

Una moaxaja de Ibn Arfa' Ra'Suh dedicada al rey de Toledo

*Poesía y política de
los reinos de Taifas*



المزقات
لبنو الاول من الاربعة التربع

Tesis presentada por

DAMIÁN ISAAC

MELÉNDEZ MANZANO

Para optar al grado de

Maestría en estudios de Asia y África,
especialidad en Medio Oriente

Ciudad de México, 2023

El Colegio de México

UNA MOAXAJA DE IBN ARFA' RA'SUH DEDICADA AL REY DE
TOLEDO. POESÍA Y POLÍTICA DE LOS REINOS DE TAIFAS

Tesis presentada por
DAMIÁN ISAAC MELÉNDEZ MANZANO
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
ESPECIALIDAD EN MEDIO ORIENTE

Centro de Estudios de Asia y África
2023

Agradecimientos

Agradezco primero a mi familia, sin la cual nada de este trabajo estaría escrito.

Le agradezco a Ana Helena, quien siempre me apoyó con su escucha y con su amor para poder terminar este trabajo.

Le doy las gracias a Luis Xavier López Farjeat por su paciencia como asesor y por sus comentarios precisos. En este mismo sentido, agradezco a Gilberto Conde y a Shadi Rohana, cuya lectura cuidadosa me ayudó a corregir errores de este texto.

Por último, no puedo dejar de reconocer al CONACYT y al COLMEX por la beca con la que conté durante mis estudios.

Resumen

El siglo XI fue un momento de constantes cambios para la Península Ibérica debido a que el califato de Córdoba, el poder centralizado árabe que dominaba la mayor parte de dicha península, se fragmentó en una serie de reinos. A este periodo de la historia andalusí se le denomina “Reinos de taifas”. Dichas entidades políticas, si bien tenían poder económico y cultural no contaban ni con el poder militar ni con la legitimidad necesaria para mantener su estabilidad.

Cada reino contaba con un aparato burocrático y con poetas encargados de acompañar al rey y elogiarlo en las fiestas palaciegas que lidiaban con la escasa legitimidad real. La crítica no se ha detenido a observar las funciones políticas que las composiciones poéticas cumplían en las cortes de taifas.

Esta tesis aborda las funciones políticas que pudo haber cumplido una moaxaja panegírica que el poeta Ibn Arfa' Ra'suh le dedicó a al-Ma'mūn de Toledo cuando se encontraba en su corte. Las herramientas metodológicas que este trabajo utiliza para comprender la función de la poesía en los reinos de taifas son de tipo literario e histórico.

Palabras clave: al-Ándalus, taifa, moaxaja, Toledo, literatura

Abstract

The 11th century was a time of constant change for the Iberian Peninsula as the Caliphate of Cordoba, the centralized Arab power that dominated most of the peninsula, fragmented into a series of kingdoms. This period of Andalusian history is called the "Taifa Kingdoms". These political entities, although they had economic and cultural power, had neither the military power nor the legitimacy necessary to maintain their stability.

Each kingdom had a bureaucratic apparatus and poets in charge of accompanying the king and praising him in the palace festivities that dealt with the scarce royal legitimacy. Critics have not stopped to observe the political functions that poetic compositions fulfilled in the taifa courts.

This thesis addresses the political functions that may have been served by a panegyric *muwashshaha* that the poet Ibn Arfa' Ra'suh dedicated to al-Ma'mūn of Toledo when he was at his court. The methodological tools that this work uses to understand the function of poetry in the Taifa kingdoms are literary and historical.

Key words: al-Andalus, taifa, *muwashshaha*, Toledo, literature

Índice

	Página
Introducción	7
Capítulo 1. Bases para comprender la historia y la poesía panegírica en al-Ándalus del siglo XI	19
1.1 Al-Ándalus en el XI	19
1.1.1 La <i>fitnah</i> y la formación de los reinos de taifas	20
1.1.2 La escasa legitimidad de los reyes de taifas y su caída ante los almorávides	24
1.1.3 El caso de Toledo	29
1.2 La poesía de taifas y su carácter panegírico	35
1.2.1 Antecedentes y modelos: la poesía panegírica árabe	36
1.2.2 La poesía panegírica en al-Ándalus	39
1.2.3 La poesía en Toledo	41
Capítulo 2. La moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh dentro de las formas de la poesía panegírica árabe	44
2.1 La moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh	45
2.1.1 Estudios que han separado la jarcha de la moaxaja	48
2.1.2 Separar el <i>nasīb</i> del <i>madīh</i> basándose en Ibn Qutayba	56
2.2. El marco general: las secciones de las casidas panegíricas árabes	58
2.2.1 Desarrollo histórico de las partes de la casida: Hamori	60
2.2.2 Cómo ligar las partes de la casida: Jacobi y Sperl	65
3. Capítulo 3. La moaxaja respondiendo a su contexto histórico	68
3.1 El <i>nasīb</i> : el rechazo a las críticas de los censores	68
3.1.1 La figura de los censores en la literatura árabe	70

3.1.2 La figura de los censores más allá de la literatura	73
3.1.3 Las moaxajas y la <i>hisba</i> toledana	76
3.1.4 El caso de Ibn Ḥātim: ejemplo paradigmático de la <i>hisba</i> y los censores	77
3.2 El <i>madīḥ</i> : la afirmación del soberano	81
3.2.1 Elogio a la genealogía de al-Ma'mūn de Toledo	83
3.2.2 La protección del reino	85
3.2.3 La generosidad del rey	87
3.2.4 La jarcha	90
Conclusiones	91
Apéndice	94
Bibliografía	97

Introducción

Contexto

A inicios del siglo X se estableció en al-Ándalus el Califato de Córdoba, bajo la dinastía de los omeyas. Sin embargo, apenas un siglo después surgió un problema sucesorio que socavó la organización califal de al-Ándalus: el heredero al trono, Hishām II, era tan sólo un niño cuando pasó a él la estafeta del poder, de modo que quien tomó efectivamente el mando del Califato de Córdoba fue el chambelán de Hishām II, al-Manṣūr. Al-Mansūr no dejó de ejercer las funciones califales sino hasta su muerte en 1002, tras la cual, los hijos de al-Manṣūr intentaron arrebatarle el trono a Hishām II, quien aún vivía y tenía pleno derecho a gobernar (Guichard 2000, 96; Hefner 2011, 25-26). Se inició así una guerra civil entre los diferentes grupos de al-Ándalus para hacerse del poder. Esta lucha desembocó en el desmembramiento del califato y en el surgimiento de poderes locales. A este periodo posterior a la caída de Córdoba, la historiografía le ha llamado “reinos de taifas”. *Taifah* significa en árabe “facción”,¹ y eso eran precisamente los nuevos poderes locales, facciones que habían participado en la disputa del poder en la guerra civil y que siguieron en lucha unas con otras luego de la caída del califato (Hefner 2011, 23).

Como era esperable, la guerra y el desmembramiento del poder central llevaron a al-Ándalus a un periodo de inestabilidad económica y de inseguridad en general, como se comprueba, por ejemplo, en que muchos tuvieron que huir de los

¹ El origen de la frase “reinos de taifas” se encuentra en la historiografía árabe que abordó el devenir de los partos luego de la muerte de Darío el Grande. La frase árabe es *muluk al-ṭawā'if*, denominación con la que se quería dar cuenta de los diferentes bandos que habían formado los hijos del emperador persa luego de la muerte de su padre. Posteriormente, este término fue usado para estudiar lo sucedido en la Península Ibérica luego de la disolución del califato omeya. (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002)

lugares en que habían vivido a causa de la persecución. Aunado a lo anterior, las taifas experimentaron un fuerte problema de legitimidad, en tanto que quienes gobernaban lo hacían sin reconocer a ningún califa, cobraban impuestos extralegales a la par que llevaban un estilo de vida de lujos y fiestas palaciegas (Clément 1997, 79).

Este agitado contexto produjo una enorme cantidad de poesía. La causa de esta proliferación residió en que, al multiplicarse los centros de poder, se multiplicó también la vida cortesana propia de esos espacios, en los cuales los poetas desempeñaban funciones importantes al ser portavoces de los gobernantes (Kennedy 1996, 133; Al-Mallah 2002, 233). Además, el que estos reinos atravesaran dificultades económicas y estuvieran en lucha constante unos con otros convirtió a los poetas en figuras necesarias para afirmar la legitimidad de los reyes pues los poetas creaban en sus versos una imagen de un gobernante fuerte y próspero (Chafic 2004, 3-8).

Entre la abundante poesía de ese tiempo se cuentan las moaxajas, composiciones poéticas surgidas en al-Ándalus en el siglo IX, de acuerdo con el intelectual egipcio Ibn Sīnā al-Mulk (XII-XIII) (Garulo 1998, 168; Sage 2017, 198); sin embargo, no se tienen ejemplos de ellas sino hasta el siglo X, en las antologías poéticas *‘Uddat al-jālis wa-mu’ānasat al-wazīr wa-l-ra’īs* (*Recurso de cortesano y distracción del visir y del magnate*), *Jaysh al-tawshīḥ* (*Ejército de poesía moaxaja*) y *Tawshī’ al-tawshīḥ* (*Florilegio de poesía moaxaja*) en donde se encuentran al lado de otro tipo de poemas (Solá-Solé 1999, 40).

En cuanto a su descripción formal, las moaxajas son poemas de entre cinco y siete estrofas en árabe o en hebreo, que tienen como característica que sus últimos

versos están puestos en boca de mujer y se emplean palabras en romance; a esta sub-estrofa de cierre se le denomina jarcha (*kharjah*, “salida”) (Garulo 1998, 161; Frenk 1975). Temáticamente, las moaxajas se pueden dividir en dos grupos: el primero lo constituyen aquellas de carácter amoroso en las que la voz poética o bien se lamenta de lejanía de una amada, o bien recuerda los placeres que le han brindado el vino y las mujeres; un segundo grupo lo constituyen las panegíricas, aquellas dedicadas a un personaje de la época (rey de alguna taifa, visir, guerrero o diplomático). Si bien este segundo tipo de moaxajas tiene como objetivo alabar a un personaje, tiene como regla incluir en la primera parte una sección amorosa (*nasīb*) que antecede a la sección del panegírico (*madīh*), la cual termina con la jarcha.

Estado de la cuestión

Acerca de las moaxajas se ha escrito abundantemente desde 1948 (Hitchcock 1985, 172-190), fecha en la Samuel Miklos Stern las dio a conocer en el círculo de los estudios hispánicos (Stern 1948-9, 299-346), quien encontró en un geniza de El Cairo una serie de composiciones poéticas de al-Ándalus escritas en lengua árabe que contenían una estrofa final escrita en alguna variante coloquial, sea árabe, mozárabe, e incluso persa o kurdo.

Así, los primeros estudios que se produjeron al respecto fueron interpretaciones de estas estrofas finales en el sentido de la relación que estas estrofas finales mantenían con la tradición romance o con la tradición árabe. A partir de ese momento y hasta finales del siglo XX, las investigaciones hispanistas sobre las moaxajas se dividieron en dos grupos: el primero de ellos es la vertiente hispanista, la cual se ha centrado en el estudio de la estrofa final de estos poemas,

es decir, de la jarcha; los trabajos producidos por este grupo de estudiosos estuvieron dirigidos por la necesidad de afirmar una tradición de lírica peninsular, que en algunos casos está influenciado por un nacionalismo español deseoso de hacer nacer la primera lírica europea en la península Ibérica o que, simplemente, concibe una literatura románica andalusí separada de la literatura y del mundo árabe (Garrido 2012, 97-115). Un segundo grupo es el arabista, el cual se ha ocupado de estudiar las moaxajas en función de la tradición literaria árabe. De estos dos, el grupo que más ha respondido a los trabajos del otro es el de los arabistas, quienes, además, se han ocupado de las jarchas dentro del marco poético de las moaxajas y en un marco poético árabe; el caso más emblemático es el de Jareer Abu Haidar, quien afirma un origen exclusivamente árabe de las moaxajas (1978, 1-13; 1993, 439-458; 2005, 43-98). Las investigaciones de estos dos grupos se han caracterizado por su meticulosidad en cuanto al estudio del texto en cuestiones de métrica, prosodia y de tradiciones textuales, y han marcado la pauta de la exhaustividad y minuciosidad con que se pueden analizar estos textos. En menor cantidad, aunque no de menor importancia, ha habido otra serie de trabajos académicos sobre estas composiciones, por citar los más relevantes: se ha estudiado las jarchas y las moaxajas en el sentido de la relación entre los diferentes grupos religiosos de al-Ándalus a la luz de la teoría contemporánea sobre nacionalismo y etnicidad (Bollo-Panadero 2012, 3-13; 2016, 304-317). Asimismo, ha habido una corriente de estudios que se ha ocupado de reflexionar en torno a las mujeres en relación con las moaxajas; en específico, el interés de estas investigaciones se ha dirigido a esclarecer la vida de las mujeres de al-Ándalus y a problematizar en qué medida las jarchas pueden ser poemas escritos por mujeres (Cename 2018).

Crítica al estado de la cuestión

Sin embargo, en este vasto y fructífero mar de textos acerca de las moaxajas parece haber un vacío en cuanto a cuestiones metodológicas e interpretativas. En cuanto a las vertientes hispanista y arabista, se podría aprovechar más sus investigaciones ligando sus valiosos descubrimientos con el contexto histórico, como sucede en el caso de Samuel Armistead, estudioso que relacionó con sumo cuidado los temas y la forma de las jarchas con los villancicos de la poesía hispánica (Armistead 2003, 3-19).

Por otra parte, los estudios referentes a la interculturalidad y género podrían ser más contundentes si se desarrollaran con mayor cuidado por el texto. Por ejemplo, el sugerente estudio de Bollo-Panadero quien aplica los estudios sobre nacionalismo a las moaxajas podría llegar a conclusiones más puntuales si mediante el cuidado de la lengua árabe y romance diera cuenta las relaciones entre los habitantes de al-Ándalus (Bollo-Panadero 2012, 3-13). En este punto, se puede incluir el trabajo de Alberto Medina, “La jarcha como paradigma de la hibridación”, quien retoma la teoría decolonial de Homi K. Bhabha para explicar las jarchas (Medina 2003, 59-66).

El término medio puede representarlo los estudios de Jareer Abu Haidar, quien, con una base histórica y literaria árabe, analiza e interpreta las jarchas y las moaxajas (Oulad 2013). En este sentido se presenta este trabajo de titulación.

Problemática de la tesis

Una problemática en la que se puede mostrar la pertinencia de estudiar las moaxajas vinculando su dimensión textual con su contexto histórico es el referente a la unidad temática de las moaxajas panegíricas, las cuales, debido a la aparente disparidad de su sección amorosa (*nasīb*) y de su sección laudatoria (*madīḥ*), se han pensado como compuestas por secciones que no se relacionan entre sí. Las posiciones con respecto a este tema son las siguientes: o bien que la sección amorosa cumple la función de llamar la atención del público que escuchaba las moaxajas, o que su presencia se debe a que en buena medida una de las tareas del poeta era la de entretener al público (Solá-Solé 1999, 16; Gaudefroy-Demombynes 1947, 13).

Para discutir la unidad temática de la moaxaja en esta tesis se recurre a la discusión que se suscitó en torno a la unidad de la casida, la composición poética que es la raíz de la poesía y de la literatura árabe. Acerca de la casida, la crítica orientalista explicaba que sus partes no mantenían una unidad temática y que tal composición poética correspondía a una sociedad primitiva. A saber, las partes que presenta la casida son: lamento por el campamento abandonado (*aḥlāl*), lamentación amorosa (*nasīb*), viaje por el desierto (*raḥīl*), panegírico (*madīḥ*) (Aba Bentil-Mawusi 2018, 21). Tal punto de vista fue rebatido cuando la crítica vinculó la forma y la evolución de la casida con la sociedad islámica. Así, se ha mostrado que las partes de la casida se articulan en torno a la vida del desierto, en el cual los árabes preislámicos tenían que abandonar sus campamentos para realizar un viaje para encontrar otro espacio para establecerse temporalmente en el cual había que estar en buenos términos con los que recibieran a los recién llegados, y de ahí la necesidad del panegírico (Sperl 1989, 9-27).

Partiendo de lo anterior, el objetivo específico de este estudio es mostrar cómo responden el *madīḥ* y el *nasīb* de una moaxaja panegírica al contexto de la literatura árabe andalusí posterior a la caída del califato de Córdoba en la taifa de Toledo durante el reinado de al-Mamūn. Para ello, se caracterizará el *nasīb* en cuanto a temas y figuras retóricas, y se buscará establecer su relación con los temas y las figuras retóricas de la sección propiamente laudatoria del poema. Asimismo, se señalará la función que desempeña la jarcha al final del poema, en el sentido de enlazar fuertemente el *nasīb* dentro del *madīḥ*.

La moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh

Para ir de acuerdo con los objetivos de especificidad histórica y para cuidar la interpretación textual, trabajaré en esta tesis una moaxaja panegírica que Ibn Arfa' Ra'suh le dedicó a al-Ma'mūn de Toledo, en cuya corte permaneció de 1043 hasta la muerte del rey en 1075. Las particularidades de la corte de al-Ma'mūn fueron un factor decisivo para elegir el corpus debido a que mientras que por una parte había un movimiento fuerte de censura al rey debido a las costumbres palaciegas, también había una constante actividad filosófica y poética.² Se trabajará con la edición árabe de Alan Jones y con la versión castellana de Josep M. Solá-Solé, quien ofrece una traducción literal al texto árabe (Jones 1997; Solá-Solé 1999).

² Un ejemplo de esta tensión es el caso judicial presentado en el trabajo "El proceso contra Ibn Hatim al-Tulaytili (años 457/1064-464/1072)" (Fierro 1994).

Descripción de la moaxaja

La moaxaja en cuestión cuenta con cinco estrofas y no tiene estrofa introductoria, como sucede en otras moaxajas. Las dos primeras estrofas constituyen el *nasīb*, la tercera y la cuarta el *madīh*, en el cual se encuentra la jarcha regresa al tono amoroso. Así, en la primera estrofa la voz poética se queja de la censura de aquellos que hablan mal de él por encontrarse enamorado y dice que su censura constituye una injusticia. En la segunda estrofa la voz poética dice que lo castigaron ilegalmente a causa del amor. La tercera estrofa comienza el elogio al rey de Toledo, referido en la moaxaja como Abū al-Ḥasan, y se menciona la nobleza de su ascendencia. En la cuarta se ensalzan las virtudes guerreras y hospitalarias del rey para lo cual se le compara con héroes preislámicos. Por último, en la quinta estrofa se presenta a una doncella hermosa enamorada del rey de Toledo cuyas palabras constituyen la jarcha. Dicho sea antes de continuar que debido a la minuciosidad y la muy vasta bibliografía sobre el tema, en este trabajo de titulación la jarcha no será abordada con detenimiento.

Hipótesis

Así pues, ligando el *nasīb* y el *madīh* de esta moaxaja al contexto específico de la corte de Toledo, la hipótesis en torno a la cual se desarrollará este trabajo consiste en que el rechazo a la censura del que es objeto la voz poética del *nasīb* de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh sirve para dar legitimidad al rey de taifa, al-Ma'mūn de Toledo, frente a las facciones que se oponían a él durante su reinado, las cuales se basaban en la ilegalidad y lo reprehensible de su gobierno para atacarlo.

Marco teórico

De acuerdo con la crítica al estado de la cuestión y con la hipótesis de este trabajo, el marco teórico que se consideró apropiado en tanto que conjunta la literatura y el contexto es el nuevo historicismo. Greenblatt define el nuevo historicismo como el estudio de la realización colectiva de las prácticas culturales y la reflexión sobre la relación entre esas prácticas, y lo caracteriza como una serie de preocupaciones más que como una teoría desarrollada cabalmente (Stephen 2000, 21-29). De acuerdo con Harold Aram Veesser, el nuevo historicismo surgió como una respuesta al objetivismo del estructuralismo del siglo XX, respuesta que liga la literatura con la antropología, arte, historia, política y economía (1999, ix).

Hay particularmente una herramienta del nuevo historicismo que resulta útil para esta tesis, la “descripción densa”, una idea desarrollada por el antropólogo de la cultura Clifford Geertz. De acuerdo con Geertz hay fenómenos en la cultura que cargan con un significado semióticamente complejo debido al cual se puede ofrecer una presentación detallada de las estructuras de significación (2003, 21-27). Para presentar su idea de descripción densa y de los fenómenos que deben ser descritos de dicha forma, Clifford Geertz presenta una misma situación hipotética que observada de manera superficial puede comprenderse de una sola manera; a saber, la situación consiste en un hombre que cierra uno de sus ojos. Esta situación puede obedecer a diferentes causas. Puede explicarse como un tic que lleva al hombre a no controlar su párpado; puede deberse a que el hombre realiza una seña a alguien más; o puede deberse a que está imitando a alguien que cerró el ojo primero. Este ejemplo un tanto artificial le sirve a Geertz para mostrar que un fenómeno sólo se puede explicar mediante una observación atenta al contexto en el que es producido. Señala también Geertz que los fenómenos que a él le interesan son aquellos que

expresan algo; de manera que si regresamos al ejemplo hipotético del hombre que cierra un ojo y explicamos que esa acción se debió a un tic, este hecho no sería objeto de estudio para la antropología propuesta por Geertz.

El nuevo historicismo tomó la descripción densa como herramienta para la interpretación de textos, utilizando la variedad de conceptos y categorías que los análisis estructuralistas y retóricos ofrecían. De manera que las herramientas finas de la retórica se pueden aplicar a la complejidad del contexto en el que se produce una obra, lo cual resulta particularmente útil para una composición como la que se aborda en este trabajo, la cual presenta más de una lengua, una estructura poética novedosa para la literatura árabe del siglo XI y unas condiciones de producción políticamente turbulentas, como era el periodo de taifas.

