



EMOCIONES NAZARÍES. LA CRÓNICA DE UNA TRANSICIÓN

LAILA M. JREIS NAVARRO (ED.)



ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS
MONOGRAFÍAS

CONSEJO SUPERIOR DE
INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

Emociones nazaríes viene a cubrir un espacio poco frecuentado en los estudios árabes e islámicos en general, y andalusíes en particular, el de la perspectiva emocional aplicada a los vestigios del pasado. Se trata de un libro, fruto del trabajo colectivo multidisciplinar, que toma como caso de estudio el periodo nazarí y su prolongación morisca, por su situación clave en el proceso de transición cultural que tuvo lugar entre las dos orillas, y arroja luz sobre el papel que jugaron las emociones en una diversidad de ámbitos en este campo de investigación.

Los estudios que configuran el presente volumen se estructuran en torno a cinco puntos clave: la población, su élite gobernante, sus manifestaciones artísticas, sus creencias y su conversión final. En este recorrido, la emocionalidad termina tejiendo un complejo entramado que va conectando conceptos como la identidad, la legitimidad, la colectividad y la individualidad.

Se nos dibuja así un mundo en conflicto, dominado por el amor y el miedo, que termina en una mezcla de piedad y violencia, un mundo anclado en la contradicción y la polarización. En definitiva, *Emociones nazaríes* viene a demostrarnos la importancia de la fuerza emocional como factor determinante en nuestra comprensión del mundo y en el impulso de las acciones humanas.

EMOCIONES NAZARÍES.
LA CRÓNICA DE UNA TRANSICIÓN

COLECCIÓN ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS

Monografías

DIRECCIÓN

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

SECRETARÍA

Fernando Rodríguez Mediano, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

COMITÉ EDITORIAL

Helena de Felipe Rodríguez, Universidad de Alcalá

Sophie Gilotte, Centre National de la Recherche Scientifique

Indalecio Lozano Cámara, Universidad de Granada

Mayte Penelas Meléndez, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

Cristina de la Puente González, Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo (ILC), CSIC

María Dolores Rodríguez Gómez, Universidad de Granada

Isabel Toral-Niehoff, Freie Universität Berlin

María Ángeles Utrero Agudo, Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC

María Ángeles Vicente Sánchez, Universidad de Zaragoza

EMOCIONES NAZARÍES. LA CRÓNICA DE UNA TRANSICIÓN

LAILA M. JREIS NAVARRO (ED.)

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2025

La versión electrónica de este libro está disponible en acceso abierto en editorial.csic.es y se distribuye bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-Non Comercial-No Derivadas 4.0. La información completa sobre dicha licencia puede ser consultada en <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Esta licencia afecta solo al material original del libro. El uso del material proveniente de otras fuentes (indicadas en las referencias), como diagramas, ilustraciones, fotografías o fragmentos de textos, requerirá permiso de los titulares del *copyright*.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Cómo citar: *Emociones nazaríes. La crónica de una transición* / Laila M. Jreis Navarro, ed. Madrid: CSIC, 2025.

Catálogo de publicaciones de la Administración General del Estado:
<https://cpage.mpr.gob.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: editorialcsic@csic.es)



© CSIC, 2025

© Laila M. Jreis Navarro (ed.), y de cada texto, su autor o autora

ISBN: 978-84-00-11375-9

e-ISBN: 978-84-00-11376-6

NIPO: 155-25-013-8

e-NIPO: 155-25-014-3

Depósito Legal: M-3316-2025

Corrección y coordinación editorial: M.^a de los Reyes de Soto García (Editorial CSIC)

Diseño y maquetación: Ángel Merlo

Impresión y encuadernación: Naturprint

Impreso en España. *Printed in Spain*

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

ÍNDICE

PERFILES ACADÉMICOS	10
INTRODUCCIÓN	16
Laila M. Jreis Navarro	
SECCIÓN I: LAS EMOCIONES DE LA POBLACIÓN NAZARÍ. IDENTIDAD, LEGITIMIDAD Y ASEDIO	34
Emotion and religious difference in Granada: conditions of Jews and Christians in the expression of Muslim identities	35
Mònica Colominas Aparicio	
La función de las emociones en la socialización del poder nazarí	67
Antonio Peláez Rovira	
Émotions dans une ville en guerre: Almería en 1309, du désarroi aux cris	94
Christine Mazzoli-Guintard	
SECCIÓN II: LAS EMOCIONES DE LA ÉLITE INTELECTUAL NAZARÍ. COHESIÓN Y TRANSICIÓN	116
Men loving men: Ibn Ḥaldūn, Ibn al-Ḥaṭīb and the emotive secretariat of the Muslim Mediterranean	117
Allen James Fromherz	
Subjetividad y emociones en Ibn al-Ḥaṭīb: la dinastía nazarí a través de su historiografía	141
V́ctor de Castro León	

SECCIÓN III: LAS EMOCIONES EN TORNO A LA ALHAMBRA. CONTRADICCIONES	172
La utopía emocional y simbólica de la Alhambra de Granada y su contrapunto distópico. Textos, formas y espacios	173
José Miguel Puerta Vílchez	
El sentimiento de temor al desvanecimiento escondido en la poesía festiva de los poetas de la Alhambra	227
Saleh Eazah al-Zahrani	
SECCIÓN IV: LAS EMOCIONES EN EL DECLIVE NAZARÍ. MÍSTICA Y PSICOLOGÍA	248
Toward a theory of the collective emotions in Ibn ʿĀsim al-Ġarnāṭī's <i>Ġunnat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaḍḍara Allāh wa-qaḍā</i>	249
Linda G. Jones	
La racionalización del miedo: una perspectiva psicológica y emocional en la <i>Ġanna</i> de Abū Yaḥyà Ibn ʿĀsim	277
Laila M. Jreis Navarro	
SECCIÓN V: LA PROLONGACIÓN EMOCIONAL NAZARÍ. CARIDAD Y GUERRA	300
De la caridad islámica a la cristiana: actitudes piadosas en una comunidad rural granadina antes y después de la conversión de los moriscos	301
Ana María Carballeira Debasa	
Casas y cuerpos. Reflexiones sobre el espacio que se habita durante la guerra de las Alpujarras	326
María Aurora Molina Fajardo	

PERFILES ACADÉMICOS

LAILA M. JREIS NAVARRO (Zaragoza, 1980)*Universidad de Zaragoza*

ljreis@unizar.es

Profesora ayudante doctora en el Departamento de Lingüística y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Zaragoza. Licenciada en Filología Árabe (2010) y doctora en Lenguas, Textos y Contextos (2016) por la Universidad de Granada. Su investigación se centra en el estudio de la autoexpresión en el corpus de textos andalusíes, especialmente en el periodo nazarí, con destacado interés en las tecnologías del lenguaje y su marco analítico. Autora de la monografía *Entre dos orillas. El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḍat al-ḡirāb* (UCOPress, 2021), sobre las memorias de exilio del gran polígrafo nazarí y el género de la *riḥla* (relatos de viajes). Ha sido Investigadora Responsable del proyecto *Mining and Modeling Subjectivity in Premodern Western Arabic Corpora* (Fondecyt; 2019-2022). Ha realizado estancias de investigación en SOAS (University of London), NYU Abu Dhabi y la Escuela de Estudios Árabes (CSIC), entre otras.

ANA MARÍA CARBALLEIRA DEBASA (Lugo, 1973)*Escuela de Estudios Árabes (EEA), CSIC*

debasa@eea.csic.es

Científica titular en la Escuela de Estudios Árabes del CSIC en Granada. Licenciada en Filología Semítica por la Universidad Complutense de Madrid y doctora en Filosofía y Letras por la Universidad Autónoma de Madrid, ha trabajado en varios centros de investigación nacionales e internacionales. Su principal línea de investigación está relacionada con el estudio de la historia social, económica, jurídica e institucional de al-Andalus, con especial referencia a la Granada islámica y morisca. Ha participado en proyectos de I+D+i de ámbito regional, nacional e internacional. Actualmente, forma parte también del Groupe de Recherche Internationale «Fondations Waqf dans les espaces islamiques» (CNRS, París) y del Grupo de Investigación HUM 761 (Universidad de Jaén).

VÍCTOR DE CASTRO LEÓN (Zamora, 1980)*Investigador Independiente*

victordecastro11@hotmail.com

Licenciado en Filología Árabe y Doctor en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Salamanca. Ha formado parte de importantes

centros de investigación, como el Max Planck Institute for the History of the Science (Berlín) o el Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS) del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Su investigación se ha centrado en los últimos años en diversos temas, entre ellos, la transmisión del conocimiento en el mundo islámico a través de la cartografía producida en el Mediterráneo del siglo XVI, el análisis de la producción histórica del visir granadino Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (m. 1374), o el estudio archivístico de las minorías religiosas (judíos, mudéjares, moriscos y conversos) de la provincia de Zamora, la Tierra de Campos y las zonas fronterizas de la raya hispano-lusa del norte peninsular (siglos XIII-XVI).

MÒNICA COLOMINAS APARICIO (Barcelona, 1977)

Universidad de Groninga

m.colominas.aparicio@rug.nl

Catedrática (Adjunct Hoogleraar) de la Historia de las Ideas y la Cultura Islámica en la Europa Premoderna y Rosalind Franklin Fellow en la Facultad de Religión, Cultura y Sociedad de la Universidad de Groninga. Licenciada en Estudios Religiosos por la Universidad de Ámsterdam (premio tesis doctoral ASHS, UVA). Su investigación se centra en las relaciones interreligiosas, la transmisión del conocimiento y la formación de discursos identitarios en el Occidente premoderno, especialmente en la península ibérica, entre las minorías musulmanas de mudéjares y moriscos, y en las condiciones de las minorías en los territorios musulmanes. Mònica ha estado afiliada al Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia de Berlín y se le ha concedido la beca holandesa VENI (NWO). Es miembro del consejo ejecutivo de NISIS (Netherlands Interuniversity School for Islamic Studies), y del consejo editorial de *The Iberian Religious World* (Brill). Es editora de reseñas de *Medieval Encounters* (Brill).

ALLEN FROMHERZ (Oregón, 1980)

Georgia State University

afromherz@gsu.edu

Director del Middle East Studies Center de la Georgia State University y catedrático de Historia Medieval del Mediterráneo y del Golfo. Ha escrito varios libros sobre la región, entre ellos *The Almohads: Rise of an Islamic Empire* (IB Tauris, 2010), *Ibn Khaldun, Life and Times* (Edinburgh

University Press, 2011) y *The Near West: Medieval North Africa, Latin Europe, and the Mediterranean in a Second Axial Age* (Edinburgh University Press, 2016). También trabaja sobre el Golfo y su último libro, *The Center of the World: A Global History of the Persian Gulf from the Stone Age to Present*, ha sido publicado por University of California Press (2024). Ha escrito artículos, entre ellos «Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and their Milieu: A Community of Letters in the Fourteenth Century Mediterranean» para *Medieval Encounters* (2014). Es cofundador y coeditor de la serie de libros *Edinburgh Studies on the Maghreb*, para Edinburgh University Press.

LINDA GALE JONES (San Francisco, 1961)

Universitat Pompeu Fabra

linda.jones@upf.edu

Profesora agregada de Historia Medieval en la Facultad de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra en Barcelona. Licenciada (1984) y Maestría (1987) en Near Eastern Studies por la University of California en Berkeley; doctora (2004) en Religious Studies por la University of California en Santa Bárbara. Sus investigaciones se centran en la historia religiosa y cultural de al-Andalus y del Magreb (ss. XII-XV), sobre todo en el estudio de la oratoria y retórica islámicas, en los estudios de género y de la masculinidad musulmana y en la historia de las emociones en la cultura islámica. Autora de libro *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World* (Cambridge University Press, 2012); Investigadora Principal de 3 proyectos de investigación sobre estudios transculturales en el Mediterráneo medieval (2016-2019; 2019-2022; 2022-2026) y Vice-Presidenta de la International Medieval Sermon Studies Society (2014-2021).

CHRISTINE MAZZOLI-GUINTARD (Trouville-sur-mer [Francia], 1962)

Nantes université, UFR Histoire, Histoire de l'Art et Archéologie

Christine.Mazzoli-Guintard@univ-nantes.fr

Catedrática de Historia Medieval en Nantes Université. Licenciada en Historia (1983), licenciada en Filología española (1984) y doctora en Historia y Arqueología medievales por la Universidad de Caen (1992). Está además habilitada para dirigir investigaciones por la Universidad de Lyon-II (2002). *Agrégée* de historia (1986), miembro de la sección científica de la Casa de Velázquez (1990-1992), Académica Correspondiente Extranjera de la Real Academia de la Historia, Madrid (2020).

Su investigación se ha centrado en las ciudades de al-Andalus, con el enfoque de la fábrica urbana en el proceso social de transformaciones del tejido urbano haciendo hincapié en los cambios morfológicos y en el papel de todos los actores, políticos y sociales, en las transformaciones de los espacios urbanos.

MARÍA AURORA MOLINA FAJARDO (Granada, 1981)

Universidad de Alcalá

aurora.molina@uah.es

Profesora ayudante doctora en el departamento de Historia y Filosofía (área Historia del Arte) de la Universidad de Alcalá (UAH). Licenciada y doctora internacional en Historia del Arte por la Universidad de Granada.

Su investigación se enfoca en el estudio de los ámbitos rurales granadinos tras 1492 centrándose en ellos desde un punto de vista urbano y arquitectónico, poniendo especial énfasis en sus espacios domésticos. Igualmente, ha desarrollado trabajos sobre los ámbitos residenciales moriscos durante el siglo XVI, considerando su cultura material, modos de vida y emocionalidad en diversos territorios rurales del Reino de Granada. Ha realizado estancias de investigación en el Laboratoire de Démographie et d'Histoire Sociale de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris) y en el Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científica –CSIC– (Madrid).

ANTONIO PELÁEZ ROVIRA (Antequera, 1973)

Universidad de Granada

apelaez@ugr.es

Profesor titular de la Universidad de Granada. Licenciado en Filología Árabe y en Filología Hebrea en la UGR, tesis doctoral (UGR, 2006) con premio extraordinario. Fue contratado posdoctoral en la Universidad de Génova y en la Escuela de Estudios Árabes (CSIC). Además, ha disfrutado de varios contratos en la Universidad de Granada hasta ser profesor titular en el Departamento de Estudios Semíticos. Investiga en dos líneas centradas en el islam occidental medieval, privilegiando el reino nazarí de Granada: la dinámica del poder político en relación con la sociedad, la economía y la administración y el mundo intelectual. IP e investigador de varios proyectos I+D+I, es miembro

del Grupo de Investigación CABEI, de asociaciones académicas (UEAI, MSA, CEHGR y SEEA) y forma parte de la unidad asociada de la UGR al CSIC «Patrimonio cultural árabe e islámico».

JOSÉ MIGUEL PUERTA VÍLCHEZ (Dúrcal, Granada, 1959)

Universidad de Granada

jmpuert@gmail.com

Catedrático del Dpto. de H^a del Arte de la Universidad de Granada y miembro de la Real Academia de Bellas Artes de Granada. Su investigación se ha centrado en la historia del pensamiento estético árabe, en el análisis de la arquitectura y las artes andalusíes, principalmente de la Alhambra, desde una perspectiva semiótica y con atención específica a la epigrafía. Ha sido co-director y redactor de la enciclopedia *Biblioteca de al-Andalus* (2002-2013) y miembro del grupo de investigación Laboratorio de Arqueología y Arquitectura de la Ciudad (CSIC-EEA, Granada) y del proyecto ATARAL (Atlas de Arquitectura Almohade), dirigido por Antonio Almagro (Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid). En 2023, recibió el Premio Sheikh Hamad de Traducción y Entendimiento Internacional, por el conjunto de su obra, que incluye también traducciones literarias y estudios sobre arte en los países árabes actuales.

SALEH EAZAH AL-ZAHRANI (Arabia, 1976).

Universidad Rey Saud, Riad

salalzahrani@ksu.edu.sa

Profesor titular en la Universidad Rey Saud, Facultad de las Ciencias Humanas y Sociales en el Departamento de Lengua Árabe y su Literatura. Doctor (2011) en Estudios Andalusíes por la Universidad de Granada. Su investigación se centra en el estudio de al-Andalus, su cultura y su literatura, además del arabismo español. Dirige una unidad especializada en Estudios andalusíes ubicada en la Universidad Rey Saud, y es Presidente del Programa «Estudios Literarios y culturales Comparados». Ha participado en varios eventos y proyectos relacionados con al-Andalus, la literatura y crítica literaria, estética, traducción español-árabe y literatura comparada. Es colaborador de varios centros impartiendo cursos de formación en lengua española, crítica literaria y lectura rápida.

INTRODUCCIÓN

Laila M. Jreis Navarro*
Universidad de Zaragoza

El estudio del pasado desde la perspectiva de las emociones implica la aplicación de uno de los nuevos paradigmas de este siglo. En este volumen se busca proyectar nuestra visión sobre temas conocidos a través de la lente emocional, con el fin de iluminar otras parcelas que vienen a complementar lo previamente alcanzado. El objetivo es comprender hasta qué punto las emociones jugaron un papel fundamental en el devenir de nuestra historia y en el desarrollo de nuestras culturas. A lo largo de este volumen, nos daremos cuenta de la importancia de la fuerza emocional como factor determinante en nuestra comprensión del mundo y en el impulso de las acciones humanas, tanto a nivel colectivo como individual. El tema que se ha elegido para el desarrollo de este proyecto, que gira en torno a la transición del reino nazarí de Granada hacia la Europa moderna, es un caso de estudio que sirve para ejemplificar el valor de esta perspectiva en la reconfiguración de nuestro pasado y de nuestras identidades. Se trata de una proyección retrospectiva, que se vale tanto del dato explícito en las fuentes como de la interpretación contemporánea, para llevar a cabo una reconstrucción posible sobre la escasez de vestigios. El resultado es una puesta en conjunto de distintas caras de un ente histórico y sus artefactos culturales, habilitando conexiones inexistentes hasta el momento que puedan ser revisitadas y ampliadas en el futuro. Pero ¿qué son las emociones?, ¿y de dónde viene esta perspectiva?

Las emociones son aquel lugar donde cristaliza la subjetividad humana en su forma más pura.¹ Pasiones, sentimientos y afectos suelen caer dentro de esta categoría de «emociones» y pueden ser adscritas tanto a individuos como a colectivos. A pesar de que esta categoría se encuentra dentro del dominio de los estudios culturales,

* Quiero agradecer a los colaboradores sus valiosos estudios, su disponibilidad y su puntualidad, a la dirección y al comité editorial de la colección su confianza y su paciente guía, a los revisores anónimos sus detallados y constructivos comentarios, y a la correctora y coordinadora editorial su dedicada y minuciosa labor, todos ellos han hecho posible el presente volumen.

1 Plamper, *The History of Emotions*, 25.

su carácter intrínsecamente subjetivo ha entrado en conflicto con el carácter objetivo del trabajo académico. Por ello, aunque el tema de las emociones había tenido su germen a principios del siglo xx en un clásico, *El Otoño de la Edad Media* del neerlandés Johan Huizinga,² no es hasta principios del xxi cuando se produce el punto de inflexión, conocido como «giro afectivo» o «giro emocional». El «giro afectivo» pone el foco en las emociones como productos de sus entornos culturales, destacando su papel activo en la construcción de las condiciones y relaciones sociales, permitiendo entender las emociones como parte de la experiencia humana que nos ayuda a darle explicación a los acontecimientos.³ Este giro vino de la mano de otros, como el lingüístico, y de los nuevos marcos críticos y metodológicos de carácter marcadamente interdisciplinar, junto con el predominio de las ciencias naturales sobre otras áreas del conocimiento. De ahí que los primeros estudios de rigor en el campo hayan nacido en el cruce de la historia con la psicología⁴ y en conexión con la antropología y las ciencias sociales.

En esta encrucijada de disciplinas y culturas se hizo patente que una de las grandes cuestiones del campo es si las emociones deben abordarse desde una visión universalista o relativista. En este aspecto, la disciplina de la lingüística se sumó al debate abogando por el relativismo cultural. Anna Wierzbicka, en su trabajo *Emotions across Languages and Cultures*, defiende que la palabra «emoción» tiene distintos significados en cada una de las lenguas y que esta dependencia guarda relación con sus contextos socioculturales particulares. Otros planteamientos de corte interdisciplinar y neurocientífico, como el del proyecto GRID,⁵ han optado por determinar una serie de emociones básicas a través de las distintas lenguas. Por añadidura, más allá de las emociones básicas, existen emociones mixtas o complejas⁶ en cuya composición entra una diversidad de factores. En definitiva, el avance de los estudios sobre emociones demuestra que es un campo de

2 Huizinga, *El otoño de la Edad Media*.

3 Barclay, «Introduction: Emotions and Change», 457.

4 Stearns y Stearns, «Emotionology»; Reddy, *The Navigation of Feeling*.

5 El proyecto pertenece al Swiss Center for the Affective Sciences: <https://www.unige.ch/cisa/research/current-specific-research-projects/language-and-culture/grid-project/> (Fontaine, Scherer y Soriano, *Components of Emotional Meaning*).

6 Hepper y Ritchie, «Odyssey's End».

investigación multidimensional⁷ que requiere la confluencia de varias disciplinas.⁸ Por ello, en el presente volumen, aportaremos una dimensión desde los estudios filológicos y culturales, entendiendo la emoción como un sentimiento que tiene un componente de pensamiento y un trasfondo cultural, y que está ligado a procesos corporales, como es el caso de la vergüenza, el miedo o la tristeza; distinto al hambre, que tiene, fundamentalmente, un sentido corporal y físico.

La pauta disciplinar principal que se sigue en este volumen cristaliza en los trabajos de la medievalista estadounidense Barbara H. Rosenwein,⁹ quien conceptualiza y sistematiza el campo de la historia de las emociones. Según esta estudiosa, las emociones son parte de la vida social en su globalidad, desde los espacios de poder de la alta política y del entorno jurídico hasta el rincón más íntimo de la esfera familiar. Los individuos viven en lo que ella llama *emotional communities* (comunidades emocionales), grupos de personas con intereses, valores y objetivos comunes que comparten sistemas de sentimientos. Estos sistemas están constituidos por emociones definidas, valoradas, constreñidas y expresadas dentro de una sociedad y difieren de una sociedad a otra, pudiendo un mismo sistema contener valores contradictorios. Cada individuo puede moverse dentro de varias de estas comunidades en su día a día, ajustando su despliegue emocional e incluso albergando dentro de sí valores culturales enfrentados. Habitualmente, estas comunidades son comunidades sociales, pero también pueden ser textuales, donde se comparten ideologías, enseñanzas y presupuestos comunes.¹⁰

Para poder perfilar con mayor acierto las distintas comunidades emocionales que se desarrollan en un espacio social y trazar su evolución diacrónica, es necesario circunscribir un periodo claramente delimitado dentro de un contexto concreto. Si, además, el espacio de tiempo comprende una transición cultural, el estudio de las emociones

7 Lloyd, *Cognitive Variations*, 59-85.

8 A las mencionadas se podría añadir la de la ciencia de los datos desde el área del Procesamiento del Lenguaje Natural, véase: Liu, *Sentiment Analysis*; Jreis, «Ibn Khaldūn in his subjective».

