del Sakyamuni, sus hechos vitales esenciales y hasta los lugares de peregrinación más relevantes. En este caso, no obstante, no hay un peligro concreto de idolatría, sino la incapacidad de reducir lo espiritual a los límites de lo mundano. Sobre este particular pueden verse, entre otros varios ensayos, Fisher, R.E., *Buddhist Art and Architecture*, edit. Thames & Hudson, Londres, 1993, y Coomaraswamy, A.K., *La transformación de la naturaleza en arte*, edit. Kairós, Barcelona, 1997, en especial “El origen y uso de las imágenes en la India”, pp. 118-130.

- 34 La iglesia de Santullano, en Asturias, datada hacia el primer tercio del siglo IX, presenta varios frescos, en una línea semejante a la decoración musivaria de la Aljama de Damasco. No es podemos descartar que, a través del Islam, hubieran llegado a Asturias artistas sirios, relacionados con los cristianos que habían trabajado para los califas omeyas. Las iglesias mozárabes del siglo X estaban pintadas con frescos, en los que se pueden intuir representaciones simbólicas y zoomorfas que parecen haber sido tomadas de telas orientales. En todo el Oriente musulmán el eclipse de la figura humana empezó a disiparse a comienzos del siglo XI, cuando aparecen las primeras figuras en la ilustración de libros. En temas civiles, de orden palaciego, científico o histórico, la figura humana se acabará generalizando a partir del siglo XIII. Véase al respecto, Grabar, O., *The Formation of... Op.cit.*, pp. 56-58 y ss. (Hay traducción española en edit. Destino, Madrid, 1979), y Jiménez, A., *El Arte...Op.cit.*, pp. 46-47.

podemos observar representados, sin mayores tapujos, los distintos dinastas nas-ríes, y diversas escenas de corte.

Caracas, abril 2008

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abun-Nasr, J.M., *A History of the Maghrib*, Cambridge, 1971
- Arié, R., *España musulmana (siglos VIII-XV)*, en Tuñón de Lara, M. (dir.) *Historia de España*, Labor, Barcelona, 1983, v. 3.
- Beneito, P. / Roldán Castro, F., (eds.), *Al-Andalus y el norte de África: relaciones e influencias*, Fundación el Monte, Sevilla, 2004.
- Bosch Vilá, J. *Los almorávides*, ed. Facsímil Universidad, Granada, 1990
- Bramon, D., *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*, edit. Crítica, Barcelona, 2002
- Burckhardt, T., *Art of Islam, language and meaning*, World of Islam Festival Publishing, Londres, 1976
- _____, *La civilización hispano-árabe*, Alianza edit., Madrid, 1977
- Cahen, C., *El Islam. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, edit. Siglo XXI, Madrid, 1986
- Cano Borrego, P.D., *al-Andalus: el islam y los pueblos ibéricos*, edit. Sílex, Madrid, 2004
- Castillo Castillo, C., (coord.), *al-Andalus y el Mediterráneo*, edic. Lunwerg, Barcelona, 1995
- Clévenot, D., *Ornamentación del Islam*, edit. Encuentro, Madrid, 2004
- Colin, G.S. / Lévi-Provençal, E. / 'Abbâs, I., (edits.), *Ibn 'Idhârî, Kitâb al-bayân al-mugrib fî ajbâr mulûk al-Andalus wa-l-Magrib*, 4 vols., Beirut y París, 1930
- Coomaraswamy, A.K., *La transformación de la naturaleza en arte*, edit. Kairós, Barcelona, 1997
- Chejne, A.G., *Historia de España Musulmana*, edit. Cátedra, Madrid, 1980

- Codera y Zaidín, F., *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*, edición de M^a Jesús Viguera Molins, Urgoiti, Pamplona, 2003
- de Epalza, M., *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Túnez-Madrid, 1974
- Dozy R. P. A., (edit.), Al-Marrákushî, *al-Mu'chib fî taljîs ajbar al-Magrib*, Leiden, 1848. Traducción francesa de Fagnan, E., *Historire des Almohades*, Argel, 1893
- , *Historia de los musulmanes de España*, edit. Turner, Madrid, 1984
- Glick, T.S., *Cristianos y musulmanes en la España medieval: 711-1250*, edit. Alianza, Madrid, 1991
- Grabar, O., *The Formation of Islamic Art*, edit. Thames & Hudson, New Haven, 1973. (Traducción al español *La formación del Arte Islámico*, edit. Síntesis, Madrid, 1979, Cátedra, 1990)
- Guerrero, R.R., “El pensamiento islámico oriental en la Edad Media”, en Cruz Hernández, M., (edit.), *Filosofías no occidentales*, edit. Trotta, Madrid, 1999
- Huici Miranda, A. (trad.), *(al-)hulal al-mawsiyya: crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*, editora Marroquí, Tetuán, 1951
- , *Historia política del imperio almohade*, edic. Universidad, Granada, 2000
- Jiménez, A., *El Arte islámico*, edit. Historia 16, Madrid, 1989
- Lathan, J.D., “Toward a Study of Andalusian Immigration and Its Place in Tunisian History”, *CT*, nº 5, 1957, pp. 203-252
- Lévi-Provençal, E., (edit.), Ibn al-Jatîb, *A'mâl al-a'lam fî man buyi'a qabl al-ihtilâm min mulûk al-islâm*, Rabat, 1934. Traducción alemana de Hoenerbach, W., *Islamische Geschichte Spaniens*, Zurich, 1970.
- Maíllo Delgado, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*, edit. Akal, Madrid, 1996
- Manzano Moreno, E., *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*, edit. Síntesis, Madrid, 1992

- Marçais, G., *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, París, 1946
- , *El arte musulmán*, edit. Cátedra, Madrid, 1991
- Marín, M., *Al-Ándalus y los andalusíes*, edit. Icaria-CIDOB, Barcelona, 2000
- McGuckin de Slane, W. (edit.), Ibn Jaldûn, *Kitâb al-'ibar wa-diwân al-mubtadâ wa-l-jabar*, París, 1834-1838, (Beirut, 1957-1967). Traducción parcial francesa de McGuckin, W., *Histoire de berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, 3 vols., Argel, 1852-1856.
- Monés, H., "Les Almoravides", *RIEI*, nº 14, 1967-1968, pp. 49-102
- Ocaña, M., *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, 1970
- Pastor de Togneri, *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*, edit. Península, Barcelona, 1975
- Pavón Maldonado, B., *El Arte hispano-musulmán en su decoración geométrica*, Madrid, 1975
- , *El Arte hispano-musulmán en su decoración floral*, Madrid, 1981
- Torres Balbás, L., *Ars Hispaniae. Arte almohade, Arte nazari, Arte mudéjar*, vol. 4, Madrid, 1949
- , *Arte almorávide y almohade*, Instituto de Estudios Africanos, Madrid, 1955
- Vernet, J., *Al-Andalus. El islam en España*, edit. Lunwerg, Barcelona, 1999
- Viguera, M. J., *Andalucía islámica (siglos VIII-XV): territorio, población y comunicaciones*, Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, Córdoba, 1994
- , "Al-Andalus en época almohade", en *Andalucía entre oriente y occidente, 1236-1492: actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación Provincial, Área de Cultura, Córdoba, 1988, pp. 9-29
- , *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes: (al-Andalus del XI al XIII)*, Mapfre, Madrid, 1992