División de la tesis

El trabajo se dividirá en tres capítulos. En el primer capítulo se ofrecerá un panorama histórico y literario del al-Ándalus en el siglo XI; se explicará la falta de legitimidad de los reinos de taifas, así como la inestabilidad general del periodo, mostrando las especificidades de la taifa de Toledo; este panorama será la base sobre la que se volverá para los capítulos posteriores. En el segundo capítulo se abordará la figura de los censores presente en la primera y segunda estrofa de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh y se establecerá una relación de esta figura literaria con la facción política toledana de los Banū al-Mughīt. En el tercer capítulo se tratará el tópico de la ilegalidad que se encuentra en la moaxaja que interesa a este estudio, se mostrará cómo dicho tópico busca, de manera velada, presentar uno de los puntos débiles de los reinos de taifas, el de la ilegalidad de sus prácticas, como el cobro de impuesto extralegales y la colaboración con los reyes cristianos.

Posterior a la conclusión, se añade un apéndice en el que se pueden encontrar la moaxaja de Ibn Arfa' y Ra'suh tanto en árabe como en traducción al castellano.

Transliteración

Utilizo el castellano de las palabras que han pasado a la jerga de los estudios literarios: "moaxaja", "jarcha", "zéjel", "casida", y no modifico las transliteraciones de las citas. Por lo demás, se puede consultar la tabla de la siguiente página para saber el criterio de transcripción.

Tabla de transliteración

<i>Letra árabe</i>	<i>Transliteración</i>	<i>Letra árabe</i>	<i>Transliteración</i>
ء	'	ل	l
ب	b	م	m
ت	t	ن	n
ث	th	ه	h
ج	j	و	w
ح	ḥ	ي	y
خ	kh	ة	ah
د	d		
ذ	dh		
ر	r		
ز	z		<i>Vocales largas</i>
س	s	ا	ā
ش	sh	و	ū
ص	ṣ	ي	ī
ض	ḍ		
ط	ṭ		
ظ	ẓ		
ع	'		<i>Vocales cortas</i>
ع	gh	ـَ	a
ف	f	ـُ	u
ق	q	ـِ	i
ك	k	ـِ	

Capítulo 1

Bases para comprender la historia y la poesía panegírica en al-Ándalus del siglo XI

En este capítulo se sientan las bases sobre las que se construye el resto del trabajo de titulación. Como el título lo indica, este capítulo tiene un fin doble: en primer lugar, histórico y, en segundo, literario. La sección histórica será el marco en el cual se insertará la literatura como uno de los componentes del panorama histórico, pero con especificidades propias.

1.1 Al-Ándalus en el XI

Al-Ándalus en el siglo XI se caracterizó por los profundos conflictos sucesorios y de legitimación del poder, entre otros, por los que atravesó a causa del desmoronamiento del califato de Córdoba y del surgimiento de poderes locales, los reinos de taifas, que a finales de siglo fueron conquistados por los almorávides, un movimiento ortodoxo del norte de África que en un principio había sido llamado a al-Ándalus como ayuda para combatir a los cristianos. El resultado de la entrada de los almorávides a al-Ándalus fue la creación de una unidad geográfica y política tanto en la llamada “Berbería” como en al-Ándalus.

Dicha situación de conflicto interno significó al menos dos cuestiones. La primera es que el poder central que articulaba al-Ándalus ya no sería la manera en la que se organizarían estos territorios islámicos, sino que se establecerían

dinámicas más locales que han sido calificadas de “feudales”³ por algunos historiadores (Chejne 1987, 54). La segunda es que la institución base de este poder central, el califato omeya, desapareció como legitimador de los nuevos gobernantes locales; ya ninguno de ellos podía reclamar el título de califa por no pertenecer a la familia omeya, e, incluso, estos gobernantes locales en muchos casos no buscaban ocupar dicho título (Porres 1999, 39).

1.1.1 La *fitnah* y la formación de los reinos de taifas

Esta serie de cambios en al-Ándalus comenzó cuando Hishām II heredó el trono con tan sólo 11 años en 976. La corta edad del califa sirvió como motivo para que Ibn Abī ‘Āmir al-Manṣūr, Almanzor en los textos de Castilla,⁴ desempeñara el papel de gobernante bajo el título de chambelán (*ḥājib*) de Hishām II. Para afirmar su poder, al-Manṣūr tuvo que enfrentarse a un panorama andalusí que le era adverso; lidió con figuras semejantes a él que podían arrebatarle el poder, así; eliminó a quienes lo habían ayudado a encumbrarse en la corte, como fue el caso de su suegro (Chejne 1987, 46). Asimismo, tuvo que afirmarse militarmente frente a los eslavos provenientes del este de Europa que habían sido llevados a al-Ándalus para servir como guardia pretoriana de los califas anteriores, y que no mostraban lealtad al *ḥājib*. Al-Manṣūr resolvió esta cuestión importando bereberes⁵ del norte de África a quienes no sólo utilizó para hacerse de una fuerza militar que lo defendiera de un

³ El término “feudalismo” ha sido problemático para el estudio de la Edad Media Europea, y en el caso de la historiografía moderna sobre el periodo de taifas se trata evidentemente de un préstamo que no es usado actualmente por no corresponder las circunstancias andalusíes. Sobre los orígenes y el uso de este término se puede consultar en Améndolla (2015).

⁴ Por ejemplo, Alfonso X el Sabio (1906, 833-835) relata una batalla entre 300 soldados castellanos al mando de Fernán González y una cantidad muy superior de “moros” al mando de Almanzor; la batalla termina en victoria castellana.

⁵ Los bereberes son un pueblo del norte de África que ya se encontraba en dichos territorios antes de la llegada de la conquista árabe en el siglo VII. La palabra “bereber” guarda relación con “bárbaro”. Sobre su historia y organización social puede consultarse a Jacinto Bosch Vilá (1956) y a Pascal Buresi (2014).

posible ataque de los eslavos, sino que con ellos organizó una serie de incursiones en contra de los reinos cristianos, es decir, organizó una guerra en nombre de la religión, acción que también lo afirmó en el papel de gobernante de al-Ándalus, pese a no ser el califa. De esta manera, al-Manṣūr gobernó hasta su muerte en 1002 luego de la cual sus hijos continuaron con la forma de gobernar que estableciera su padre, e igual que él no se nombraron a sí mismos califas (Viguera Molins 2010, 25).

Todo marchaba relativamente en el mismo tenor hasta que uno de los hijos de al-Manṣūr, apodado Sanchuelo, intentó obligar al califa Hishām II a que lo reconociera como su sucesor. Ante ello, el descontento de la familia califal fue tal que derrocaron a Sanchuelo y lo asesinaron. Luego de este hecho, la familia omeya no entregó el mando a Hisham II, a quien al-Manṣūr le había arrebatado las funciones califales, sino que proclamó califa a un bisnieto del primer califa andalusí; este gobernante recién investido recibió el nombre de al-Mahdī, “el salvador”.⁶ Al-Mahdī enfrentó en 1009 una fuerte oposición de los antiguos servidores del régimen que consistían básicamente en eslavos con posiciones importantes durante la regencia de al-Manṣūr y bereberes que al-Manṣūr había importado de África para su guerra contra los cristianos del norte de la península ibérica y que pasaron a ocupar puestos importantes en la administración (Viguera Molins 2010, 25).

Este enfrentamiento entre eslavos y bereberes, de un lado, contra omeyas, del otro, dio inicio a la guerra civil, *fitnah*, un periodo en el que el poder central perdió vigor. La guerra civil debilitó en diferente medida los diversos elementos que constituían el Califato de Córdoba, uno de ellos fue la sucesión de los gobernantes

⁶ El bien guiado, el restaurador de la religión y la justicia. Se decía que el *Mahdī* gobernaría antes del fin de los tiempos. Aunque la palabra *Mahdī* no aparece en el Corán, la figura del restaurador de la religión y la justicia es una expectativa constante a lo largo de la historia del islam (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002).

(Viguera Molins 2010, 27). Así, las diferentes facciones (árabes, bereberes y eslavos) pelearon por afirmar a su candidato para el puesto califal. En esta pelea se sucedieron casi una decena de califas (Chejne 1987, 39). De los episodios más álgidos sobresale el de 1013, año en que la facción de los bereberes saqueó la capital del califato, Córdoba, e impuso a su califa, Sulaymān al-Mustaʿīn. A raíz de este suceso algunos territorios cobraron autonomía, como Zaragoza, Granada, Albarracín, por mencionar algunos (Chejne 1987, 30).

Las consecuencias del sitio a Córdoba fueron graves para la permanencia de esta ciudad como centro político. Así, Córdoba no solamente tuvo que afrontar la crisis económica que padecía desde comienzo de la *fitnah*, declive que consistía en la caída de la zona agrícola de Córdoba, sino que a partir de dicho año los poderes locales que habían obedecido a un poder central cordobés comenzaron a independizarse. El año 1030 es considerado el fin del califato de Córdoba, pues en ese año murió el último califa omeya. Desde entonces los señores locales que contaban con cierto poder desde antes de esa fecha fueron los que se asumieron como los gobernantes de los territorios (Kennedy 1996, 132-134).

Para comprender el cuadro anterior en términos espaciales, se puede observar el siguiente mapa de la península ibérica en el periodo de taifas.⁷

⁷ Maribel Fierro (2010) presenta un mapa que copio y traduzco al español.



Ahora bien, es importante notar que a pesar de que la frase “reinos de taifas” es usada por los estudiosos de este periodo para designar a estos poderes locales este

uso se debe a la comodidad y resulta impreciso, ya que las fuentes árabes más bien refieren a “reyes de taifas”, frase que denota que las divisiones político-territoriales usadas durante el califato de Córdoba habían perdido vigencia, pues más que contar con un territorio definido, estas nuevas formaciones políticas contaban con un rey en torno al cual se organizaba un aparato burocrático. Para comprender la dinámica de ese periodo, Viguera Molins señala dos procesos complementarios que marcaron el periodo de taifas: fusión y fisión. Por una parte, había taifas que expandieron su poder asimilando a otras, como fue el caso de Sevilla, mientras que, por otra parte, había taifas que se fragmentaron aún más (Viguera 2010, 27).

Quien ejercía el mando, la nueva figura del gobernador, ya no era el califa con su base religiosa, política y militar (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002), sino gobernantes locales que tenían diferentes títulos: cadí (juez), visir (asesor político), y otros calificativos con los que buscaban hacer notar su poder, pero sin asumir el título de califa (Kennedy 2005, 131).

1.1.2 La escasa legitimidad de los reyes de taifas y su caída ante los almorávides

La inestable y fragmentaria situación política en la que se encontraban los reyes de taifas suscitó una serie de problemas que repercutieron en la legitimidad de los reinos. Estos problemas pueden resumirse en cuatro: el que estos reyes gobernarán en vez del califa, el que cobrarán impuestos extralegales (Benabud 2013, 217), el que se aliaran con los reyes cristianos en los enfrentamientos con otros reyes de taifas, y, por último, el que las cortes estuvieran llenas de lujo, lo que contrastaba

con la situación del pueblo andalusí. Detengámonos en cada una de estas cuatro cuestiones para comprender mejor la situación andalusí del siglo XI.

En primer lugar, el problema de la ausencia de un califa supuso dificultades estructurales en un sentido islámico. François Clément, al analizar el periodo de taifas, explica que concebir el gobierno en el islam no está separado de pensar en la creación y el orden del mundo, es decir, en tanto que el mundo está regido por una sola ley y en este mundo las criaturas se ordenan conforme a un orden escatológico, se necesita una *ummah* (comunidad) y un *imām* (predicador de la fe), siendo el califa esta figura (François Clément 1997, 19). En contraste con esta teoría de orden de un único gobernante, al-Ándalus perdió su centro después de la *fitnah* de principios del siglo XI. A raíz de los conflictos, las diferentes facciones defendieron a un califa después de otro, de modo que la figura califal y la sucesión genealógica perdieron tanta vigencia que incluso la familia omeya andalusí fue objeto de maltrato (Kennedy 2005, 143).

Así, los reyes de taifas no podían echar mano de la figura califal, y, además, en general tampoco podían basar su legitimidad en sus propias genealogías. De los diferentes gobernantes posteriores a la *fitnah* ninguno podía trazar una genealogía que los ligara a los marwánidas, la línea de la que surgieron los gobernantes omeyas. Sólo los hammudíes de Málaga y Algeciras se podían afirmar como quraishíes, la tribu de Mahoma, lo cual habían tratado de hacer valer durante la *fitnah* (Kennedy 2005, 79). De esta manera, muchos no se llamaron a sí mismos reyes, sino *hājib* (chambelán), algunos gobernaron bajo el título de emir (príncipe) y ocasionalmente de sultán (literalmente “aquel que ostenta poder”); no se adjudicaron títulos religiosos. Por ejemplo, el primer gobernador de la taifa de Córdoba, anteriormente capital del califato, gobernó bajo el título de visir. Sólo los

hammadíes se atrevieron a nombrar un califa lo cual les valió la censura en al-Ándalus. Se produjo, por lo tanto, un acento en los sobrenombres honoríficos. María Viguera Molins interpreta este aspecto como una constante búsqueda de legitimidad a través de medios simbólicos (Viguera 2010, 28-29).

En segundo lugar está el cobro de impuestos extralegales. De acuerdo con la ley islámica (*sharī'ah*), hay un pago de limosna, *al-zakāt*, también llamada *al-ṣadaqah*, cuando hay un excedente de lo mínimo establecido; esto aplicaba a las actividades comerciales en general y también a la tenencia de tierra. Además de éstos había otros impuestos ilegales (*ghayr sharī'iyah*) que variaron en el mundo islámico (Abboud-Haggar 2015, 28). Para el periodo de taifas, el sistema fiscal resultaba en algunos casos demasiado gravoso. Por ejemplo, los campesinos de Valencia se veían obligados a abandonar sus tierras pues no podían sostener el sistema fiscal de taifas. Aunque no se sabe a cabalidad sobre esta cuestión, las obras que dan testimonio del periodo de taifas coinciden en que los impuestos salían de la ley. Uno de los críticos acérrimos de este periodo, Ibn Hazm, presenta lo que sucedía en los primeros tiempos del islam bajo los primeros califas y lo compara con la fiscalidad ilegal del periodo de taifas:

[...] los *magārim* (tributos) que cobraban los sultanes cargaban exclusivamente sobre las tierras, y eran por ello muy parecidos a los que 'Umar impuso sobre la tierra también'. En cambio, hoy, esos tributos son los siguientes: uno de capitación, impuesto sobre las cabezas de los musulmanes, que llaman *al-qati'* y que se recauda mensualmente; otro *dariba*, impuesto sobre los bienes, es decir, sobre el ganado lanar y el vacuno, las bestias de carga y las abejas, que consiste en un tanto fijo por cabeza; y, además, ciertas alcabalas (*al-qabāla*) que se pagan por todo lo que se vende en los mercados y por el permiso o licencia que en ciertos lugares se concede a los musulmanes para vender vino. Todo esto es lo que hoy recaudan los tiranos, y ello es un escándalo infame, contrario a todas las leyes del Islam, que desata uno a uno todos los nudos que el Islam ata y que forja una religión nueva, cuando sólo a Dios compete tal atribución. (Barceló 1984-1985, 67)

La situación fiscal se complicaba también porque los reyes cristianos de la Península Ibérica les impusieron a los reyes islámicos un tributo, las parias, para que no los atacaran (Guichard 2000, 127),⁸ lo cual ponía de manifiesto la incapacidad militar islámica de afrontar a sus vecinos del norte y mostraba una relación de dependencia con los reyes cristianos (Viguera 2010, 28-29). El descontento con respecto a los impuestos se advierte, por ejemplo, en el caso de la toma de Toledo por Alfonso VI de Castilla, quien, para granjearse el favor de los toledanos, prometió retirar los gravámenes ilegales (Guichard 2000, 139).

En tercer lugar, las diferentes taifas se valían de alianzas con los reyes cristianos para enfrentarse entre sí en el proceso de fusión y fisión mencionado arriba. Un ejemplo de ello sucedió cuando el primer gobernante de la taifa de Toledo, Isma'īl al-Zāfir (1032-1043), se alió con Fernando de Castilla y León para defenderse de los ataques de los Banū Hūd de la taifa de Zaragoza (Chejne 1987, 65).

Por último, al emular la corte califal, las cortes de los reyes de taifas se caracterizaron por un despliegue de lujo, como sucedió en la fiesta del nieto de al-Ma'mūn, Yaḥyā Ibn Isma'īl, la cual se volvió famosa por su fastuosidad (Catlos 2018, 226). Diversos personajes señalaron el contraste entre esta vida cortesana y el panorama andalusí. Por ejemplo, en el tiempo de al-Ma'mūn se erigieron algunas de las construcciones más impresionantes de Toledo, algunas dentro de la ciudad, como el alcázar de al-Mukārram, y otras fuera de la ciudad, como la huerta de la noria y las clepsidras de Azarquiel (Delgado 1986, 312).

⁸ Hay que señalar que los ataques hacia el sur islámico se recrudecieron en 1064, año de la primera cruzada de España, la cual estaba conformada por soldados franceses instigados por el papa y por Cluny. Al mismo tiempo los normandos conquistaron Sicilia que estaba en manos de los musulmanes.

El estado de fragmentación, la debilidad militar y la falta de legitimidad de los gobernantes en los términos que se han expuesto aquí desembocó en que, hacia finales del siglo XI, los reyes de taifas solicitaran del norte de África el apoyo de los almorávides⁹ para hacer frente a los embates de los reinos cristianos del norte de al-Ándalus. Los almorávides accedieron, y asistieron a los reyes de taifas, mas al percatarse de la debilidad de sus correligionarios decidieron hacerse del control de al-Ándalus. Para apreciar mejor el poder de los almorávides véase en el siguiente mapa, en el cual se muestra la extensión de su dominio. Como se observa, dominaban el poniente del continente africano:



⁹ El término "almorávide" tiene su origen en el árabe *al-murābiṭūn*, es decir, los que pertenecen a un *ribāṭ*, una suerte de monasterio islámico.

El dominio de los almorávides fue percibido por los reinos andalusíes como un poder extranjero y encerraba distintas dificultades que los mantuvieron sólo un siglo en el poder; sin embargo, los almorávides corrigieron las políticas ahí donde los reyes de taifas habían errado. En primer lugar, en cuanto a la cuestión de la figura califal, los almorávides basaron su legitimidad en el reconocimiento al califa abasí, que gobernaba en Oriente. Además, contaron con un poder militar y una cohesión con la que no contaban los andalusíes; esta fortaleza les permitió no someterse a los reinos cristianos y no verse obligados a pagar las parias, lo cual provocó que se pudiera llevar a cabo una recolección de impuestos que no resultara gravosa a la población y que se mantuviera dentro de los límites de la legalidad. Prueba de ello es la opinión del historiador andalusí del siglo XI, al-Bakrī, quien se mostró favorable a los almorávides por la suspensión de los impuestos extralegales (Viguera 2010, 36). Sumado a lo anterior, los almorávides se adscribían al malikismo (Messier 2010, 1-17), la escuela legal vigente también en al-Ándalus, y predicaban una práctica del islam más rígida la cual encajaba con las críticas a los lujos de los reyes de taifas y con el endurecimiento de la práctica islámica que estaba aconteciendo en al-Ándalus (Viguera 2010, 36).

1.1.3 El caso de Toledo

Una de las entidades políticas surgidas de la fragmentación del Califato de Córdoba fue la taifa de Toledo. La ciudad tuvo un papel importante desde antes de la conquista islámica de la Península Ibérica, en tanto que los visigodos tenían allí la

capital de su reino, por ello cuando los árabes conquistaron sus territorios fue natural que ésta tuviera un papel destacado, pese a que la capital andalusí se estableciera en Córdoba.

No se sabe exactamente cómo fue la toma de Toledo. Según algunas fuentes, Ṭāriq Ibn Ziyād tomó la ciudad sin resistencia pues casi toda su población había huido (Shawky 2009, 131-151).¹⁰ Toledo fue desde el establecimiento de los árabes una zona de frontera, por lo que desde temprano se distinguió política y militarmente. Fue también una zona de importante tránsito para atravesar la península ibérica: tanto de norte a sur como de este a oeste, pues estaba bien conectada con Mérida, Zaragoza y Córdoba. Para asegurar el buen tránsito en esta zona estratégica de frontera, se establecieron numerosos poblados y fortificaciones (Boloix 2010, 26).

Deteniéndose en el aspecto militar, cabe decir que desde que ‘Abd al-Raḥmān II afirmara su poder sobre Toledo (primera mitad del s. IX), esta ciudad se volvió un paso obligado para combatir a los cristianos (Delgado 1987, 33). Posteriormente, en el siglo X, fue la base de la que partían las incursiones de ‘Abd al-Raḥmān III y las de al-Manṣūr en contra de los reyes cristianos (Azim 2000, 54). Tras la caída del califato de Córdoba, Toledo fue una taifa muy importante debido a su ubicación en el medio de la península ibérica y al norte de al-Ándalus; se mantuvo como una división entre los territorios islámicos y los cristianos (Boloix 2001, 23).

Debido a las características anteriores, Toledo desempeñó un papel destacado en la *fitnah*. Entre 1009 y 1012 participó en los eventos sucesorios de

¹⁰ Los detalles sobre la toma de Toledo por Ṭāriq Ibn Ziyād podrían encontrarse en la sección perdida del historiador andalusí Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*. Acerca de las versiones y los vacíos en torno a la conquista de esta ciudad, puede consultarse el trabajo de Jean-Pierre Monélat (2014, 26).

primera mano y esa participación causó que desde esas fechas se hiciera más independiente de Córdoba. No hay mucha claridad sobre los primeros gobernantes con los que empezó a independizarse del poder central, mas parece que el cadí Yaʿīsh gobernó de 1012 al 1018, año en el que fue asesinado (Wasserstein 2000, 23). Luego del asesinato del cadí, se sucedieron otros, pero ninguno duró en el puesto, por lo que los toledanos recurrieron al señor de Santaver, ‘Abd al-Raḥmān Ibn Dhī-l-Nūn, quien les envió a su hijo, Ismaʿīl, el primero de los tres gobernantes de esta genealogía que estaría al mando de Toledo durante el periodo de taifas del siglo XI (Porres 1999, 38).