9 Rosenwein, «Worrying about Emotions»; Rosenwein, *Emotional Communities*; Rosenwein, *Generations of Feelings*.

10 Conviene señalar aquí que existen otras perspectivas para el estudio de las emociones, que tienen como centro su relación con la cultura material, véase: Zaragoza, «Ampliar el marco».

en tal encuadre se hace especialmente significativo, ya que estas están fuertemente arraigadas en los procesos de cambio. Las emociones son reacciones al mundo en transformación y pueden mediar en estos procesos, adaptándose de forma colaborativa al contexto sociocultural.¹¹

En este sentido, el reino nazarí ofrece un enclave excepcional para el estudio de la experiencia emocional andalusí porque encarna el proceso evolutivo de esta en su transición hacia la modernidad. El contexto nazarí nos ofrece un fértil campo de investigación por la inmensa carga emocional derivada de la confluencia de dos vertientes, el fin de al-Andalus y la culminación del empeño hispano sobre el territorio peninsular.¹² Esta confluencia impactó en todos los espacios individuales y colectivos, exponiendo las debilidades de los sistemas de valores tradicionales, exacerbando su rigidez y repercutiendo en los constructos identitarios y culturales. A ello se suma el proceso de negociación intercultural que supuso el avance del cristianismo sobre el último enclave político árabe-islámico de la Europa occidental, así como la instalación progresiva de los nuevos paradigmas epistemológicos y organizativos modernos en un espacio aferrado a sus estructuras medievales.

Los estudios sobre las emociones en el mundo árabe e islámico tienen un corto recorrido, especialmente en época premoderna y temprano-moderna. El trabajo de Abu-Lughod (1986), *Veiled Sentiments*, centrado en las emociones expresadas en la poesía beduina, es un trabajo temprano y aislado temáticamente, en cierto sentido, de la corriente posterior. En términos generales, los trabajos sobre emociones dentro de nuestra área son escasos y han estado fuertemente ligados a los estudios religiosos y al concepto de piedad.¹³ En sus inicios, nos encontramos con el trabajo de Anna M. Gade (2004), *Perfection Makes Practice*, quien se centra en la praxis¹⁴ religiosa de una sociedad musulmana en torno al Corán.¹⁵ Esta tendencia continúa y se amplía con dos trabajos colectivos pioneros en España y complementarios entre sí: el primero, con un planteamiento político y religioso, coordinado por Ana María

11 Barclay, «Introduction: Emotions and Change».

12 Viguera Molins, «Prólogo».

13 Bauer, «The Emotions of Conversion», 157.

14 Cabe señalar que el abordaje del estudio de las emociones desde la praxis está definido en el trabajo de Scheer, «Are emotions a kind of practice».

15 Esta misma estudiosa tiene una contribución dedicada al islam en el volumen *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*: Gade, «Islam».

Carballeira Debasa (2011), titulado *Caridad y compasión en biografías islámicas*; y el segundo, desde el ámbito de los estudios literarios, coordinado por Delfina Serrano Ruano (2011), titulado *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*.¹⁶

Recientemente, nos encontramos con un número especial en la revista *Cultural History* (2019),¹⁷ de Edinburgh University Press, que lleva por título «Arabic Emotions: From the Qur'an to the Popular Epic». Asimismo, en el contexto específico de al-Andalus, disponemos del volumen coordinado por Dolores Serrano-Niza (2019), titulado *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*, que se centra en la cultura material, aportando una perspectiva de género. Esta tendencia tiene otras proyecciones temporales y espaciales que guardan una fuerte conexión con este volumen, como el trabajo de Kishwar Rizvi (2017), *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires*; el de José Antonio Jara Fuente (2021), *Emociones políticas y políticas de la emoción*,¹⁸ o el de Nil Tekgül (2023), *Emotions in the Ottoman Empire*.¹⁹

De lo previo se infiere la importancia que tienen los estudios sobre las emociones en el campo de los estudios árabes e islámicos premodernos y de la necesidad que viene a cubrir el presente volumen. En cuanto a su estructura y contenido, este está dividido en cinco secciones en función de la combinación de dos criterios, uno temático y otro cronológico. Las distintas secciones abordan el estudio de las emociones desde los diferentes estratos sociales y fronteras identitarias religiosas y de género, tratando los artefactos culturales arquitectónicos y textuales producidos por la élite, en la praxis política y religiosa, y los procesos de diálogo y confrontación bélica. Desde el punto de vista cronológico, que destaca especialmente en las secciones segunda, cuarta y quinta, se distingue entre el siglo de esplendor (XIV), el de declive (XV) y el considerado como último aliento (XVI).

La primera sección gira en torno a las emociones expresadas por la población nazarí y su intervención en tres aspectos abordados por

16 Existen también otros trabajos colectivos, como el coordinado por Maribel Fierro, titulado *De muerte violenta*, que, aunque no aborda el tema de las emociones de forma directa, sí presenta concomitancias con este.

17 <https://eupublishing.com/toc/cult/8/2>

18 Agradezco a Rafael G. Peinado Santaella el haber llamado mi atención sobre el trabajo de este especialista.

19 Agradezco a Mònica Colominas el haber llamado mi atención sobre esta última publicación.

las tres contribuciones que la conforman: primero, en las relaciones interreligiosas entre los musulmanes y las minorías religiosas (cristianos y judíos); segundo, en la socialización del poder nazarí a través de sus procesos de legitimación; y tercero, en el desarrollo de los enfrentamientos bélicos planteados desde una perspectiva sensorial.

Mònica Colominas Aparicio se centra en las emociones como impulsoras del comportamiento social de los musulmanes hacia las minorías religiosas (judíos y cristianos) en las sociedades islámicas. Por un lado, traza una línea entre rituales, identidades y fronteras sociales. Señala la importancia del control sobre las emociones, las conexiones que algunas, como el *taqwà* (miedo a Dios), tienen con las acciones virtuosas dentro del marco de la piedad religiosa, y la dimensión social e identitaria de la práctica del ritual por parte de las minorías dominadas —Carballeira, en su contribución, trata también este punto visto desde el envés morisco. Asimismo, conecta la reducción del afecto dirigido hacia las minorías con la estratificación social y el ejercicio de la autoridad. Por otro lado, siguiendo a Rosenwein, Colominas apunta hacia la relación entre lenguaje, emociones e identidades, según la cual, las emociones son prácticas discursivas que influyen en la vida social, construyendo comunidades emocionales. Concluye en que las minorías participan de muy diversas maneras en la construcción de las identidades musulmanas desde un plano de autoridad y que los espacios emocionales comunes contribuyen, a su vez, al establecimiento de las fronteras entre grupos religiosos. De este modo, de los musulmanes se espera una actitud piadosa y sensata que gira en torno al cielo (*ǧayra*) religioso; los judíos y los cristianos se perciben como dispensadores de emociones negativas, como la decepción y la confusión, contribuyendo a la divergencia; mientras que la piedad y la compasión —como también señala Carballeira— son elementos de unificación e integración.

Antonio Peláez Rovira se centra en la relación entre el poder y la sociedad nazarí, supliendo la escasez de referencias explícitas a los estados emocionales de la población con una escenificación que reconstruye la respuesta emocional colectiva al poder nazarí. Ahonda en los procesos de socialización de este poder, analizando y ampliando, desde la emotividad, las lecturas de las expresiones de carácter legitimador de una serie de acontecimientos que marcaron profundamente la historia nazarí. Esta emotividad se despliega a través de las respuestas sociales a una serie de símbolos, costumbres y protocolos estatales,

percibiéndose estas como manifestaciones emocionales públicas de adhesión de una comunidad al poder. Estas manifestaciones pasan por la participación de la sociedad en los procesos de cambio de poder, la intervención de la élite para el control de emociones colectivas²⁰ como el miedo o el encauzamiento del ánimo general a través del despliegue de los símbolos del poder. En este sentido, la respuesta de la sociedad a los desfiles oficiales, que proyectan la estabilidad del poder al pueblo, tiene un carácter festivo, pues generan alegría y esperanza, provocando su adhesión emocional. Otros símbolos, como el lema nazarí, afianzan unas emociones asociadas al poder central que permanecen independientes de los sujetos particulares que ocupan el trono de la dinastía. De este modo se muestra cómo el poder nazarí instrumentalizó las emociones colectivas de la población con fines políticos a través de sus procesos de legitimación.

Christine Mazzoli-Guintard se centra en el mundo urbano medieval. Su estudio aborda las emociones en las ciudades en guerra a través del caso de estudio de una ciudad nazarí. Nos dibuja los paisajes sensoriales y nos despliega las manifestaciones emocionales presentes en el relato del asedio de Almería de 1309-1310 por las tropas aragonesas de Jaime II, que terminó con un pacto con los nazaríes y que está recogido en la *Durrat al-ḥiǧāl* del erudito norteafricano Ibn al-Qāḍī (m. 1616). Las sensaciones sensoriales (vista, oído y olfato) expresadas en el texto en torno al asedio de esta ciudad son relacionadas con la emoción del miedo,²¹ estableciendo una conexión entre esta y el grito, disponiendo, de este modo, la experiencia sensorial (el grito de guerra) como fuente de las emociones. En el paisaje visual de la población asediada, se encuentra la amenaza de los barcos anclados, el campamento del ejército asediante con sus estandartes y el estado de alarma de los vigías y soldados asediados. En el paisaje sonoro, intervienen los golpes sordos de los ataques a las murallas de la ciudad, los derrumbamientos, los movimientos de infantería, caballos y máquinas de guerra, y los sonidos de campanas, cornetas y tambores. Estos paisajes se suman al olfativo del uso de excrementos como arma defensiva y todos se traducen en

20 Jones señala igualmente este mecanismo de control ejercido sobre la comunidad emocional de la élite nazarí, utilizado por Ibn 'Āṣim para legitimar la autoridad de Muḥammad IX.

21 Esta relación entre emociones y sentidos también se encuentra en la contribución de Puerta Vílchez.

una emoción colectiva ligada a la muerte, el miedo, que se expresa con el grito, uniendo y movilizandoo a la comunidad.

La segunda sección gira en torno a las emociones de la élite intelectual nazarí representada por la figura del polígrafo y visir granadino del siglo XIV Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb. La sección se compone de dos estudios: el primero aborda la emoción de amor fraternal que sirvió como elemento de cohesión de la comunidad de secretarios de la cancillería; el segundo analiza el reflejo que la transición emocional de este personaje tuvo en su método histórico tras su último exilio.

Allen James Fromherz se centra en la expresión emocional oficial de la comunidad conformada por los secretarios reales del Occidente islámico del siglo XIV, principalmente, en torno a la cancillería nazarí y a la figura del visir y polígrafo granadino Ibn al-Ḥaṭīb. En su estudio, plantea esta comunidad como un grupo de hombres cuya cohesión no se basa en los lazos tribales o de sangre, sino en el amor fraternal expresado con la palabra, a través de la correspondencia y la poesía que intercambiaron. Esta comunidad era la que mantenía la estabilidad del poder real detrás de los continuos destronamientos y entronizaciones de los sultanes de turno en las distintas cortes islámicas. Esta emoción de amor fraternal se ejemplifica especialmente en la relación entre el pensador y político tunecino Ibn Ḥaldūn e Ibn al-Ḥaṭīb. A pesar de que estas expresiones son consideradas dentro de un estándar emocional que responde al contexto histórico y cultural del momento, se aboga por una lectura alternativa como expresiones de amor genuino entre hombres, un amor idealizado que va más allá de los lazos familiares. En este sentido, el amor experimentado dentro de esta comunidad hacia Ibn al-Ḥaṭīb trasciende su persona histórica hacia una idealización de su figura en la obra del tremecení al-Maqqarī, dos siglos después de la trágica muerte del andalusí, prolongando las prácticas de esta comunidad. Los sentimientos de aflicción expresados por al-Maqqarī y sus contemporáneos en torno a este personaje lo convierten en un semi-mártir que personifica la pérdida de al-Andalus.

Víctor de Castro León plantea en su estudio una perspectiva histórica en torno a la expresión subjetiva de Ibn al-Ḥaṭīb, centrándose en su método histórico y complementando la desarrollada desde los estudios filológicos en torno a las particularidades específicas de su uso del lenguaje y su repercusión en la evolución de los géneros

auto-expresivos.²² En concreto, se centra en la transición emocional de Ibn al-Ḥaṭīb a través de las divergencias entre los relatos históricos de sus obras *al-Iḥāṭa* y *A‘māl al-a‘lām* respecto a la dinastía nazarí. La diferencia se debe a que la segunda fue escrita tras su segundo y último exilio al Magreb y por encargo meriní, mientras que la primera la escribe desde la perspectiva del cronista oficial nazarí. Por ello, su visión sobre la dinastía nazarí en sus *A‘māl* es más crítica, menos panegírica y «más cercana a la realidad histórica». Desde la lente de la tribulación y la crisis, los sultanes nazaríes en esta obra son humanizados, perdiendo su halo de santidad. La expresión subjetiva de Ibn al-Ḥaṭīb radica en su «intencionalidad histórica» al redactar las biografías de Muḥammad I (fundador de la dinastía nazarí) y de Muḥammad V (su sultán, con quien tuvo las desavenencias), cuando deconstruye su imagen elogiosa, centrándose, desde su propio plano emocional, en la inestabilidad, la confrontación, la violencia y la disensión. El estudio se cierra con un valioso apéndice que incluye la edición y traducción del fragmento de un manuscrito de los *A‘māl* en el que se basa el estudio.

La tercera sección gira en torno a las emociones provocadas por las construcciones de la Alhambra y está compuesta de dos contribuciones que abordan sus contradicciones: en la primera, se contraponen la solemnidad y dicha que transmiten sus palacios a la desolación expresada en la poesía carcelaria; y en la segunda, se trata el miedo que emana de su poesía descriptiva oculto tras una simulación de felicidad.²³

José Miguel Puerta Vilchez se centra en las imágenes y conceptos contenidos en la poesía carcelaria nazarí, cuyos autores principales forman parte de la élite nazarí, vinculados a los constructores de la Alhambra. En su estudio, nos muestra la contraposición de este «material lírico carcelario» con las emociones que producen las construcciones de los palacios y tumbas nazaríes junto con su epigrafía poética y coránica. En un extremo se encuentran las emociones que emanan de los muros: las inscripciones de los palacios generan un sentimiento de solemnidad, que se entrelaza con las emociones de dicha y plenitud de la poesía laudatoria; y las pinturas —planteadas como

22 Jreis, «La codificación lingüística».

23 El corpus de poesía epigráfica de la Alhambra se puede consultar en dos formatos: en papel, a través del trabajo de Puerta Vilchez, *Leer la Alhambra*, y en soporte digital, a través de los trabajos de Castilla Brazales *et al.*, *Corpus epigráfico de la Alhambra*; ambos editados en Granada por el Patronato de la Alhambra y Generalife.

transición estética— hacen alusión a la vanidad o al desorden que amenaza al amor cortés. En el otro, las que emanan de la memoria de la cárcel, cuya poesía proyecta un complejo emocional que va desde los sentimientos de desolación, humillación, dolor, tristeza y pesar, hasta el anhelo, la soledad, y la añoranza —conectada esta última, con frecuencia, a la felicidad exaltada en los palacios. Todo este engranaje nos muestra de qué modo la tragedia humana y la mutabilidad del destino se materializan en la cárcel, considerada esta como «construcción por excelencia de la distopía andalusí» que se relaciona con la cárcel de la existencia en el contexto místico. Asimismo, las emociones provocadas por los palacios y las cárceles son conectadas con la experiencia visual y olfativa. El estudio viene acompañado de una rica y valiosa selección de imágenes.

Saleh Eazah al-Zahrani se centra en la emoción del miedo²⁴ expresada en la poesía nazarí descriptiva de la Alhambra, aportando una argumentación histórica en torno a esta emoción, sentida por los nazaríes y que se fundamenta en la pérdida territorial. El estudio traza un recorrido por el lenguaje empleado en los versos, haciendo hincapié en determinados recursos retóricos. Defiende que la situación de debilidad política y de amenaza del reino nazarí, atrapado entre Castilla y el Magreb, contribuyó al arraigo de esta emoción en su población. La pérdida de seguridad generó emociones negativas ocultas tras cortinas de felicidad y confianza. La propia construcción de la Alhambra refleja este complejo equilibrio que define su existencia y desarrollo, entre la exuberancia y la angustia, deviniendo en «un edificio del miedo». La memoria que genera la Alhambra en sus poetas, con su violencia cortesana, provoca una obsesión con la supervivencia que se hace patente en sus versos. Así, en la poesía nazarí sobre la Alhambra, la mención de la eternidad y del paraíso, así como las referencias a amuletos, constelaciones y presagios protectores se relaciona con el miedo al fin, convirtiéndose la propia construcción en esa anhelada protección. El miedo a la extinción también les hizo aferrarse al cielo, siendo la Alhambra ese paraíso eterno en su versión terrenal.

La cuarta sección gira en torno a las emociones en el declive nazarí a través de la *Ġannat al-riḍā*, obra del intelectual granadino del

24 La contribución de Jreis Navarro aborda también esta emoción desde un plano psicológico individual y en un registro prosístico.

siglo xv Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim, conocido como El Segundo Ibn al-Ḥaṭīb. La sección está compuesta de dos contribuciones que presentan dos interpretaciones distintas de la obra como respuesta emocional: en la primera, se abordan las emociones colectivas de sus lectores como respuesta a la crisis desde una perspectiva mística; y en la segunda, se trata el miedo del propio autor en sus distintos grados como respuesta a la transición desde una perspectiva pseudo-científica.

Linda G. Jones se centra en las emociones colectivas producidas por un trauma, como la crisis política nazarí de 1450, que afecta a una comunidad, a través de la *Ġanna* —o *Ġunna*—²⁵ de Ibn ‘Āṣim. El estudio identifica la comunidad emocional de los lectores de esta obra con la familia real nazarí y los miembros de la élite granadina, estableciendo una correspondencia entre los estados afectivos que Ibn ‘Āṣim trata de inculcar en esta y las moradas sufíes (*maqāmāt*). Estos estados afectivos espirituales, que se alcanzan a través del esfuerzo, llevan a la aceptación de los decretos divinos, siendo esto último la vía para lograr la satisfacción en esta vida y el alivio de la aflicción. Así, la constelación emocional de Ibn ‘Āṣim (*riḍā* «satisfacción», *taslīm* «rendición», *ṣabr* «paciencia», *tawakkul* «dependencia», *tafwīḍ* «resignación», etc.) se debe a la tradición šāḍilī y establece los valores y las actitudes emocionales de dicha comunidad. No obstante, la *Ġanna* no es un texto sufí, pues, en ella, las emociones de miedo y tristeza reflejan una respuesta mundana a la aflicción.²⁶ De este modo, Ibn ‘Āṣim, haciendo uso de la retórica y de la memoria colectiva, trata de unificar esta comunidad emocional en torno a la causa de Muḥammad IX, que es casi elevado a la categoría de santo sufí.

Laila M. Jreis Navarro se centra en la expresión individual de Ibn ‘Āṣim en la *Ġanna* y en su reacción personal a la transición del reino nazarí hacia la modernidad europea, estableciendo, de forma puntual,

25 Los editores de esta obra han optado por dos vocalizaciones distintas de su título en base a dos interpretaciones: para Milouda Charouiti es *Ġunnat al-riḍā* (la protección de la satisfacción), mientras que, para Šalāḥ Ġarrār, se trata de *Ġannat al-riḍā* (el jardín de la satisfacción). En este volumen se ha mantenido el uso de ambas lecturas para reflejar la multiplicidad de voces interpretativas. El segundo término del título está transcrito como *riḍā* y *riḍā* debido a que los dos editores lo escriben tanto con *alif maqṣūra* como con *alif larga*, respectivamente.

26 Esto conecta con la contribución de Jreis Navarro, donde se defiende que, en la *Ġanna*, no se proyectan las emociones fuera de la realidad a través de una vía mística, sino que se racionalizan desde una perspectiva pseudo-científica.

una comparación con el siglo previo a través de la *Nufāda* de Ibn al-Ḥaṭīb. Se analiza la expresión emocional de la *Ġanna* en relación con la complejidad de la expresión subjetiva, que conecta con las acciones y evaluaciones del sujeto autor. La interpretación de esta obra desde una perspectiva pseudo-psicológica, lógica y pragmática, junto con su evaluación negativa de su tiempo y lugar, permiten vislumbrar su dedicación a la racionalización de un miedo patológico a la vida, causado por las tribulaciones del debilitamiento nazarí. Al mismo tiempo, al desplegar un vocabulario emocional que presenta las emociones del miedo, el temor y el terror (*ḥawf, ḥašya, wahlā, hawl, raw'a*) desde su arraigo en lo mundano, permite humanizar su propia figura y la del gobernante al que sirve y que trata de ensalzar. La comparación continua con un pasado más virtuoso hacia el que se siente nostalgia permite una conciliación con las imperfecciones del presente que se traducen en estados emocionales complejos y confusos donde cohabitan emociones tan contrapuestas como la tranquilidad y el miedo. Esta cohabitación de opuestos—señalada también en las contribuciones de la tercera sección— no solo acaba definiendo el estado emocional de Ibn 'Āsim y Muḥammad IX, sino la misma naturaleza de la *Ġanna* como «un tratado sobre la psicología del miedo» en el que se prescribe una incondicional entrega a la providencia.

La quinta y última sección gira en torno a la prolongación emocional nazarí representada por la comunidad morisca granadina y está conformada por dos contribuciones: en la primera, se aborda la piedad como medio de integración social desde la perspectiva de la transición religiosa; y en la segunda, se muestran las emociones generadas por la violencia ejercida sobre las viviendas y cuerpos moriscos tras el fracaso del diálogo cultural.