Los Banū Dhī-l-Nūn, fueron una dinastía que, aunque se pretendían árabes, eran de origen y de lengua bereber. Ayudaron en la revuelta contra el califa al-Ḥakam II (915-976), y posteriormente, luego de ser perdonados, se hicieron de un nombre de guerreros en los ejércitos de al-Manṣūr. Más adelante, los Dhī-l-Nūn gobernaron la ciudad de Santaver (Wasserstein 2000, 19-20).

De Santaver, los Dhī-l-Nūn pasaron a gobernar la taifa de Toledo. El primero de estos gobernantes fue Ismaʿīl, quien después se hizo llamar al-Ẓāfir (“el victorioso”), quien en algún año luego de 1018 fue enviado por su padre a petición de los toledanos, y que gobernó de 1023-1043. Este rey de taifa se enfrentó desde el comienzo a grandes dificultades. A nivel externo, Toledo fue invadido por cristianos a los cuales al-Ẓāfir hizo frente pero que causaron numerosas bajas. También se enfrentó al intento de reunificación de al-Ándalus en un califato, al cual se oponía (Delgado 1986, 37). Con respecto a esto último, el biógrafo de al-Ẓāfir, Naanahi, le atribuye a al-Ẓāfir la frase: “tiene derecho al poder el que lo tiene efectivamente; y yo no elijo para el poder más que a mí mismo y no obedezco a nadie” (Porres 1999, 39).

Durante su mandato tuvo que enfrentar en 1034 una rebelión de Calatrava, en la cual participó un pseudo Hishām, el cual huyó a Sevilla y fue reconocido como califa por los sevillanos (Delgado 1986, 37). En cuanto a las otras taifas, se enfrentó también con la Sevilla de al-Mu'taḍid y con Badajoz (Porres 1999, 40).

En cuanto a las artes, la corte de al-Ẓāfir se distinguió por la presencia de poetas. Por ejemplo, el secretario del gobernante era Muḥammad Ibn Abī Hurayra, un hombre de letras, y en su corte estuvieron los poetas Ibn Labbūn, Ibn al-Farāj y otros (Porres 1999, 40). El mismo al-Ẓāfir se interesó por la poesía y escribió un libro de versos que no se ha conservado (Delgado 1986, 39). Dicho sea también que a Toledo llegaron sabios que huyeron con los libros de lo que quedó de la biblioteca del califa andalusí al-Ḥakam II (961-976) (Porres 199, 39).

Antes de morir, Isma'īl al-Ẓāfir designó como heredero a su hijo, Abū al-Ḥasan Yaḥyā al-Ma'mūn, quien reinó de 1043 a 1075. Apenas subió al trono, al-Ma'mūn se enfrentó a Zaragoza, al mando de Sulaymān Ibn Hūd al-Musta'īn, pues una parte de los ciudadanos de Guadalajara, que dependía de Toledo, había reconocido a al-Ma'mūn como soberano y otra parte a Sulaymān al-Musta'īn de Zaragoza. En el enfrentamiento al-Ma'mūn salió vencido, por lo que se refugió en Talavera, y pidió ayuda de Pamplona, ciudad que accedió a atacar a la taifa de Zaragoza en 1044. Los zaragozanos respondieron a los ataques y al-Ma'mūn propuso una tregua; la tregua sería rota por Zaragoza y al-Ma'mūn de nuevo pagó sumas a Pamplona para que atacara a Zaragoza. Posteriormente, los zaragozanos se vieron ayudados por Castilla. Al-Ma'mūn tuvo que pagar fuertes cantidades al rey castellano Fernando I para que no lo atacara. Por fin, las hostilidades terminaron con la muerte del monarca zaragozano en 1046 (Delgado 1986, 39).

Luego del enfrentamiento contra Zaragoza, al-Ma'mūn continuó con sus expansiones territoriales, pero por vías más sosegadas. Casó a su hija con el gobernador de Valencia, y en 1065 al-Ma'mūn anexó Valencia a su dominio. Asimismo, casó a su nieto y heredero con la hija de Muḏaffar Ibn al-Aftas de Badajoz (Delgado 1986, 39-41).

El destino de la taifa de Toledo estuvo íntimamente relacionado al de sus vecinos cristianos. Alfonso VI, rey de León y Asturias, heredó el trono en 1065, y unos años más tarde, en 1072, perdió el trono a manos de su hermano Sancho. Luego de ser destronado, al-Ma'mūn lo recibió en su palacio, y le dio hospedaje en la Huerta del Rey. Así, Alfonso VI, quien anteriormente cobraba parias anuales de 10,000 dinares a al-Ma'mūn, pasó a ser un refugiado de la corte toledana. En el mismo año de 1072 Sancho fue asesinado, de modo que Alfonso VI heredó el trono ya no sólo de León y de Asturias, sino también de Castilla. Poco después, también tomó posesión de Galicia y Portugal, pues hizo encarcelar en León a su otro hermano García, rey de dichos territorios (Porres 1999, 41).

Tal vez la conquista más destacada de al-Ma'mūn haya sido la de Córdoba en 1075. Sin embargo, falleció el mismo año que tomó Córdoba (Porres 1999, 39-41). Posiblemente su muerte haya sido planeada por al-Mu'tamid de Sevilla (Delgado 1986, 42).

En cuanto al arte y la cultura, al-Ma'mūn se dedicó a embellecer la ciudad, lo cual fue censurado por el historiador andalusí Ibn Hayyān. Una construcción famosa fue el domo de al-Ma'mūn, llamado *majlis al-nā'ūra*, que consistía en un domo de cristal sobre el cual se vertía agua en verano para que el rey y sus allegados se refrescaran.

En cuanto a las letras, la corte de al-Ma'mūn se pobló de sabios y poetas. Entre los poetas se puede mencionar a al-As'ad Ibrahīm, muerto en 1048, quien compuso una casida alabando al rey de Almería. También destaca Ibn Arfa' Ra'suh, quien participó en la famosa fiesta del nieto de al-Ma'mūn, celebración que se realizó en la Huerta del Rey, la residencia favorita del soberano (Porres 1999, 41-42). Además, al-Ma'mūn protegió las ciencias religiosas y las profanas. Algunos personajes destacados de la corte fueron el astrólogo Abū Bakr Yaḥyā Ibn Aḥmad Ibn al-Khayyāt, el médico y naturalista Ibn al-Baghūnis, el médico y botánico Ibn Wafūd, el agrónomo Ibn Baṣṣāl y Azarquiel, uno de los astrónomos más famosos de la época, quien escribió las tablas astrológicas toledanas, base para las tablas alfonsíes (Porres 1999, 41-42).

A al-Ma'mūn lo sucedió al-Qādir, quien consintió el asesinato del consejero y visir de su abuelo, Ibn al-Ḥadīdī, y persiguió a su hijo. Apenas subió al trono, sus vecinos le hicieron frente; el primero fue al-Mu'tamid de Sevilla, quien recobró Córdoba; también fue atacado por Zaragoza. En medio de estos conflictos, el gobernador de Valencia, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Abd al-'Azīz, le negó su obediencia (Delgado 1986, 43).

Toledo misma se rebeló contra al-Qādir. Un grupo estaba a favor del tributo a los cristianos y el otro estaba en contra de este tributo y a favor de la alianza con otros reinos musulmanes. En esta situación, al-Qādir pidió ayuda a Alfonso VI, quien se la concedió a cambio de un gran pago. Los ministros se oponían a este pago, por lo que al-Qādir ejecutó a su visir al-Ḥadīdī. Ante ello, las familias ricas llamaron a al-Mutawākkil de Badajoz, quien se instaló en la ciudad y al-Qādir huyó, aunque luego recuperó Toledo con la ayuda de Alfonso VI (Delgado 1986, 43). La población estaba enfrentada con al-Qādir, pero no se podía organizar bien porque en ese

momento había muerto uno de los líderes de la oposición, el jurista Ibn Mughīt (Delgado 1986, 43).

Algunos años después, en 1080, los toledanos se levantaron en su contra, por lo cual tuvo que huir a Huete, donde no lo aceptó el gobernador, así que se refugió en Cuenca. En este contexto, al-Qādir pactó con Alfonso VI la entrega de Toledo a cambio de que se le concediera Valencia. Así, Alfonso VI entró a Toledo el 25 de mayo de 1085 (Delgado 1986, 43). A causa de ello, una comitiva de notables de Sevilla, Granada y Badajoz se dirigió al norte de África para pedir el auxilio de los almorávides (Viguera 2010, 108). Por su parte, al-Qādir fue recibido en Valencia, donde reinó con gran dificultad luego de la muerte del rey y pariente suyo, Abū Bakr (Porres 1999, 47).

1.2 La poesía de taifas y su carácter panegírico

En este contexto, proliferó en al-Ándalus la poesía y particularmente la poesía panegírica. A la par que cada reino de taifa ganó un aparato burocrático que se ocupara de los asuntos propios de la administración, también casi todas las taifas, a excepción de Granada (del Moral 2013), se hicieron de poetas cortesanos que cumplían con funciones diversas: eran preceptores de los príncipes; se encargaban del entretenimiento en las reuniones cortesanas, y algunas veces, incluso, conspiraban contra los reyes. Entre las labores propiamente poéticas que desempeñaban estos cortesanos se encontraba el componer panegíricos para los reyes de taifas en cuyas cortes residían. Una taifa que destacó en cuanto a poetas fue la de Sevilla, en la cual uno de sus reyes se dedicaba a componer versos, al-Mu'tamid Ibn 'Abbād (1040-1095).¹¹

¹¹ Hay una edición bilingüe recomendable: Al-Mu'tamid Ibn 'Abbād. 1987. *Poesías*. Madrid: Hiperión.

Ahora bien, para comprender mejor el significado social y literario del panegírico en al-Ándalus y de las moaxajas panegíricas del periodo de taifas, es necesario insertar esta expresión poética en la poesía panegírica árabe, la cual ya contaba con una larga tradición para el siglo XI. Se procede, por lo tanto, a exponer brevemente el desarrollo y las funciones de la poesía panegírica árabe para después regresar al caso particular de la poesía panegírica de al-Ándalus en el siglo XI.

1.2.1 Antecedentes y modelos: la poesía panegírica árabe

La poesía panegírica es un tipo de poesía que se desarrolló de forma predominante desde la antigüedad, y tuvo una fuerte presencia en diversas tradiciones literarias, como la china, la sánscrita, la persa, la árabe y las letras europeas del Renacimiento (Gould 2015, 254). Su desarrollo se fundamentó en la relación que mantenía el poeta con un personaje poderoso del cual dependía su fortuna.

Pese a la importancia poética y política del panegírico en las letras árabes, la crítica soslayó su estudio a causa de las ideas vertidas por los primeros orientalistas sobre esta cuestión (Bentil-Mawusi 2018, 21). Dichos orientalistas explicaban el panegírico árabe como propio de una cultura/raza carente de creatividad y lo entendían como versos dedicados de manera servil a los personajes políticos, por lo cual sostenían que la poesía caía en una rutinización carente de originalidad. Este menosprecio a los panegíricos árabes tiene sus raíces en el Renacimiento con las críticas que se le hacía a la poesía panegírica renacentista por motivos semejantes. A este respecto, Rebecca Gould, estudiosa del panegírico, al explorar el relato de la literatura europea, señala que Aristóteles hacía una división de los tipos de poesía y

explicaba en la *Poética* que en el origen toda composición era o un ataque en contra de algo o un elogio (Aristóteles, 1448b-49a).¹² Ahora bien, pese a la cercanía que puede tener la división aristotélica de la poesía con las letras árabes medievales, el entendimiento árabe de los géneros literarios que se presentará a continuación dista mucho de Aristóteles en tanto que los árabes entendían la tragedia como una especie de panegírico, debido a que no comprendían el teatro griego, pues el arte dramático no constituía una práctica de las sociedades islámicas.¹³

Para recalcar la importancia del panegírico en la cultura árabe, así como para mostrar qué tan diferente puede ser la comprensión de un fenómeno aislado de su contexto, sirve traer a colación la manera en la que Averroes comprendió la tragedia. En su *Comentario medio* a la *Poética* de Aristóteles, Averroes entendía la tragedia como un panegírico; ejemplo de ello es el siguiente pasaje del filósofo árabe: “Las partes del arte de la alabanza (*madīh*) deben ser seis: los discursos fabulosos, las costumbres, el metro, las creencias, la especulación y la melodía” (Rodríguez 1991, 200 y 244).¹⁴ Si comparamos este pasaje con la *Poética* encontramos lo siguiente: “[...]Las partes de toda tragedia (τραγωδία) son seis [...] la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y la melopeya” (Aristóteles, 1450a).¹⁵

¹² Rebecca Gould explica que esta misma afirmación la hacía el comentarista de la *Poética* de Aristóteles, Ibn Rushd, Averroes (siglo XII) en su *Comentario medio a la Poética* de Aristóteles (Gould 2015, 256).

¹³ Acerca de la traducción de la *Poética* de Aristóteles así como sobre el entendimiento de esta obra en el mundo islámico puede consultarse el trabajo de Rebecca Gould (2014, 1-24). Gould explica que Ibn Rushd traduce tragedia por *madīh* y comedia por *hijā*. Explica que esta traducción se debe a que el filósofo árabe busca adaptar la teoría aristotélica a la realidad andalusí en la que se encontraba, así como insertar su comentario en una tradición exegética previa. También conviene contrastar el artículo de Rebecca Gould con el cuento “La busca de Averroes” de Jorge Luis Borges (1986, 135-140).

¹⁴ قال: و قد يبب أن أجزاء صناعة المديح ستة: الأقاويل الخرافية و العادات و الوزن و الاعتقادات و النظر و اللحن.

¹⁵ “Ἀνάγκη οὖν πάσης τῆς τραγωιδίας μέρη εἶναι ἕξ, καθ’ ὃ ποιά τις ἐστὶν ἡ τραγωιδία· ταῦτα δ’ ἐστὶ μῦθος καὶ ἦθος καὶ λέξις καὶ διάνοια καὶ ὄψις καὶ μελοποιία.” Las negritas son del autor de esta tesis.

Lo que estaba llevando a cabo el filósofo árabe era una especie de traducción de un elemento literario griego a la cultura árabe. Para Averroes la tragedia correspondía al panegírico, pues así como la tragedia cumplía funciones importantes, festivas, didácticas, religiosas (Havelock 1986, 33-35), así también el panegírico cumplía funciones de primer orden en el caso de los árabes. Esta traducción no implicaba un descuido por el texto griego, sino que mostraba un objetivo distinto al de la crítica moderna y contemporánea. Por hablar de este trabajo de titulación, la comprensión de Averroes sobre el género literario griego muestra hasta qué punto es relevante estudiar las obras en su contexto para comprender los significados que ésta tenía para la cultura en la que se produjo.

Entrando en los términos árabes para este tipo de poesía, la palabra que se utiliza para nombrar el panegírico es *madīḥ*. Ahora bien, el *madīḥ* no nació como un género independiente, sino que es un subgénero de la *casida*,¹⁶ la composición poética árabe por excelencia, escrita en hemistiquios y con versos monorrimos, y que oscila entre 30 y 100 versos (Garulo 1998, 31). La *casida* ha sido entendida como el género del cual se derivan todos los géneros poéticos árabes, entre los que hay que mencionar, además del *madīḥ*, la poesía lírica (*ghazā'il*) y la poesía elegíaca (*rithā'*) (Gould 2015, 266).

La *casida*, de acuerdo con la definición del árabe Ibn Qutayba (Bearman 2002),¹⁷ *adīb* del siglo IX, consta de diferentes secciones: una sección elegíaca y/o amorosa (*nasīb*), otra en la que se cuenta el tránsito del poeta por el desierto (*rahīl*) y una sección final en la que o bien hay una alabanza (*madīḥ*) a la tribu a la que

¹⁶ El término *qaṣīda* es una convención usada por los académicos: "The German Arabist Renate Jacobi cautions: 'It should be kept in mind, however, that the application of the term *qaṣīdah* to the polythematic ode is a convention of modern scholarship. In medieval Arabic texts the term is applied to any poem composed in one of the accepted meters and exceeding a certain length. According to Ibn Rashīq (1963, 188), a *qaṣīdah* should consist of at least 7 (or 10) lines'" (Bentil-Mawusi 2018, 21).

¹⁷ In Qutayba puede ser calificado como un *adīb*, es decir, un conocedor de poesía, retórica e historia.

pertenece el poeta o una sátira (*ḥijā'*) (Bentil Mawasi 2018, 21). Ahora bien, la casida que describe Ibn Qutayba, en la que aparece al final el panegírico o la sátira, es el tipo de casida que se volvió predominante luego del surgimiento del islam, en tanto que ésta tuviera la función de alabar a los califas y a otros personajes con poder. Por lo anterior, el *madīḥ* se convirtió en la sección más importante de la casida (Sperl 1989, 10).

En el caso del mundo árabe medieval, que es la temporalidad que aquí nos interesa, la mayor parte del corpus poético es de este tipo (Sperl 1989, 9). La abundancia de su producción se debe a la centralidad que esta poesía tuvo en el mundo árabe como vehículo de expresión de la postura de los gobernantes y la necesidad de establecer un vínculo con las dinastías previas. La pervivencia que ha tenido la poesía panegírica para el mundo árabe se comprueba en que los poetas árabes clásicos que cultivaron el panegírico, como Abū Tammām (s. IX) o al-Mutanabbī (s. X), hayan sido retomados por los nacionalistas árabes del siglo XIX, quienes supieron encontrar en ellos una imagen fuerte de un pasado árabe (Stetkevych 2017, 48-49).

1.2.2 La poesía panegírica en al-Ándalus

Regresando a la poesía andalusí, las investigaciones literarias han afirmado que ésta puede rastrearse desde 'Abd al-Raḥmān I (756-788), el primer emir independiente de al-Ándalus, quien fundó la dinastía omeya propia de la Península Ibérica. A este personaje le fueron dedicados panegíricos escritos por Abū al-Makhshī (m. 796), quien también fue el panegirista del hijo de 'Abd al-Raḥmān I, Sulaymān (Garulo 1988, 39).

El hecho de que la dinastía omeya se estableciera en al-Ándalus y no reconociera al califa de Bagdad no se tradujo en un deslinde de la tradición poética de Bagdad, antes bien, con el asentamiento de la dinastía abasí sobrevinieron una serie de innovaciones poéticas que fueron imitadas por todo el mundo islámico, incluido al-Ándalus. Un ejemplo de lo anterior fue el surgimiento en el siglo IX del movimiento literario *badī'*, que consistió en el embellecimiento sistemático y consciente de la poesía. Esta corriente oriental fue adoptada en al-Ándalus omeya y se mantuvo vigente en el periodo de taifas. Además, se sabe que tanto en el califato de Córdoba como en el periodo de taifas hubo un gran aprecio por poetas orientales como al-Mutanabbī o al-Ma'arrī (Garulo 1988, 39).

La poesía andalusí en el siglo XI se hallaba estrechamente vinculada con la poesía del siglo anterior, en tanto que ambos periodos compartían las técnicas literarias (*badī'*) y la relación que se establecía entre el poeta y el soberano, el cual al mismo tiempo que cumplía la función de mecenas, se servía del poeta para llevar a cabo diferentes objetivos.

En cuanto a la relación del poeta con el gobernante en tiempos inmediatamente previos al periodo de taifas, el círculo de poetas que rodeaba a al-Manṣūr tenía una importancia tal que se puede comprender por el hecho de que hubiera un departamento dedicado al pago de salarios para los poetas, llamado “departamento del dar” (al-Mallah 2002, 233).

Ahora bien, la literatura correspondiente a los reinos de taifas cuenta con particularidades con respecto al periodo anterior, las cuales, de acuerdo con Teresa Garulo, responden a las vicisitudes del siglo XI. El carácter de la poesía panegírica del siglo XI en al-Ándalus empieza a definirse desde el momento del estallido de la

guerra civil (1009). En ese tiempo se sitúan los poetas que serían los maestros de la primera generación de los escritores de las taifas; estos segundos, a diferencia de sus maestros, eran muy jóvenes en el momento del comienzo de la guerra civil, y se puede decir que se criaron durante ella. Uno de los exponentes de la primera generación fue el poeta Ibn Ḥazm de Córdoba, que compuso el tratado de amor *El collar de la paloma*, obra de gran valor literario que puede servir como un documento para el estudio histórico del siglo XI.¹⁸ Los textos de esta primera generación posterior a la caída del califato se caracterizan por que ninguno de ellos es de carácter laudatorio; por el contrario, estos poetas componían ataques (هجاء, *hijāʿ*) a los recién entronizados reyes de taifas, en los que señalaban la total arbitrariedad de sus gobiernos y la falta de legitimidad sobre la que se erigían. Por último, luego de la fecha del desmantelamiento del califato omeya (1031) surgió una nueva generación de poetas que se fue integrando a la vida de las cortes y que compondrían abundantes panegíricos a los gobernantes; entre estos poetas podemos incluir a los autores de las moaxajas laudatorias, como el escritor Ibn Arfaʿ Raʿsuh, quien dedicaba sus versos a al-Maʿmūn de Toledo. El carácter panegirista de la poesía no cambiaría sino con el advenimiento de los almorávides (Aguiar 2002, 15).

1.2.3 La poesía en Toledo

En la corte de Toledo en tiempos de taifas, la poesía comenzó a la par que la genealogía de sus gobernantes. Así, el primero de los Dhī-l-Nūn, Ismaʿīl al-Ẓāfir,

¹⁸ El valor literario de esta obra de Ibn Hazm de Córdoba consiste, por ejemplo, en ser el transmisor de las ideas platónicas sobre el amor. En relación con las letras europeas, se ha estudiado también la obra de Ibn Hazm como uno de los textos que influyeron en el surgimiento de los ideales de amor cortés (Menocal 2000 y Yildiz 2013, 491-498).

tuvo en su corte al poeta Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī (m. 521/1127), de quien se sabe que era gramático y filólogo y que comentó el *Siqṭ al-zand* del poeta oriental al-Ma'arrī y el *Adab al-kātib* del crítico literario Ibn Qutayba. Este poeta compuso un panegírico en honor de al-Zāfir en el cual describía el caballo negro del gobernante así como sus lujosos ropajes (Ben Abdessellem 2001, 76).

El segundo de los gobernantes de la taifa de Toledo, al-Ma'mūn, fue quien más poetas acercó a su corte, por lo menos esto es lo que se puede saber por las fuentes. Muchos de los poetas cortesanos le compusieron panegíricos el día de la fiesta de circuncisión de su nieto Yaḥyā, el futuro al-Qādir, quien le sucedería en el trono. Vale la pena detenerse en la descripción de este evento por la notoriedad que tuvo en el siglo XI incluso fuera de al-Ándalus y por la imagen que puede ofrecer de la vida palaciega que le reprochaban a los reyes de taifas personajes como Ibn Ḥazm. A esta fiesta (*i'dār*) asistieron personajes célebres, y la fastuosidad se volvió tan famosa que la expresión *i'dhār dhī al-nūnī* (fiesta de la dinastía Dhī-Nūn) se volvió proverbial. Se prodigó a los convidados con todos los placeres, incluso cuando algunos estuvieran prohibidos por el islam, como el vino. La música y el canto no podían faltar en esta fiesta, por lo cual se convocó al judío Dhayy, quien asistió a la ocasión acompañado de su orquesta (Porres 1999, 41-42).

En dicha fiesta, Ibn Sharaf Muḥammad (m. 460/1067), fue el primero en dirigirle versos elogiosos al rey. El siguiente en tomar la palabra y recitar los versos que había compuesto para la ocasión fue Al-Miṣrī Abū Muḥammad (m. 496/1102). Otro de los poetas en participar en esta fiesta fue al-Sūsī 'Abd al-'Azīz Ibn Muḥammad, de Túnez, a quien Ibn Bassām cuenta entre los asistentes extranjeros; al-Sūsī compuso un largo poema y siete versos son citados por Ibn Bassām. Por supuesto, en la fiesta organizada por al-Ma'mūn también se encontraba Ibn Arfa'

Ra'suh. A diferencia de otros poetas, Ibn Arfa' Ra'suh era originario de Toledo; de éste se sabe que en cierta reunión familiar del rey improvisó cinco versos panegíricos por los cuales fue recompensado generosamente; además, sus moaxajas fueron conocidas y cantadas en el Magreb, algunas de las cuales estaban dedicadas a al-Ma'mūn. Al-Maqqarī cita el primer y el último verso de la moaxaja en la cual alaba al rey toledano (Porres 1999, 41-42).

Éste es el panorama en el que se inserta la moaxaja panegírica de Ibn Arfa' Ra'suh, un periodo en el que la poesía cumplía funciones destacadas en las cortes de los reinos de taifas. Ahora bien, para cumplir con los objetivos de esta tesis de unir la historia del periodo de taifas con las especificidades literarias, se procede en el siguiente capítulo a hacer una lectura del poema en cuestión, para posteriormente interpretar esta composición en el contexto específico de la corte de al-Ma'mūn.

Capítulo 2

La moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh dentro de las formas de la poesía panegírica árabe

En este capítulo se presentan las herramientas específicamente literarias con las cuales se analizará la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh en el capítulo 3. Se expone la discusión sobre la unidad de las secciones de la moaxaja y se muestran las posturas en torno a esta cuestión. Posteriormente se inserta la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh en la tradición literaria árabe, con lo cual se busca comprenderla en su estructura, mas no desde la perspectiva estructuralista de mediados del siglo XX, sino desde una perspectiva histórica literaria. Por lo anterior, se mostrarán los modelos de la poesía panegírica árabe de los cuales las moaxajas toman sus motivos literarios y la articulación de sus partes. Por esta razón, en este capítulo se alude a una serie de poemas que pese a que no son moaxajas ni tampoco son producto de al-Ándalus, son los textos de los que surgieron y con los que las moaxajas convivían, pues pese a la división política del mundo árabe islámico a lo largo de la historia, el mundo de la literatura, *adab*, se produce en un lenguaje único, que es al árabe *fuṣḥā*.

El lector advertirá una tensión en este capítulo. Por una parte, se sostiene que hay una continuidad de la tradición literaria árabe desde las casidas preislámicas hasta las moaxajas; por otra, hay un cuestionamiento hacia las autoridades literarias árabes como una fuente indiscutible con base en las cuales la crítica del siglo XX se ha apoyado para comprender la literatura antigua; en específico. Se busca aquí resolver esta tensión al comprender en qué medida la literatura del siglo XI en al-Ándalus puede ser analizada con base en los críticos

literarios árabes andalusíes y en qué medida es necesario buscar la correspondencia de esas formas con el momento histórico en el que fueron producidas.

2.1 La moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh

Conviene, pues, presentar la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh para desarrollar los temas de este capítulo. Como se dijo en el capítulo anterior, nuestro poeta escribió su moaxaja panegírica al rey de Toledo, al-Ma'mūn. No se sabe exactamente en qué evento se escribió esta composición, pero se puede insertar en el contexto general de fiestas cortesanas en el que se producían los versos panegíricos.¹⁹

A continuación, leeremos la traducción de Solá-Solé. La moaxaja se encuentra dividida en las tres secciones que ha determinado la crítica literaria desde el siglo XI: *nasīb*, la sección amatoria, *madīh*, la parte laudatoria y la jarcha, sección final donde se incluyen palabras en romance. Vayamos al *nasīb*:

- Nasīb
1. Di a quien persevera en la censura / y en el reproche: / “cesa de hablar de mi amor / y en las intrigas; comienza a rogar a Dios / y deja en paz a quien es desafortunado”. / ¡Ay del apasionado que está sin favor, / a causa de este amor, ay! / Deja, pues tu crítica, oh censor, ya que tu censura es una injusticia.
 2. ¿Qué hay entre mí y las pupilas grandes, y entre mí y las guedejas? / Deliberadamente se empeñaron en mi muerte / y en la difusión de mi sangre. / ¡A cuántos mataron así antes de mí, de entre las gentes! / ¡Ay de mí! / Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí, / que trajo un destino vencedor, / de manera que no se salvó nada.

¹⁹ Sobre la fiesta en tiempos de al-Mamūn y los lujos traídos de Oriente se puede consultar el trabajo de Víctor Rabasco (2014, 129-150).

Como observamos, en estas dos primeras estrofas de la moaxaja se desarrolla el tema amatorio. Hay una voz poética que se queja a causa de no poderse reunir con su amada. La voz poética explica que la causa es que hay personas que se interponen en su amor: hay censores que reprueban su amor. A la práctica de censura la califica explícitamente de injusta en dos lugares “Deja, pues tu crítica, oh censor, ya que tu censura es una injusticia” y “Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí [...]” Por otra parte, parece, que incluso hablara desde la muerte “Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí, / que trajo un destino vencedor, / de manera que no se salvó nada.”

A continuación, la moaxaja entra al terreno del panegírico:

- Madīh*
3. Juro por el *ḥājib*, el príncipe más ilustre, / Abū al-Ḥasan / que espero de él la generosidad y la seguridad contra las aflicciones. / Él es descendiente de aquellos que son la significación / a través de los tiempos. / Ellos han generalizado, sin ostentación, la gracia / a todos los vivientes, / hasta tal punto de que su agradecimiento ha llegado a ser un deber / para todas las cosas.
 4. ¡Bien hayas, oh señor del mundo / y su fiel defensor! / Tú has llegado a ser superior por tu nobleza y tu grandeza / a los más grandes del mundo, / después de Yahyā que vivificó / las acciones memorables del universo. / Bien hayas, pues si se revoltara un demonio, / tú serás Lu’ay, / y si no fuera más que el que reclama, / entonces tú serías Ḥātim el de Tay.
 5. Ocurre que una doncella, a la que tu bello rostro / cautivó su razón, / y que, si lograra tu encuentro, / curarían en su locura, / manifestó a este propósito / a su madre...

El *madīh* comienza sin un verso de transición entre la situación de la voz poética de las dos primeras estrofas con los temas del panegírico. El primer verso de esta estrofa consiste en presentar al rey de Toledo con el título de *ḥājib*, chambelán, apelativo que sostiene la ficción de que hubiera un califa por encima de él o por lo

menos es un título que muestra que no quiere arrogarse el nombre de califa. A continuación, alaba la genealogía de al-Ma'mūn como un linaje que le ha dado dirección al mundo, y compara al gobernante con personajes preislámicos.

Un tono diferente muestra la quinta estrofa del *madīh*, en la cual se regresa al tono amatorio del *nasīb*, en esta estrofa se habla de una doncella cautivada por la belleza del rostro de al-Ma'mūn. Esta imagen da pie a la jarcha.

Jarcha “Oh madre, si no cesa la locura (de amor), / enseguida moriré.
/ Traed mi vino de (casa de) el *ḥājib* [5b: mi vino de (casa de)
Ja'far], / acaso sanaré”.

Como observamos, la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh contiene elementos diversos. El *nasīb* trata sobre un amante perseguido por ciertos censores de las costumbres que reprueban su amor; mientras que en el *madīh* se alaba al rey de Toledo, comparándolo con personajes míticos árabes, y, por último, la jarcha presenta una voz femenina que, aunque alaba al rey de Toledo (llamado en estos versos, *ḥājib*) lo hace en un tono bastante diferente al del *madīh*.

En dichas diferencias de tono y de temas de las secciones de la moaxaja, los estudiosos han encontrado una yuxtaposición de partes que no guardan relación entre sí o han considerado que unas partes desempeñan funciones secundarias con respecto a otras, lo cual se expondrá en breve. En contraste con la crítica, en este trabajo se considera que existe unidad temática entre las partes de la moaxaja, lo cual permitirá comprobar la hipótesis en el capítulo siguiente, y que no hay una sección secundaria con respecto a otra, sino que todas se articulan para dar un significado coherente.²⁰ Pero antes de continuar con la exposición de cómo las

²⁰ En cuanto a la necesidad de presentar un significado coherente de los panegíricos sigo a Teresa Garulo, quien al explicar la evolución de la poesía panegírica árabe, ofrece bibliografía útil para esta tesis (1998, 38).

partes de la moaxaja se pueden considerar como un todo coherente, se abordará los trabajos que no la conciben así.

2.1.1 Estudios que han separado la jarcha de la moaxaja

Lo primero que podría exponerse en cuanto a los estudios que no consideran la cohesión en las secciones de la moaxaja es la manera en la que estas composiciones han sido abordadas desde mediados del siglo XX. Como quedó dicho en la introducción, las jarchas fueron estudiadas por separado, como si la moaxaja y la jarcha fueran dos poemas independientes.

Las posiciones que se analizarán a continuación adolecen de lo que se le ha criticado al estructuralismo, es decir, de poner demasiado énfasis en la forma literaria descuidando el mensaje y la relación con las condiciones históricas en las que se producen las manifestaciones literarias. De esta manera, cierto tipo de estructuralismo no considera la obra como un producto, sino como un ser absoluto en sí mismo (Genette 2010, 145). En su momento, esta posición estructuralista resultó provechosa a la crítica literaria luego de que en el siglo XIX la balanza se inclinara demasiado hacia la interpretación psicológica del texto para tratar de comprender la psicología del autor, de modo que le otorgó valor al texto, permitiendo así observar las estructuras de la obra; en contraste, en esta tesis se considera que la crítica puede perder dirección y caer en contradicciones al no contar con el punto de referencia que ofrecen las condiciones históricas y las funciones sociales específicas que desempeñan las obras literarias. En los párrafos siguientes, se mostrarán estas objeciones a la crítica estructuralista que se ha aplicado al estudio de las moaxajas.

Un punto de apoyo con base en el que la crítica ha entendido las jarchas como poemas independientes es la explicación del crítico literario medieval de Ibn Bassām (s. XII), quien afirmaba que la jarcha pertenecía a otro autor (Menocal 1987, 98). Esta posición fue desarrollada por los hispanistas, quienes han insistido en el origen románico de estos poemas. Cabe señalar que basarse en un solo crítico literario árabe para explicar un fenómeno tan complejo no da cuenta de una forma tan compleja como las moaxajas. Al respecto de dicha postura basada en Ibn Bassām, Rosa María Menocal cita a Ibn Khaldūn quien explica que las moaxajas eran poemas muy famosos en al-Ándalus, y señala que Ibn Khaldūn habla de moaxajas, no de moaxajas y jarchas, es decir, habla de un solo poema, y no de dos entidades separadas (Menocal 1987, 98).

También se han estudiado las jarchas como separadas de la moaxaja por considerar que el contraste con el resto del poema es muy marcado. Esta postura ha aducido, por ejemplo, la diferencia del código lingüístico, explicando que mientras en el resto del poema se utiliza un árabe clásico, en las jarchas se presenta un árabe vulgar mezclado con palabras en romance, de manera que pareciera natural concebir las moaxajas como poemas independientes. Para ilustrar esta posición, se puede pensar en la jarcha incluida en la moaxaja que Ibn Arfa' Ra'suh le dedicó al rey de Zaragoza, Yusuf Ibn Hūd, quien reinó de 1081-1085, cuya transliteración y versión al castellano actual serían las siguientes de acuerdo con Solá-Solé:

yā mam(m)a tanto lebo	dhe al-wa'di dhe al-hujaj
da'i hajra man qaṭi'	fa al-qaṭ'u fī samaj

“¡Oh madre, tanto soporto / de promesas (y) de subterfugios! / Deja (permite)
el romper de quien embarazado calla, / pues la separación es algo malo.”

Como se puede notar en la transcripción las palabras romances se encuentran mezcladas con las árabes, sobre todo en el primer verso, el cual comienza con la interjección árabe “yā” para después continuar con una palabra que tanto puede ser románica como árabe “mam(m)a; luego de lo cual sigue el primer hemistiquio con dos vocablos románicos “tanto lebo”, en la versión castellana de Solá-Solé, “tanto soporto”. En el resto del primer verso, sólo se encuentran los nexos “dhe”, en castellano “de”, y de ahí en adelante la jarcha concluye en árabe: “[...] al-wa’di dhe al-hujaj.”

En este trabajo no se niega que la jarcha sea una sección contrastante con el resto del poema; sin embargo, no se considera por ello que se puedan hacer lecturas en las que se desconozca por completo el resto de la moaxaja (Garulo 1998 177-179; Bamford 2013, 174). Para cuestionar este punto conviene mostrar la relación que guardan las moaxajas con un género cercano, los zéjeles, los cuales comparten una estructura muy similar a la de las moaxajas, pero que se diferencian de ellas en tanto que los zéjeles están escritos en árabe vulgar, además de no tener una jarcha. Para mostrar más claramente la relación entre ambos géneros, se presenta a continuación un ejemplo de zéjel, escrito en el siglo XII por el andalusí Ibn Quzmán.

El poema comienza con la sección amorosa, de la estrofa 0 a la 4, en donde la estrofa 0 es la cabeza del poema.

0
Que beba la hermosa y me dé a beber,
sin centinela ni polizonte que nos espíe.
Así es más bonito.

1
¡Cuán deliciosa noche se pasaría acariciándonos con besos y abrazos!
¿A dónde vas? ¿Por qué estás inquieta?

¡No te muevas! ¡Cede tus gracias al amante!
¡Quien haya estado en situación tan violenta como la mía que considere!
¡Si es poco lo que pretendo!
Y... no lo consigo.

2

La juventud debiera ser menos esquiva.
Invítadla a que venga y sea cariñosa.
¡Oh! ya está aquí; jamás he visto hembra más gentil.
Enciende en mi escuálido pecho ardorosa pasión;
sobre el suyo, en cambio, palpitan ingentes senos...
¡Hay que perder la vergüenza!

3

mira la boquita, pequeña como anillo
cuyas perlas se han engarzado sin artificio.
Es capaz de enloquecer al asceta más beato.
Y eso que no tiene trazas de venir a echar sermones.
Mi corazón en su ausencia se vuelve [chiquitín] como el engarce de una
sortija.
¡Es... muy resalada!

4

La conversación se entabla; el vino se bebe;
yo canto; ella se emociona.
Le pido, luego, lo... que hay que pedir.
Me dice que sí; concédeme sus favores...
Alborea el alba. ¡Alba maldita!
¿Por qué viene el alba?

Luego de la anterior sección amorosa, se encuentra la parte laudatoria
dedicada a Abū al-Qāsim :

5

Me levanto a coger la capa apresuradamente.
Ella me dice: ¿Te vas? ¿Qué quieres hacer?
Deja la capa y estate aquí conmigo.
Yo le contesto: No; déjame, debo marcharme:
A Abenzomaida Abulcásim
he de loar.

6

De aquél cuyos tesoros tan sabrosas esperanzas ofrecen,

cantaré las excelencias y hermosas cualidades.
Todos los que ven exclaman:
Mira ¡qué bondadoso! A juicio mío un ser superior.
¿Se ha hecho proverbial la generosidad de Hátim?
Aun es él más generoso. (García, Ribera y Tarragó 1983-1984, 105-107)

Ahora bien, a pesar de que la crítica moderna los conciba como dos géneros distintos, no era raro que los críticos literarios y los escritores medievales, como el poeta andalusí Ibn Quzmān, clasificaran como moaxaja un texto que actualmente se clasificaría como zéjel, y viceversa (García, Ribera y Tarragó 1983-1984, 105-107). Para comprender mejor el vínculo estrecho entre zéjel y moaxaja conviene traer a colación una forma intermedia llamada *muzannam*, la cual bien podía ser una moaxaja en la que se incluyeran a lo largo del poema palabras de árabe vulgar (*lahn*) o bien un zéjel que contara con palabras en árabe culto (*irāb*); hay que notar, además, que la *muzannam* podía o no contar con una jarcha (Zwartjes 1995, 39-40). Así pues, es cuestionable ver en las moaxajas un contraste fuerte basado en el uso del árabe clásico y del árabe andalusí mezclado con romance.

En este mismo sentido, también puede comprenderse la aducida oposición entre voz poética femenina presente en la jarcha y voz poética masculina del resto del poema. Las voces femeninas en la literatura árabe existen, y se quejan también de sus penas de amor. Aunque la poesía escrita por mujeres sea escasa, es posible citar poesía amorosa desde el periodo preislámico, como la de Umm Khālid, cuyos versos fueron recogidos por la obra de Ibn Abī Ṭāhir (d. 280/893), *Balāghat al-nisā'* (*Elocuencia de las mujeres*):

Quién ayudará a mis ojos, de los cuales fluyen lágrimas,
mi corazón cautivo, atribulado, consumiéndose de amor,
mi alma, quemándose de una sed difícil de apaciguar,
no puedo soportarlo más tiempo después de todo este tiempo!

[Mi amor] es realmente visible, a pesar de que nunca he dicho una palabra
a nadie cuando sea que su nombre se ha presentado.
Digo, mientras las lágrimas fluyen de mis ojos adoloridos
como un riachuelo en el que el agua mana:
Desearía ser la pequeña niña de Ḥājibī,
desearía ser su abrigo cuando se protege
del frío viento del este, o incluso ser sus zapatos para sus pies fríos.²¹

La crítica ha señalado que en esta serie de contrastes entre la jarcha y la moaxaja existe una diferencia de tonos literarios, pues se ha señalado que la jarcha es popular, mientras que el resto del poema es culto. Así, mientras por un lado en el *nasīb* y en el *madīḥ* se pueden encontrar los tópicos clásicos de la poesía árabe y una voz poética masculina, en las jarchas se presenta una voz poética femenina que se queja de manera directa de sus penas de amor, lo cual es menos prototípicamente culto (Menocal 2000, 100; Garulo 1998, 179). Esta división de tonos literarios se puede comprender cuando se realiza una comparación entre las partes de la moaxaja, pero más allá de una lectura interna de las moaxajas, se puede traer a colación el hecho de que los críticos medievales no hubieran incluido las moaxajas en sus antologías debido a que no encontraban en ellas modelos comparables con la poesía clásica oriental. Es decir, las formas de las moaxajas, y no sólo de las jarchas, no correspondían con los parámetros de la poesía clásica árabe. Más allá de entrar en consideraciones de si las partes de las moaxajas eran

²¹ Los versos castellanos citados son una versión de la siguiente traducción:

Oh who will help my eyes, from which the tears flow down,
my captive heart, distressed, ablaze with love,
my soul, with burning thirst so hard to slake,
I can no longer bear it, after all this time!
[My love] is truly visible, although I never spoke a word
to anyone whenever his name was dropped.
I say, while tears from my sore eyes are streaming like
a brook in which the water gushes forth:
I wish I were the baby daughter of al-Ḥājibī's,
I wish I were his shadow or his shade, whenever he appears,
I wish I were his coat when he protects himself against
the cold east wind, or else his shoes for his cold feet. (Van Gelder 2013, 33)

más o menos cultas internamente, los antologadores las habían desestimado por no ser comparables con la literatura consagrada.

Por último, la diferenciación entre la jarcha y el resto del poema no se sostiene con firmeza debido a cuestiones métricas. Como los estudios al respecto lo han mostrado, desde los críticos medievales árabes hasta los actuales, la moaxaja está compuesta con base en la rima de la última estrofa, es decir, de la jarcha, a saber, la moaxaja está compuesta de cinco o seis estrofas, cada estrofa dividida en dos partes en cuanto a sus rimas. La primera tiene una rima común, y se llama *gusn/bayt*= (que equivale en castellano a “mudanza”), y la segunda tiene rimas y estructuras iguales a la jarcha se llama *qufl*= (vuelta). El poema termina siempre con una estrofa, *qufl*, es decir, con las de rima común o “vuelta”. Si esquematizamos lo anterior, obtenemos como resultado lo siguiente (Solá-Solé 1999, 11):

AA bbbAA cccAA dddAA eeeAA fffAA fffAAA (jarcha)

La última estrofa (*fffAAA*) se llama en árabe *kharjah* o ‘salida’ o *markaz*, ‘centro o estribillo’ (Oulad 2013, 29-30).