Ana María Carballeira Debasa trata la continuidad mudéjar y morisca como reflejo de la sociedad tardoandalusí y se centra en las mandas pías de los moriscos en el espacio rural alpujarreño, específicamente, en un libro de bienes habices de 1530. El estudio conecta la práctica de la caridad con la piedad religiosa como medio de integración de esta minoría, reforzando su identidad cristiana como miembros de la nueva comunidad. Se abordan las motivaciones de estas mandas pías reconfigurando la mentalidad religiosa y, por ende, las emociones que residen en la piedad religiosa como reflejo de la fe de un grupo humano cuya sinceridad se encontraba bajo escrutinio. De

este modo, instrumentos legales como el testamento, presentes en las mandas, adquirirían un valor simbólico que estimulaba la cohesión social, pues servían para que los *cristianonuevos* fuesen reconocidos como miembros legales en la sociedad castellana. Se muestra así de qué modo la piedad está determinada por el contexto social y económico, distinguiendo la piedad forzada por el contexto institucional —de la que se beneficiaba la Iglesia y que está representada por las mandas pías— de la piedad espontánea, dirigida a los pobres y motivada por la solidaridad. Mediante estos rituales religiosos conectados con un marco emocional piadoso, los moriscos escenificaron su integración social en un proceso de transición que los transportaba de un ámbito religioso islámico (el de los habices) a otro cristiano (el de las mandas pías).

María Aurora Molina Fajardo se centra en el «clima emocional» desarrollado en torno a la guerra de las Alpujarras (1568-1571), a través de la obra del intelectual castellano del siglo XVI Diego Hurtado de Mendoza titulada *Guerra de Granada*. El conflicto se define como «el último vestigio del reino nazarí de Granada» y se aborda a través de un texto que ofrece una visión crítica hacia el monarca castellano y compasiva hacia la comunidad morisca. El estudio expone la mutación del clima emocional desde la conquista de Granada (1492) hasta la violencia y polarización de esta guerra, mostrando una transición desde la pretensión de amor mutuo al miedo tras el fracaso del proceso de aculturación. El conflicto terminó con la expulsión de los moriscos de Granada y la expropiación de sus tierras, casas y bienes. En este contexto, la vivienda morisca es presentada como una «micro-geografía emocional» al mismo tiempo que «un objeto afectivo», donde acontecen y se proyectan emociones y sentimientos. La casa es, además, un constructo social, al representar las normas, las creencias y los modos de vida de sus moradores y su sociedad; en esta se resguarda el cuerpo y constituye un signo identitario. Durante el conflicto, la interacción emocional con las viviendas es compleja; esta sirve de refugio, es abandonada y hasta destruida. El cuerpo, por su parte, también sufre la violencia de la guerra, ya sea perdiendo la vida o convirtiéndose en botín, especialmente el de las mujeres, percibidas como un espacio de especial resistencia.

Los distintos estudios que conforman este volumen demuestran la compleja emocionalidad que se desarrolló dentro del marco temporal, territorial y cultural nazarí. Esta aproximación colectiva nos muestra

un alambicado conjunto de comunidades emocionales diversas entre sí, desde las élites gubernamentales e intelectuales hasta los súbditos, dentro de las cuales podemos encontrar otras que se conforman sobre la base de la adhesión a una fe o la pertenencia a un género y a una profesión. En estos colectivos, hemos visto cómo las emociones han intervenido en el desarrollo de determinadas dinámicas sociales impulsadas desde las instituciones religiosas y gubernamentales, que favorecieron el desarraigo o la integración de determinados grupos, por un lado y, por otro, reforzaron o debilitaron la legitimidad dinástica. Además de estas dinámicas colectivas, encontramos expresiones individuales de determinados personajes que desempeñaron un papel activo en el curso de los acontecimientos y en el avance del conocimiento. En estos casos, vemos cómo las emociones participan en la actualización de las visiones vigentes sobre el mundo habitado, con el fin de guiar en el proceso de transición que se encontraba en un punto de inflexión entre dos culturas (árabe islámica y europea cristiana) y dos edades (medieval y moderna).

Las emociones que se han señalado a lo largo de este recorrido son principalmente negativas, como el miedo y la tristeza, vistas de un modo descarnado y salpicadas por la violencia. En el caso de las positivas, como el amor o la felicidad, se han percibido tras una fachada de estereotipos y estándares o, directamente, como un velo que trata expresiones emocionales negativas. Asimismo, se han señalado contrastes extremos en las expresiones emocionales, o incluso confusión de los polos, que se han interpretado como respuesta a las turbulencias del momento. Esta excesiva agitación ha llevado, además, a la polarización existencial entre la actitud bélica, que ultraja los cuerpos y los sentidos, y la espiritual, que trata de proyectar al ser humano más allá de su materialidad y temporalidad, hacia una idealización del pasado.

El recorrido temporal de los estudios, especialmente aquellos centrados en la praxis religiosa y en las minorías sociales, nos muestra de qué manera las emociones entraron en juego en la deconstrucción de las distintas identidades de este grupo humano. De esa manera, quienes fueron mayoría dominante, imponiendo su propio marco emocional sobre los grupos marginados, terminan experimentando ese mismo proceso desde el lado de los vencidos. Así, a lo largo de este recorrido, observamos la complejidad del ente nazarí, que gira en nuestras manos cobrando diversas caras interconectadas y suscritas a cambios globales

que lo trascienden, cada una de las cuales puede tornarse para verla desde el envés, que es lo que, en última instancia, simboliza el paso del tiempo. De ahí la decisión de añadir palabras clave al título de las distintas secciones, que señalan algunos conceptos fundamentales que conectan con las emociones nazaríes: identidad, legitimidad, asedio, cohesión, transición, contradicciones, mística, psicología, caridad y guerra. De ahí también que podamos definir la crónica de su transición como el relato de una violencia emocional.

Por último, la aproximación al estudio de las emociones andalusíes que se ofrece en este trabajo colectivo permite bosquejar un plano de acción para futuras empresas. Principalmente, presenta, como acabamos de ver, una estructuración de los factores intervinientes en la problemática y una serie de conexiones de partida que los interrelaciona. La religión y la autoridad son marcos clave para el encuadre de las distintas expresiones emocionales, así como los distintos estratos sociales y sus manifestaciones rituales y protocolarias. En segundo término, el uso del lenguaje atestiguado en las fuentes, aunque escaso en cuanto a léxico emocional específico, sí permite la elaboración de un repertorio en conexión con determinados géneros literarios. En tercer lugar, la construcción de corpus textuales específicos, en torno a alguno de los puntos clave señalados o en atención a la producción de un autor o una comunidad de autores, ofrece la posibilidad de estudiar las emociones desde el análisis del discurso y su evolución. Finalmente, se hace evidente la necesidad de conectar las expresiones emocionales con las acciones, los juicios y la percepción sensorial, sin olvidar los cuerpos y espacios habitados. Todo ello traza una contundente hoja de ruta a cuyo allanamiento esperamos haber contribuido con el presente volumen.

En Zaragoza, a 7 de junio de 2023

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Barclay, Katie. «Introduction: Emotions and Change». *Emotions: History, Culture, Society* 1, n.º 2 (2017): 1-9.
- «State of the Field: The History of Emotions». *History* 106, n.º 371 (2021): 456-466.
- Bauer, Karen. «The Emotions of Conversion and Kinship in the Qur'an and the *Sīra* of Ibn Ishāq». *Cultural History* 8, n.º 2 (2019): 137-163.
- Carballeira Debasa, Ana María, ed. *Caridad y compasión en biografías islámicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- Fierro, Maribel, ed. *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- Fontaine, Johnny J. R., Klaus R. Scherer y Cristina Soriano, eds. *Components of Emotional Meaning: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gade, Anna M. «Islam». En *The Oxford Handbook of Religion and Emotion*, editado por John Corrigan, 35-50. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- *Perfection Makes Practice: Learning, Emotion, and the Recited Quran in Indonesia*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2004.
- Hepper, Erica G. y Timothy D Ritchie. «Odyssey's End: Lay Conceptions of Nostalgia Reflect Its Original Homeric Meaning». *Emotion* 12, n.º 1 (2012): 102-119.
- Huizinga, Johan. *El Otoño de la Edad Media*. Traducido por José Gaos y Alejandro Rodríguez de la Peña. Madrid: Alianza, 2001.
- Jara Fuente, José Antonio, ed. *Emociones políticas y políticas de la emoción. Las sociedades urbanas en la Baja Edad Media*. Madrid: Dykinson, 2021.
- Jreis navarro, Laila M. «La codificación lingüística de la subjetividad en la *Nuḡādat al-ǧirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb: verbos, emociones y adjetivos evaluativos». *Al-Qanṭara* 43, n.º 1 (2022): e15.
- «Ibn Khaldūn in his subjective lexicon. The emotional constellation of an intellectual in transition». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 72 (2023): 87-115.
- Liu, Bing. *Sentiment Analysis: Opinion Mining, Sentiments, and Emotions*. Nueva York: Cambridge University Press, 2015.

- Lloyd, Geoffrey. *Cognitive Variations*. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- Plamper, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Rizvi, Kishwar. *Affect, Emotion, and Subjectivity in Early Modern Muslim Empires: New Studies in Ottoman, Safavid, and Mughal Art and Culture*. Boston: Brill, 2017.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca - Londres: Cornell University Press, 2006.
- *Generations of Feelings. A History of Emotions, 600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- «Worrying about Emotions in History». *American Historical Review* 107, n.º 3 (2002): 821-845.
- Serrano-Niza, Dolores, ed. *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- Serrano Ruano, Delfina, ed. *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011.
- Scheer, Monique. «Are emotions a kind of practice (and is that what makes them have a history)? A Bourdieuan approach to understanding emotion». *History and Theory* 51, n.º 2 (2012): 193-220.
- Stearns, Peter N. y Carol Z. Stearns. «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards». *American Historical Review* 90, n.º 4 (1985): 813-836.
- Tekgül, Nil. *Emotions in the Ottoman Empire. Politics, Society, and Family in the Early Modern Era*. Nueva York: Bloomsbury, 2023.
- Viguera Molins, María Jesús. «Prólogo». En *Historia de España [de Menéndez Pidal]. El reino nazarí de Granada (1232-1492)*. Política, Instituciones, Espacio y Economía, editado por María Jesús Viguera, 9-17. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- Wierzbicka, Anna. *Emotions across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Cambridge - París: Cambridge University Press - Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1999.
- Zaragoza Bernal, Juan Manuel. «Ampliar el marco. Hacia una historia material de las emociones». *Vínculos de Historia* 4 (2015): 28-40.

SECCIÓN I:
LAS EMOCIONES
DE LA POBLACIÓN NAZARÍ.
IDENTIDAD, LEGITIMIDAD
Y ASEDIO

Emotion and religious difference in Granada: conditions of Jews and Christians in the expression of Muslim identities*

Mònica Colominas Aparicio
University of Groningen

Emotions may be an instructive lens for examining religious difference in the Naşrid Kingdom of Granada (1237-1492). First, it has been recognized that emotions are situated discursive practices with no universal meaning and value, and that while they may reflect social life, they can also influence it.¹ Second, an argument has been made about emotional communities,² that is, about groups that share emotions or cluster around similar ones. Such groups are not always discernible to scholars or have clear boundaries, and there may be a multiplicity of them in a certain place and time. These two perspectives have been central to most recent research in the field, therefore, the consideration of emotion as a sociocultural fact will guide the following discussion of how the identity of the Muslim majority, particularly when approached through the lens of the expression of emotions, came into contact with those of the Jewish and Christian subjects of the Naşrid Kingdom. Muslim emotions about minorities will be understood, then, as inserted into context-bound practices expressed in language. Insofar as emotions operate in discourse, a discussion of them also serves as a preliminary foray into aspects of interreligious life, such as sociability, conflict and the negotiation of power, and, most importantly, the articulation of Muslim selves and their expected behavior toward non-Muslims.

* This paper is part of a project funded by the Dutch Research Council (NWO) VI. Veni. 191F.001.

1 Lutz and Abu-Lughod, *Language and the Politics*; Ahmed, «Affective Economies»; Ahmed, *The Cultural Politics*.

2 Rosenwein, *Emotional Communities*, 2.

This chapter will focus on the language of emotions and emotional language in a selection of Muslim sources from the fourteenth and fifteenth centuries in textual contexts in which the religious difference of Jews and Christians is discussed: Abū ‘Abd Allāh b. al-Azraq’s (d. 1491) political tract, or mirror of princes, the *Badā’i’ al-silk fi ṭabā’i’ al-mulk* (The Principles of Organization, about the Nature of Power); some legal responses or *fatāwā* of jurists collected in the well-known *al-Mi’yār* by al-Wanšarīsī (d. 1508);³ the collection of *nawāzil* (judicial cases) of Muḥammad b. Ṭarkāṭ (d. 1450-1); and the edifying moral work, consisting of historical accounts and with a clear political agenda, by Abū Yaḥyā Ibn ‘Āšim (d. 1453), the *Ġunnat* or *Ġannat al-riḍā fi l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qadā* (The Shield or The Garden of Satisfaction concerning the Acceptance of what God has Disposed and Decreed). Mentions of Jews and Christians subject to Muslim rule (*ḍimmī-s*) in the selected corpus, and in Andalusī works, more generally, are usually sparse in the sources, except when they pursue a more focused investigation of the religious beliefs of Jews and Christians (the People of the Book, or *ahl al-kitāb*), or of the conditions of the *people of the ḍimma* (*ahl al-ḍimma*). Compared to their Eastern counterparts, Western Muslim scholars seem to have written on the *ahl al-ḍimma* to a lesser extent, although there are also examples of such efforts, including late works, such as that of Ibn al-Azraq’s *Badā’i’*.

As a whole, we could say that the examples tie in with the broader discourse outlined in several recent publications on the image and perception of the Other in Andalusī thought during specific historical periods. This discourse focuses on aspects that range from the language used to refer to Christian enemies to the use, for political purposes, among Muslims, of accusations of Christianization and Judaization; from the inquiry into emotions such as cruelty and pity (also referred to in some of the works mentioned here), including violence towards *ḍimmī-s*, to, conversely, the closeness of state officials among their groups.⁴ These examples do not exhaust or

3 *Al-Mi’yār al-mu’rib wa-l-ḡāmi’ al-muḡrib ‘an fatāwī ‘ulamā’ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib* (The Clear Standard and Extraordinary Collection of the Legal Opinions of the Scholars of Ifrīqiya, al-Andalus, and the Maghreb). See Wanšarīsī, *Al-Mi’yār al-mu’rib*.

4 Javier Albarrán Iruela offers a summary of these publications in Albarrán Iruela, *La cruz en la media luna*, 41-54. See also, Echevarría Arsuaga, «Obispos tiranos y rebeldes musulmanes», 233-250; Yarbrough, *Friends of the Emir*.

comprehensively represent the Muslim discourse of the time,⁵ nor do they always do so in a specific way, as it can be argued that some sources, such as Ibn al-Azraq, provide insights that serve broader contexts as well. Their only aim is to illustrate instances of the expression of emotion toward minorities, with sources from various literary genres. While the latter do not generally offer any clues as to the particular meanings of emotions for the social actors, they push the idea that emotions are, above all, of primary importance and value in guiding the behavior of a Muslim community, whose members have some shared notions of the social conditions and position of the two minorities. These are the guiding notions for the work presented below.

1. Conditions of Jews and Christians: pact and affection

Ibn al-Azraq's third book of the *Badā'i*, a treatise strongly indebted to the thought of Ibn Ḥaldūn (d. 1406),⁶ provides a good example of a focused treatment of the *ḍimmī*-s. He addresses the question of what the sultan requires to build his government and lay the foundations of power, mentioning his duties in the second chapter—the fifth of them being the protection (*ri'āya*) of non-Muslims.⁷ As we will see below, emotions are not exempt from the discussion of their protection, which, according to Ibn al-Azraq, raises five issues worth examining. These are: (1) the conditions by which *ḍimmī*-s were bound (*al-šurūṭ al-ma'hūḍa 'alayhim*); (2) their violation; (3) treating the *people of the ḍimma* with kindness or honor (*birr ahl al-ḍimma*); (4) the difference between the permissibility of collecting *ḡizya* because of disbelief (*'alā l-kufr*) and the prohibition of procuring compensation for

5 In this way and due to its length, but also because the references to the *ḍimmī*-s are not consistent, a main source for the period such as the history of Granada by Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (d. 1374), *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, is not taken as study material. Eventual references to this work are from the four-volume edition of Yūsuf 'Alī al-Ṭawīl, which takes as its basis the edition of 'Inān (Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*).

6 Ibn al-Azraq, *Badā'i 'al-silk*, 2:489-635. However, the author also heavily relies on other authorities. See Delgado Pérez, «Ibn al-Azraq, Abū 'Abd Allāh», 486-490. Also Aldila Binti, *Ibn al-Azraq's Political*.

7 Particularly 2:607 and 621-625 for the second section and the fifth obligation regarding the *ḍimmī*-s.

disobedience (*al-‘iwad‘ an al-ma‘šiya*) —in the latter case, clearly referring to disobedient Muslims; and (5) the negative consequences of violating the Pact of those who are under the protection of God and His messenger from various hadiths of Muḥammad and opinions of jurists such as al-Qarāfi (d. 1285).⁸ The views of al-Qarāfi serve as Ibn al-Azraq’s main guide in developing his thoughts on these issues, although he also qualifies them with his own views or preferences for other authors.⁹

The first issue deals with the conditions included in a letter that ‘Abd al-Raḥmān b. Ġanm gave to ‘Umar (d. 767), «may God be pleased with both of them» (*raḍiya Allāh ‘anhumā*). What is commonly known as the «Pact of ‘Umar» is introduced as follows:

We (i.e., ‘Abd al-Raḥmān b. Ġanm) wrote to ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb (*katabnā li-‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb*) when he came to an agreement with the Christians of al-Šām: in the name of God, the Compassionate, the Merciful. This is a letter to the servant of God, ‘Umar, the commander of the faithful, of the Christians of

-
- 8 Al-Qarāfi is also the authority that Ibn al-Azraq relies on in discussing the *ḡizya* which, we read, is taken in the hope that the infidel will convert and after him his offspring, this being so because when Adam was created, he was bestowed with wisdom (*ḥikma*) and most of his offspring are infidels. Finally, anyone who threatens to violate the duty of justice to them is strongly discouraged. On this last issue, there are two orders illustrated from the traditions of Muḥammad, such as those collected in the *Sunan* of Abū Dāwūd or the *Ṣaḥīḥ* of Ibn Ḥibbān (Ibn al-Azraq, *Badā‘i ‘al-silk*, 2:624-625).
- 9 For example, the three cases that al-Qarāfi distinguishes with respect to the violation of the conditions. One is when there is consensus that the *ḡimmī* violates them, such as when he or she rebels against the sultan and abandons the Pact and kills and fights alone or with the enemy against Muslims, to which Ibn al-Azraq adds, «such as rebelling against the rules (*aḥkām*) and informing about the weaknesses (*‘awrāt*) of Muslims». Another case is that which, by consensus, does not invalidate the covenant, such as, abandoning the girdle, riding a horse, omitting hospitality toward Muslims or engraving the rings in Arabic, and the like, of which the wrongdoing is lesser. In this regard, Ibn al-Azraq reasons that this should be reprimanded (*ta‘zīr*), just as it was stipulated with regard to leaving the girdle and showing drunkenness intentionally or talking excessively. The third case has to do with the difference of opinion as to whether to join the first or the second cases, such as is the case with intentional fornication with a Muslim woman. Thus, Mālik (d. 795) includes it under the second case, so it does not break the Pact, while his teacher, Rabī‘a (d. 753), and Ibn Wahb (d. 813) include it under the first, so it does break it. Ibn al-Azraq takes a position on this and says (*qultu*) that the most common saying (*mašhūr*) is that of Mālik, as stated by Ḥalīl [b. Iṣḥāq al-Ġundī, d. 1365 or 1374] (Ibn al-Azraq, *Badā‘i ‘al-silk*, 2:623).

such-and-such a city. When you came to us, we asked you for security for us, our offspring, our money and the people of our religion and we obliged ourselves with the following conditions to you.¹⁰

From this point onwards, the text in Ibn al-Azraq shows all the features that, according to Mark Cohen,¹¹ are fundamental and characteristic of what he calls the authentic Pact as found in al-Ṭurṭūšī's *Sirāḡ al-mulūk* (Lamp of the Princes) (d. 1126). Other versions of the Pact circulated at the time among Andalusī or Western Muslim scholars, well-known examples being Ibn Ḥazm (d. 1063), Ibn Ḥaldūn¹² or al-Wanšārīsī (he, for a period later than discussed here).¹³ We are probably not far wrong in assuming that Ibn al-Azraq may have known some of these versions, if we take into account the consistent use of Ibn Ḥaldūn or al-Qarāfī as sources in the *Badā'i*. Indeed, we encounter a passage on the *ḍimma* from al-Qarāfī that includes a reference to Ibn Ḥazm's *Marātib al-iḡmā'* (The Degrees of Consensus) and the obligation to defend to the death those under the Pact of protection when attacked by external enemies.¹⁴ However, comparative effort shows that it is not Ibn Ḥazm's version but that in the work which al-Ṭurṭūšī dedicated to the vizier al-Baṭā'ihī that comes closest to the text in the *Badā'i*, without being identical to it.¹⁵

10 My translation of Ibn al-Azraq, *Badā'i 'al-silk*, 2:621-622. For a most recent contribution, which reassesses the early evidence for the circulation of the «Pact of 'Umar» and argues that it was not a foundational reference for the regulation of communities in early Islam but emerged in the second/eighth century in Kūfa (or less likely Ḥimṣ) as an obscure text and took on a more authoritative status from the third/tenth century onwards, see Yarbrough, «The Early Circulation».

11 Cohen, «What was the Pact of 'Umar?», 124.

12 Ibn Ḥazm's *Kitāb al-Muḥallā* (Book of the Adorned One) and *Marātib al-iḡmā'* (The Degrees of Consensus); Ibn Ḥaldūn's *Kitāb al-Ibar* (Book of Examples). See Cohen, «What was the Pact», 121-122 and 118 note 63, respectively.

13 Al-Wanšārīsī quotes al-Ṭurṭūšī in his *al-Sirāḡ* on the demolition of churches and construction of new ones; see, Wanšārīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 2:232-233. On pages 237-239 of the same volume, he notes that the text has been transmitted by several scholars (here al-Wanšārīsī again mentions al-Ṭurṭūšī, among others), or has been partially mentioned by them. This is why he has taken upon himself the task of including it in an unabridged version, because scholars rely on the Pact in addressing some of its conditions.

14 Ibn al-Azraq, *Badā'i 'al-silk*, 2:625. See also, the same text in al-Qarāfī *et al.*, *Al-Furūq aw Anwār al-burūq*, 3:29-30.

15 Cohen, «What was the Pact», 124. However, al-Ṭurṭūšī seems to have begun its composition under his predecessor, the vizier al-Afḍal, see Fierro, «al-Ṭurṭūšī, Abū Bakr», 527. See the recension of the Pact by al-Ṭurṭūšī in al-Ṭurṭūšī, *Lámpara de los príncipes*, 2:143 and ff.

Along with slight variations in language, one can appreciate that a condition which might be connected to the issue of emotions, such as «we shall not approach them with our funeral processions [or: we shall not bury our dead near the Muslims]», is unfortunately omitted by Ibn al-Azraq, as is «we shall not take slaves who have been assigned to the Muslims». Both are included in al-Ṭurtūšī's version of the Pact directly before the final condition—of not building houses of greater height than those of Muslims.¹⁶ At the end of his exposition, Ibn al-Azraq allows his position on the issue be known and warns that it is not applicable to ask the *ḍimmī*-s to give *arzāq* (sustenance of Muslims) nor to require of them that they offer Muslim passers-by hospitality for three days. This is a nuance that is in line with the thought of earlier authors but gives us a sense of the place that some of these conditions most probably had in the Naṣrid's discourses on religious difference.¹⁷

Of interest to the subject at hand is the third question about treating the *ḍimmī*-s with kindness or honor, addressed by Ibn al-Azraq through recourse to two verses from the same *sūra*, Q. 60, 8 and 1, which we learn are ambiguous, according to al-Qarāfī, and need to be differentiated.¹⁸ True, while one does not prohibit treating with kindness and justice those who have neither fought nor expelled Muslims from their homes, the other prohibits taking the enemies of God as

16 Cohen, «What was the Pact?», 107. Cf. al-Ṭurtūšī, *Lámpara de los príncipes*, 2:145.

17 Ibn al-Azraq, *Badā' i ' al-silk*, 2:623.

18 Q. 60:8: «God does not forbid you from dealing kindly and fairly with those who have neither fought nor driven you out of your homes. Surely God loves those who are fair»; Q. 60:1: «O believers! Do not take My enemies and yours as trusted allies, showing them affection» (only this part is quoted). Ibn al-Azraq, *Badā' i ' al-silk*, 2:623-624. The text left to us by Ibn al-Azraq is an abridgement of that of al-Qarāfī in his *Anwār al-burūq*, which includes longer verses and other sources in this discussion, such as the sayings of Muḥammad, in which he argues that while charity and good deeds (*iḥsān*) toward the people of the *ḍimma* is required (*maṭlūb*), what is forbidden is affection (*tawaddud*) and friendship or contract of patronage (*muwālāt*) with them since «the underlying reason for the difference is that the contract of *ḍimma* implies rights over us towards them because they are close to us and under our watch, under the protection of God Almighty and the protection of His messenger and the religion of Islam» (al-Qarāfī *et al.*, *Al-Furūq aw Anwār al-burūq*, 3:29):

وسر الفرق أن عقد الذمة يوجب حقوقاً علينا لهم لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله ودين الإسلام

One example of the discussion of Q. 60:8 regarding the case of a secretary (*kātib*) writing a book for a Jew is left to us by another Naṣrid author, Ibn al-Ḥaṭīb, in his *Al-Iḥāṭa*, 2:339.

allies (*awliyā'*)—with a significant specification in the *Badā' i'* that they are not to be shown affection (*mawadda*). Daily practice in the Western regions of the pre-modern Muslim world, however, often adhered only in part to the stricter lines of thought among scholars about not taking Christians and Jews as allies, partners or legal guardians, as historical records show. Among the manifold examples is that of the Christian mercenaries serving in the Muslim militias, as reported by Ibn Ḥaldūn, who points out that such reinforcements were used only in the infighting between Muslims and not in the *ḡihād* against the Christians because of the danger of treason it entailed.¹⁹ However, *awliyā'*, in addition to «ally» also means «friend» or «close person» and, in this sense, the term is surrounded by questions that enter the realm of emotions, such as the affection just referred to and explicitly mentioned by Ibn al-Azraq.²⁰ The latter takes sides with al-Qarāfi (d. 1285) on this point regarding the need to establish a difference and quotes the summary by al-Maqqarī in his principles (*fī qawā' idihi*). Al-Maqqarī argues that the kindness or honor that is permissible is that which is derived from closeness to Jews and Christians (*mā yarḡi' ilà qurbihim*) and charity or good deeds toward them (*al-iḥsān ilayhim*), while preserving the rank and stature of Islam. This is said to be commendable and lawful (*ḡā'iz*) and in accord with the just duties due to them. The forbidden display of affection (*al-tawaddud*) is, conversely, that which derives from deference (or respect) and the etiquette that is worthy of superiors and those equal to them, or in rank—and this is forbidden (*ḥarām*).²¹

This brief digression suggests that the way the communities treated each other—which includes aspects such as the respect that Christians (and, by extension, Jews) owed to Muslims—in turn raised doubts among Muslims about the respect and, in particular, the affection that they themselves should have for communities with which they were in close proximity. In other words, it underscores the importance of the governance of emotions between and within groups, including that of

19 García-Sanjuán, «Mercenarios cristianos», 445.

20 The question is commonplace in Muslim literature. Here, we may mention that of al-Ṭurṭuṣī, *Lámpara de los príncipes*, 2: 148, where Alarcón employs the term «friend» for his translation of *awliyā'* in a Qur'ānic verse, although in this fragment it seems that the focus is on the help that the *ḍimmī*-s may render rather than on their friendship.

21 Ibn al-Azraq, *Badā' i' al-silk*, 2:623-624.

Muslims.²² Our understanding of this governance benefits from taking into account recent academic perspectives that connect emotion to behavior and the exercise of virtue. Talal Asad has thus pointed to the role of pain in relationships (e.g., at birth, between mother and child), its symbolic meaning, and the materiality of the body by which the «more one exercises a virtue the easier it becomes».²³ Even more importantly, he has also recalled the significance that these emotions have for action; for example, that of «virtuous fear (*taqwà*)», which is «regarded not simply as a spur to action but as integral to action itself».²⁴ These reflections are highly instructive at this point in the analysis, since it is by virtue of that intimate relationship that notions such as *awliyā* become significant in a discourse of religious difference, whereby, I suggest, emotions are exercises in virtue, disciplining the action of believers.

2. Emotion, community and social place

The sources do indeed offer guidelines on the boundaries between communities and the expected expression of emotions by Muslims, and they also give us an idea of how emotions need to be managed when groups converge in social or physical spaces. One condition in the Pact that sheds light on this aspect is that by which Christians obligate themselves not to approach Muslims «with our funeral processions [or: we will not bury our dead near Muslims]».²⁵ This condition

22 See Lutz and Abu-Lughod, *Language and the Politics*; Ahmed, «Affective Economies»; Ahmed, *The Cultural Politics*, and also Mahmood, «Rehearsed Spontaneity». For emotions in early Islam in close relation to conversion, as a collective phenomenon and in power relations, see Bauer, «The Emotions of Conversion».

23 Asad, *Formations of the Secular*, 88.

24 Asad, *Formations of the Secular*, 89-90. Emphasis in original. Here, Asad primarily draws on the perspectives of Saba Mahmood and Charles Hirschkind. Emotions are also expected in areas and activities of Muslim life other than contact with non-Muslims, for example, the crying of pilgrims when seeing the Ka'ba for the first time is one of these desired or expected emotions cultivated by a web of cultural meanings before arrival. I thank Marjo Buitelaar for sending me the relevant materials on the subject of *ḥaǧǧ* from the volume jointly edited for Brill (2023) with Richard van Leeuwen, *Narrating the Pilgrimage to Mecca*. For a semantic and lexical study of *taqwà* as a term that moves between the fear of God and piety and thus subsumes its meanings within ethical qualities linked to religious praxis and social relations, see Ohlander, «Fear of God».

25 Cohen, «What was the Pact», 107.

concerning the ritual practices of death, which is not included in the *Badā'i*, uses different wordings in the various versions. Sometimes what is forbidden is not Christian funeral processions approaching Muslims, or Christians being buried near them, but the raising of Christian voices during Christian processions. When the ḥanbalite juriconsult Ibn Taymiyya (d. 1328) was asked about the permissibility of Muslims raising their voices during funeral processions, he referred to those who said that such a practice among some Muslims was compared to the burials of Christians and Jews. Ibn Taymiyya noted that, in fact, the conditions of the *ḍimma* (*ṣurūṭ ahl al-ḍimma*) forbade these two groups from practicing such customs and also that Muslims were forbidden to imitate them. For, he warned, imitation could in turn result in minorities imitating Muslims, for example, in burying the dead in the ground.²⁶

In addition, the Granada-born al-Šāṭibī (d. 1388) recalls an account of al-Maqqarī, where it is said that the imitation of *ḍimmī* customs may be indirectly connected to the emotions of Muslims, leading the latter to fear punishment and the loss of moral probity and therefore implicitly to refrain from the tasks of performing ritual sacrifices:

Among the innovations that are commendable according to custom and disapproved according to religion is appointing the slaughterer for the butchers, choosing him from among the people of religion and virtue, and compelling them to do so to such an extent that whoever wants to carry out the slaughter himself, even if he is of the good people, *fears* being punished and falling from the rank of probity by taxing them. This is similar to the Jews, who reserve the slaughter of animals for their tax collectors (*ḥazzānihim*),²⁷ «so that you follow the ways of those before you»: [this practice] is a reduction of what God has broadened for us and a sufferance from which He has unburdened us.²⁸

This fear, which is clearly different from the virtuous fear that Asad speaks of, is central here with regard to the public expression of

26 Ibn Taymiyya, *Al-Fatāwā l-kubrā*, 3: 22-23. Question 14/374. The Christian custom is mentioned in Bosanquet, *Minding their place*, 293.

27 This is my suggestion of how the word should be read, implying that the reading *ḥazzānihim* (unvocalized but written with ḥ in the edition used here) needs to be amended.

28 Wanšārīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 11:126-127. Emphasis is mine. The text in quotation marks recalls a hadith by Muḥammad. See Ibn Taymiyya, *Minhāj al-sunna al-nabawiyya*, 2:628. See also, Lagardère, *Histoire et société en Occident*, 429 for this passage in French.

emotions that in turn functioned as an element of differentiation between communities. As such, this expression is often intertwined with and guided by practice. A variation on the above is the condition by which Christians agree to refrain from «raising our voice when we follow their dead» (*lā narfa ‘a aṣwātinā ma ‘a ḡanā ‘izihim*),²⁹ that is, to refrain from raising their voices when accompanying *Muslim* funeral processions. This turns attention from rituals held near, or alongside, those of Muslims, to a most interesting aspect—minorities joining in the ritual expression of the majority’s mourning, and thus shared spaces of emotion. Some early testimonies attest to the presence of Christians at Muslim funerals; for example, the mention of various religious communities in accounts of the procession held in Beirut on the occasion of the death of the prominent Syrian jurist al-Awzā‘ī (d. 774), which was supposedly attended by Muslims, Jews and two distinct groups of Christians separated from each other.³⁰ Another example is the funeral of the wife of the powerful Jew, Ibn ‘Allān (d. 1079), a farmer of the *ḥarāḡ* of Baṣra, which was attended by the entire population, with the exception of the judge (*qāḏī*).³¹ While it can fairly be said that the sensitive dimension of social life that concerns rituals was particularly prone to regulation, it can further be argued that it was not by way of exception that Jews and Christians were integrated into the frameworks of Muslim emotions as elements in the articulation of the majority identity, which thus assigned them a place and sharpened group boundaries.

The *nawāzil* of an Andalusī contemporary of Ibn al-Azraq, Ibn Ṭarkāṭ (d. 1450), help to clarify the latter insight and illustrate the possible places of Christians and Jews in Muslim frames of emotion. We know that the *nawāzil* are close in meaning to the *fatāwā* (or considered opinions) but are more orientated toward giving answers to problems that arise in daily life (cases in question), finding their meaning there rather than as juridical consultations themselves.³² One of the issues in Ibn Ṭarkāṭ concerns what is permissible when praying for rain

29 One example of this variation can be found in the manuscript containing the *ṣurūṭ al-naṣārā* by the *qāḏī* Abū Muḥammad ‘Abd Allāh b. Aḥmad b. Zarb (d. 940), copied in 1455; see Cohen, «What was the Pact», 137-138.

30 Zaman, «Death, Funeral Processions», 39.

31 Fattal, *Le statut légal des non-musulmans*, 256.

32 *El*² s.v. «Nāzila» (ed.).

(*al-istisqā'*), particularly regarding the invocation and circumambulation performed by the people:³³

The judge (*qāḍī*) Abū l-Qāsim, may God have mercy on him, replied about what people do when praying for rain, asking for forgiveness in one voice, and circumambulating the alleys and mosques, raising their voices in supplication and invocation (*bi-l-du'ā' wa-l-ḍikr*). Is it part of the *sunna* to ask for rain or not? He added: What is permissible is prayer, sermon, supplication and humility before God with sincerity, repentance and charity. As for the all-pervading crowd in the mountains, deserts and alleys, with children and women crying and shouting, Ibn Ḥabīb said: it is an unpleasant innovation, and I do not know anyone among those who have knowledge (*ahl al-'ilm*) who speaks on the subject other than Ibn Ḥabīb. Unless it is said: it softens the hearts, for then it may be regarded as mild. As it was also narrated about Mūsà b. Nuṣayr, who prayed for rain in Ifrīqiya and went out with the people. Then he set the children apart and the fathers and mothers apart, the cattle apart, the women apart, and the *ḍimmī*-s apart. And some '*ulamā'* of Madīna approved of him and said: he meant to provoke the tenderness of hearts by what he did. And if women go out, let them be respected and let them not mix with men.

No doubt the answer of Abū l-Qāsim Muḥammad Ibn Sirāğ (d. 1444) in these *nawāzil* is also collected in his own *fatāwà* but it is also found in the anonymous collection of responses of Granada jurists between the fourteenth and fifteenth centuries, known as *al-Ḥadīqa al-mustaqilla*.³⁴ Janina Safran mentions it in her work on Christians in al-Andalus when discussing Ibn Ḥabīb's (d. 853) dislike of parades that did not conform to a practice of water rogations in the outer prayer spaces of the *muṣallà*, for which several pieces of historical evidence are preserved.³⁵ Safran points out that, although the parades calling for rain «evoke and show communal solidarity, at least among Muslims», it is difficult to know how this translated into the realm of intercommunity relations, in addition to the fact that they do not allow us to know with certainty

33 My translation of Ibn Sirāğ as in Ibn Ṭarkāṭ's *Nawāzil fuqahā' Ġarnāta*, 171. Also found in Ibn Sirāğ's *Kitāb Fatāwà qāḍī l-ġamā'a*, 230-231. Cf. Lagardère, *Histoire et société en Occident*, 50, number 214.

34 Anonymous, *Al-Ḥadīqa al-mustaqilla*, 34. Number 11. Al-Wanšarīsī also includes it in his *al-Mi'yār*, see Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 1: 164.

35 For the eighth to tenth centuries, see the summary of these data provided by Chalmeta, *Historia socioeconómica de Alandalús*, 198. Linda Jones offers a discussion of the rituals connected with the prayer for rain (*ṣalāt al-istisqā'*); in Jones, *The Power of Oratory*, 67-68.

whether members of minorities actually paraded alongside the Muslim majority in a region historically affected by periods of drought.³⁶

We can also look to the fifteenth century, which is when Ibn Sirāğ issues his opinion, relying on an account by the first governor of al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr (d. 715-718), among others. The fragment details how Mūsà understood the management of the rites concerning rain and the emotions accompanying them (here, connected to supplication), as well as how he organized the community to accommodate them. Much like the funeral of al-Awzā'ī mentioned above, the communities are present but are separate, the *ḍimmī*-s are set apart, as are other members of the community—women and children, and also livestock (sic!). Without taking the interpretation of the source too far, it does not seem overly adventurous to point to the fact that such a provision suggests that no one was excluded from attending the emotional event, even if it is not clear how—indeed, whether as participants or as spectators of the emotion (near or far, perhaps knowing only by hearsay)—they all made up the community that Mūsà brought with him. They were all presumably also candidates who might be moved, or have their hearts softened, without this necessarily being visible to others.

The latter corresponds with the reading of the impact of collective prayer performed in the manner described in Ibn Sirāğ's *fatwà*. Here we can follow Antonia Bosanquet, who argues that the construction of boundaries between communities serves to allocate certain spaces to minorities, spaces that are symbolically marginal and delimited. To be sure, her analysis of Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya's *Aḥkām ahl al-ḍimma* (Regulations for the People of the *Ḍimma*) (d. 1350), based on anthropological perspectives such as those of Barth—on the productivity of boundaries in the construction of ethnic identities—and Lefebvre,

36 Safran, *Defining Boundaries*, 87, 89. News about droughts range from: indications suggested by the question of al-Saraqustī (d. 1459) collected in the *al-Mi' yār* of al-Wanšarīsī about the fulfillment of contracts in case of damages due to causes such as the drought of leased lands; to the news given to us by Muslim travelers, such as the historian Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (d. 1345) of the drought in Almería and the importation of Mağribī wheat; or to the processions to ask for rain when Granada was already in Christian power after the droughts of 1506-1507, which, as mentioned in his *Memorandum* by the Morisco Francisco Núñez Muley, were led by the archbishop. Here, they are certainly joint processions in which there are old and new Christians, the latter pleading in Arabic; see Domínguez Rojas, «La economía del reino nazarí», 88; Rodríguez Gómez, *Las riberas nazarí*, 101; Núñez Muley, *A Memorandum for the President*, 80 and n. 56.

brings substance to the claim and provides a number of examples of the «polemical construction of space».³⁷ However, while spatial limits may help render «the potential threat of non-Muslim presence harmless and even instrumental in proving the truth of the Islamic message»,³⁸ it is my understanding that the opinion by Ibn Sirāğ—which, as noted, enjoyed some acceptance in his time—combined with the nuances that his elaboration brings to the unqualified dislike for the supplication and circumambulation practices of someone like Ibn Ḥabīb, complicates this picture somewhat. At the very least, it suggests that minorities are part of the discourse of Muslim identity and emotions in a way that is explained by more than a desire to demonstrate the superiority of Islam, but by a desire to explain Islam itself and the behavior accordingly, as we will now see.

3. *Ḍimmī*-s in the field of emotions and the ethical compass of Islam

Mentions of *Ḍimmī*-s in Muslim sources such as those discussed must be read in the light of the ethical compass of Islam. Thus, al-Saraqustī (d. 1459) states categorically that «an *imām* who tolerates the Jew entering his house and his wife and children going out to meet him is despicable and lacking in jealousy (*al-ḡayra*); he must repent and stop acting in this way».³⁹ Now, as does his teacher Ibn Sirāğ, al-Saraqustī includes this reference at the end of a section addressing a broader question, namely, on whether an *imām*'s leadership and testimony are impaired when he mixes with women of the family (outside the inner circle, such as the brother's wife or the father's stepdaughters). The answer thus gives an indication of the expected conduct of the *imām* toward unfamiliar women visiting the women of his household. It does not specify, as do a *fatwā* of Ibn Sirāğ, whether women may show their faces during contact with *Ḍimmī* sellers or whether they are alone.⁴⁰

37 Bosanquet, *Minding their place*, chapter 5, particularly 129-130, 188, 191.

38 Bosanquet, *Minding their place*, 130.

39 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 1: 159. Cf. Lagardère, *Histoire et société en Occident*, 53.

40 A *fatwā* by Ibn Sirāğ suggests that, at the time, they were not supervised by their husbands, as they offer some of their husbands' belongings in exchange for what they buy, see Ibn Sirāğ, *Kitāb Fatāwā qāḍī l-ḡamā'a*, 226-229; see also, Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 5: 198-200.

What is of interest here is that they and the children go out to greet the *ḍimmī*-s. It is, however, the *imām*'s behavior that is reprimanded; it is he who is censured using the term «jealousy», which in this context is hardly to be understood in its primary, emotional meaning. The secondary meanings of *al-ḡayra*, such as zeal, self-esteem, vigilant care and sense of honor, among others, seem more appropriate and give us clues as to the character that a pious Muslim, especially an *imām*, was expected to have. This puts us directly on notice concerning an important aspect in understanding the treatment of religious difference and the *ḍimmī*-s in the discourse of Islam, especially in that of the legal-normative sources; namely, that references to Jews and Christians more than once serve to illustrate (often, as a final argument) issues that primarily concern the Muslim community and therein indirectly relate to these two minorities. Perhaps more revealing is that the terms used to qualify dealing and contact with *ḍimmī*-s are not subject to simple readings; rather, language, emotion and identity are often subtly, even imperceptibly, intertwined.