En el caso de la moaxaja que nos ocupa en este trabajo de titulación, la rima de la jarcha, que es con la que termina cada estrofa consiste en -y (ي O ي).²² Para mayor claridad, se cita a continuación la jarcha en escritura árabe, su transcripción y la enmienda a la transcripción para después mencionar las palabras finales de cada estrofa con las que rima la jarcha.

La jarcha en escritura árabe es (Jones 1997, 40-44):

²² Técnicamente, son dos caracteres distintos, ي equivale a una “-ā”, mientras que ي a una “-y”. Sin embargo, la base de la letra es idéntica, sólo difieren en que una tiene dos puntos suscritos y la otra no. Así, en los manuscritos no es poco frecuente encontrar la forma sin puntos en vez de la que tiene puntos.

يا مم شو ليس الجنه الاشوي ترى خمريا من الحاجب عشير شري²³

La transcripción que ofrece Solá-Solé es:

y' mm shdlysh 'lgnh 'llsmwɣ
try khmr y'mn 'lh'jb 'shy shyry

Sobre la versión anterior, Solá-Solé ofrece algunas enmiendas para que se pueda leer en lengua romance:

y' mm sh (n) lysh 'lgnh 'll(r) mɣ
try[dy] khmry<'> mn 'lh'jb 'sy shnry

Solá-Solé vocaliza su enmienda de esta manera:

ya mam(m)a a shi no lesha al-jinna allora mor(r)rey
traide khamrī min al-ḥājib 'asà shanarey

Como se dijo arriba, la rima de la jarcha es “-y”, en árabe “ي”. De esta manera, observamos que los vocablos romances “morrey” (“moriré”, en castellano) y “shanarey” (“sanaré”) riman con las palabras árabes de final de cada estrofa, a saber: 'ay (أي), ghay (غي), 'alayya (علي), shayy (شي), ḥay (حي), shayy (شي), Lu'ay (لوي) y Tay (طي). Lo anterior muestra, al menos, que la jarcha es un elemento estructurante métrico de la moaxaja y no un apéndice o un poema diferente (Zwartjes 1995, 37; Menocal 2000, 102).

²³ Los subrayados tanto del árabe como de la transliteración, enmienda y vocalización son míos; sólo tienen como finalidad hacer énfasis en la rima de la jarcha.

2.1.2 Separar el *nasīb* del *madīh* basándose en Ibn Qutayba

Ahora bien, es cierto que no sólo se ha discutido si la jarcha mantiene la unidad con el resto de la moaxaja, pero esto se ha llevado a cabo de manera menos detenida. Por ello el resto del capítulo se dedicará a explorar la relación entre el *nasīb* y el *madīh* en las moaxajas laudatorias. Al respecto, se ha dicho que el *nasīb* cumple la función de ser la antesala de la moaxaja laudatoria, es decir cumple una función secundaria. En este sentido se puede citar Josep Solá-Solé, quien explica así las moaxajas de este tipo: “Por lo general, estas composiciones van introducidas con una parte amorosa o báquica, cuya intención es la de predisponer favorablemente el ánimo del lector o del público” (Solá-Solé 1999, 16). Esta misma postura se ha mantenido hasta los trabajos recientes que abordan la cuestión (Oulad 2013, 36).

El apoyo que tiene esta manera de entender la relación entre *nasīb* y *madīh* consiste en que crítico literario medieval Ibn Qutayba (s. IX) definió las secciones de la casida, forma poética que ha sido señalada en el capítulo anterior como modelo de la poesía árabe. Para mayor claridad, se citan a continuación sus palabras sobre la casida:

A este comienzo el poeta añade el canto de amor... a fin de ganarse los corazones, de orientar hacia él las mentes y de lograr la atención del auditorio; (pues) recitar una poesía amorosa, es acercarse a las almas, es aproximarse los corazones, dado que Dios introdujo en la complejidad del natural de sus adoradores, el *gazzal* (es decir: ‘poesía amorosa y galante’) y la frecuentación de las mujeres. (Gaudefroy-Demombynes 1947, 13)

Es cierto que la figura de Ibn Qutayba influyó notablemente en el mundo de la literatura y de la teología árabes (Lecomte 1965; Shah 2004), pero conviene cuestionarse si este crítico literario del siglo IX que definió las partes de la casida de acuerdo con una perspectiva particular sirvió como modelo para la poesía andalusí

del siglo XI. Llevado al terreno de las moaxajas, lo anterior plantea la cuestión de ¿hasta qué punto es aplicable lo que explica Ibn Qutayba en cuanto a la función del *nasīb* para la moaxaja que aquí nos ocupa, es decir, que el *nasīb* de esta composición producida en el reino de Toledo tenía sólo como objetivo llamar la atención del receptor y que no guarda relación con el resto de la moaxaja?

En esta tesis, como se ha dicho, se considera que existe un vínculo entre las secciones de la moaxaja, así que la respuesta que damos a la pregunta anterior es que no aplica enteramente debido a que casida y moaxaja no son totalmente equiparables ni en forma ni en condiciones históricas de producción. El que la estructura es diferente se observa en que una sola moaxaja puede tener varias rimas y metros, y en que incluye una jarcha mientras las casidas están escritas en *fuṣḥā*; además de que las moaxajas, al parecer, fueron cantadas, es decir, que fueron composiciones musicales. Ante esta situación, habría que responder entonces: ¿cuáles son los criterios con los que se puede juzgar la cohesión de los elementos de las secciones en la moaxaja panegírica de Ibn Arfa' Ra'suh?

Para responder a las preguntas anteriores y afirmar una relación entre el *nasīb* y el *madīḥ*, se pueden ofrecer elementos semejantes a los esgrimidos a favor de mostrar la relación de la jarcha con la moaxaja, es decir, se puede mostrar cómo entre la sección amatoria y la sección laudatoria no hay un contraste suficiente por el cual puedan considerarse dos secciones independientes. Se puede afirmar, desde un punto de vista métrico, que la rima de la moaxaja es la misma tanto para *nasīb* y para *madīḥ*; asimismo, se puede sostener que el tono mantenido entre *nasīb* y *madīḥ* es el mismo y que el código lingüístico es constante en ambas secciones. Sin embargo, eso no respondería cabalmente a las interrogantes planteadas en el párrafo anterior; hace falta, por ejemplo, comprender cómo se relacionan los temas

y los recursos literarios planteados en la sección amorosa con los temas y recursos de la sección laudatoria. Como Heather Bamford señala, hace falta una lectura unitaria de las moaxajas panegíricas árabes (2013, 169-193).

2.2. El marco general: las secciones de las casidas panegíricas árabes

Para resolver las cuestiones presentadas arriba en cuanto a la unidad del *nasīb* y del *madīḥ* en las moaxajas panegíricas, en este trabajo presentamos una visión panorámica del desarrollo de las secciones de la poesía panegírica en la cual se insertan las moaxajas, para poder así entender de qué manera se puede comprender la unidad temática de estas composiciones. Asimismo, la explicación histórica de la casida puede mostrar cómo se amalgaman el *nasīb* y el *madīḥ* y a qué necesidades generales de la sociedad árabe responde el hecho de que estas dos secciones se encuentran juntas en las moaxajas del siglo XI. Luego de esta explicación histórica se procederá a explicar las relaciones temáticas que ha realizado la crítica moderna sobre la unidad en las casidas para llevarlo al plano de las moaxajas.

El objetivo de esta revisión histórica no es mostrar que la moaxaja se originó de la casida, sino que la moaxaja se encuentra inserta en la tradición literaria específica a la que pertenece, así como mostrar los poemas con los que convivió. En este sentido, se presentará el desarrollo histórico de las secciones de las casidas panegíricas.

Antes de continuar cabría presentar la contraargumentación a la validez de comparar la moaxaja y la casida, ya que se podría objetar que ambas son muy diferentes (Cohen y Katz 1993; 1917-1929). Por una parte, la moaxaja es un poema estrófico. En contraste, la casida no se estructura de esa manera, pues no es un poema que organice sus versos en estrofas, sino que todos sus versos conservan el

mismo metro y la misma rima (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002).

Realizando un ejercicio semejante al que se llevó a cabo arriba entre la moaxaja y el zéjel para mostrar la continuidad entre los géneros literarios, se puede trazar un vínculo entre la moaxaja y la casida a través de exponer que los estudiosos sobre poesía andalusí han sostenido que los esquemas métricos de las moaxajas tienen su origen en los metros de la casida o en una forma árabe oriental de poesía estrófica llamada *musammaʿ*, la cual puede vincularse con la casida (Abu Haidar 2005, 45). La *musammaʿ* es una forma estrófica que se originó cuando los poetas del período abasí experimentaron con poesía estrófica. Los versos largos de la casida fueron divididos en versos más cortos con rima interna (*tarsī*) (Zwartjes 1995, 24-25). El siguiente paso hacia el desarrollo de la rima interna fue el *muzdawij*, una técnica en la cual riman los hemistiquios consecutivamente. Tal vez el siguiente paso fue la llamada *mushamma*, un esquema rítmico aaaaa bbbbb ccccc, etc, pero aún sin rima común. Posteriormente surgió una rima común entre las estrofas, lo cual generó el *musammaʿ*; el esquema menos complicado de esta rima fue la *musammaʿ murabbaʿ*, que tenía subdivisiones de cada línea en cuatro segmentos así: aaa a/ bbb a/ ccc a/, etc. Este fenómeno es llamado *tasmī*, y el poema que era compuesto de esta manera era la *musammaʿ*. Como se observa, la estructura métrica de la *musammaʿ* y de la moaxaja son bastante semejantes.

moaxaja	AA bbbAA cccAA dddAA eeeAA fffAA fffAAA(jarcha)
<i>musammaʿ</i>	aaa a/ bbb a/ ccc a/, etc.

Por otra parte, la *musammaʿ* podía escribirse en la disposición de las casidas, es decir, en una sola línea, de manera que la rima común quedara al final, como en las casidas monorrimas (Zwartjes 1995, 24-25).

2.2.1 Desarrollo histórico de las partes de la casida: Hamori

Un primer estudio de la literatura árabe que nos puede ayudar en esta tarea es el de Renate Jacobi quien muestra la dinámica entre las secciones que componen la casida y las explica como una organización de secciones que se fue modificando con el tiempo a causa de las condiciones históricas en las que se escribían las casidas.

Como se mencionó en el capítulo anterior, las casidas están compuestas por secciones: *aḥḥāl* (lamento por las ruinas del campamento), *nasīb* (sección amorosa), *raḥīl* (viaje) y *madīḥ* (elogio). El que las casidas estuvieran compuestas por estas secciones fue entendido por los estudiosos de la literatura árabe, sobre todo en el siglo XIX y principios del XX, como una yuxtaposición sin sentido lógico y como producto de una raza inferior (Bentil-Mawusi 2018, 21). Como respuesta a esta crítica orientalista, la postura de Jacobi resulta útil para entender la estructura y la evolución de la casida, reflexiona sobre la validez de la descripción de Ibn Qutayba (s. IX), y explica la casida como una forma literaria que responde a su contexto histórico, y, por ello, una forma cambiante y no estática como alguna parte de la crítica ha buscado concebir la casida. Esta concepción de la literatura es producto de un entendimiento general de atraso que los países colonizadores de Asia y África buscaban imponer sobre los territorios colonizados (Said 2007, 78-80).

Al respecto de la articulación de las casidas, Jacobi señaló que una buena parte de la crítica literaria se sirvió de Ibn Qutayba, y cuestionó que la forma

presentada por el crítico literario del siglo IX fuera la forma definitiva de la casida. Un ejemplo destacado que Jacobi nota es la *Enciclopedia del Islam* de G. Lecomte, en su edición más reciente para ese momento. De acuerdo con la opinión de Jacobi, el que Lecomte siguiera a Ibn Qutayba sin cuestionarlo se debe a la concepción esencialista de la poesía árabe, la cual propone que las formas se mantienen estáticas a través de los siglos (Jacobi 1982, 2). En contraste con esa concepción monolítica, Jacobi presenta el desarrollo histórico de la casida y explica la manera en la que sus partes se relacionan entre sí a lo largo del tiempo. La idea que guía su propuesta es que, en un principio, la sección del camello, contenida en el *rahīl*, era una sección preeminente e independiente de la casida, pero posteriormente esta parte fue perdiendo importancia e independencia debido al cambio de vida árabe, a saber, el tránsito de un ambiente desértico a un ambiente cortesano. Con base en los anterior, distingue cuatro momentos de la casida: 1) un tiempo preislámico (antes del siglo VII), 2) el islam temprano, 3) la época omeya y 4) la época abasí.

En cuanto al tiempo preislámico, Jacobi señala que la casida constaba de tres secciones (*nasīb*, *waṣf al-jamal* y *madīḥ*) y que esta composición constituía la expresión de la vida tribal árabe. Un ejemplo puede ser la composición preislámica del poeta al-Nābiga al-Ḍubaynī (535-604), quien dedicó su casida al-Nu'mān, rey árabe cristiano que reinó de 582 a 602 en al-Hira, ciudad de Irak. La traducción castellana de Vernet se presenta a continuación dividida en secciones para comodidad del lector (Vernet 2002, 38-43).

Casida de al-Nābigha al-Ḍubyānī:

nasīb

¡Oh mansión de Mayya, situada en lo más alto, al principio de la ladera! Está vacía y el paso de los años ha dejado su huella. Me he detenido mucho tiempo con el fin de interrogarla. Pero la respuesta ha sido ininteligible, pues no había nadie. Con dificultad he podido encontrar las estacas donde se ataban los caballos y el canal de desagüe que semejaba excavación en tierra yerma y compacta. Cuyos extremos, a golpes de pala en tierra húmeda, consolidaba la esclava. Había abierto cauce para el agua conduciéndola hasta la puerta junto al lienzo. Pero la casa estaba vacía. Sus habitantes habían partido, la había destruido quien destruyó Lubad.

rahīl

Aparta los ojos de lo que contemplan, pues no hay modo de volver al pasado, y coloca los maderos de la albarda sobre una camella robusta. De carne compacta, cuyos dientes rechinan de modo parecido al chirrido de la cuerda al girar la polea. Parece como si mi silla —en el momento en que terminábamos el día, día transcurrido en el palmeral— estuviera sobre un animal asustado, solitario.

Elogio a la camella:

Que corriera mezclado con los animales de Waýra, de cañas pintarrajeadas, vientre ceñido, como si fuera una espada de brillo singular. Una nube, empujada por el aquilón, avanzaba a su encuentro desde Orión. Al tiempo que la voz del cazador le obligaba a pasar la noche en guardia temeroso de este y del frío. Aquel soltó la jauría, pero el toro, cuyos finos tobillos estaban exentos de enfermedad, la dejó atrás. Un perro, Ḍumrām, a pesar de ser azuzado por su dueño, hubiera huido del campo de batalla ante las lanzas del toro. Cuyo cuerno le había atravesado la yugular y agujereado del mismo modo como lo hace el veterinario cuando sangra el muslo. Parecía que el cuerno, al salir por el lado opuesto, fuera el asador que los bebedores olvidan en el hogar. Ḍumrām, contrayéndose, intentaba morder la parte superior del asta, negra, dura, inflexible.

Cuando Wāsiq vio la muerte instantánea de su compañero comprendió que no tenía posibilidad de vengarle ni de cobrar el precio de la sangre.

Y se dijo: “Nada conseguiré, pues tu dueño ni está a salvo ni ha cazado.”

madīh

Ésa es la camella que me llevará a al-Nu‘mān, el más virtuoso de todos los hombres, próximos o lejanos.

No hay nadie que se le parezca y a nadie exceptúo.

Excepción hecha de Salomón, a quien Dios dijo: “¡Ponte al frente de las criaturas y sálvalas del error!

¡Somete a los genios a quienes yo di permiso para que edificaran Palmira con azulejos y columnas!”

¡Protege, al-Nu‘mān, a quien te obedezca y, en la medida en que te haya obedecido, condúcelo por el buen camino!

Castiga duramente a quien te desobedezca e impedirás la iniquidad! Pero no odies.

[...]

Éste es el punto de partida de Jacobi para desarrollar su teoría de la evolución de la casida. Como se observa, la sección del camello constituye un momento significativo del poema, y funciona, además, como enlace con la sección laudatoria, en la cual se presenta la generosidad del elogiado en tanto que puede regalar numerosos camellos debido a su riqueza.

En segundo lugar, Jacobi presenta las casidas del islam temprano, de mediados del siglo VII. En éstas, la descripción del camello cede espacio en favor del panegírico, lo cual indica el ambiente cortesano en el que comenzó a desarrollarse la casida. Jacobi indica que ya en ese segundo momento la casida tendía hacia una constitución bipartita de *nastīb* y *madīh*, pues las otras secciones habían perdido relevancia (Jacobi 1982, 8-11). En tercer lugar, en el periodo omeya (663-750), los motivos literarios de la descripción del camello desaparecen y se hace énfasis en el *raḥīl*, el viaje del poeta hacia su patrón, y en general la casida se

vuelca hacia su función panegírica. En cuarto lugar, hay un cambio significativo durante la dinastía abasí (750-1258), el *rahīl* se hizo menos frecuente y perdió espacio cuando aparecía en la casida.

Para ejemplificar la modificación en las secciones de la casida, se puede pensar en el desarrollo literario del poeta abasí al-Mutanabbī (s.X); véase, por ejemplo, la casida panegírica dedicada al gobernante de Kufa ‘Abd Allah (Vázquez 2017). En esta composición se encuentran las tres secciones que expone Ibn Qutayba, pero el viaje del poeta por el desierto (*rahīl*) se halla notablemente reducido, y no rebasa más de cinco versos. En contraste, el *madīh* y el *nasīb* ocupan un gran espacio: 15 y 24 versos respectivamente.

Jacobi concluye que la casida descrita por Ibn Qutayba no pertenece a su tiempo ni tampoco a la casida tribal, sino a la casida omeya panegírica, que durante el tiempo de vida de Ibn Qutayba ya se encontraba en camino a desaparecer. Asimismo, Jacobi subraya que la obra de Ibn Qutayba es una prescriptiva didáctica para aquellos que quisieran escribir poesía en la forma de la casida, lo cual muestra los límites de Ibn Qutayba como punto de referencia árabe juzgar las casidas posteriores, en tanto que el crítico árabe no realiza una interpretación en otros sentidos, por ejemplo, en términos de funciones y recepción, cuestiones que han sido abordadas por la crítica literaria tanto medieval árabe como moderna y contemporánea (Hussein 2004, 297-328). Por lo anterior, no se puede afirmar rotundamente que para el público de la casida el *nasīb* sea sólo una manera en la que el poeta atrae la atención.

2.2.2 Cómo ligar las partes de la casida: Jacobi y Sperl

Otro grupo de respuesta que se dio a la posición orientalista que encontraba en las casidas un amasijo de partes fueron las interpretaciones simbólicas acerca de la casida, que hicieron énfasis en la unidad de las partes de esta composición árabe. A este respecto pueden referirse dos investigadores destacados: Andras Hamori y Stefan Sperl. El primero de ellos sostiene que en la casida subyace una dinámica de vacío (*plerosis*) presentada en el *nasīb* y en el *raḥīl*, y que es contrarrestada con la satisfacción (*kenosis*) del final del poema, con el *madīḥ*, en el cual se presenta al gobernante como el que satisface las necesidades que se encuentran en las secciones anteriores. Hamori explica que la casida refleja una concepción ritualista y heroica del mundo, y pone especial atención en el paradigma de los valores morales preislámicos, que, de acuerdo con sus palabras, consiste en querer encontrarse en todas las batallas posibles (Hamori 2015, 21).

Por su parte, Stefan Sperl explica que entre los diferentes tipos de casida fue la panegírica la que tomó relevancia con el surgimiento del islam (Sperl 1989, 10). Sperl toma como base para su propuesta de cohesión la casida que describe Ibn Qutayba, y sostiene que la unidad de la casida se debe a que sus secciones responden unas a otras, y propone que, para que la estructura de este poema cohesionado sea significativa, todas sus secciones deben contribuir de manera igual al desarrollo del sentido (Sperl 1989, 10). Sperl sostiene que hay una serie de elementos antitéticos que se presentan en el panegírico árabe que lo estructuran, y señala que pese a que no todas las casidas panegíricas presentan los mismos componentes, hay una relación de oposición entre las secciones que sí están presentes.

Las investigaciones de Sperl sobre el panegírico se encaminan a mostrar que las secciones anteriores al *madīḥ* no son una mera antesala para lo que la crítica había considerado como verdaderamente importante en la casida, sino que se relacionan de manera estrecha y antitética con el *madīḥ*. Para Sperl hay una serie de elementos contrastantes entre el *nasīb* y el *madīḥ*, en los que se presenta una oposición complementaria entre la figura del amado y del gobernante. Por una parte, el amado se presenta con: atributos físicos, ruptura de las promesas, esperanza infundada, causante de infelicidad, causante de debilidad física, cercano sólo imaginariamente, virtuoso solamente si anticipa que se van a cumplir sus deseos, separado del amante, ubicado generalmente en una narración perteneciente al pasado. En oposición, el gobernante es presentado con atributos morales y como alguien que cumple sus promesas, que no decepciona, que ofrece felicidad, que proporciona alimento, que es cercano de manera genuina, que es virtuoso y cuyas virtudes lo hacen cumplir los deseos de sus súbditos, con los cuales se encuentra unido en el presente (Sperl 1989, 20).

Para desarrollar su idea del soberano en el *madīḥ*, Sperl propone que el imaginario que se muestra en las casidas tiene su origen en la concepción arquetípica del soberano, y la sitúa en la figura del soberano en Medio Oriente, la cual, afirma, es una continuación de la monarquía sasánida con las modificaciones necesarias para adecuarse al contexto islámico. La figura del soberano, señala, es la del mediador entre el mundo sobrenatural y el mundo terrenal, también es la de aquel que procura la felicidad a su pueblo (Sperl 1989, 14-15). Asimismo, sostiene que, a semejanza de las figuras de los reyes semíticos, el soberano que se presenta en las casidas panegíricas está auspiciado por Dios a través de la abundancia de la naturaleza (Farrin 2003, 221-225).