Further indication of such complexity and balance between emotions and pious Muslim behavior is glimpsed in the rejection of ways of acting that are supposedly harmful to the community and epitomized by minorities. Again, in the third book of Ibn al-Azraq's *Badā'i*, we read about the prohibition, already discussed above, against taking Christians and Jews as allies or friends (*awliyā'*), a prohibition that applies to the whole of creation, including princes and rulers. Ibn 'Aṭīyya al-Andalusī (d. 1147) is quoted here, exclaiming that «all those who have mingled more with these two types (i.e., Jews and Christians) have experienced this displeasure which is implied in the Almighty's saying, "he will be counted as one of them"» (Q. 5:51). These words seem to be in keeping with the policy of strict public morality that, according to some scholars, would have been promoted by this vizier of the first Almohad caliph, 'Abd al-Mu'min, whom some identify as the character who held a conversation with Tāḡ al-Dīn b. Ḥamawayh (d. 1244) about the expulsion, in their time, of the Jews and Christian *ḍimmī*-s from the Maghreb and the alleged subsequent emigration of many of them to al-Andalus.⁴¹ Ibn 'Aṭīyya points out in Ibn al-Azraq's *Badā'i* that what is forbidden is the imitation that we have already heard about from Ibn Taymiyya, both

41 Empey, «Mashriqī Historians», 53-55.

external imitation and that which results from what the believer takes from the *ḍimmī*-s into their inner self (*an yattahida bi-qalbihi*). In other words, it is the *mingling*, not the dealing, with these two communities as such of which the believer must be wary.⁴²

With regard to guardianship by Christians and Jews, the Andalusī Ibn al-‘Arabī (d. 1148) roundly condemns it because he considers that they «do not give sincere advice and do not do things honestly».⁴³ Elsewhere in the *Badā’i’*, Ibn al-Azraq deals, for example, with the custom of kissing the hand of the one who holds power among Muslims, approved by some, but not by Mālik. He reinforces the latter’s opinion with examples such as that of caliph al-Ma’ mūn (d. 833) who, when asked if he would accept a hand kiss, replied that the kiss of Muslims is a humiliation and that of the *ḍimmī* a deception.⁴⁴ Also deceptive are the demands of Jews on Muslims when they show them ancient titles (*rasm*) to debts and claim that they are unpaid. The expression «May God curse them!» is frequent in such cases, as shown by examples such as the *fatāwā* of the Granada scholars Muḥammad al-Ḥaffār (d. 1408) and Ibn Manẓūr (d. ca. 1482). When asked about the question of a *ḍimmī* Jew, the former replies, «The Jews, may God curse them!, are in the habit of considering it lawful to defraud the Muslims [...]. The jurists believe that the rules of law turn against every notorious prevaricator and wrongdoer».⁴⁵ Ibn Manẓūr, in turn, expresses his animosity toward these practices, both in his reply and in the formulation of the question by a certain Abū Sa‘īd Farḥ b. Kumāša:⁴⁶ «the treacherous Jews deny having been reimbursed», he says, or, «the claim of one of these vile and wicked beings is weakened if it comes from one who has the defect of quibbling in the highest degree and if it goes back to an early date».⁴⁷ Ibn Manẓūr is even more vehement in his response when asked about a debt more than twenty years old concerning someone deceased eight years earlier, to which he

42 My translation of Ibn al-Azraq, *Badā’i’ al-silk*, 2: 499.

43 My translation of Ibn al-Azraq, *Badā’i’ al-silk*, 2: 500. Yarbrough discusses Ibn al-‘Arabī’s ideas, see Yarbrough, *Friends of the Emir*, 152.

44 Ibn al-Azraq, *Badā’i’ al-silk*, 1: 304-305.

45 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi’yār al-mu’rib*, 5: 244-245:

فأجاب: من عادة اليهود لعنهم الله استحلال أموال المسلمين وذلك عادة فيهم حتى ذكرها الله عنهم.

46 We know of the positions within the administration of members of the Ibn Kumāša family, for example, of its head under the reign of Muḥammad V by Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Kumāša; see Harvey, *Islamic Spain*, 208, 211.

47 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi’yār al-mu’rib*, 5: 245-246.

retorts, «Here is someone who deserves to be punished and incur the wrath of God and have his title torn away from him!».⁴⁸

Undoubtedly, these practices, which are more pronounced with closer contact between the communities, release certain emotions. Of note is the use of the term «displeasure» in Ibn 'Aṭīyya's brief exegesis; yet, he does not go as far as Ibn al-Qayyim al-Ġawziyya in asserting that the condition of the Pact of 'Umar not to bury Christians and Jews alongside Muslims is due to their bodies being the object of divine punishment and wrath (*maḥall 'adāb wa-ġadāb*).⁴⁹ To Ibn 'Aṭīyya it suffices to invoke God in the prohibitions that follow, which focus on princes and rulers and their seeking help and their earning of income from the *ḍimmī* communities (in particular, having Christian and Jewish servants, or those who might exercise guardianship over Muslims or exceed ordinary ties). Emotions are expressed, moreover, in a radically explicit way in contexts of opposition between Muslims and Christians, where the latter are not so much *ḍimmī*-s but enemies on the battlefield, and it is here that the expression above, «May God curse them!» becomes «May God destroy them!» as we can see in several instances provided by the *Ġunnat/Ġannat al-riḍā* of Ibn 'Āṣim (d. 1453), which will be discussed in more detail below.⁵⁰

Deceptiveness is also linked to emotions because it is perceived as having actual negative consequences for Muslims, for example, those that follow from favoring minorities of Christians and Jews. This is the case of the *fatwā* by Aṣḃaġ b. Muḥammad (d. 1111), approved by Ibn Ruṣd (d. 1198) and then by Ibn al-Ḥāġġ (d. 1336), which mentions the damages suffered by the common people due to the slander of the Jew, Ibn Muḥāġir, «during the years in which he exercised his tyranny and hostility» (*ayyām ḡulmihi wa-'udwānihi*).⁵¹ We are probably talking about Abraham ben Meir b. Muḥāġir (d. ca. 1100), leader of the Jewish community of Seville, nicknamed the *vizier* because of his close relationship with the court of al-Mu'tamid, and credited with an active role in the redemption of Jewish captives.⁵² Be that as it may, what

48 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 5: 246.

49 Bosanquet, *Minding their place*, 187.

50 For example, in vol. 2:284 of this work, in reference to the lord of Antequera who, according to this source, is dedicated to deceiving the Muslims, Ibn 'Āṣim, *Ġannat al-riḍā*.

51 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 9: 611. For the *fatwā*, see 611-612.

52 Berenbaum and Skolnik, «Ibn Muḥāġir», 9:687.

stands out in the sources is the rhetorical device whereby those who express emotion in connection to the religious difference of Jews and Christians usually distance themselves and credit the emotion to God (without attributing human feelings to Him).⁵³ Also of importance is the perceived role of examples in giving guidelines for behavior, but also guidelines for emotion; that is, we observe emotions being associated with actions, or are given indications of what emotions these actions should arouse in Muslims and sometimes in those who do not believe in Islam. The triangulation of emotions, religious difference and Muslim identity is particularly visible when the sources elaborate on why Muslims should act in certain ways; in those examples in which language, without necessarily being strictly about emotions or emotional language, nevertheless emerges and connects with them, offering signposts for ethical behavior.

Two narratives following Ibn al-‘Arabī’s saying above (both also referring back to the authority of al-Ṭurṭūšī) illustrate such expressive uses. One concerns the words of ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb about the Christian secretary (*kātib*) of his market inspector (*muḥtasib*), originally from Baṣra, Abū Mūsā al-Aš‘arī, whom he rebukes for giving authority to a *ḍimmī* over the Muslims and exclaiming «May God kill you!» while striking himself on the thigh.⁵⁴ The other is a narrative about al-Ṭurṭūšī himself who, as al-Qarāfī tells us, appears before the caliph of Egypt and his disbelieving vizier (*kāfir*), a circumstance that leads him to declaim two verses in which he states that this vizier is a liar (*annahu kāḍib*).

In addition to tradition, other narratives provide some insight into daily life and the conditions of the communities in al-Andalus and the Naṣrid Kingdom more specifically. Thus, the fourteenth-century scholar al-Šāṭibī concludes his account of the religious polemics held with some Jewish scholars in the streets —from which he emerges

53 See, for example, the reasoning on this point offered by al-Ṭabarī (d. 923), in Madelung and Jones, *The Commentary on the Qur’ān*, 78.

54 Ibn al-Azraq, *Badā’i’ al-silk*, 2: 500-503; 501. We find this same narration in the work of al-Ṭurṭūšī, which Alarcón translates as «¡Que Dios te maldiga!» (May God curse you!), see al-Ṭurṭūšī, *Lámpara de los príncipes*, 2:147. By contrast, Fattal, whose sources include al-Ṭurṭūšī, uses the expression «Dieu te confonde!» (i.e., God confound you!) and specifies that ‘Umar strikes al-Aš‘arī’s thigh «en lui donnant une tape sur la cuisse». See, Fattal, *Le statut legal*, 241.

victorious— with the quotation of Q. 2:258: «And so the disbeliever was dumbfounded. And God guides not the people who do wrong».⁵⁵ Bewilderment and surprise, emotions that in the Qur'ān are often associated with unbelievers (e.g., 34:7, 38:4, 50:2, 22:55), are those that here, through the mouth of God, are attributed to the Jewish *ḍimmī* of fourteenth-century Granada, the countrymen of al-Šāṭibī. Another source of the same period is al-Šāṭibī's teacher, Ibn Lubb (d. 1381), who holds a polemic with a Jew—who presents himself as a *ḍimmī* of Islam— about God's predestination and, then, on the real possibility of converting to Islam (God having predestined him to be a Jew). Ibn Lubb does not hold back and reviles the *ḍimmī* Jew in his reply, calling him a:

blind and bewildered man, who imagines illusions without proof [...] you grow in ignorance to the highest level while you are at the lowest of the lowest state, confirm the truth and believe in the Prophet Muḥammad, [...] otherwise, go on cursing and dishonoring God to the point of having been cast into the smallness of *ḍimma*!⁵⁶

A comparable harsh tone is employed in some accounts of the news of those Christian *ḍimmī*-s who gave support to the Christian King Alfonso I of Aragon in 1125 in his incursion into Andalusī lands and were subsequently expelled to North Africa. The abandonment of their possessions raises the question of whether the *ḥubs* (or pious endowments) they left behind enjoyed the condition of irrevocability, to which the *qāḍī* 'Iyāḍ (d. 1148-1149) answered in the negative.⁵⁷ 'Iyāḍ argued that churches can become mosques and that to supply a mosque's needs:

without taking recourse to the income of its *aḥbās* is to show good judgment and contribute to enraging the infidels (*wa li-mā fihi min al-ḡayz li-l-kuffār*) by

55 Šāṭibī, *Al-Ifādāt wa-l-inšādāt*, 156.

56 My translation of Wanšarīsī, *Al-Mi'yār al-mu'rib*, 11: 266-267:

تخطى إلى العليا بك الجهل ظلة وأنت عن السفلى بحال محطة فصدّق وأمنّ بالنبي محمد [...] وإلا أمض في لغن الإلاه وخزیه إلى حيث قد ألقيت في صغر ذمة

References to the *ḍimma* in such terms are not unique and, hence, in the historical news about the son of Yūsuf b. Naḡrīla (d. 1066) by Ibn al-Ḥaṭīb, we read that the latter «did not know the humiliation of the *ḍimma*, nor the filth of Judaism», see Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1:243:

لم يعرف ذلّ الذمة، ولا قدر اليهودية

57 García-Sanjuán, *Till God Inherits the Earth*, 93-94. For pious endowments in al-Andalus, see also, Carballeira Debasa, *Legados píos y fundaciones familiares*.

making the temple of their disbelief and their tyrants a place where God is remembered and the law of Islam observed.⁵⁸

No doubt this desire to «enrage» targets all Christians —and not only the *ḍimmī*-s who have been expelled and who possibly were spectators of such events from their new homes, again under Islamic rule— but it also includes them, if only in a negative sense.

What has been said thus far would inevitably lead to a biased understanding of how Muslim emotions toward Jews and Christians related to the identity of the majority. To avoid this, it is important to point out that they can be complemented by many other, varied references in the sources, including *fatāwā*,⁵⁹ where attitudes or character traits that are attributed to *ḍimmī*-s should not be shunned by pious Muslims but rather be taken as examples to follow. Monks in particular seem to have enjoyed a specific role and to have had a special status, as we are reminded by such well-known historical facts as those presented by al-Maqqarī. He tells us about the campaigns of al-Manṣūr (Almanzor, d. 1002) in Santiago de Compostela, where

al-Manṣūr found no living soul except an old monk sitting at the tomb. He asked him what he was doing at that spot and he [the monk] said: «I keep Jacob's company». So, he [al-Manṣūr] ordered that no harm be done to him.⁶⁰

We also find examples where compassion flows in the opposite direction, with Christian monks playing an intermediary and, in a certain sense, a beneficent role toward Muslims. A Naṣrid source, the *Ḡunna/*

58 My translation of Wanšarisī, *Al-Mi' yār al-mu'rib*, 7:74. Cf. Lagardère, *Histoire et société en Occident*, 243-244. For other *fatāwā* related to the expulsion of the Christians at this point of time, see Serrano Ruano, «Dos fetuas sobre la expulsión»; Serrano Ruano, «El recurso a las autoridades musulmanas».

59 An example would be the *fatwā* by Ibn Sahl (d. 1093) that considers whether it is lawful to sell the pious endowments (*ḥubs*) by Jews which, in case they have no more offspring, are destined for the poor Muslims (i.e., they show a charitable disposition on the part of the Jews), saying that these pious endowments are regulated according to the same rules as those of the Muslims. See Wanšarisī, *Al-Mi' yār al-mu'rib*, 7:59-60. Cf. Lagardère, *Histoire et société en Occident*, 238.

60 My translation of al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, 1:416. For this episode, see also, al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan*, 2: 196 and, e.g., Martínez Enamorado and Torremocha Silva, *Almanzor y su época*; Bariani, *Almanzor*; Torremocha Silva, Delgado Pedraza and Martínez Enamorado, *Al-Andalus y el Mediterráneo*; Pino García, *La Península Ibérica al filo*. See for the pilgrimage to Santiago taking into account the Muslim and Christian perspectives, the recent volume coordinated by Monteiro Arias, *Almanzor y Carlomagno*.

Ġanna of Ibn ‘Āšim (d. 1453), informs us of one such case. Thus, when the chains of a young Muslim captive are broken for no apparent reason and some monks are called to observe what had happened, they ask him if he has a mother and, after he confirms it, they state: «Her supplication has been answered. May God has set you free, so let us not keep you».⁶¹ The event is inscribed in the literature of the genre of rewards brought by supplication to God (here that of Baqī b. Maḥlad al-Qurṭubī (d. 889) whom the mother asked for help),⁶² whose compassion is translated in the gesture of the monks, in its turn also compassionate, at the moment of freeing the captive, and thus attesting to the miracle.

The same compassion is shown by Christians who, being in Muslim lands, offer pious help to Muslims such as al-Šādīlī (d. 1258), a gesture that their own Muslim co-religionists do not dare to make. In this anecdote, collected by Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī al-Šādīlī (d. 1310) in his *Laṭā’if al-minan* (The Subtle Blessings),⁶³ the well-known Moroccan founder of the *šādīliyya šūfī* order is in a cave near a city in the lands of Islam and has been without food for three days. Some Christians who have docked their ship nearby recognize him as a Muslim cleric (*qissīs*) and provide him with food and sustenance in large quantities, following the reasoning that «man is not the one who helps his loved ones, but the one who helps his enemies».⁶⁴ There is a note of criticism of the Muslim community here, which undoubtedly has as its background the intent to support the status of an important figure such as al-Šādīlī. However, more generally, it points to good qualities of character which, regardless of religion, can be found in those who devote their lives entirely to the contemplation of God.

Ibn ‘Āšim also gives us an example of such good qualities of character. He tells an anecdote about a hermit from among the sons of Israel (Banū Isrā’īl) and a beautiful slave girl (*ġāriya*) who tries to seduce him. The hermit assures the girl that he will join her if she is able to

61 My translation of Ibn ‘Āšim, *Ġannat al-riqā*, 2:227.

62 The same narrative is told by al-Ṭurṭūšī in his work on supplication, edited by Muḥammad Riḍwān al-Dāya (*Al-Du’ā’ al-ma’tūr*, 42):

الدعاء المأثور وآدابه وما يجب على الداعي إتباته واجتنابه

63 Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *The Subtle Blessings in the Saintly*.

64 My translation of Ibn ‘Āšim, *Ġannat al-riqā*: 1:256. The idea is that God facilitates sustenance «to whomever He wills from His creation».

stand firm (literally, to have patience) while bringing his hand close to a burning fire. The hermit proves to have such patience, with the consequence that all his fingers are burned, while the slave girl falls down dead, unable to bear the sight. The next day, the hermit is accused of adultery and murder; but a voice from heaven («Do not kill the guardian of God!» is heard) prevents the governor from executing him. After the burns to the body of this pious man are disclosed to the people, they honor him. The reading of this anecdote offered by Ibn ‘Āṣim concerns the effect of honesty and love, the value of which are only revealed by the patience of the monk.⁶⁵ Here, too, the emphasis is placed on the love of God, an emotion shared by both groups and which explains certain modes of behavior. These modes, which were undoubtedly widely endorsed in the Islam of the time, may have had a special discursive force among the Muslims of the Iberian Peninsula, if we take seriously Maribel Fierro’s assessment that:

[i]n the Muslim imaginary, al-Andalus was configured, from early dates, as a land of *ribāṭ*, that is, as a place of congregation of pious people who combine prayer—and other acts of religiosity—with the struggle against the infidels.⁶⁶

The behavior of non-Muslims provides models for the edification of individuals in Islam, and examples are not only drawn from the literature on these communities, as is the case of the well-known *Isrā’iliyyāt* for the Jews, but also from valuable instances related to the circumstances of Andalusī *ḍimmī*-s. Exceptional historical testimonies offer information on the emotions of the members of minorities toward each other, for example, the details in the missive of the well-known Jewish physician and diplomat Ḥasḍai b. Šaprūt to a powerful woman, possibly the Byzantine empress Helena Lecapena. In it, Ḥasḍai expresses his intimacy with the caliph ‘Abd al-Raḥmān III (r. 912-961) as well as his feelings toward the Christians of Cordoba, saying:

God is the one who knows my secrets and the purity of my thoughts [...] the community of Christians who dwell [...] in the city of Cordoba and in all

65 My translation of Ibn ‘Āṣim, *Ġannat al-riḍā*, 2:176-177.

66 My translation of Fierro Bello, «Cosmovisión (religión y cultura)», 269: «[e]n el imaginario musulmán, al-Andalus quedó configurada, desde fechas tempranas, como tierra de *ribāṭ*, es decir, como lugar de congregación de gentes piadosas que combinan la oración—y otros actos de religiosidad— con la lucha contra los infieles».

Sepharad because my brotherhood is united in my heart and my love does not cease [...] in all that they desire. Also because they stimulate [...] my best intention and the power of my acts.

The expression of emotions in these terms obeys the compelling reason of ensuring, in return, the good treatment of the Byzantine Jews, that is, the welfare of the community.⁶⁷ Likewise, the political background plays an important role in the case of Ṭālūt b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ma ‘āfirī, who was involved in what is known as the «suburb revolt» or the «revolt of the Arrabal» (Cordoba on March 25, 818 [13 *Ramaḍān* of 202]), during which a group of notables of the city—which included *fuqahā*’ (jurists) who were disciples of Mālik (such as Ṭālūt himself)—rose up in this neighborhood with a mixed population against the *amīr* al-Ḥakam I (r. 796-822).⁶⁸ As will become clear, emotions turn out to be a fundamental element in the narration of events, with Ṭālūt the main protagonist in the version offered by Ibn ‘Āṣim’s *Ḡunna/Ġanna* in Naṣrid times.

Thus, we read how, in a face-to-face conversation with the *amīr* (whose name is omitted throughout the text), Ṭālūt acknowledges hiding from him for a year and hating him for certain acts that sparked the revolt. The *amīr* acknowledges having felt hatred toward Ṭālūt and having sought to kill him, but reconciles with him by saying, «I swear to you that I have never stopped loving you all my life and I wish that what happened had not happened». Two other characters are involved in this reconciliation; one, the vizier, an acquaintance of Ṭālūt; the other, a *ḍimmī* Jew. Other sources which record this narrative—but not Ibn ‘Āṣim—include a conversation between Ṭālūt and this Jew, who

67 This source is discussed by Mann, *Texts and studies*, 1:10-12 and 21-23 for the transcription of the text. The text has recently been published in facsimile edition and translated into Spanish from the Hebrew by Martínez Delgado and Ashur in an interesting anthology of the Cairo manuscripts (Martínez Delgado and Ashur, *La vida de los judíos*, 217).

68 Dozy’s foundational work, based on various Arabic sources, recounts these events and the events around Ṭālūt that we will deal with below. See Dozy, *Histoire des musulmans d’Espagne*, 2:79-84, who follows Ibn al-Qūṭīyya (d. 977) as his main source (using MSS BN Paris 706, ff. 22r-23r). He also notes that al-Maqqari provides the same account but puts the characters in a different light (for the precise reference, see Dozy, *Histoire des musulmans d’Espagne*, 2: 84, number 1). The involvement of Yaḥyà b. Yaḥyà in the suburb revolt, as well as the events, are discussed by Fierro, «El alfaquí beréber», 290-292.

warns Ṭālūt about the possible betrayal of Abū l-Bassām, and tells him «do not trust a courtier», adding:

[i]f you want to leave me because you are afraid of being a burden to me, I swear to you that, even if you were to stay with me the rest of your life, your presence would not cause the slightest disturbance in my house.⁶⁹

In all versions, including Ibn ‘Āṣim, Abū l-Bassām indeed betrays Ṭālūt to the *amīr*, to whom he also lies about his tireless search for Ṭālūt (when in truth it is Ṭālūt who voluntarily presents himself at this vizier’s house). The Jew, by contrast, welcomes Ṭālūt knowing the possible negative consequences of such an action should the *amīr* find out. The words of al-Ḥakam dramatically sum up the events:

O Abū l-Bassām, a man of the protected Jews welcomed into his house a good sign of knowledge and religion (i.e., Ṭālūt) and risked his life and money. You betrayed Ṭālūt while Ṭālūt trusted you. You wanted to kill him and his family. Get out from in front of me! I don’t want to see you anymore.

What follows from this is not only that Ṭālūt enjoys protection until his death, but Ibn ‘Āṣim’s recension adds the detail that al-Ḥakam also ordered that the Jewish *ḍimmī* and those who come after him, that is, his offspring, be kept safe.⁷⁰

This narrative along with the other materials discussed leaves little doubt as to how dealing with the *ḍimmī* is embedded in a framework of discourse that unfolds at levels ranging from the individual to the communal. Here, the behavior of minorities and the emotions ascribed to them—both those that arise when minorities transgress the social pact and harm Muslims and those where they show their good disposition toward them—are linked to the action and practice of virtue. Asad also speaks of this, as we have seen, serving to correctly adjust the orientation of Islam’s ethical compass.

69 My translation of Dozy, *Histoire des musulmans d’Espagne*, 2:80: «ne vous fiez pas à un courtisan [...] Si vous voulez me quitter parce que vous craignez de m’être à charge, je vous jure que, dussiez-vous rester chez moi pendant toute votre vie, votre présence ne causerait pas le moindre dérangement dans ma maison».

70 Ibn ‘Āṣim, *Ġannat al-riḍā*, 2:242-244; 243. For a discussion of the connection of charity not only with religious piety but also with prestige, political legitimacy and authority of the virtuous ruler under the Umayyads in al-Andalus, see Carballeira, «The Use of Charity».