Con base en lo anterior, se puede observar que la moaxaja panegírica con su *nastīb* y su *madīh* se asemeja a la tendencia bipartita de la poesía árabe, lo cual coloca a las moaxajas dentro de un fenómeno general de la literatura árabe. Y si bien las moaxajas no ocupan el lugar privilegiado con el que cuentan las casidas, las moaxajas eran escritas por los mismos poetas que escribieron la literatura árabe clásica, además de que tanto casidas como moaxajas cumplían funciones relacionadas a un soberano. Las funciones relativas a la casida se exploraron en este capítulo y las pertinentes a las moaxajas se abordarán de manera específica en el siguiente capítulo, situadas en el contexto de la corte de al-Ma'mūn.

Dicho sea también, que la estructura bipartita puede ser entendida como una unidad, resultado de la antítesis, como lo sugieren Sperl y Hamori. Estos estudios simbólicos podrían verse como limitados o como una manera de sobreinterpretar el texto; sin embargo, cuando se lleva esta lectura a un plano histórico, la oposición toma sentido y puede revelar las condiciones políticas de enfrentamiento en la corte de Toledo.

Capítulo 3

La moaxaja respondiendo a su contexto histórico

En este capítulo se comprobará la hipótesis del trabajo, es decir, que la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh defiende al rey de Toledo frente a una facción de su corte que lo atacaba a causa de la tambaleante legitimidad en la que se basaban las taifas. Retomaré los planteamientos históricos y literarios desarrollados en los capítulos anteriores. Como se mostró en el capítulo segundo, Sperl y Hamori establecen una serie de elementos recurrentes que se oponen en la composición panegírica y que se complementan del *nasīb* al *madīḥ*. Tomando como base dicho modelo de análisis literario, en este capítulo se señalan las discusiones políticas específicas en el contexto de la taifa de Toledo bajo al-Ma'mūn. Para lo anterior, se ahondará en algunas situaciones históricas de Toledo del siglo XI.

Primero se abordará el *nasīb* y luego el *madīḥ*, partiendo del texto para después confrontarlo con obras y circunstancias históricas específicas. Con lo anterior se estará atendiendo a los objetivos propuestos de ligar el texto con las funciones extratextuales.

3.1 El *nasīb*: el rechazo a las críticas de los censores

Como se decía en el capítulo anterior, se observa que la voz poética del *nasīb* es la del amante atormentado que no puede reunirse con su amada, mientras que en el *madīḥ* la situación desesperada del amante encuentra solución en la generosidad de al-Ma'mūn de Toledo. Conviene comenzar a leer la primera de las dos estrofas que

componen el *nasīb* de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh para mostrar los temas de esta sección:

1. Di a quien persevera en la censura / y en el reproche: / “cesa de hablar de mi amor / y en las intrigas; comienza a rogar a Dios / y deja en paz a quien es desafortunado”. / ¡Ay del apasionado que está sin favor, / a causa de este amor, ay! / Deja, pues tu crítica, oh censor, ya que tu censura es una injusticia.

Lo primero que se puede notar aquí es que, si bien el *nasīb* es una sección amorosa, el tema más relevante es el reproche hacia los censores que le impiden reunirse con su amada. Lo anterior coloca al amor en segundo lugar, y pone a la censura en el foco de esta estrofa. Se caracteriza la figura del censor, y la voz poética le pide que deje de atormentar al amante con su crítica injusta.

La segunda estrofa dice lo siguiente:

2. ¿Qué hay entre mí y las pupilas grandes, y entre mí y las guedejas? / Deliberadamente se empeñaron en mi muerte / y en la difusión de mi sangre. / ¡A cuántos mataron así antes de mí, de entre las gentes! / ¡Ay de mí! / Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí, / que trajo un destino vencedor, / de manera que no se salvó nada.

Esta segunda estrofa parecería comenzar con el desplazamiento del foco hacia los temas propiamente amorosos al describir los ojos y el cabello de la amada, pero apenas termina la primera oración, la moaxaja regresa al tema que se ha desarrollado hasta este punto, es decir, la censura. No se trata sólo de habladurías en contra del amante, sino de acciones para impedir que se reúna con ella e incluso estos censores buscan acabar con la vida del amante. Al igual que en la estrofa anterior, en ésta también se rechaza la validez de la censura “Me castigaron ilegalmente”.

3.1.1 La figura de los censores en la literatura árabe

La figura de los censores y el motivo de la censura puede enmarcarse en la literatura árabe amorosa desde tempranos tiempos. Se encuentra, por ejemplo, la famosa historia de los amantes árabes del siglo VII, Leyla y Majnūn. Según las historias, estos amantes pertenecientes al mismo clan se comenzaron a reunir a escondidas y Majnūn compuso versos en los que hablaba de manera abierta del cuerpo de Leyla. Por ello, la familia de Leyla, impidió que los amantes continuaran con sus encuentros amorosos y Majnūn erró por el desierto hasta perder la razón. En los siguientes versos compuestos por Leyla se muestra el rechazo del que eran objeto los amantes y el amor que sentían el uno por el otro:

Ambos nos presentamos odiosos delante de la gente,
pero cada uno de nosotros está en lo más profundo del otro.
Lo que queremos decir nuestros ojos lo dicen,
pues el amor está enterrado en las profundidades de nuestros corazones. (Helmeligi 2019, 80)²⁴

Otro ejemplo de esta cuestión se encuentra en los versos del poeta Abū Nuwās (s. VIII-IX). Abū Nuwās fue un poeta del período abasí, nacido de madre persa y padre árabe, que destacó en la poesía dedicada al vino (*khamriyyah*) y a las fiestas. En sus versos se puede encontrar el reproche hacia el poeta a causa de sus costumbres, como se observa en la siguiente cita:

De quien reniega e injuria, no hagas caso.
Bebe del fresco vino cerca de las rosas todavía verdes.
Generosamente te obsequian ambas el aroma de la manzana [...] (Abū Nuwās 2002, 44)

²⁴ "Hatred in front of people we both display, /But each one of us is in the other's deepest parts. / What we want our eyes to us would say, / As love is buried in the depths of our hearts." La traducción del inglés al español es del autor de esta tesis.

En este mismo sentido podemos incluir a la destacada figura de al-Jāhiz (Garulo 1998, 68), quien en el siglo IX escribiera obras que sirvieron de referente para la literatura amorosa árabe. Un ejemplo de estos textos fue la *Carta sobre el amor y las mujeres*, en donde presenta al amor como una enfermedad que consume al hombre y que lo puede llevar a estado de postración (Lowin 2014, 88). Otro ejemplo que se puede referir es la *Carta de las esclavas cantoras*, en donde el autor aborda la cuestión de las esclavas que se dedicaban a cantar versos, semejantes a las geishas japonesas. En dicho texto al-Jāhiz realiza una mediación entre la sunna y la vida que llevaban aquellos que compraban este tipo de esclavas, afirma, por ejemplo, que poseer esclavas es lícito debido a que lo que no prohíbe el *Corán* está permitido (Al-Jāhiz 1980, 15), y en general mantiene un tono de defensa contra aquellos que critican el tener esclavas cantantes y las costumbres asociadas a ello:

En esta carta ponemos por escrito algunos de nuestros argumentos contra aquel que nos reprocha poseer esclavas cantantes, y nos violenta por salir de parranda con nuestros amigos y se ofende al mostrar y hablar sobre nuestra prosperidad. Esperamos justificarnos porque somos víctimas de agresión y el agresor ha sido un gran ofensor.²⁵ (Al-Jāhiz 1980, 14)

Ahora bien, el tema de la censura y de los censores no sólo estaba presente en el oriente islámico, también se encontraba en el occidente islámico (Garulo 1998, 70).²⁶ Entre los ejemplos más destacados del tema que nos compete en este apartado se encuentra el texto del siglo XI, *El collar de la paloma*, un tratado sobre el amor en el que se encuentra un apartado dedicado a la figura de los censores, en

²⁵ "So we have set down in this letter of ours some arguments against him who reproaches us for possessing singing girls!, and abuses us for carousing with our friends, and resents our displaying and talking about our prosperity. We hope to be justified because we are the victims of aggression, and the aggressor has been the greater offender."

²⁶ Para el siglo X el tema amoroso en la literatura se había adoptado en al-Ándalus, como lo comprueba al-Husrī (m. 1022), quien escribió su *Kitāb al-Maṣūn fī sirr al-hawā al-majnūn*.

el que presenta una concepción de los censores un tanto diferente a los ejemplos presentados hasta ahora:

El amor tiene sus calamidades, y la primera de ellas es el censor. Originalmente, el censor era un amigo con el que se había conseguido derribar cualquier muro de reserva que hubiera entre tú y él. Su censura es preferible a muchas ayudas, pues tiene a la vez algo de estímulo e interdicción, y en ella hay una barrera admirable para el alma, así como un refuerzo amable, que tiene objeto y eficacia, y también una cura para quien sufre los dolorosos embates del deseo. (Ibn Hazm 2009, 149)

Luego de explicar el primer tipo de censores, Ibn Ḥazm presenta al “censor regañón”, alguien que “no para nunca de recriminar. Es cosa grave y constituye una carga pesada para el amante” (Ibn Hazm 2009, 149). Seguido a esta definición, Ibn Ḥazm presenta un ejemplo de su vida de los censores regañones.

También se pueden encontrar ejemplos de este tópico en moaxajas escritas por autores andalusíes del siglo XI, como observamos en la tercera estrofa de composición de Ibn Labbūn:

¡Oh mi censor! ¡Deja de criticarme, / pues yo no soy en el amor olvidadizo! / Ha cambiado con el amor mi modo de ser / una gacela de dulce belleza, / en cuyos labios rojos hay para mí el agua dulce y límpida, / y- por cuyo encanto se dirigen mis pasos. [...] (Solá-Solé 199, 72-73)

Como se muestra en este apartado, la figura de los censores contaba con una larga tradición para el momento en el que el poeta Ibn Arfa‘ Ra’suh escribió su poesía. Así, podemos comprender los versos del poeta andalusí como herederos de este recurso literario que, como dice Ibn Ḥazm, puede servir de estímulo para la pasión del amante (Ibn Hazm 2009, 150).

3.1.2 La figura de los censores más allá de la literatura

Ahora bien, si retomamos el objetivo de este trabajo de titulación concerniente a vincular los recursos literarios de la moaxaja con su momento histórico, se observa que hay ciertos contextos en los que la figura de los censores no funcionaba sólo como un tópico literario, sino que podía hacer referencia a una postura de la sociedad o incluso a personajes específicos que censuraban los temas presentados en la poesía o al autor de dichos versos. Esta tesis considera la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh entre los poemas que pueden ser interpretados en clave política, pero antes de interpretar la moaxaja del poeta andalusí se mostrará cómo esta interpretación tiene antecedentes. Para ello se aborda el caso de lo sucedido con el famoso poeta Abū Nuwās.

Abū Nuwās (s. VIII-IX) fue un poeta del período abasí, nacido de madre persa y padre árabe, y que formó parte de la corte de los califas abasíes: Hārūn al-Rashīd y al-Amīn. Abū Nuwās se volvió famoso por su poesía dedicada al vino (*khamriyya*) y por sus costumbres licenciosas, aunque también escribió poesía sobre la cacería (*ṭardiyyah*) y versos cuyo tema era el sentimiento ascético (*zuhdiyyah*) (Dimitriev y Van Ruymbeke 2022, 240). La fama de este poeta fue tal, que desde temprano se comenzó a escribir sobre él. Aparece, por ejemplo, como personaje de *Las mil y una noches*, donde es presentado como un libertino que cometía actos inmorales y con una fuerte inclinación por el alcohol, bebida prohibida por el islam (Sánchez 2013, 245).²⁷

Entre las historias se cuentan sobre Abū Nuwās, se dice que en cierta ocasión que realizó el peregrinaje al lugar sagrado de la Meca uno de los motivos

²⁷ “Te preguntan acerca del vino (*khamr*) y del *maysir* (juego). Di: “ambos encierran pecado grave y ventajas para los hombres, pero su pecado es mayor que su utilidad.” (Corán 2, 19)

fue estar acompañado de Janan, una mujer de la que el poeta estaba enamorado. Después de realizar las vueltas en torno a la Ka'bah, Janan se acercó a besar la piedra sagrada, y, al mismo tiempo, el poeta besó la piedra en un lugar muy cercano, de manera que sus bocas quedaron muy juntas. Este suceso le valió la reprimenda de quienes se encontraban en el lugar (Kennedy 2005, 8).

Acerca de la posición califal con respecto a Abū Nuwās, Philip F. Kennedy explica que muchos de sus poemas giran en torno a las prohibiciones impuestas por el califa. Muchos de estos poemas son ambivalentes en tanto que apoyan la abstinencia, pero describen escenas báquicas. El califa *Hārūn al-Rashīd* le ordena a Abū Nuwās que deje de describir escenas báquicas y que describa el *aṭṭāl* (Kennedy 2005, 8), es decir, una parte de la casida clásica árabe en la que la voz poética se lamenta por los restos del campamento abandonado. En vez de ello, Abū Nuwās componía versos como los siguientes:

Yo rezo las cinco oraciones en el tiempo debido y obedientemente testifico la
unicidad de Dios;
realizo mis abluciones como es debido si me encuentro impuro, y si el pobre
recurre a mí, no lo despido;
cada año guardo los meses de ayuno, y vigilo no desposeer al rival de Dios y a
sus asociados;
y veo que si llega alguien y presta juramento al *saqi*, respondo con prontitud,
y la [copa de vino] bebo pura, junto con una pierna de cabra que ha
amamantado, llena de grasa,
con huevos, *khāmīz*, vinagre y vegetales. Esto siempre ha sido bueno para
alguien borracho.
Y si alguna presa se presenta a la vista, salto y le hundo los dientes en el trasero,
secretamente, hambriento como el lobo,

y dejó a los rafidíes dispersos inclinándose al fuego, en el ano de Bukhtīshū.²⁸
(Farrell 2022, 260)

Como se observa en este poema, la actitud de Abū Nuwās es francamente provocadora. Combina elementos religiosos con elementos sensuales e incluso prohibidos, lo que resulta semejante a la historia en la que se cuenta cómo fue su peregrinación a la Meca. Y si bien es difícil saber con certeza la vida del poeta, sus versos concuerdan con lo que se ha escrito sobre su vida. Determinar la veracidad de las historias sobre Abū Nuwās es una cuestión que los estudiosos no han logrado aún, y son tantas las historias sobre Abū Nuwās que resulta difícil distinguir entre la ficción y la realidad.

Lo que interesa para este apartado es establecer las relaciones entre el caso de la poesía de Abū Nuwās y el de Ibn Arfa' Ra'suh. Existió una actitud de rechazo por parte de personajes contemporáneos al poeta abasí. Ahora bien, aunque Abū Nuwās fuera más famoso, Ibn Arfa' Ra'suh era lo suficientemente famoso para el reino de taifas en el que se encontraba como para que sus poemas cobraran relevancia tanto para sus amigos como para sus enemigos. A lo anterior hay que añadir por lo que sabemos de la vida de al-Ma'mūn de Toledo, se puede establecer cierta semejanza entre la vida disoluta de Abū Nuwās y la vida de Ibn Arfa' Ra'suh..

Por lo anterior, la figura de los censores que aparece en la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh puede funcionar no sólo como un tópico literario, sino como una

²⁸ "I pray the five prayers at their ordained time and I obediently bear witness to the unicity of God;
I perform my ablutions properly if I become impure, and if the pauper comes to me, I do not turn him away;
Every year I keep to the months' fast, and I care not to disown God's rival and associates;
And I see to it that if there comes and summons to pledge allegiance to the *saqi*, I answer with haste,
And I drink her pure, along with haunch of goat and sucking kid, full of fat,
With eggs, *khāmīz*, vinegar and vegetables; this has always been good for a drunk man;
And if some game should hove into view, I leap and sink my teeth into his rear, secretly, hungry like the wolf,
And I leave all the motley Rāfiḍites bowing in prayer in the Fire, at Bukhtīshū's anus."

manera de señalar como injustos a un grupo dentro de la corte toledana en el siglo XI.

3.1.3 Las moaxajas y la *hisba* toledana

El segundo argumento que sostiene la hipótesis de este trabajo consiste en que el contexto político y religioso en el que Ibn Arfa' Ra'suh escribió su moaxaja permite interpretar la figura de los censores como una alusión a la posición de algunos miembros de la cortes de al-Ma'mūn de Toledo que se oponían a las costumbres relacionadas con el lujo y las fiestas de la corte.

En el momento en el que nuestro poeta escribió su encomio al rey de Toledo había cobrado fuerza una corriente de pensamiento ortodoxo en la Península Ibérica, la *hisba*, la cual se caracterizaba por una práctica más rígida del islam. Este movimiento se puede enmarcar dentro de las luchas por el poder en un momento en el que, como se ha visto, no había un factor que pudiera aglutinar a las diferentes taifas ni en términos militares ni ideológicos. En el caso de la taifa de Toledo, Maribel Fierro considera que la *hisba* se dio de manera consecuente a la reciente pérdida de ciudades islámicas a manos de cristianos, como Barbastro o Coimbra (Fierro 1994, 212).

Lo anterior permite identificar a los “censores” de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh con los ortodoxos que reprendían las costumbres palaciegas y el grupo de los censurados puede ser aquel de los poetas, de los filósofos teólogos (*mutakallimūn*) mutazilíes y de aquellos de vida disoluta de acuerdo con los ortodoxos.

3.1.4 El caso de Ibn Ḥātim: ejemplo paradigmático de la *ḥisba* y los censores

Un ejemplo sintomático del ambiente político religioso producido durante la *ḥisba* del siglo XI en las taifas es el juicio de Ibn Ḥātim, un cortesano de al-Ma'mūn, quien fue acusado de herejía (*zandāqa*) en 1064 y ejecutado en 1072 (Fierro 1994, 188; Calvo 1998, 91-94). La historia del proceso es conocida debido al relato de Ibn Sahl en su obra *Al-Kubrā*, quien presenció el evento y fuera secretario del cadí de Toledo, Abū Zayd.

De acuerdo con Ibn Sahl, Ibn Ḥātim, quien tenía la función de certificar a los testigos en Toledo, fue acusado de herejía por el cadí Abū Zayd a causa de haberse burlado del profeta, de 'Ā'isha, de 'Ummar, el segundo califa, y de otros musulmanes notables. Al Profeta lo llamaba “el huérfano”, “el huérfano de Quraysh” o “el suegro de Haydara”. Se le acusaba también de afirmar que 'Ummar y 'Alī eran dos mentecatos, y de negar la ablución como obligatoria y de rechazar la predestinación, entre otras cosas. Ante estas acusaciones, Ibn Ḥātim huyó de Toledo hacia Badajoz (Fierro 2010, 190).

Una vez se hubo marchado Ibn Ḥātim hacia Badajoz, el cadí Abu Zayd consultó a los alfaquíes de Toledo, y éstos decidieron condenarlo a muerte. Posteriormente, otro personaje también se ocupó de consultar la opinión de los alfaquíes, Ibn Labīd, un hombre dedicado a la vida de ascetismo (*ribāṭ*). Ibn Labīd pidió la opinión a sabios de las taifas de Dénia, Murcia, Almería y otras ciudades sobre lo siguiente: 1) si era necesario que el cadí pronunciase la interpelación (*i'dār*) 2) si había una posibilidad de impugnación, 3) quién heredaba los bienes del hereje (*zindīq*), 4) si esos bienes se podían incorporar al tesoro público y 5) si era lícito que alguien le diera refugio. A estas cuestiones vale la pena referir que el alfaquí de Córdoba le respondió a Ibn Labīd que no se podía dar una interpelación y que no se

le debía ofrecer asilo, pues quien lo hiciera incurriría en una falta. Hubo alfaquíes que se decantaron por la decisión de confiscar sus bienes (Fierro 2010, 194).

La historia continuó su curso cuando Ibn Ḥātim llegó a Córdoba luego de que al-Mu'tamid se hiciera de ella, en 1069. Ibn Ḥātim dijo que su acusador, Abū Zayd, tenía motivos personales para acusarlo. En consecuencia, se le concedió un plazo de dos meses para que aportara pruebas que demostraran su defensa. La historia terminó cuando Ibn Ḥātim fue crucificado en 1072 y lanceado con una pica (Fierro 2010, 194-97).

El cambio de estatus del Ibn Ḥātim llama la atención de Maribel Fierro. Para la estudiosa resulta particular que un personaje cumplía con las funciones de certificación de testigos posteriormente haya sido condenado por herejía; para ella, las razones religiosas fueron pocas, pero las políticas fueron determinantes. Lo que concluye esta estudiosa es que el caso de Ibn Ḥātim muestra el enfrentamiento entre dos bandos toledanos. Por un lado se encontraría el bando de los Banū al-Ḥadīdī, los alfaquíes que unían al estudio de las ciencias islámicas los conocimientos profanos (*'ulūm al-awā'il*) (Fierro 2010, 208 y 209); entre ellos se contaba a Ibn Ḥātim, el cadí Sā'id e Ibn Ḥadīdī; por otro lado, se encontraría el bando de los tradicionalistas, quienes no sólo no estarían interesados por las ciencias profanas sino que incluso se opondrán a ellas, aquí se puede incluir a Ibn Labīd y a Abū Zayd, el acusador de Ibn Ḥātim.