4. Concluding remarks

At this point, I would like to bring out some thoughts arising from the cases discussed and to do so by recalling the *mise-en-scène* in which the first governor of al-Andalus, Mūsà b. Nuṣayr, went out with the people to pray for rain. As it turned out, voices were raised in unison in supplication and invocation (*bi-l-du‘ā‘ wa-l-dīkr*), and in the presence of the *ḍimmī*-s, as part of what is distributed as a compartmentalized community. The invocation to God (*du‘ā‘*) shares its roots with the call to Islam, or *da‘wa*, a call that, as Emilio Espadola insightfully argues with respect to modern Morocco, must also be understood in the plural when dealing with it from the perspective of the *longue-durée* that history gives us.⁷¹ Such calls are interpellations to believers, sometimes competing, that have a transformative potential for Muslim subjects and societies. However, they are first and foremost communicative acts that need to be recognized as such, which is achieved through the repetition of certain «performative structures», or media, among which is language. With a staging that is not always identical,⁷² room is left for change and also for those unsuccessful attempts to unify religious differences within the community or to create beneficial practices.

Comparable forms of reimagining community and appealing to a pious social order by a calling or summoning to Islam are glimpsed in the sources analyzed. The understanding of the religious difference of non-Muslims seems to be readable in them along a line marked by the notion of «cultural dialectics» in Islam, as proposed by Marshall Hodgson and cited by Espadola, that is, «between the call of God as drawn in the Qur’ānic revelation» and «the human response to such a call».⁷³ In our case, we could say, between the Qur’ānic verses on the *awliyā‘* of Christians and Jews that Ibn al-Azraq hastens to explain and the human response to the divine call, of which the conditions of the Pact of ‘Umar are only a partial articulation. It should be noted that this is a Pact for which we also lack historical evidence as to whether and to what extent it was effectively applied

71 Espadola, *The Calls of Islam*, 6-7.

72 Espadola, *The Calls of Islam*, 6-7.

73 Espadola, *The Calls of Islam*, 5.

to the minorities, both in the Naṣrid Kingdom of Granada and in al-Andalus more broadly.

The discussion suggests that discourses of emotions are embedded in language as a means by which Islam is appealed to, thereby helping to maintain social structures and relationships between groups, summoning «subjects within a coherent social order».⁷⁴ From such a perspective, it is possible to place the emotions revealed by various authors and genres under a common explanatory umbrella, as examples that often adapt those of older works and thus participate in the transformative possibility that repetition entails, or of that excess that every mediating structure has «between the origin of the call and its recipient» that «is beyond the control of both».⁷⁵ In general, emotions seem to become more visible and language more acute at times when there is a discrepancy between the expected behavior and the actual behavior of the communities (e.g., when there has been a violation of the Pact with *ḍimmī*-s, but also when Muslims are not able to properly attend to the needs of their co-religionists).

At the same time, the rhetoric of an *I*, Arab and Muslim, and that of the *Other*, non-Arab and non-Muslim, or that of «us against them», which is easily glimpsed in the epithets assigned to the non-*ḍimmī* Christians (e.g., ‘*adū*, enemy), or when we see the use of Christian or Jewish identities as insults to rebellious Muslims, or even the rhetoric of «binary opposites» aimed at creating subgroups or allies in harmony with certain ideologies, are all ways of understanding religious difference that blur and become substantially complicated in the realm of emotions and their expression.⁷⁶ This is partly because, as in real life, emotions are not always expressed but merely suggested in the texts addressed and also because sometimes emotions are such only by *proxy*. This means that in a case such as the last example of the *amīr* al-Ḥakam, the benevolence that he shows toward the *ḍimmī* Jew and the emotion of gratitude cannot be explained without keeping in mind the betrayal of the vizier Abū l-Bassām and the love the *amīr* claims to feel for Ṭālūt. We can say broadly that the call

74 Espadola, *The Calls of Islam*, 6.

75 Espadola, *The Calls of Islam*, 7.

76 Albarrán, *La cruz en la media luna*, 43-44. Albarrán summarizes here the ideas of Lapedra, «Los cristianos a través del prisma del islam»; Fierro, «Religious dissension in al-Andalus»; Jones, «The Christian Companion»; Serrano Ruano, «Doctrina legal».

to Islam itself «cannot so much eliminate difference as continually reconfigure difference», but unlike exorcisms in modern Morocco, for the selected corpus from the Naṣrid Kingdom of Granada, the latter are not differences conceived «as strange and even ghostly intrusions». ⁷⁷ The religious difference of Christians and Jews in the examples discussed —and avoiding any generalization— is, rather, a difference that sets the *ḍimmī*-s to one side while discursively embracing them as a fundamental element of Muslim identities guided by emotions in multiple forms and varying degrees.

77 Espadola, *The Calls of Islam*, 141.

Bibliography

- Ahmed, Sara. «Affective Economies». *Social Text* 22, n.º 2, (2004): 117-139.
— *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
- Albarrán Iruela, Javier. *La cruz en la media luna. Los cristianos en al-Andalus: realidades y percepciones (siglos VIII-XIII). Estado de la cuestión y perspectivas de investigación*. Murcia: Sociedad Española de Estudios Medievales - Consejo Superior de Investigaciones Científicas -Editum, 2013.
- Aldila Binti, Isahak. *Ibn al-Azraq's Political Thought. A Study of Badā'i' al-Silk fī Ṭabā'i' al-Mulk*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2010.
- Anonymous. *Al-Ḥadīqa al-mustaqilla al-naḍra fī l-fatāwā l-ṣādira 'an 'ulamā' al-ḥaḍra*, edited by Ḥalīl 'Alī al-Qadāfi al-Ġahānī. Beirut: Dār Ibn Ḥazm li-l-Ṭibā'a wa-l-Naṣr wa-l-Tawzī', n.d. [2003].
- Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- Bariani, Laura. *Almanzor*. San Sebastián: Nerea, 2003.
- Bauer, Karen. «The Emotions of Conversion and Kinship in the Qur'an and the *Sīra* of Ibn Ishāq». *Cultural History* 8, n.º 2, 2019: 137-163.
- Berenbaum, Michael and Fred Skolnik, eds. «Ibn Muhājir, Abraham ben Meir». In *Encyclopaedia Judaica*. Volumen 9, 687. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. <https://link.gale.com/apps/doc/CX2587509423/GVRL?u=groning&sid=bookmark-GVRL&xid=bed604c9>.
- Bosanquet, Antonia. *Minding their Place. Space and Religious Hierarchy in Ibn al-Qayyim's Aḥkām ahl al-dhimma*. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Buitelaar, Marjo and Richard Van Leeuwen, eds. *Narrating the Pilgrimage to Mecca*. Leiden: Brill, 2023.
- Carballeira Debasa, Ana María. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- «The Use of Charity as a Means of Political Legitimation in Umayyad al-Andalus». *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 60 (2017): 233-262.
- Chalmeta, Pedro. *Historia socioeconómica de Alandalús*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2021.

- Cohen, Mark R. «What was the Pact of ‘Umar? A literary-historical study». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 23 (1999): 100-157.
- Delgado Pérez, María Mercedes. «Ibn al-Azraq, Abū ‘Abd Allāh». In J. Lirola Delgado and J. M. Puerta Vilchez eds., *Biblioteca de al-Andalus, vol. 2. De Ibn Adḥà a Ibn Bušra*, 486-490. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Domínguez Rojas, Salud María. «La economía del reino nazarí a través de las fetuas recogidas en el Miy‘ār de Al-Wanšārīsī». *Anaquel de Estudios Árabes* 17 (2006): 77-107.
- Dozy, Reinhardt P. *Histoire des musulmans d’Espagne jusqu’à la conquête de l’Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, 4 vols. in 2. Leiden: E.J. Brill, 1861.
- Echevarría Arsuaga, Ana. «Obispos tiranos y rebeldes musulmanes. La violencia contra el ḍimmí». In *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, edited by Delfina Serrano Ruano, 233-250. Madrid – Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011.
- Empey, Heather. «Mashriqī Historians on the Muwaḥḥid Persecution of the Jews and Christians: New Sources for an Old Debate». In *Studies in Islamic Historiography. Essays in Honour of Professor Donald*, edited by S. G. Massoud, 32-65. Leiden - Boston: Brill, 2020.
- Espadola, Emilio. *The Calls of Islam. Sufis, Islamists, and Mass Mediation in Urban Morocco*. Bloomington: Indiana University Press, 2014.
- Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d’Islam*. Beirut: Imprimerie catholique, 1958.
- Fierro, Maribel. «El alfaquí beréber Yaḥyà b. Yaḥyà al-Layṭī (m. 234/848), “el inteligente de al-Andalus”». In *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, edited by M. Luisa Á. and M. Marín, 269-344. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.
- «Al-Ṭurṭūšī, Abū Bakr». In *Biblioteca de al-Andalus, vol. 7. De al-Qabrīrī a Zumurrud*, edited by J. Lirola Delgado and J. M. Puerta Vilchez, 500-531. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- «Cosmovisión (religión y cultura) en el islam andalusí (ss.VIII-XIII)». In *A 1300 años de la conquista de al-Andalus (711-2011). Historia, cultura y legado del Islam en la Península Ibérica*, edited by D. Melo Carrasco and F. Vidal Castro, 267-312. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones, 2012.

- «Religious dissension in al-Andalus: ways of exclusion and inclusion». *Al-Qanṭara: Revista de Estudios Árabes* 22, n.º 2 (2001): 463-488.
- García-Sanjuán, Alejandro. «Mercenarios cristianos al servicio de los musulmanes en el norte de África durante el siglo XIII». In *La Península Ibérica entre el Mediterráneo y el Atlántico, siglos XIII-XV. Cádiz 1-4 de abril de 2003*, edited by M. González Jiménez and I. Montes Romero-Camacho, 435-447. Sevilla - Cádiz: Diputación de Cádiz - Sociedad Española de Estudios Medievales, 2006.
- *Till God Inherits the Earth: Islamic Pious Endowments in al Andalus (9-15th Centuries)*. Leiden – Boston: Brill, 2007.
- Harvey, Leonard Patrick. *Islamic Spain, 1250 to 1500*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Ibn ‘Āšim, Abū Muḥammad. *Ġannat al-riḍā fi l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*. Edited by Ṣalāḥ al-Ġarrār, 3 vols. Amman: Dār al-Bašīr li-l-Našr wa-l-Tawzī‘, 1989.
- Ibn ‘Aṭā’ Allāh, Aḥmad ibn Muḥammad. *The Subtle Blessings in the Sainly Lives of Abū l-‘Abbās al-Mursī and his Master Abū-l-Ḥasan al-Shadhilī. Laṭā’if al-Minan*. Translated by Nancy N. Roberts. Louisville: Fons Vitae, 2005.
- Ibn al-Azraq, Abū ‘Abd Allāh. *Badā’i’ al-silk fi ṭabā’i’ al-mulk*, ed. ‘Alī Sāmī al-Naššār, 2 vols. Cairo: Dār al-Salām li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr wa-l-Tawzī‘ wa-l-Tarġama, 2008.
- Ibn al-Ḥaṭīb, Lisān al-Dīn. *Al-Iḥāṭa fi aḥbār Ġarnāṭa*. Edited by Yūsuf ‘Alī al-Ṭawīl, 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2003.
- Ibn Sirāġ al-Andalusī, Abū l-Qāsim Muḥammad. *Kitāb Fatāwā qāḍi l-ġamā‘a Ibn Sirāġ al-Andalusī*. Edited by Muḥammad Abū l-Aġfān. Abu Dabi: al-Maġma‘ al-Ṭaqāfī, 2000.
- Ibn Ṭarkāṭ al-‘Akkī, Abū l-Faḍl. *Nawāzil fuqahā’ Ġarnāṭa (Casos jurídicos de los alfaquíes de Granada)*. Introduction and edited by Abderrazak Ourkia and coordinated and introduction Francisco Vidal Castro, Jaén, Grupo de Investigación HUM761, *Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas*. Jaén: Universidad de Jaén, 2018.
- Ibn Taymiyya, Abū l-‘Abbās Taqī l-Dīn Aḥmad b. ‘Abd al-Ḥalīm. *Al-Fatāwā l-kubrā li-l-imām al-‘allāma Taqī l-Dīn b. Taymiyya*. Edited by Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā and Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, 6 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987.

- *Minhāġ al-sunna al-nabawiyya*. Edited by Muḥammad Rašād Sālim, 9 vols. [Riyad], Saudi Arabia: Ġāmi‘at al-Imām Muḥammad b. Sa‘ūd al-Islāmiyya, 1986.
- Jones, Linda. «The Christian Companion: a Rhetorical Trope in the Narration of intra-Muslim Conflict during the Almohad Epoch». *Anuario de estudios medievales* 38 (2008): 793-829.
- *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Lagardère, Vincent. *Histoire et société en Occident musulmán au Moyen Age. Analyse du Mi‘yâr d’al Wanšarīsī*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Lapedra, Eva. «Los cristianos a través del prisma del islam: terminología e ideología en los textos árabo-islámicos de Al-Andalus». In *Orientalismo, exotismo y traducción*, edited by M. Feria García and G. Fernández Parrilla, 57-80. Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.
- Lutz, Catherine and Lila Abu-Lughod. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Madelung, Wilferd F. and Alan Jones. *The Commentary on the Qur‘ān by Abū Ja‘far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, Being an Abridged Translation of Jāmi‘ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qur‘ān*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press and Hakim Investment Holdings Ltd, 1987.
- Mahmood, Saba. «Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of ṣalāt». *American Ethnologist* 28, n.º 4 (2001): 827-853.
- Mann, Jacob. *Texts and Studies in Jewish History and Literature*, 2 vols. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1931-1935.
- Maqqarī, Abū l-‘Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad al-. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. Translated by Pascual de Gayangos, 2 vols. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843.
- *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. Edited by Iḥsān ‘Abbās, 8 vols. Beirut: Dār Ṣādir, 1988.
- Martínez Delgado, José and Ashur, Amir. *La vida de los judíos de Alandalús (siglos X-XII). Antología de manuscritos de la Guenizá de El Cairo (University of Cambridge)*. Córdoba: Cordoba University Press, 2021.
- Martínez Enamorado, Virgilio and Antonio Torremocha Silva, coords. *Almanzor y su época. Al-Andalus en la segunda mitad del siglo X*. Málaga: Sarriá, 2001.

- Monteira Arias, Inés, coord. *Almanzor y Carlomagno: el camino de Santiago ante el islam en época medieval*. Gijón: Trea, 2023.
- «Nāzila», ed. In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by P. Bearman et al. doi: 10.1163/1573-3912_islam_SIM_5873.
- Núñez Muley, Francisco. *A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*. Edited and translated by Vincent Barletta. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Ohlander, Erik S. «Fear of God (*taqwā*) in the Qurʾān: Some notes on semantic shift and thematic context». *Journal of Semitic Studies* 50, n.º 1 (2005): 137-152.
- Pino García, José Luis del. *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional Almanzor y su época, (Córdoba, 14 a 18 de octubre de 2002)*. Córdoba: Fundación Prasa, 2008.
- Qarāfi, Abū l-ʿAbbās Aḥmad b. Idrīs al-, Abū l-Qāsim Qāsim b. ʿAbd Allāh Ibn al-Šāṭṭ and Muḥammad ʿAlī b. Ḥusayn al-Makkī al-Mālikī. *Al-Furūq aw Anwār al-burūq fī anwāʾ al-furūq*. Edited by Ḥalīl Maṣṣūr, 4 vols. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1998.
- Rodríguez Gómez, Dolores. *Las riberas nazarí y del Magreb, siglos XIII-XV. Intercambios económicos y culturales*. Granada: Universidad de Granada, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Estudios Semíticos, Grupo de Invest. Ciudades Andaluzas bajo el Islam, 2000.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Safran, Janina. *Defining Boundaries in al-Andalus. Muslims, Christians and Jews in Islamic Iberia*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.
- Serrano Ruano, Delfina. «Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes». In *El cuerpo derrotado. Cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, edited by Maribel Fierro and Francisco García Fitz, 257-282. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- «Dos fetuas sobre la expulsión de los mozárabes al Magreb en 1126». *Anaquel de Estudios Árabes* 2 (1991): 163-182.
- «El recurso a las autoridades musulmanas por parte de los *ḍimīes* en el Occidente islámico: de nuevo sobre la deportación de los cristianos tributarios al Magreb en 1126 d. c. (fetua de Ibn Ward)». In *Culturas de al-Andalus*, edited by F. Roldán Castro, 175-194. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2015.

- Šāṭibī al-Andalusī, Abū Ishāq Ibrāhīm b. Mūsà al-. *Al-Ifādāt wa-l-inšādāt*. Edited by Muḥammad Abū l-Aḡfān. Beirut: Mu'assasat al-Rasūl, 1983.
- Torremocha Silva, Antonio, and Virgilio Martínez Enamorado, eds. *Al-Andalus y el Mediterráneo en torno al año 1000. La época de Almanzor*. Algeciras: Fundación Municipal de Cultura «José Luis Cano», 2003.
- Ṭurṭūšī, Abū Bakr al-. *Al-Du'ā' al-ma'tūr wa-ādābuhu*. Edited by Muḥammad Riḍwān al-Dāya. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2002.
- *Lámpara de los príncipes/por Abubéquer de Tortosa*. Translated by Maximiliano Alarcón y Santón, 2 vols. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, Hispanic Society of America, 1930-1931.
- Wanšarīsī, Abū l-'Abbās b. Yaḥyà al-. *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ġāmi' al-muġrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib*. Edited by Muḥammad Haġġī, 12 vols+index. Rabat, Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1981-1983.
- Yarbrough, Luke B. *Friends of the Emir. Non-Muslim State Officials in Premodern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- «The Early Circulation and late Adoption of the “Pact of ‘Umar” (*shurūṭ ‘Umar*)». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 53, (2022): 237-304.
- Zaman, Muhammad Qasim. «Death, Funeral Processions, and the Articulation of Religious Authority in early Islam». *Studia Islamica* 93 (2001): 27-58.

La función de las emociones en la socialización del poder nazarí*

Antonio Peláez Rovira
Universidad de Granada

Los procedimientos de legitimación del poder islámico evolucionaron a tenor de los cambios administrativos, sociales y culturales habidos desde el período clásico. El fin de estos procedimientos era no solo revestir de legitimidad al soberano, o en quien delegara el poder, frente a los actores políticos en liza y las autoridades de turno, sino también dirigir un mensaje claro a la población sobre quién gobernaba y bajo qué condiciones ejercía sus funciones, de tal manera que el liderazgo sobre el gobierno, la administración y el territorio bajo su control quedaba garantizado, con la centralidad que ello implicaba en cualquiera de las relaciones socio-políticas desarrolladas sobre la base de las instituciones del Estado.¹ Entre los elementos que colaboran en la conformación de la legitimidad,² sin duda la población es el objetivo último de cualquier gobernante que aspira a mantenerse en el poder, no solo a nivel colectivo, sino también individual,³ porque cada individuo cuenta para el Estado junto a sus actividades socio-económicas que dinamizan el espacio gobernado.

En el caso del emirato nazarí, la dinastía de los Banū Naṣr fue la depositaria de la experiencia política acumulada durante los períodos andalusíes anteriores, la cual supo ejercer el dominio sobre la población diseminada en el territorio granadino, gracias a su maestría en el control de las estructuras administrativas a su disposición.⁴ En

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+I «La sociedad nazarí en el siglo XV: aplicación del derecho y administración del Estado» (SONADE), ref. PID2020-118989GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033. También se ha realizado desde el proyecto «Industria y comercio en al-Andalus: siglos XII-XV», ref. P18-FR-2046, financiado por Junta de Andalucía, Programa I+D+I PAIDI 2020.

1 Rosenthal, *El pensamiento político*; Lewis, *El lenguaje político*; Lambton, *State and government*.

2 Fierro, «La legitimidad del poder».

3 Siegman, «The State and the Individual».

4 Peláez, «Political Structures».

todo momento, debió conseguir de las comunidades urbanas y rurales la adhesión a su ideología político-religiosa, a través de mecanismos que no acaban de ser esclarecidos, pero que implicaban una estrecha comunicación con los agentes locales del poder diseminados por los distritos bajo su control.⁵

Formando parte de los mecanismos de legitimación, la socialización del poder comprende, en primer lugar, los procedimientos que emplearon las autoridades estatales para conseguir que la población aceptara de forma tácita su dominio, y en un nivel de aceptación más duradero que afecta también a la materialización del poder, supone la asunción social de la ideología que identificaba al soberano, a la dinastía o a la rama dinástica, en el sentido de la identificación de la población con los idearios del poder.⁶

En este proceso de socialización, que implica, por tanto, aceptación y trato identitario con el poder, cabe detenerse en las emociones que debieron impregnar con un rasgo más vitalista la reacción de la población frente a las actividades del poder. Se pensó en el análisis del léxico emocional con el objeto de comprobar el grado de variedad léxica y si este lleva asociado en efecto un abanico de emociones, como se ha realizado en recientes trabajos para analizar la subjetividad de la élite intelectual nazarí a través de los términos usados de índole emocional.⁷ Sin embargo, la previsible dificultad de encontrar registros escritos procedentes de la población con clara vinculación con el poder, y, no menos importante, en número suficiente que permita un sondeo con objeto de articular este tipo de estudio, hizo que se descartara esta opción. Por otro lado, atendiendo a la perspectiva psicológica, individual y colectiva, que se intuía en este tipo de análisis, hay modos directos de expresar la subjetividad que son familiares para el lector moderno. Sin embargo, para el objeto de estudio de este trabajo, los indirectos son más elocuentes para ver de qué modo las emociones están presentes en la socialización del poder; los modos indirectos aparecen en el molde de la convención del texto, a través de la disposición de su contenido y de estrategias discursivas que tienen sus propios códigos de interpretación dentro de la cultura en la que se produce el texto.⁸

5 Fábregas, «Agents of Local Power»; Peláez, «El registro documental».

6 Peláez, *El emirato nazarí de Granada*, 106-121.

7 Jreis-Navarro, «La codificación lingüística».

8 Jreis-Navarro, «Inhabiting the Strait», 230.

Esto último se podría ampliar a otras formas de expresión del poder, no solo textual, las cuales permitirían rastrear signos de emotividad usada como instrumento de socialización del gobierno de turno, sobre símbolos, costumbres y protocolos de carácter estatal de diferente grado de estabilidad a lo largo del período nazarí. Esto implica también un rastreo de las emociones en una diversidad de fuentes históricas, literarias y religiosas. Sin embargo, se ha centrado la atención en las de carácter histórico por considerar que en ellas se puedan haber plasmado emociones en un modo más objetivo, más impredecible incluso, si eso es posible, que hayan escapado a la voz subjetiva de los autores, la cual también sería interesante tener en cuenta.