Estos dos bandos toledanos habían tenido desavenencias previas al caso de Ibn Ḥātim. El primero fue cuando el bando de los tradicionalistas no apoyó un acuerdo firmado entre Toledo y Sevilla contra Badajoz, pues implicaba el reconocimiento del califa Hishām que era considerado por ellos como un califa ilícito. El segundo fue la destitución como *cadí* del tradicionalista Abū Zayd en 1068,

la cual se le atribuye a Ibn Ḥadīdī. En lugar de Abū Zayd fue nombrado Sā'id, del bando de los Banū al-Ḥadīdī, cuando este último murió la oración fúnebre la pronunció Ibn Ḥadīdī. Maribel Fierro deduce de esto que existiría apoyo entre Sā'id e Ibn Ḥadīdī. Para Maribel Fierro, hay un intervalo de diez años de influencia del bando de los Banū al-Ḥadīdī que comenzaría con la destitución del tradicionalista Abū Zayd y con el comienzo del cadiazgo de Sā'id (Fierro 2010, 209).

El ejemplo de Ibn Ḥātim puede mostrar cómo las acusaciones generales contra alguien basadas en herejía podían tornarse en acusaciones con suficiente peso, aunque fueran un pretexto, para ser la herramienta con la que se causara la ruina de algún oponente político. Hay dos acusaciones que llaman la atención de Maribel Fierro y que pueden ayudar a comprender cómo los cargos presentados contra Ibn Ḥātim podían tener suficiente peso como para condenarlo en el ambiente de la *ḥisba* del siglo XI. La primera es la de que Ibn Ḥātim negara la predestinación (*qadr*). De acuerdo con la estudiosa esta acusación era sólo una manera de presentar al acusado como alguien cercano a la *mu'tazilah*, doctrina que no era aceptada por la ortodoxia andalusí y que rechazaba la predestinación (Fierro 2010, 209). Pero la acusación que más llama la atención de Maribel Fierro por su escasez en las fuentes es que Ibn Ḥātim se burlara del ascetismo del Profeta. Explica dicha autora que antes del siglo XI no había una tradición que presentara a Mahoma como un asceta. Al respecto, la estudiosa refiere que uno de los alfaquíes más importantes de al-Ándalus, Yaḥyā Ibn Yaḥyā al-Layṭī, afirmaba que el Profeta había sido contrario a la "vida pobre y ascética"; sin embargo, parece que en el siglo XI se buscaba construir la figura de Mahoma como digna de imitación, lo cual se debía, por un lado, a un proceso interno en el islam, pero también a la necesidad de presentar a Mahoma como una figura que no pudiera ser atacada ni por judíos ni

cristianos, ya que en al-Ándalus las otras religiones habían atacado la figura del profeta en cuanto a los aspectos mundanos de su vida (Fierro 2010, 210 y 211).

Con base en lo anterior, se puede regresar a la lectura de la moaxaja y encontrar no sólo el elemento de los censores en la moaxaja como una posible referencia general a la realidad de Toledo en el siglo XI. Se puede pensar en que al menos dos elementos más del *nasīb* concuerdan con el caso de Ibn Ḥātim.

El primero de ellos consiste en la persecución que refieren los versos de Ibn Arfa' Ra'suh: "Deliberadamente se empeñaron en mi muerte / y en la difusión de mi sangre. / ¡A cuántos mataron así antes de mí, de entre las gentes!" En estas líneas podemos encontrar un paralelo con la acción que tomó la facción de los tradicionalistas toledanos al perseguir a Ibn Ḥātim, quienes pese a que el acusado había huido de Toledo se afanaron en encontrar la manera de ejecutar su sentencia de muerte en la taifa de Sevilla.

El segundo elemento se encuentra en estos versos: "cesa de hablar de mi amor / y en las intrigas; comienza a rogar a Dios / y deja en paz a quien es desafortunado". Con base en estos versos se puede pensar en la manera en la que los tradicionalistas intrigaron para llevar a cabo su plan incluso fuera de la taifa de Toledo, pues para la ejecución de la sentencia de Ibn Ḥātim tuvieron que recurrir a una alianza con el rey de Sevilla, es decir, el enemigo de al-Ma'mūn.

Sumado a lo anterior, la forma en que se ejecutó a Ibn Ḥātim puede leerse conforme a los siguientes versos de Ibn Arfa' Ra'suh: "¡Ay de mí! / Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí, / que trajo un destino vencedor, / de manera que no se salvó nada." En este fragmento podemos encontrar una similitud

en que las acusaciones que se realizaron en contra de Ibn Ḥātim fueron un pretexto para ejecutarlo; dicho de otra manera, no estuvieron dentro de la legalidad que debía seguir a un juicio, pues eran acusaciones en parte infundadas y en parte respaldadas por personas que buscaban castigar a alguien como manera de oponerse a una facción de la corte y no porque estuvieran preocupados por ejercer la ortodoxia en sí misma. Por otra parte, tal vez estos versos hacen referencia a la acusación de negar la predestinación (*qadariyyah*) (Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002), doctrina a la que haría alusión el verso “que trajo un destino (*qadar*) vencedor”.

Con respecto al castigo de la pena de muerte conviene traer a colación el castigo por adulterio, al respecto del cual, si bien es cierto que de acuerdo con las leyes debía penalizarse con la lapidación, Ibn Rushd criticó a los que denunciaban delitos sexuales. En su *Bayān*, por ejemplo, habla de cómo cuatro hombres llevaron a otro ante el juez y lo acusaron de adulterio. Ibn Rushd los reprendió diciéndoles que no era su obligación aprehenderlo y que, por el contrario, los hombres debían protegerse entre sí (Serrano 2005, 464). El ejemplo de Ibn Rushd concuerda con los versos de Ibn Arfa' Ra'suh: “cesa de hablar de mi amor / y en las intrigas; comienza a rogar a Dios / y deja en paz a quien es desafortunado”.

3.2 El *madīḥ*: la afirmación del soberano

Ahora bien, siguiendo la lectura temática expuesta en el capítulo 2,²⁹ según la cual hay una correspondencia entre el *nasīb* y el *madīḥ*, en los apartados siguientes se buscará establecer la manera en la que se vinculan los temas presentados en la

²⁹ Véase de este trabajo el apartado 2.2.2 Cómo ligar las partes de la casida: Andras Jacobi y Stefan Sperl.

sección amorosa del poema con los que se encuentran en la parte laudatoria. Así, después de señalar las faltas de la facción de los tradicionalistas en el *nasīb*, lo que se busca a continuación es precisar la manera en la que el *madīh* defiende al rey de Toledo. Un primer paso para ello es encontrar los temas fundamentales del *madīh* de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh. A continuación, se leerá estrofa por estrofa como se procedió arriba con el *nasīb*.

3. Juro por el *ḥājib*, el príncipe más ilustre, / Abū-l-hasan / que espero de él la generosidad y la seguridad contra las aflicciones. / Él es descendiente de aquellos que son la significación / a través de los tiempos. / Ellos han generalizado, sin ostentación, la gracia / a todos los vivientes, / hasta tal punto de que su agradecimiento ha llegado a ser un deber / para todas las cosas.

El *madīh* de esta moaxaja comienza directamente con el elogio hacia al-Ma'mūn, a quien se la da el título de *ḥājib*, y luego se señala la importancia de su linaje. En esta estrofa se puede encontrar una de las cuestiones que se les achacaba a los reyes de taifas como factor deslegitimador, pues aunque se especifique no se considera califa sino *ḥājib* (chambelán) y se alaba su linaje, podemos recordar que el hecho de gobernar sin tener como base a un califa fue un ataque constante hacia los reyes de taifas.³⁰

4. ¡Bien hayas, oh señor del mundo / y su fiel defensor! / Tú has llegado a ser superior por tu nobleza y tu grandeza / a los más grandes del mundo, / después de Yahya que vivificó / las acciones memorables del universo. / Bien hayas, pues si se revoltara un demonio, / tú serás Lu'ay, / y si no fuera más que el que reclama, / entonces tú serías Hatim el de Tay.

³⁰ Véase el siguiente apartado de este trabajo: 1.1.2 La escasa legitimidad de los reyes de taifas y su caída ante los almorávides.

En esta segunda estrofa del *madīh* se elogia la prestancia de al-Ma'mūn en términos guerreros y como señor poderoso. Para ello se hace una comparación con tres personajes árabes legendarios e históricos, enmarcando así a al-Ma'mūn en una tradición de gobernantes fuertes y generosos. Esta representación de un gobernante fuerte contrasta con el hecho de que los gobernantes de taifas no hubieran podido oponerse a los reyes cristianos, quienes los obligaban a pagar parias.

En resumen, hay tres temas que se pueden identificar en las estrofas del *madīh* que son: el elogio a la genealogía, la seguridad que ofrece el gobierno de al-Ma'mūn y su generosidad. A continuación, se procederá a abordar uno a uno, situándose en el contexto del siglo XI y mostrando los recursos con los que el *madīh* defiende al rey de Toledo.

3.2.1 Elogio a la genealogía de al-Ma'mūn de Toledo

Como se dijo arriba el elogio a la legitimidad se encamina a la falta de legitimidad de los reyes de taifas debida a que éstos no gobernaban basados en la figura de un califa.

Con relación a lo anterior, conviene revisar las objeciones que presentaba Ibn Ḥazm de Córdoba a los reyes de taifas en cuanto a la cuestión del califato/imamato. En el *Fisāl* así como en otros escritos, Ibn Ḥazm sostiene que el imamato es único y obligatorio. Es obligatorio porque la *umma* tiene necesidad de un imam para aplicar la sharia. Ibn Ḥazm afirma que si el imam es un incompetente es mejor que no exista imam. Asimismo, explica que la designación del califa puede llevarse a cabo de varios modos: 1) por sucesión hereditaria, lo que minimiza los problemas, 2) por

designación califal y 3) porque alguien calificado tome el poder luego de la muerte del califa. En cuanto a los requisitos del imam, Ibn Ḥazm explica que no es necesario que el imam sea el mejor de su tiempo, pero sí hay una serie de cualidades recomendables o deseables: ascendencia de Quraysh, juventud, masculinidad, respeto al islam, responsabilidad de actos, salud, piedad e integridad moral. Establece también una serie de requisitos administrativos que sí debe tener forzosamente el imam: competencia necesaria en el área política, observancia de los deberes y evitar faltas graves (Clément 1997, 63-65).

El *madīḥ* no pretende presentar al rey de Toledo como el califa. En Toledo no sucedió como en otras taifas donde se buscó construir la legitimidad del poder basándose en la figura califal. El *madīḥ* acepta que el rey de Toledo no es el califa, pero se mantiene la ficción de que hay un califa mediante el título otorgado al rey de Toledo en la moaxaja, *ḥājib*. Así, el *madīḥ* realiza una serie de comparaciones con personajes del islam, entre las cuales en este apartado se explica el primero de esos símiles:

Tú has llegado a ser superior por tu nobleza y tu grandeza / a los más grandes del mundo, / después de Yahya que vivificó / las acciones memorables del universo.

Yaḥyā, el personaje al que se refieren estos versos, es Juan el Bautista de la tradición cristiana. Para la tradición islámica este personaje cumple también la función de ser un antecesor de Jesucristo, quien para el islam también fue un profeta. Al igual que en la Biblia, según el Corán Yaḥyā fue hijo de una mujer en edad mayor a la cual le anunciaron los ángeles que tendría un hijo que iba a

confirmar la palabra de Dios (Corán 3, 37-41; Bearman, Bianquis, Bosworth, van Donzel y Heinrich, 2002).

Con esta comparación, el *madīḥ* mantiene la posición de que al-Ma'mūn no tiene un vínculo con la genealogía califal, pero se le equipara con un personaje muy importante para el islam. El *madīḥ* presenta a al-Ma'mūn como un personaje favorecido por Dios. Dicho sea también que la comparación con personajes anteriores al islam es un recurso que se utiliza a lo largo del *madīḥ*.

3.2.2 La protección del reino

El segundo tema que se encuentra en el *madīḥ* es la protección del reino, como se lee en este verso: “¡Bien hayas, oh señor del mundo / y su fiel defensor! /” Para acercarnos a la manera en la que este tema podía ser interpretado en la moaxaja conviene traer a colación una anécdota contada por Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī sobre el primer califa andalusí ‘Abd al-Raḥmān III (s. X), en la cual se refiere que un miembro de su corte se presentó a él para reprocharle que las distracciones lo habían sustraído del camino de los deberes islámicos, a lo cual respondió con una serie de preguntas: si los caminos estaban seguros, si los jueces juzgaban con justicia y si los enemigos estaban sometidos, preguntas todas que fueron respondidas afirmativamente por el que se había acercado a hacerle el reproche. El califa le preguntó a dicho personaje que entonces qué quería de él (Clément 1997, 153-154; De la Granja 1974, 939).

Este cuestionamiento se puede equiparar a la censura hacia los reyes de taifas en cuanto a que se ocupaban sólo en diversiones y desatendían sus deberes. Además, se puede mostrar con esta anécdota que la crítica a los gobernantes

andalusíes no sucedió sólo durante los reinos de taifas, sino también durante el califato de Córdoba y que con el reino de taifas estas críticas pudieron agudizarse o por lo menos hacerse esperables.

Uno de los deberes del soberano era defender su reino. En este sentido, diferentes fueron las respuestas presentadas por los intelectuales árabes con respecto a la debilidad militar y sumisión de los reyes de taifas frente a los cristianos. Hubo casos, como el de un poema panegírico de Ibn Labbāna en el que reconoce que se paga un tributo a los cristianos, pero que esa situación se ha de volver contra los cristianos: “Les das gracias tras las que se esconden desgracias, / quien se aprovecha de ellas saldrá perjudicado” (Chafic 2004, 7).

Pese a que la incompetencia en el ámbito de la guerra, la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh presenta al soberano como un guerrero. La construcción del gobernante en términos guerreros en este *madīh* concuerda con las investigaciones de Sperl acerca de la casida, a saber, Sperl se vale de la concepción arquetípica del soberano, pero la sitúa en la figura del soberano en Medio Oriente, la cual, afirma, es una continuación de la monarquía sasánida con las modificaciones necesarias para adecuarse a un nuevo contexto islámico. La figura del soberano, señala, es la del mediador entre el mundo sobrenatural y el mundo terrenal, también es la de aquel que procura la felicidad a su pueblo (Sperl 1989, 14-15).

Parece que recurrir a la construcción del soberano en términos guerreros era la salida para presentar como fuerte a una sociedad poco militarizada, en la que había muchos funcionarios y sabios, en contraste con los reinos cristianos, en los cuales la sociedad estaba ordenada en torno a la clase guerrera. Los reinos de

taifas hacían uso de los servicios guerreros de los reinos cristianos del norte de la Península Ibérica (Guichard 2000, 126).

Para afirmar esta construcción del soberano, la moaxaja se vale de la analogía con un personaje anterior al islam:

Bien hayas, pues si se revoltara un demonio, / tú serás Lu'ay.

El personaje al que hace referencia este verso, Lu'ay, es del linaje de Mahoma, referido en la biografía del Profeta escrita por Ibn 'Ishāq. El linaje de Lu'ay se hizo famoso porque un rey de Yemen, de nombre Tuba le preguntó a un adivino si tenía algo importante que decirle. El adivino respondió que el rey de Ghassān tendría un hijo cuyo reino sería sobrepasado por un hombre de gran piedad y que estaría favorecido por la revelación. Este hombre sería Mahoma (Ibn Ishāq, 1995, 74).

Al comparar al rey de Toledo con Lu'ay, el *madīh* vincula a ambos con la gracia recibida de por Dios, una gracia que no sólo favoreció a Mahoma al convertirlo en el profeta del islam, sino que le permitió formar un imperio. Como se observa, en la figura de Lu'ay la protección del reino está unida cuestión a la genealogía, presentada en el apartado anterior.

3.2.3 La generosidad del rey

Otro atributo del soberano que se puede encontrar en la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh es el de la generosidad. Esta generosidad no sólo es en la moaxaja un recurso literario, sino que tenía un referente, pues a semejanza de la corte de al-Manşūr con su ministerio del dar, los poetas de los reinos de taifas necesitaban de los reyes para subsistir. Lo cual sucedía en un enfrentamiento entre las taifas a

nivel literario, artístico y científico. Los intelectuales de Córdoba se repartieron por las taifas buscando la figura de mecenas (Guichard 2000, 117). Como se dijo, Toledo era un lugar de ciencia, favorecido por al-Ma'mūn (1043-1075). En Toledo florecieron las matemáticas, la astronomía, y la agronomía (Guichard 2000, 118 y 119).

Los poetas que no alaban a los reyes difícilmente tenían una situación de tranquilidad, como sucedió con el poeta nacido en Granada, al-Sumaysir, uno de los pocos que criticó a los reyes de taifas durante el siglo XI. Este poeta no se dedicó a componer loas, sino poemas satíricos en contra de los gobernantes. Como resultado, al-Sumaysir se vio forzado a huir de una taifa a otra debido a composiciones semejantes a ésta:

Interpela a los reyes y diles: “¿Qué han producido?
Ustedes han entregado el islam a los enemigos y permancen inmóviles?
El deber nos exigiría que nos rebeláramos contra ustedes, porque, con los cristianos, ustedes se han rebelado.
No nos nieguen romper su cetro, pues ustedes han roto el cetro del Profeta.
(Clément 1997, 154)³¹

La generosidad presentada en el *madīh* puede aludir a la situación de abundancia de las taifas en general. Éste era el punto fuerte de este periodo, de acuerdo a lo que han señalado investigadores en tiempos recientes. Los trabajos del historiador Chris Wickham muestran que entre los años 900 a 1200 al-Ándalus experimentó un auge económico más que cualquier otra región del Mediterráneo (Wickham 2016, 60 y 131).

³¹ “Interpelle les rois et dis-leur : Qu’avez-vous donc produit ?
Vous avez livré l’Islam aux ennemis et vous ne bougez plus ?
Le devoir exigeait qu’on se révolte contre vous, puisque, avec les chrétiens, vous vous êtes révoltés.
Ne nous récusez pas de briser votre sceptre, car c’est le sceptre du Prophète que vous aviez brisé.”

Chris Wickham cuestiona que se considere el apogeo de al-Ándalus como el periodo califal, que sólo duró tres generaciones, y se esfuerza en comprender el desarrollo de al-Ándalus más allá de esa narrativa. Lo que él formula es que el crecimiento económico andalusí entre los siglos X y XIII es explicable en primer lugar gracias a la centralización fiscal califal y al crecimiento agrario producido con el regadío en el siglo X, lo cual conllevó un crecimiento demográfico. Este crecimiento demográfico continuó durante todo el siglo XI. La fragmentación en reinos de taifas durante el siglo XI fortaleció el poder local. La fragmentación no significó fragilidad, pues cada sistema taifal se basó en un sistema fuerte de impuestos.³²

También con respecto a la generosidad, el *madīḥ* utiliza un símil para presentar la figura del rey de Toledo:

y si no fuera más que el que reclama, / entonces tú serías Hatim el de Tay.

El personaje al que refiere este verso es Ḥātīm ibn 'Abd Allah al-Ṭā'yy, un caballero y poeta preislámico del siglo VI, del norte de la Península Arábiga. Es una figura árabe famosa debido a su generosidad y porque para la literatura encarna los ideales de la vida en el desierto, un tema al que ha mirado la cultura islámica desde tempranos tiempos (Scott y Starkey 1998, 276).

En este verso se encuentra, además, alguien que “reclama” (الطلب). En el contexto de la moaxaja esta figura podría interpretarse como el bando de los tradicionalistas. Al-Ma'mūn de Toledo se podría comportar con la generosidad y con la hospitalidad de este personaje frente a los tradicionalistas.

³² Aunque no se sabe muy bien qué importaba al-Ándalus, hay estudios que establecen que hubo un vínculo con el norte de África en cuanto a comercio. Así lo muestra María Teresa Casal al estudiar una pieza de vidrio con trabajo en plata: Ares, Casal, Martínez y Schibille, (2020, 270-273).

3.2.4 La jarcha

Al final del *madīh* y de la moaxaja se encuentra la jarcha como parte del *madīh*:

Ocurre que una doncella, a la que tu bello rostro / cautivó su razón, / y
que, si lograra tu encuentro, / curarían en su locura, / manifestó a este
propósito / a su madre...

Jarcha:

“Oh madre, si no cesa la locura (de amor), / enseguida moriré. / Traed
mi vino de (casa de) el ḥājib [5b: mi vino de (casa de) Ja’far], / acaso
sanaré”.

Como se observa en esta sección del poema hay una vuelta a la atmósfera amorosa del *nasīb*, sólo que no se trata de nuevo el tema de la censura ni tampoco se describe a un amante no correspondido, sino que se presenta la voz de una mujer prendada de amor por el *ḥājib*, y que, además, desea beber vino de la casa de al-Ma’mūn.³³ La voz del *nasīb* ya no es la única que obtiene satisfacción en la sección del *madīh*, sino que ahora hay una voz más que presenta una necesidad que puede ser satisfecha por al-Ma’mūn.

³³ La crítica ha notado la diferencia entre la voz femenina y la voz masculina: “Para Ghazi, la diferencia de tono entre los dos elementos de la composición: el de las jarchas mozárabes es la mujer quien declara su amor, mientras que en la lírica árabe (casada e incluso las moaxajas), es el hombre el amante apasionante ante la timidez y orgullo femenino. Lo que le lleva a considerar que “el estribillo surge de una rica herencia poética totalmente independiente de la oriental, y que los poetas andalusíes lo tenían que coger de la boca del pueblo” (Gómez, 178).” (Oulad 2013, 12)

Conclusiones

El trabajo aquí presentado giró en torno a las moaxajas, un tipo de poesía árabe de la península Ibérica durante el siglo XI, en el periodo de taifas. Para trabajar con mayor especificidad, se abordó sólo una moaxaja escrita en la taifa de Toledo, dedicada al rey de dicha taifa. Como se mostró, esta poesía cumplió un papel no sólo de entretenimiento dentro de la corte de Toledo, sino que fungía como una herramienta de la que se valía la facción de los heterodoxos para rechazar las acusaciones que la facción que sostenía una práctica más heterodoxa del islam. Ahora bien, esta defensa de la ortodoxia cumplía funciones políticas, es decir, no era sólo que las prácticas en sí fueran fuente de legitimidad para una facción, sino que el discurso en torno a ello era una manera de posicionarse políticamente en la corte de al-Mamún de Toledo, es decir, en un momento en el que la figura del califa, una fuente mucho más estable de legitimidad política, se había derrumbado.