Por tanto, teniendo presente contextos en los que la población entra en contacto con la proyección legitimadora del poder, a través de expresiones verbales y no verbales de los individuos y colectivos recipiendarios de la socialización del poder, se podrían observar emociones fijadas en las fuentes disponibles. Sin embargo, se plantea la duda de si sería factible encontrarlo en el ámbito de la expresividad social, teniendo presente además que esta debe estar asociada a la manifestación de cualquier tipo de adhesión e identificación con el poder. Entre el constructivismo social y el universalismo, y en relación con las emociones en el lenguaje, Plamper⁹ plantea que en los estudios sobre la universalidad de las emociones parece haber acuerdo en que toda lengua tiene algunos términos que designan sentimientos de forma cognitiva. ¿Es este dato aplicable al lenguaje del poder político nazarí a modo de hipótesis de partida para un estudio sobre las emociones en este ámbito? Tal vez sea excesivo plantear esta cuestión en este trabajo, pero vale la pena tener en cuenta este elemento en el estudio de la socialización del poder a través de las emociones.

Con todo, sigue siendo escurridiza la idea de aprehender las emociones del individuo y del colectivo que implicaron conexión con el poder a nivel de aceptación de sus postulados. Tal vez en el ámbito religioso sea más factible debido tanto a los textos conservados como a las características de unos registros con ciertos ejes de expresividad bien definidos y que empiezan a conocerse ahora. En efecto, se pueden extraer emociones colectivas de los discursos públicos canónicos (sermón, *huṭba*) y no canónicos (otros de carácter homilético). Estos

9 Plamper, *History of Emotions*, 131.

podían generar entre la audiencia respuestas de diferente grado de expresividad verbal y corporal que captó la atención de algunos juristas, los cuales argumentaron sobre su permisividad en función de varios criterios asociados a la decencia de las puestas en escena, la fortaleza de espíritu de los creyentes y razones que entroncan con la estética de las prédicas.¹⁰ Aunque las referencias estudiadas en el ámbito religioso apuntan a respuestas individuales y colectivas que parecen ajustarse a ciertos estereotipos culturales, en general, también corroboran la relación a nivel de diálogo entre el sujeto que predica y el público con el que interacciona. ¿Se puede trasladar este diálogo al ámbito de la legitimación y socialización del poder en una esfera más civil?

La pregunta es pertinente porque las reconstrucciones de la expresividad de los que participaban en eventos sociales parecen ceñirse a los espacios religiosos, o al menos en estrecha relación entre lo político y lo religioso. Es más, se puede ir más allá partiendo del concepto de *comunidad emocional* según la definición de Rosenwein.¹¹ Desde esta perspectiva, no se trataría de analizar la población nazarí con el objetivo de reconstruir sus rasgos identitarios de carácter anímico —al menos no es la intención en este trabajo—, los cuales debieron expresar su apreciación de los acontecimientos que marcaron el devenir de la historia nazarí en sus diferentes contextos y en cualquiera de sus manifestaciones, a nivel individual y colectivo. Sería más bien tener en cuenta que, a una serie de estímulos originados desde el poder, los individuos en sociedad respondieron con unas emociones compartidas que expresaban su sentir hacia la autoridad.

¿Cuáles serían los contextos en donde apreciar este sentir de la población? En este trabajo se proponen varios en los que localizar la existencia de emociones colectivas de identificación con el poder, antes que la adhesión individual al ideario político-religioso del poder que, tal vez, se pueda analizar en otro momento y que ya se ha realizado en figuras de la élite intelectual nazarí como se ha indicado con anterioridad. Algunos ejemplos de contextos donde rastrear emociones son las manifestaciones públicas de legitimación, la respuesta social a los desfiles oficiales, la acogida social de los lemas dinásticos en la materialidad de la vida cotidiana —si es que es apprehensible en su respuesta colectiva—,

10 Jones, *The Power of Oratory*, 193-262, esp. 241 y ss.

11 Rosenwein, *Emotional Communities*.

o las opiniones sobre el sentir de la población según los autores de la época, si es que se puede separar de la subjetividad de cada escritor. En definitiva, el objetivo de este trabajo es poner las emociones de los granadinos en el centro del debate sobre los procesos de socialización del poder nazarí, no ciñendo el análisis al léxico, sino a cualquier expresión de carácter legitimador en la que la emotividad esté presente.

1. Las manifestaciones públicas de adhesión al poder

Los procesos de llegada al poder en el ámbito nazarí transcurrieron entre la sucesión, la usurpación, el golpe de Estado y la abdicación, de forma pacífica o violenta, legalmente establecida o de forma irregular, con el recurso a las armas o a la diplomacia, en modo traumático para sus protagonistas o claramente ventajoso.¹² La población no estaba al margen de este proceso. En algunos casos participaba activamente en los procesos de cambio en el poder, con una intención política declarada en sus actos que afectaban a la cúspide. En otros, era espectadora de unos hechos aparentemente circunscritos a la esfera del gobierno, pero que debieron suscitar al menos comentarios entre los testigos. En este sentido, un hecho en apariencia anecdótico puede contener valiosa información examinado desde la perspectiva del impacto que pudo tener en los presuntos espectadores de ese acontecimiento. En cualquier caso, la implicación social podía ser activa o en cambio no ser participativa, pero no por ello menos efectiva en cuanto a la expresión de su sentir. Se exponen a continuación algunos ejemplos de acción política y de presunta conciencia de lo que estaba ocurriendo sin actividad social evidente.

Al comienzo del reinado de Muḥammad III,¹³ el arráez Abū l-Ḥaḡḡāḡ b. Naṣr, pariente del emir y gobernador de Guadix, fue destituido cuando se encontraba en Granada, pero consiguió llegar a la localidad accitana y tomar el control contraviniendo la orden del soberano. En dos versiones distintas de los hechos, incluso con fechas diferentes que afectan a este análisis, Ibn al-Ḥaṭīb alude a la participación de la población que

12 Vidal, «El asesinato»; Peláez, *El emirato nazarí*, 22-59. Castro, «Contribución al estudio de la violencia».

13 Vidal, «Historia política», 115.

en defensa de sus intereses se alineó con el emir nazarí frente al gobernador. En la *Iḥāṭa*, el autor granadino señala que el emir «instó a la gente de la ciudad (*ahl al-madīna*) a que lo combatiese», con objeto de frenar el desacato a su autoridad. En las líneas que siguen, los habitantes son retratados siempre en plural en la forma verbal usada en árabe —en concordancia con *ahl*—. De ellos, Ibn al-Ḥaṭīb dice que se dieron cuenta de lo que estaba preparando el arráez insurrecto, lo cercaron (*aḥāṭū bihi*) por sorpresa, lo apresaron y finalmente lo vencieron (*taǧallabū ‘alayhi*). Hasta este momento de la narración, la población es protagonista en común acuerdo, de forma colectiva, sin indicar la existencia, plausible por otro lado, de líderes que encabezaran esta acción punitiva contra su gobernador. A renglón seguido, el relato cambia de sujeto, los habitantes de Guadix dejan de aparecer en la escena de los hechos, y se pasa a una forma pasiva para indicar que el arráez «fue llevado» a presencia de Muḥammad III para ser ajusticiado por sus actos.¹⁴

La versión de los hechos es más escueta en la *Lamḥa*, donde no se alude a la población.¹⁵ En cambio, la revisión de este acontecimiento que el propio Ibn al-Ḥaṭīb ofrece en la obra *A‘māl* es rica en detalles que no se proporcionan en las anteriores, con un cambio fundamental en el protagonismo de la población. Según este relato, el pueblo actuó por su cuenta sin que, al menos según el texto, se diera una orden desde la Alhambra para impedir la sublevación del arráez de Guadix. Es más, el autor granadino da indicios de las razones de esta acción: el arráez había dispuesto de bienes y personas de forma abusiva. Siguiendo el texto, coinciden algunos verbos en plural con los usados en la versión de la *Iḥāṭa*, por ejemplo «cercaron» (*aḥāṭū*). Igualmente, el traslado a Granada se hace en forma pasiva, «fue enviado», dejando la población de estar involucrada en los hechos, o al menos de tener una actitud activa en los mismos.¹⁶ Es evidente el protagonismo de la comunidad accitana en los hechos narrados, ya sea en respuesta al poder legítimo de Muḥammad III, o a iniciativa de sí misma como población afectada, con o sin líderes que encabezaran la revuelta contra el arráez destituido por el emir. En cualquier caso, el pueblo es protagonista, se alza por sus intereses y actúa en consonancia con el poder central. ¿No debió de

14 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 551-552

15 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Lamḥa*, 66; Casciaro, *Historia de los Reyes*, 66.

16 Ibn al-Ḥaṭīb, *Kitāb A‘māl al-a‘lām*, 292-293.

haber también elementos emocionales en su actuación respecto a unos hechos que al menos iban en paralelo a los intereses del poder central?

En otro relato en castellano que alude al cambio en la cúpula del Estado, sorprende la actividad de la población en los hechos narrados con un protagonismo al margen de la élite social. *La Crónica de Juan II* da detalles significativos sobre las causas y el momento del ascenso al poder de Muḥammad IX el Zurdo frente al emir Muḥammad VIII que gobernaba sin apoyos suficientes. En este contexto, El Zurdo se dirigió con un contingente a las puertas de la ciudad de Granada que encontró cerradas. Conocida la noticia y a petición de la élite social («los mejores dellos»), las autoridades jurídico-religiosas («savios») lanzaron una sentencia contra el emir de la Alhambra con el argumento de la minoría de edad, según el texto: «e fuéronse los mejores dellos [de los habitantes de Granada] a la mezquita, [a] aver su consejo sobrello con sus savios. E fallaron que por tener rey chico que estaban descomulgados», indicando en otras líneas que este «no avia sino fasta ocho años». ¹⁷ De los hechos narrados hasta el momento cabe destacar dos aspectos: por un lado, hay un grupo social que pide consejo al cuerpo de jurisconsultos, los cuales emiten un dictamen condenando al emir de la Alhambra; por otro lado, a todos los efectos el resultado podría ser una fetua, según unos procedimientos no descritos, pero deducibles según el carácter de la petición y de otros casos atestiguados en árabe. ¹⁸ La población, o al menos parte de ella, parece ausente, aunque debió ser informada por alguien, según se desprende de la beligerante actitud que manifestó frente al emir deslegitimado de la Alhambra. Según el texto castellano, los granadinos partidarios del pretendiente al trono «acordaron de le abrir la puerta, e de lo recevir por rey», quienes, una vez dentro de la ciudad, acompañaron a Muḥammad el Zurdo «e fueron al Alhambra, e fizieron llamar al alcaide Alamin». Ante alguna muralla de la Alhambra, se encontraba el contingente de El Zurdo junto a sus partidarios granadinos, haciendo frente a un gobierno acorralado en la fortaleza alhambreña. Con cierto aire dramático en su descripción, el resto de la escena deja al margen al grupo partidario del nuevo emir. ¹⁹ No es posible percibir si la población se movilizó de forma general apoyando a uno u otro emir,

17 Seco de Lucena, «Nuevas rectificaciones a la historia», 394-395.

18 López Ortiz, «Fatwas granadinas», 84-90; Granja Santamaría, «Condena de Boabdil».

19 Seco de Lucena, «Nuevas rectificaciones a la historia», 395.

pero no cabe duda de que los hechos debieron hacer que los granadinos se manifestaran en uno u otro sentido, según el texto, parece que apoyando finalmente al emir Muḥammad IX, el cual congregó durante sus varios gobiernos sentimientos encontrados de la población a tenor de lo que sugieren los textos.²⁰ ¿Tan fuerte era la desafección hacia el emir Muḥammad VIII como para apoyar a otro pretendiente al trono? ¿Estaba la población informada de cuanto sucedía en las esferas del poder? Además de los criterios jurídico-religiosos de la fetua, ¿usaron otros procedimientos para empatizar con el pueblo y atraer su apoyo?

Algunos casos permiten señalar que un determinado gobierno nazarí se acercó al pueblo con el deseo de generar una emoción, o, como ocurre con este relato, nuevamente de Ibn al-Ḥaṭīb, para eliminar uno de los elementos más poderosos al servicio del poder, el miedo, tras haberlo generado entre la población. Los hechos se corresponden con el convulso período del inicio del segundo reinado de Muḥammad V cuando recuperó el trono en 1362 tras el exilio en Fez.²¹ De la información existente, interesa el texto que está recogido en los *A'māl*, el cual ha sido objeto de estudio en detalle.²² Bajo el liderazgo de varias figuras contrarias al gobierno de este emir, el pueblo se sublevó de forma organizada. Del entorno alhambrense surgieron acusaciones contra el pueblo; en concreto, por parte de los servidores del emir, fieles durante su exilio, los cuales se mostraron recelosos de una población que estuvo implicada en la deposición de Muḥammad V en 1359. Además, los líderes que incitaban a la sublevación estarían interesados en derrocarlo para volver a la situación que gozaron con los emires anteriores durante su exilio. Cierta coalición de intereses, incluso colaboración, es plausible entre los líderes que azuzaban a la población y sus propias redes clientelares que verían peligrar sus privilegios con el nuevo gobierno. La revuelta fue aplacada gracias a la intervención del ejército y la astucia de Ibn al-Ḥaṭīb, según sus propias palabras, que consiguió generar incertidumbre y división entre las filas enemigas, las cuales quedan englobadas, según sus palabras, bajo el término *'amma* (pueblo). La situación se calmó, pero el resultado distaba mucho de tranquilizar al gobierno, porque «el temor de la gente al sultán creció,

20 Seco de Lucena, *Muḥammad IX*.

21 Vidal Castro, «Historia política», 137-141.

22 Ibn al-Ḥaṭīb, *Kitāb A'māl al-a'lām*, 16-17; Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 63-64.

se consolidó el ambiente de hostilidad y aumentó la incertidumbre». Habla claramente de una emoción colectiva, el temor de la población hacia su soberano, hacia el poder central, hacia el símbolo en torno al cual se aglutina el Estado. A continuación, el relato continúa aludiendo a una carta que leyó en la mezquita al día siguiente, entre cuyos objetivos estaba «eliminar el miedo de la gente», además de dar testimonio a favor de Muḥammad V y encauzar los ánimos hacia una solución favorable para todas las partes. Una vez más, el miedo de la población aparece en escena, no como un elemento contrario al poder, sino como un aliado que se incorpora al discurso político, más bien político-religioso si se piensa en el lugar donde se lee la carta, con objeto de empatizar con la población y generarle un sentimiento común que la predisponga a las disposiciones del poder.

La carta a la que se refiere Ibn al-Ḥaṭīb está recogida en dos obras suyas, la *Iḥāṭa* y la *Nuḥāḍa*. En el caso de esta última fuente y previo a la misiva, se encuentra el testimonio más completo de estos hechos,²³ que merece ser analizado desde la perspectiva de las emociones puestas en lid. El extenso relato da detalles sobre los líderes y las relaciones clientelares de la sublevación que consiguió poner a parte del pueblo contra el emir Muḥammad V. De estos, destaca al-Dalīl al-Barkī quien consiguió atraer a la población (*'amma*), en particular la de Guadix, por sus victorias frente a los castellanos: por eso dice el visir granadino que la relación de este líder con el pueblo en aquel tiempo era como «el trozo de piel que hay entre el ojo y la nariz», es decir, como uña y carne. En cualquier caso, el relato habla de la inclinación de la población, por un lado, hacia el sector sublevado, que había puesto su objetivo en el apoyo al pretendiente al trono 'Alī b. Muḥammad b. Naṣr y, por otro, hacia el emir de la Alhambra, en una evidente guerra civil («fitna»). El detalle de los sectores sublevados es especialmente interesante, porque en este relato más extenso se perfila una revuelta formada por grupos procedentes de los colectivos de los nobles (*al-nubahā'*), el pueblo llano —populacho— (*al-sifala*), hombres del gobierno (*abnā' al-dawla*) y gentes (multitud) del zoco (*lafīf al-sūq*), sobre los que Ibn al-Ḥaṭīb no ahorra en improperios. Hasta el momento, no se observan emociones asociadas a la población, aunque se intuye una amalgama de intereses

23 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuḥāḍat al-ḡirāb*, 168-170; Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 67-69.

y sentimientos afines entre los rebeldes cuyas relaciones se estrecharon durante el período del exilio y que ahora, retomado el trono por parte de Muḥammad V, pretendían continuar.

Siguiendo con el relato, al-Dalīl al-Barkī lanzó un ataque contra Granada, pero quienes se habían comprometido a luchar con él y quienes iban a asistirle empezaron a dudar y acabaron desertando. Aquí interesa no tanto las razones de esta deserción como los términos que se emplean para relatar lo sucedido: el texto confiere a la gente que deja de seguir a este líder actitudes asociadas a la turbación, la inquietud y la aprensión. En concreto, señala que estos «se turbaron», «se inquietaron», «desconfiaron» (*irtāba*), usando un registro semántico que alude claramente a la sospecha y a la falta de confianza. ¿No es la confianza o la falta de ella la base de la construcción de relaciones emocionales? Por otro lado, como resultado de estas sospechas, el grupo atacante «desertó», «abandonó» (*ḥadāla*) a su líder, dejando en la estacada a quien había suscitado hasta ese momento tantos apoyos. A pesar de todo, con suficientes contingentes continuó su iniciativa de auspiciar el ascenso al poder del pretendiente al trono que, como era de esperar, era pariente de Muḥammad V. Lo intentó entrando por una puerta que conectaba con el Albaicín, con un contingente formado en la frontera, acudiendo al recurso del sonido —tambores de bodas— para anunciar su propósito y enaltecer al resto de sus apoyos y, finalmente, extendiendo entre la gente una petición para que aclamaran al emir propuesto con objeto de destronar al que residía en la Alhambra. El resultado no fue el esperado: cundió la consternación entre sus partidarios, una vez más «se inquietaron» (*irtābū*), dejaron de confiar en su líder. ¿No estaban tan seguros? ¿La cercanía del poder central fue apabullante para sus seguidores?

La reacción de Muḥammad V es el contrapunto a los hechos narrados hasta el momento, en cuyo relato aparecen los símbolos del poder que quedan expuestos en la batalla final por su liderazgo. La mañana de esos hechos, el emir daba audiencia a la gente (*al-nās*) cuando se enteró de lo sucedido. Tomó la decisión de aparecer en una elevada torre frente a las filas del enemigo, hacer sonar los tambores reales —de nuevo instrumentos de percusión—, repartir armas entre sus fieles, desplegar el pendón real (*rāyat al-sultān*) y poner en marcha al ejército bajo la insignia del yihad. Cuando se divulgó la noticia de que el emir había salido en público, la gente (*al-nās*) acudió a su encuentro, a la

residencia real (*maṭwà l-mulk*), obedientes, y aumentó el número de musulmanes frente a la fortaleza. A continuación, Ibn al-Ḥaṭīb convierte al emir en un perspicaz líder que convence para alejarse de «los deseos del populacho» (*ahwā' al-lafīf*). Termina el relato aludiendo a la suerte del pretendiente al trono y a continuación inserta la carta que leyó en la mezquita.

De los detalles del relato de la *Nuṣfāda*, que nutren la narración de los hechos recogida en los *A'māl* y la *Iḥāṭa*, interesa destacar que el pueblo es descrito en diferentes colectivos y grupos (nobles, pueblo llano, hombres del gobierno, gentes del zoco), los cuales se dividieron entre quienes apoyaban al que gobernaba desde la Alhambra, y los que estaba a favor del pretendiente al trono. Los segundos habían depositado su confianza en un líder luego traicionado, no tanto en el apoyo explícito que recibió hasta el último momento, sino en la paulatina pérdida de seguridad en sus acciones hasta la sospecha evidente de que aquel ataque podía fallar. Frente a esto, el gobierno reacciona desplegando todos los símbolos del poder —como son el emir bien visible desde una torre alta, la movilización del ejército, el pendón real y los tambores reales—, no solo para dar visibilidad a la actuación del poder central frente a la insurrección, sino para empatizar con los rebeldes, socializar su ideario político y convencerlos de su error. En esta partida entre grupos sociales de intereses diversos, afectados, en cualquier caso, por la llegada de Muḥammad V al poder, el término *lafīf* puede confundir. Es el que usa Ibn al-Ḥaṭīb para referirse de forma despectiva al pueblo llano, al «populacho», que formaría parte también de esa gente (*nās*) y ese pueblo (*'amma*) que aparecen insertos en diferentes momentos de la narración. Tal vez sea el estrato social más veleidoso; sin embargo, también estaba formado por súbditos a los que estaban dirigidos los símbolos del poder, como se verá más adelante al analizar un texto de la *Lamḥa*.

En cuanto a la carta que Ibn al-Ḥaṭīb leyó en la mezquita con objeto de legitimar el gobierno de Muḥammad V y tranquilizar a la población sobre las medidas que se iban a emprender después de la sublevación, esta se encuentra recogida en la *Iḥāṭa* y también en la *Nuṣfāda*.²⁴ Contra todo pronóstico, el recorrido que hace por los hechos, la explicación de la situación y la exaltación del gobierno en paralelo a la denigración

24 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 2:66-72; Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuṣfādat al-ḡirāb*, 170-176; Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 69-73

de los líderes sublevados, no incluyen a la población, que prácticamente queda ausente en la prédica, eliminada de la ecuación, como si no interesara al propósito de los oyentes, o tal vez porque la misiva estuvo dirigida a un selecto grupo a pesar de que, en teoría, se encargó de hacerla circular por todo el reino nazarí y el ámbito magrebí. Puede deberse también a su redacción en un contexto de confusión que requiriera máxima prudencia, pero no es creíble que una oportunidad como esta no fuera aprovechada para acercarse al pueblo sublevado, con independencia de la consideración de populacho (*lafif*) que le confiere Ibn al-Ḥaṭīb. Tal vez en esos momentos de incertidumbre, considerara más prudente hacer una proclama genérica a favor de Muḥammad V, junto a todo tipo de injurias lanzadas contra los enemigos, y dejar a la población al margen.