Debido a que la metodología de este trabajo es de dos naturalezas, literaria e histórica, para poder probar la hipótesis tuve primero que presentar un panorama general de la península ibérica en el siglo XI y en segundo lugar presenté una exposición del desarrollo de la casida. De tal manera, expliqué en el primer capítulo que la caída del califato de Córdoba fragmentó la península ibérica en una serie de reinos que necesitaban legitimarse a sí mismos. Estos reinos, además, se encontraban en lucha unos con otros, formaban alianzas entre sí y con los reinos cristianos. Posteriormente, en el segundo capítulo, realicé una exposición del desarrollo de la casida. El objetivo de esta segunda exposición fue insertar la

moaxaja en su tradición literaria para mostrar, por una parte, que la poesía laudatoria cumplía con una función destacada en la literatura árabe y, por otra parte, para presentar la manera en la que las partes de la moaxaja pueden ser leídas correspondiendo una a otra.

Con las bases históricas y literarias desarrolladas en los dos primeros capítulos, en el tercer capítulo me dediqué a probar mi tesis, para lo cual me valgo de dos argumentos. El primer argumento consiste en una analogía entre los temas, tópicos y funciones de la moaxaja y la poesía báquica del poeta abasí Abū Nuwās. Se explicó que así como en los versos del poeta abasí se encuentra la figura de los censores no sólo como un tópico literario sino como una alusión a personajes históricos, así también en la moaxaja de Ibn Arfa'a Rasuh el "censor" (عائب) hace referencia a la facción de la corte de al-Mamún que se oponía a él ya fuera por motivos políticos o religiosos.

El segundo argumento en el que se apoya la tesis consiste en el caso del toledano Ibn Hātim, cortesano que fue perseguido por herejía. Esta persecución, como quedó explicado, no se debió a motivos únicamente religiosos, sino que en buena medida fue provocada por una disputa política entre los ortodoxos y los heterodoxos.

Esta tesis ofrece una interpretación social de las moaxajas. Se muestra que las moaxajas formaban parte activa del contexto político del reino de taifa de Toledo, Contrario a lo que han afirmado algunos trabajos sobre las moaxajas, los cuales afirman que las moaxajas eran solamente parte del entretenimiento cortesano.

Se buscó atender a la especificidad de un poema, mostrando así las implicaciones que este tipo de textos puede encerrar. Al presentarse el caso de Ibn

Ḥātīm se puede comprender de qué manera sucedían los enfrentamientos en las taifas a nivel simbólico. Lo anterior resulta valioso debido a la escasez de fuentes que presentan una interpretación política de la situación de taifas. Esta ausencia, como se ha dicho a lo largo de la tesis, tuvo como causa el ambiente de censura por parte de los reyes de taifas. Así, las moaxajas, junto con otros textos literarios pueden estudiarse en términos profundos.

Hubiera sido deseable estudiar esta moaxaja en relación con otras, pues los hallazgos podrían haber sido mayores; sin embargo, ello implicaría un minucioso estudio de los reinos de taifas como se hizo aquí con el caso de las facciones de Toledo. Hubo también una limitación sincrónica, en tanto que se tomó una sola moaxaja de Ibn Arfa'a Rasuh, lo cual evitó que se presentara el desarrollo de los temas y los recursos de sus moaxajas.

Faltó también abordar la kharja. Eso habría requerido que los objetivos de la tesis se vieran modificados o que al menos se extendieran, pues hacerlo habría implicado, posiblemente, una revisión detenida de la kharja que forma parte de la moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh, o incluso haber ofrecido una versión de dicha kharja, para lo cual se necesitaría un conocimiento del árabe andalusí.

La discusión en torno a las moaxajas y a la historia de al-Ándalus ha sido amplia desde la aparición de las moaxajas con sus jarchas, y si bien en las últimas dos décadas han menguado los textos sobre esta cuestión los nuevos enfoques y el avance de la arqueología andalusí han abierto nuevos caminos de investigación.

Apéndice

Moaxaja de Ibn Arfa' Ra'suh en honor de al-Ma'mūn de Toledo

Versión castellana de Josep M. Solá-Solé

1. Di a quien persevera en la censura / y en el reproche: / “cesa de hablar de mi amor / y en las intrigas; comienza a rogar a Dios / y deja en paz a quien es desafortunado”. / ¡Ay del apasionado que está sin favor, / a causa de este amor, ay! / Deja, pues tu crítica, oh censor, ya que tu censura es una injusticia.

2. ¿Qué hay entre mí y las pupilas grandes, y entre mí y las guedejas? / Deliberadamente se empeñaron en mi muerte / y en la difusión de mi sangre. / ¡A cuántos mataron así antes de mí, de entre las gentes! / ¡Ay de mí! / Me castigaron ilegalmente / como una condenación contra mí, / que trajo un destino vencedor, / de manera que no se salvó nada.

3. Juro por el hájib, el príncipe más ilustre, / Abu-I-Hasan / que espero de él la generosidad y la seguridad contra las aflicciones. / Él es descendiente de aquellos que son la significación / a través de los tiempos. / Ellos han generalizado, sin ostentación, la gracia / a todos los vivientes, / hasta tal punto de que su agradecimiento ha llegado a ser un deber / para todas las cosas.

4. ¡Bien hayas, oh señor del mundo / y su fiel defensor! / Tú has llegado a ser superior por tu nobleza y tu grandeza / a los más grandes del mundo, / después de Yahya que vivificó / las acciones memorables del universo. / Bien hayas, pues si se

revoltara un demonio, / tú serás Lu'ay, / y si no fuera más que el que reclama, / entonces tú serías Hatim el de Tay.

5. Ocurre que una doncella, a la que tu bello rostro / cautivó su razón, / y que, si lograra tu encuentro, / curarían en su locura, / manifestó a este propósito / a su madre...

Jarcha:

“Oh madre, si no cesa la locura (de amor), / enseguida moriré. / Traed mi vino de (casa de) el hájib [5b: mi vino de (casa de) Ga'far], / acaso sanaré”.

Versión arabe

قل للذى رام بالعتب وبالعدل
صرفي بالقول عن حبي وبالحيل
خذ في الدعا الى ربي ودع من بلي
أى عميد بلا منه على ذلك أى فكف عتبك يا عاتب فعتبك غي
مالي وللحدق النجل وللمحم
عمد الجاهرون في قتلي وسفك دمي
كم قد قتلن كذا قبلي من الامحم
ويحيلي مثله بلا سنه قضاه على قد جدده القدر الغالب فلم ينج شي
بالحاجب الملك الاسنا ابي الحسن
ارجو السلامة والامنا من الحن
جبل الذين هم معنى بين الزمن
عمر وا ولم يظهروا منه لدى كل حي حتى غدا شكرهم واجب على كل شي
يهنيك يا صاحب الدنيا وناصرها
(قد فقت بالحبر و بالعليا) ا كابرها
من بعد يحيى الذى احيا مآثرها
فاهنا فان وردت جنه فانت لؤي وان لم يكن الطلب فحاتم طي
وربّ خود محيّا كا سبا عقلها
فلو تفوز بلقيا كا شفا خبلها
ابدت تناشد في ذاكا لأُمّ لها
يا مم شو ليس الجنه الاشوى ترى خمر يا من الحاجب عشير شرى

Bibliografía

Fuentes primarias

Jones, Alan, ed. 1997. *The Jaysh al-tawshīḥ of Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb: an Anthology of Andalusian Arabic muwashshaḥāt*. Cambridge: Trustees of the E.J.W. Gibb Memorial.

Solá-Solé, Josep M. 1999. *Las jarchas romances y sus moaxajas*. Madrid: Taurus.

Referencias

Abboud-Haggag, Soha. 2015. "La fiscalidad en al-Ándalus entre los siglos VIII y XII a través de las recopilaciones de sentencias de Ibn Sahl y de Ibn Qāsim al-Ša'bī". *Espacio, tiempo y forma. Serie III Historia medieval* 28: 23-40.

Abu Haidar, Jareer. 1978. "The Kharja of the Muwashshahat in a New Light". *Journal of Arabic Literature* 9: 1-13.

_____. 1993. "The Arabic Origins of the 'Muwashshahat'". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 56 (3): 439-458.

_____. 2005. "The Muwashshahat and the Kharjas tell their own Story". *Al-Qantara* XXVI: 43-98.

Abū Nuwās. 2002. *Khamriyyat, poesía bāquica*. Traducido por Jaume Ferrer y Anna Gil. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Alfonso X el Sabio. 1906. *Estoria de Espanna*. Madrid: Nueva biblioteca de autores españoles.

- Aguiar, Maravillas. 2002. "La literatura árabe en al-Ándalus. Cuestiones conceptuales, periodización y corpus actualizado". *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna* 20: 9-24.
- Aillet, C. y É. Vallet, dirs. 2014. *Gouverner en Islam, Xe siècle-XVe siècle*. Paris: Atlande.
- Améndolla, Diego. 25 de octubre 2015. "Una mirada desde la historia conceptual: orígenes lexicales e ideológicos del término 'feudalismo', siglos XVII-XVIII". *Revue Circe*.
- Ares, Jorge de Juan, María Teresa Casal García, María Antonia Martínez Núñez y Nadine Schibille. 2020. "A Unique Silver-Stained Glass Vessel from Eight-to-Ninth-Century Šaqunda (Cordoba)". *Journal of Glass Studies, Corning Museum of Glass* 62: 270-273.
- Aristóteles. 1974. *Poética*. Traducido por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- Armistead, Samuel G. 2003. "Kharjas and Villancicos". *Journal of Arabic Literature* 34 (1-2): 3-19.
- Azim H. El Attar, Soliman Abdel. 2000 "Toledo en las fuentes árabes". *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 5: 49-58.
- Bamford, Heater. 2013. "A Romance Kharja in Context". *Journal of Medieval Iberian Studies* 5 (12): 169-183.
- Barceló, Miquel. 1984-1985. "Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912)". *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 5-6: 45-72.
- Ben Abdesslem, Abif. 2001. *La vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les mulūk al-ṭawā'if: V^e/XI^e siècle*. Damasco: Presses de l'Ipfo.

- Benabud, M'hammad. 2013. "El pensamiento andalusí y sus fuentes durante el siglo XI". *Minervae Baeticae. Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras* 2º época (41): 185-231.
- Bentil-Mawusi, Nana Aba. 2018. *Performing Arab and African Royalty*. Bloomington: University of Indiana.
- Bollo-Panadero, María Dolores. 2012. "La transversalidad de la moaxaja en el proceso de formación cultural andalusí". *Hispanófila* 165: 3-13.
- _____. 2016. "La comunidad imaginada", *eHumanista* 33: 304-317.
- Boloix Gallardo, Bárbara. 2001. "La taifa de Toledo en el siglo XI". *Tulaytula. Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 8: 23-57.
- Borges, Jorge Luis. 1986. *Ficciones, El Aleph, El informe de Brodie*. Caracas: Ayacucho.
- Bosch Vilá, Jacinto. 1956. *Los almorávides*. Tetuán: Editora Marroquí.
- Calvo, Mariano. 1998. "Ibn Hatim, 'el Toledano'". *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 3: 91-94.
- Catlos, Brian A. 2018. *Kingdoms of Faith*. Londres: Hust and Company.
- Cenname, Anne. 2018. "Las jarchas romances. Voces de la Iberia". Tesis de doctorado, Universidad de Almería.
- Chafic Damaj, Ahmad. 2004. "Relación entre el poeta y el poder político en la época de Taifas: de la concordancia a la discrepancia". *MEAH, sección árabe-islam* 53: 3-38.
- Chejne, Anwar G. 1987. *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra.
- Clément, François. 1997. *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane. L'imam fictif*. París: L'Harmattan,.

- Cohen, Dalia y Ruth Katz. 1993. "Musico-Poetic Arabic Tradition: a Comparison between the Oral Palestinian and the Written Medieval Spanish". *Revista de musicología*, 16 (4): 1917-1929.
- De la Granja, Fernando. 1974. "A propósito de una embajada cristiana en la corte de Abd al-Rahman III". *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada* 39 (1-2): 391-406.
- Delgado Valero, Claudia. 1986. "Noticias sobre Toledo suministradas por los geógrafos musulmanes". En *La España Medieval*, tomo V. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.
- Dimitriev, Krill y Christine Van Ruymbeke, eds. 2022. *Passed Around by a Crescent: Wine Poetry in the Literary Traditions of the Islamic World*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Elmeligi, Wessam. 2019. *The Poetry of Arab Women from Pre-islamic Age to Andalusia*. Nueva York: Routledge.
- Farrell, Jeremy. 2022. "Toward an Integral Abū Nuwās: Evidence of Transgressive Religiosity in his Khamriyyāt and Zuhdiyyāt". En Kirill Dimitriev, Christine Van Ruymbeke, Kirill Dmitriev, eds. *Passed Around by a Crescent: Wine Poetry in the Literary Traditions of the Islamic World*. Würzburg: Ergon Verlag.
- Farrin, Raymond K. 2003. "The Poetics of Persuasion: Abū Tammām's Panegyric to Ibn Abī Du'ad". *Journal of Arabic Literature* 34 (3): 221-251.
- Fierro, Maribel. 1994. "El proceso contra Ibn Hatim al-Tulaytili (años 457/1064-464/1072)". En *Estudios onomástico-biográficos de al-Ándalus VI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Fierro, Maribel, ed. 2010. *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frenk, Margit. 1975. *Las jarchas mozárabes y los comienzos de la lírica románica*. Ciudad de México: El Colegio de México.

- García Gómez, E, J. Ribera y J. Tarragó. 1983-1984. "Poesía popular: el zéjel". *Litoral* 139-141: 103-108.
- Garrido Conde, Rosa. 2012. "La transgresión en las jarchas romances". *Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae* 40: 97-115.
- Garulo, Teresa. 1998. *La literatura árabe de al-Ándalus*. Madrid: Hiperión.
- Gaudefroy-Demombynes, M. 1947. *Ibn Qotaïba: Introduction au livre de la poésie et des poètes*. París: Belles Lettres.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Genette, Gérard. 2010. "Estructuralismo y crítica literaria". En Nara Araújo y Teresa Delgado. *Textos de teorías y crítica literarias*. Barcelona, Ciudad de México: Anthropos, Universidad Autónoma de México.
- Gould, Rebecca. 2015. "The Much Maligned Panegyric". *Comparative Literature Studies* 52 (2): 254-288.
- _____. Agosto 2014. "The Poetics from Athens to al-Andalus: Ibn Rushd's Grounds for Comparison". *Modern Philology* 11 (12): 1-24.
- Greenblatt, Stephen. 2000. *Practicing New Historicism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Guichard, Pierre. 2000. *Al-Andalus: 711-1492*. París: Hachette Littératures.
- Hamori, Andras. 2015. *On the Art of Medieval Arabic Literature*. Princeton: Princeton University Press.
- Havelock, Eric A. 1986. *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
- Hefner, Robert W., ed. 2011. *The New Cambridge History of Islam: Volume 6, Muslims and Modernity: Culture and Society Since 1800*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hitchcock, Richard. 1985. "The Fate of the Kharjas: A Survey of Recent Publications". *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)*. 12 (2): 172-190.
- Hussein, Ali. 2004. "Classical and Modern Approaches in Dividing the Old Arabic Poem". *Journal of Arabic Literature*. 35 (3): 297-328.
- Ibn Hazm. 2009. *El collar de la paloma*. Madrid: Hiperión.
- Ibn Ishaq. 1955. *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishāq's Sīrat*. Londres: Oxford University Press.
- Jacobi, Renate. 1982. "The Camel-Section of the Panegyric Ode". *Journal of Arabic Literature* 13: 1-22.
- Al-Jāhīz. 1980. *The Epistle on the Singing Girls of Al-JAHIZ*. Warminster: Arris and Phillips.
- Kennedy, Hugh. 1996. *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*. Nueva York: Longman.
- Kennedy, Philip F. 2005. *Abu Nuwas. A Genius of Poetry*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Lecomte, Gérard. 1965. *Ibn Qutayba. L'homme, son œuvre, ses idées*. Damasco: Presses de l'Ifpo.
- Lowin, Shari L. 2014. *Arabic and Hebrew love Poems in al-Andalus*. Nueva York: Routledge.
- Al-Mallah, Majd Yasser. 2002. "The Role of Classical Arabic Panegyric Poetry in Court Ceremonial: al-Mutanabbi, Ibn Hani' al-Andalusi, and Ibn Darraj al-Qastali". Tesis de doctorado, Universidad de Indiana.
- Medina, Alberto. 2003. "La jarcha, paradigma teórico: Origen como hibridación". *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 7:59-66.

- Meisami, Julie Scott y Paul Starkey, eds. 1998. *Encyclopedia of Arabic Literature*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Menocal, Rosa María, ed. 2000. *The Literature of Al-Andalus*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Menocal, Rosa María. 1987. *The Arabic Role in Medieval History*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Messier A., Ronald. 2010. *The Almoravids and the Meanings of Jihad*. Santa Barbara, Dencer, Oxford: Praeger.
- Monélat, Jean-Pierre. 2014. "El relato de la conquista de Toledo por los musulmanes (8711), según las crónicas medievales, árabes andalusíes y cristianas". *Creer y entender: Homenaje a Ramón González Ruiz* 1: 171-180.
- del Moral, Celia. 2013. "Un siglo de contrastes en la poesía andalusí: esplendor en Sevilla y oscuridad en Granada". En Fátima Roldán Castrow, ed. *El siglo de al-Mu'tamid*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Al-Mu'tamid Ibn 'Abbád. 1987. *Poesías*. Traducido por María Jesús Rubiera Mata. Madrid: Hiperión.
- Oulad Amar, Aziz. 2013. "Las jarchas y las moaxajas en la España musulmana". Tesis de maestría, Universidad de Minnesota.
- Porres Martín-Cleto, Julio. 1999. "La dinastía de los Banu di l-Nun de Toledo". *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico* 4: 37-47.
- Rabasco, Víctor. 2014. "El papel del comercio en el contexto artístico del reino de taifa de Toledo". *Estudios Medievales Hispánicos* 3:129-150.
- Rodríguez García, José Antonio. 1991. "Las ideas poéticas de Averroes. Traducción y estudio de los comentarios a la Poética de Aristóteles". Tesis de doctorado, Universidad de Sevilla.

- Roldán Castro, Fátima, ed. 2013. *El siglo de al-Mu'tamid*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Safran, Janina. 1994. "The Sun Rises in the West: The Ideology of the Umayyad Caliphate of al-Andalus". Tesis de doctorado, Universidad de Harvard.
- Sánchez Signes, Miquel. 2013. "Vino y alcohol en Al-Andalus. Producción, consumo y prohibición". En Asunción Martínez del Valle, coord. *Paisajes y patrimonio cultural del vino y de otras bebidas psicotrópicas*. Valencia: Requena.
- Sage, Geoffrey Brandon. 2017. "The Muwashshah, Zajal, and Kharja: What Came before and what Became of them". Tesis de doctorado, Universidad de Exeter.
- Said, Edward. 2007. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Shah, Mustafah. 2004. "The Early Arabic Grammarians' Contributions to the Collection and Authentication of Quran". *Journal of Qur'anic Studies* 6 (1): 72-102.
- Shawky Sayed, Zeynab. 2009. "Tulaytula: capital de la cultura árabe medieval". *Open Journal Systems* 2: 131-151.
- Serrano Ruano, Delfina. 2005. "La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (ziná) en el seno de la escuela málikí: doctrina, práctica legal y actitudes individuales frente al delito (ss. XI y XII)". *Al-Qantara* XXVI (2): 449-473.
- Sperl, Stefan. 1989. *Mannerism in Arabic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, Samuel Miklos. 1948. "Les vers finaux en espagnol dans les muwassahs hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire du muwassah et à l'étude du

- vieux dialecte espagnol 'mozarabe'". *Al-Ándalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada* XII: 299-346.
- Stetkevych, Suzanne Pinckney. 2017. "Abbasid Panegyric: Badī' Poetry and the Invention of the Arab Golden Age". *British Journal of Middle Eastern Studies* 44: 1-25.
- Bearman, P. J. Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel y W. P. Heinrich, eds. 2002. *The Encyclopedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Van Gelder, Geert Jan. 2001. *Classical Arabic Literature*. Nueva York. Londres: New York University Press.
- Vázquez, Miguel Ángel. 2017. "La estética de la metapoesía en la "qaṣīda" panegírica de l-Mutanabbī a Abū al-Faḍl Aḥmad ibn `Abd Allāh". *Philologia hispalensis* 31 (2).
<https://revistas.awpruebas.es/index.php/PH/article/view/4478/4781#footnote-6>
 50-3-backlink.
- Vernet, Juan. 2002. *La literatura árabe*. Barcelona: El Acantilado.
- Veese, Harold Aram, ed. 1989. *New Historicism*. Londres, Nueva York: Routledge.
- Viguera Molins, María de Jesús. 2010. "Al-Andalus and the Maghrib". En *The New Cambridge History of Islam*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vuong, Hoa-Hoï y Patrick Mégarbané. 2011. *Le Chant d'al-Andalus*. París: Sindbad.
- Wasserstein, David J. 2000. "The Emergence of the Taifa Kingdom of Toledo". *Al-Qantara* 21 (1): 17-46.
- Wickham, Chris. 2016. *Medieval Europe*. Londres, New Heaven: Yale University Press.

Yildiz, Nazan. Octubre 2013. "A Bird after Love Ibn' Hazm's The Ring of the Dove and the Roots of Courtly Love". *Academic Journal of Interdisciplinary Studies* 2 (8): 491-498.

Zwartjes, Otto. 1995. *The Andalusian Xarja-s: Poetry at the Crossroads of Two Systems?* Amsterdam: Nijmegen.

EL COLEGIO
DE MÉXICO

Centro de
Estudios de
Asia y África