Sin embargo, también se puede ver desde la perspectiva del pueblo llano. El lenguaje es ciertamente culto, la lengua de Ibn al-Ḥaṭīb es sobradamente conocida por su carácter rebuscado. ¿Cómo escribir un mensaje dirigido al pueblo con este registro? Para este autor, tal vez fuera imposible, no por incapacidad lingüística, sino por negarse a rebajar su nivel estético al del pueblo. En cambio, algunos testimonios evocan cambios de registro lingüístico para adaptarlo al auditorio, con objeto de que la población comprendiera las proclamas surgidas del espacio del poder, como también se hacía en el ámbito educativo y religioso. Según se deduce de las propias palabras del predicador Ibn Marzūq cuando explica que dictaba sus sermones a los estudiantes granadinos, aclara que «yo predicaba en la corte de Granada y Alhambra —sermones que organizaba según las letras del alfabeto—, sin incluir ninguna pronunciación desagradable ni habla extranjera».²⁵ Es plausible entender esta última frase así: sin incluir formas dialectales ni hablas no granadinas. De modo paralelo, sería sensato pensar que cualquier discurso dirigido al pueblo debía contar con este matiz si el poder quería conseguir su adhesión a través de la empatía, aunque esto, realmente, o no sucedía o no se han conservado textos en dialectal surgidos desde el poder central con esta intención.

En cambio, sí contamos con la evidencia de la teoría que se hizo práctica en todo momento: el reconocimiento público de la autoridad. Ya en el período clásico, los rituales de ascensión y sucesión en el trono,

25 Jones, *The Power of Oratory*, 253

bajo la forma del juramento de lealtad y la aclamación de la autoridad (*bay'a*), se celebraron en espacios concurridos donde la población pudiera estar presente en estos actos de legitimación. Con el propósito de mostrar el poder e involucrar al pueblo en un ceremonial, se convertía en un ejercicio de comunicación política, con un significado común procedente de la experiencia compartida de quienes participaban.²⁶ De esta manera, con el recurso al mecanismo jurídico-religioso de la *bay'a*, las instituciones y el gobierno garantizaban de forma oficial el apoyo social con el reconocimiento de la autoridad a través de la adhesión a su ideología. Después del ceremonial interno y la sanción de autoridades y élites, el reconocimiento público se ampliaba a todo el pueblo en los espacios habilitados a tal efecto.²⁷ ¿Cómo calibrar las emociones puestas en juego al servicio del poder? La respuesta a esta cuestión pasa por tener presente el despliegue de los símbolos del poder —hechos visibles a través de banderas y pendones, la presencia del emir y la concurrencia de las máximas autoridades del Estado—, junto a la presencia constante de la música, que es usada para captar la atención y encauzar los ánimos. En este contexto, no es descabellado hablar de euforia, expectación y esperanza, o incluso resignación ante un emir nazarí entronizado y no deseado.

2. El emir entre el pueblo: la respuesta social a los desfiles oficiales

Es difícil calibrar las emociones del pueblo como reacción a las visitas de los emires nazaríes, los cuales rompían la normalidad de la vida cotidiana con un evento a todas luces fuera de lo común. En la obra *Ḥaṭrat al-ṭayf*, el visir Ibn al-Ḥaṭīb relata el viaje de inspección realizado por el emir Yūsuf I con su séquito a la región oriental del territorio nazarí, cuyo fragmento dedicado a la última etapa, la ciudad de Almería, cabe analizar desde este punto de vista.²⁸ Tras un duro recorrido a lo largo de dieciséis etapas, el polígrafo granadino destaca el destino final con un relato bien estructurado en el que la prosa rimada

26 Marsham, *Rituals of Islamic Monarchy*, 134-144.

27 Peláez Rovira, *El emirato nazarí*, 62-87.

28 'Abbādī, *Mušāhadāt Lisān al-Dīn*, 23-53; Bosch Vilá y Hoenerbach, «Un viaje oficial».

jatibiana alcanza su máximo esplendor, con una descripción que ensalza la magnificencia y la belleza del lugar. La narración de los actos de recepción es parca en detalles de carácter emocional, pero dejan entrever la excepcionalidad que vivieron los habitantes. Los viajeros fueron recibidos de manera cordial, según se desprende del relato:

Los almerienses se habían congregado y se hallaban situados en un lugar prominente y bien dotado, convocados a una fiesta como no habían conocido otra igual desde hacía mucho tiempo.²⁹

Hay tres detalles en la narración que incitan a la emocionalidad colectiva: la gente (*ahl*) de Almería se congregó de forma multitudinaria (*bi-ġam 'ihim*) en un evento donde el individuo se vio arropado en una expresión general de emociones; la gente se situó en un lugar descrito como felizmente elevado (*bi-ša 'īd sa 'īd*), por tanto, disfrutaban de plena panorámica del paso del séquito real, si bien más adelante señala que la gente acudió hasta llenarse la explanada (*sahluhā*), en alusión, parece, al espacio donde llegó el cortejo real; los habitantes habían sido convocados (*yad 'ūhum*) a una fiesta (*'īd*) como no se había visto en mucho tiempo, que induce a pensar en que las autoridades locales prepararon la festiva recepción de forma intencionada y acorde al rango de los ilustres visitantes.

Este último punto es relevante en cuanto a posibles directrices que el poder central diera a las autoridades locales en relación con la visita institucional. No sería de extrañar esta posibilidad, puesto que la fecha del viaje, primavera del 1347, se producía dentro de un período de paz caracterizado por una fuerte actividad constructora dentro y fuera de Granada,³⁰ una importante labor asistencial a través de los legados píos (*awqāf*)³¹ y visitas como la descrita. Esta diligencia del poder auspiciada por las buenas relaciones exteriores permitió dar una imagen de estabilidad del gobierno del emir, cuya presencia física entre la población exaltaría las emociones de los asistentes, sobre todo si el evento se preparaba con antelación de forma premeditada para convencer a través de los símbolos del poder, es decir, socializar el poder.

29 Bosch Vilá y Hoenerbach, «Un viaje oficial», 63, trad. 67.

30 Vidal Castro, «Historia política», 132.

31 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Lamḥa*, 109; Casciaro Ramírez, *Historia de los Reyes*, 120.

Continuando con el relato, Ibn al-Ḥaṭīb se extiende en enumerar los colectivos que se acercaron a recibir al emir: había eminentes figuras (*ašyāḥ*) y alfaquíes que tenían puestos preferentes, multitudes (*ǧumūʿ*) en orden perfecto —con el favor de Dios según el relator, como si fuera un milagro—, con hombres y mujeres juntos, en fila; alrededor de estandartes, banderas y emblemas, se reunieron quienes tenían perfil militar —es de entender así—, los cuales habían seguido a sus jefes (*al-mašyaḥa*) y elevaban en paz ovaciones al séquito; marineros tocando instrumentos de percusión, y mercaderes cristianos de confianza que sostenían el parasol o baldaquín del emir, daban mayor vistosidad al evento; un desfile naval acompaña los actos. Es significativa la referencia a la importante presencia de mujeres que, en palabras del granadino, estaban protegidas bajo el amparo de la presencia del emir. El punto culminante de la narración llega cuando se describe cómo el emir quedó al descubierto ante los asistentes, quienes lanzaron ovaciones (saludaron, *sallamū*), rodearon su estrado (*bi-rukni maqāmihī*), dieron muestras de sometimiento (*istalamū*) y proclamaron su obediencia (*al-talbiya*).³²

El florido cálamó de Ibn al-Ḥaṭīb adorna el relato con todo tipo de matices poéticos, incluidos unos versos que inserta con objeto de ilustrar y dar mayor realce al baldaquín del emir, llegando en algunas ocasiones a la hipérbole con motivos comunes en la descripción de algunos colectivos o el propio emir. En cualquier caso, la narración trasluce detalles que analizados desde la perspectiva de este trabajo permiten sugerir algunos elementos que debieron contribuir a despertar las emociones de la población hacia su gobernante. Por un lado, el espacio de recepción de los visitantes en forma de explanada, con una orografía elevada en algunos puntos, permitió a los asistentes observar el séquito formado por el emir, claramente visible gracias a su baldaquín portado por comerciantes cristianos al menos en el momento de llegar a Almería, el personal gubernamental trasladado al lugar, como fue el caso del propio Ibn al-Ḥaṭīb, y con toda probabilidad el personal de servicio al cual no se alude. Un baldaquín o parasol adornado de brocado sobre soportes de ébano cubría al emir que iba montado, dando mayor vistosidad al objeto de todas las miradas, quien llegó junto al resto del séquito a una explanada que tenía lugares elevados en donde

32 Bosch Vidal y Hoenerbach, «Un viaje oficial», 64-69.

se situaron los habitantes de Almería. Los instrumentos musicales de percusión, las banderas y estandartes de las guarniciones, la presencia de no musulmanes (comerciantes cristianos) que destaca el autor granadino como un hecho relevante, los marineros y el desfile naval paralelo a la recepción, generaron todo un caudal de estímulos dirigidos a activar las emociones del público. El punto culminante del acto consistió en retirar el parasol para que la gente pudiera rendir homenaje al emir, su emir en ese momento de exaltación del poder, situado sobre un estrado para dar mayor visibilidad al sujeto legitimado en su poder, pero también asumido y aceptado a través de la adhesión emocional.

En efecto, el relato es prolijo en verbos con significados relativos a someterse y acatar el poder, del mismo modo que pone en comunicación dos sujetos, uno colectivo y otro individual, el gentío y su emir, el gobernante y su pueblo, en un escenario en el que se llega a la exaltación final cuando vieron en el bello rostro del emir un buen augurio (*sa'd*), es decir, fortuna, felicidad. Está claro que es un recurso literario para estrechar lazos entre el emir y la población, al mismo tiempo que ensalza al gobernante. En cualquier caso, en ese ambiente tan sensorial, los asistentes debieron de experimentar emociones exaltadas que, vividas en comunidad, contribuyeron a identificarlos con el gobernante a través de la sensitiva impresión que les ofreció el evento, consiguiendo el poder socializar su mayor símbolo, el emir, trasladado a la ciudad de Almería para tal ocasión. Desde esta perspectiva, el viaje oficial adquiere una dimensión institucional de carácter legitimador que trasciende los aspectos más utilitarios del recorrido vinculados a la inspección de la región, para convertirse también en un instrumento de búsqueda de adhesión emocional a todo lo que representa el emir.

Los desfiles triunfales fueron comunes en la Granada nazarí, preparados con el objetivo de legitimar el trono o al aspirante a ocuparlo, con respuesta social más o menos espontánea, pero con resultados que implicaban conseguir apoyos para uno u otro bando en contienda. Uno de estos desfiles lo protagonizó el famoso El Zagal de los textos castellanos, convertido en Muḥammad XII cuando se hizo con la Alhambra. El Zagal participó en varias campañas militares al servicio de su hermano Abū l-Ḥasan 'Alī, el conocido Muley Hacén, en particular antes de recuperar el trono en 1483, fecha en la que inició su segundo reinado. Al año siguiente, empezó a empeorar su salud de forma crónica y,

como consecuencia, El Zagal empezó a sustituirlo de forma paulatina en sus funciones, sobre todo en el campo militar. Finalmente, la situación cada vez más crítica del reino, la falta de un poder en manos de un emir fuerte y la reciente victoria de El Zagal sobre los cristianos en Alhama, propiciaron que los alfaquíses de Granada y el visir Abū l-Qāsim Bannigaš le organizaran un desfile triunfal a su regreso a la capital, con objeto de mostrar no solo su apoyo, sino propiciar también la adhesión del pueblo para que accediera al trono nazarí frente a su moribundo hermano.³³

En relación con esta entrada triunfal en Granada, Alonso de Palencia es sucinto en detalles en su obra *Guerra de Granada*, pero aporta justo los suficientes como para poder advertir una emoción muy determinada en la población: el evento generó esperanza, después de las luchas internas y la acuciante amenaza de los cristianos.³⁴ En efecto, a finales de la primavera de 1485, tras conseguir derrotar un destacamento cristiano que había salido de Alhama de Granada en cabalgada para conseguir botín, los granadinos vieron entrar en la capital nazarí una larga fila de 90 caballos, el sangriento trofeo de las cabezas de cerca de 80 caballeros cristianos y 11 cautivos, con el resultado de que «aclamaron a grandes voces por rey» a El Zagal. El relato termina de forma elocuente: «en aquellas críticas circunstancias, estos sentimientos hicieron concebir ideas de mayor engrandecimiento a los granadinos, deseosos de tener un Rey valiente y afortunado». Es decir, el desfile fue usado para generar emociones asociadas a la esperanza, entendida como una anticipación afectiva orientada hacia un futuro posible en ese ambiente bélico, tan necesaria en el contexto cotidiano de estos granadinos. Contrariamente a las apariencias, el apoyo popular del emir Muḥammad XII El Zagal no era tan unánime como lo parecía. Unos consideraban que se había apoderado del poder de forma ilegítima, otros preferían ver a su sobrino Muḥammad XI Boabdil de nuevo en el trono.³⁵ Por ello, el triunfo y el posterior desfile consiguieron tan solo socializar la legitimidad de El Zagal en parte del pueblo, como ocurrió con otros emires y en otros territorios del fragmentado islam andalusí del siglo xv.

33 Álvarez de Morales, *Muley Hacén*, 109-111; Vidal Castro, «Historia política», 197-198.

34 Palencia, *Guerra de Granada*, 197-202.

35 Vidal Castro, «Historia política», 198-202.

Estas muestras colectivas de efusivas emociones asociadas a la esperanza se repitieron incluso cuando estaba motivada por el desfile de quienes llegaban a Granada a firmar la tan deseada paz. Esto se desprende de la pormenorizada descripción de la entrada en Granada de los embajadores cristianos, de las audiencias celebradas en la Alhambra y del pregón de las treguas firmadas por Muḥammad IX el Zurdo, recogidas en detalle en una carta fechada el 22 de abril de 1439 dirigida a Íñigo López de Mendoza por parte de sus delegados ante el trono nazarí.³⁶ En todo momento está presente la gente del pueblo, en principio como testigos de la entrada de los embajadores castellanos, pero en número creciente hasta formar cerca de cinco mil personas. El cortejo atravesó luego el gentío de la ciudad hacia la Alhambra: tras las celosías, las mujeres que contemplaban la comitiva hacían «muchas alegrías y albórbolas». El pregonero real leyó en las puertas de la Alhambra el tratado de treguas, cuya lectura fue acogida por los granadinos allí apostados con gran complacencia: esto se repitió por toda la ciudad donde se pregonaron las treguas, causando alegría general, hasta el punto de que esa tarde no se hablaba de otra cosa. No cabe duda de que los acontecimientos de ese día provocaron enorme emoción en los habitantes de Granada, conmoción incluso, con independencia del signo o bando al que pertenecieran, según se desprende de la carta. ¿Qué hizo el gobierno en todo este proceso con objeto de atraerse la adhesión de la población a esta tregua? Siguiendo la descripción, se observa: una comitiva claramente perceptible desde la Puerta de Elvira, principal entrada a la ciudad, con recorrido por la calle del mismo nombre hasta la Alhambra; unos tiempos bien marcados para los actos de juramento y firma de la tregua con la población expectante; unos espacios al aire libre donde pregonar las esperanzas de paz, pero también generar ambientes conmovedores con objeto de conseguir socializar las decisiones del poder. Esta puesta en escena está pensada para atraer la atención, captar las miradas y emocionar.

Con las inscripciones en los edificios institucionales, en las moradas de los miembros de la dinastía nazarí y en los objetos cotidianos, el poder central podía seguir extendiendo su presencia entre la gente en el territorio bajo su control. Para esto, no solo había que extender el epónimo Naṣr (victoria, triunfo) identificativo de los nazaríes, cuya

36 Seco de Lucena, *Muḥammad IX*, 187-190.

genealogía fue elaborada a lo largo del siglo XIV,³⁷ sino también difundir proclamas de claro calado social y vinculación semántica al nombre de referencia para la dinastía (*dawla*) gobernante. Este efecto es el que pretendía conseguir el lema de los Banū Naṣr, *wa-lā ġālib illā Allāh* (no hay más vencedor que Dios / solo Dios es vencedor), el cual, con independencia de su origen y aparición, fue «el lema de estos emires» en palabras de Ibn al-Ḥaṭīb, uno de sus principales propagandistas.³⁸ Estuvo presente en la numismática granadina,³⁹ representó a la dinastía nazarí en los espacios de la Alhambra,⁴⁰ como así se atestigua en otros espacios institucionales, por ejemplo la Madraza;⁴¹ se puede hallar en enseres militares,⁴² además de estar inscrito en objetos de uso cotidiano desde cerámicas hasta metales.⁴³ Su existencia no se reduce al ámbito nazarí, al menos desde el punto de vista territorial, ya que su presencia está atestiguada fuera del territorio granadino.⁴⁴

En definitiva, la omnipresencia del lema y el escudo nazarí implicaba una constante incursión en la vida de los granadinos con objeto de hacerlos partícipes de un proyecto, pero también de generar emociones asociadas a un poder central con independencia del sujeto que ocupara el trono. ¿Cuánto durarían las emociones de la gente puestas en los lemas dinásticos visibles en su entorno? Vale la pena plantearse qué efecto tendrían con el tiempo. Como referencia, puede servir la durabilidad del efecto de los sermones pronunciados después del fallecimiento de su autor. Esto es lo que recoge al-Maqqarī sobre la capacidad de los sermones de Ibn ‘Abbād de Ronda dos siglos después de su composición, cuya popularidad entre la audiencia parece que se mantenía incólume a pesar del tiempo transcurrido, por tanto, con la

37 Castro, «Ibn al-Ḥaṭīb cronista oficial», 105, n. 3; Viguera Molíns, *El reino nazarí de Granada*, 321-322.

38 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1:138.

39 Peña Martín y Vega Martín, «Epigrafía y traducción», 2:37-49.

40 Puerta Vílchez, *Los códigos de utopía*, 97.

41 Malpica y Mattei, *La Madraza de Yūsuf I*.

42 Marinetto, *Armas y enseres para la defensa*, 8, 11-12.

43 Son tantos los catálogos de exposiciones y los museos que albergan este tipo de piezas, que huelga referir esta cuestión además de ser vano reproducir ni siquiera algunos de los más importantes, por ejemplo, el Museo de la Alhambra y los numerosos catálogos de exposiciones que ha patrocinado, entre ellos el dedicado a la exposición «Cerámica nazarí: contextos y proyección» (Palacio de Carlos V, 26 septiembre 2024-12 enero 2025).

44 Martínez Enamorado, «“Lema de príncipes”», 543-550.

misma capacidad de sugestión religiosa.⁴⁵ ¿Sería semejante el efecto de los lemas nazaríes incluso después de la desaparición del reino nazarí de Granada?

3. La opinión sobre el sentir de la población

Como se ha visto, es complicado captar las emociones de la población en los contextos relacionados con los procesos oficiales de legitimación del poder y aquellos particulares de estrecha relación con la socialización del mismo. Es más, tampoco es frecuente tener descripciones de adhesión y ruptura colectiva con la política desarrollada por un emir, a través de la clara expresión de la inclinación hacia su persona o el desafecto hacia las políticas emprendidas por su gobierno. Siguiendo con el cálamo de Ibn al-Ḥaṭīb, quien se muestra siempre poco dado a ensalzar a la población o, como lo llamaría, el común del pueblo (*‘amma*), este consigue generar pasajes narrativos en los que arremete contra las veleidades de la gente en asuntos políticos, asignándole vicios de carácter moral. Uno de estos relatos incide en la falta de consistencia del criterio político de la gente, con ocasión del acceso al poder de Ismā‘īl I, quien derrotó al emir Naṣr en la Alhambra con la colaboración de parte del gobierno saliente.⁴⁶ En cuanto al comportamiento de la población en el fragor de la lucha, esta es la abrupta opinión del autor granadino: «... se apresuró el vulgo y hez del pueblo, los que gritaban por la destitución, los codiciosos del cambio de las invocaciones, a escalar los alminares y los lugares altos de recreo y las colinas». También se manifestó el arrabal del Albaicín, descritas sus gentes como «esos que corren velozmente a todos esos cambios repentinos», los cuales fueron

a las alturas de sus casas: cada uno hacía una señal gritando, pidiendo que se adelantase [el nuevo sultán], poniendo con ello de manifiesto la maldad del vecindario, y lo fastidioso de los poderes supraabusivos, la decadencia en que estaban sumidos en punto a revoluciones y cambio de ideas y el aburrimiento de una vida de hastío.⁴⁷

45 Jones, «Ibn ‘Abbad of Ronda’s», 46.

46 Vidal Castro, «Historia política», 122.

47 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Lamḥa*, 83; Casciaro Ramírez, *Historia de los Reyes*, 87.

Claramente descritos los habitantes del pueblo llano con calificativos nada encomiásticos, el autor granadino introduce su percepción de este colectivo, el cual, en los inciertos momentos de cambio de poder y con independencia del criterio político que tuviera —ninguno según Ibn al-Ḥaṭīb—, parece percibirse a sí mismo empoderado, como si las muestras colectivas de exteriorización de emociones, cuando se estaba luchando en una esfera de poder a la que los habitantes no tenían acceso, pero de la que dependían, les permitieran sentirse partícipes realmente de ese cambio, tal vez incluso actores del propio destino del reino.

Con todo, a riesgo de repetir ideas, hay que tomar estas descripciones con sumo cuidado, puesto que el visir granadino, en este caso, no ahorra en epítetos calumniosos hacia la población. Aunque esto es cierto, en otro relato recogido en la misma obra, *al-Lamḥa al-badriyya*, se ciñe a describir la virulencia de la masa anónima cuando se obceca en un objetivo común: el pillaje. Cuando se divulgó la noticia de la muerte del visir Ibn al-Ḥakīm y la entronización del nuevo emir Naṣr,⁴⁸ después de asaltar la morada del anterior soberano, la gente quedó

estupefacta y se desbordó el mar de la plebe, que se precipitó a la Alhambra preguntando por la nueva y se ocupó en el pillaje de las casas que el visir tenía en el arrabal, en las que había tantas riquezas, tesoros, libros, trajes, armas, tapices, vajillas y muebles, que escapan a la descripción.

Y continúa la descripción en un tono claramente contrario a lo sucedido, no por el hecho en sí, sino porque estos objetos cayeron en manos indignas: «El destrozo de todos estos objetos fue una gran pérdida para los musulmanes, porque se dispersaron en manos ruines». ⁴⁹ Con independencia de la valoración subjetiva del autor, en un momento de cambio político, el pueblo vuelve a mostrarse empoderado a través de sus acciones, con independencia del carácter ético de estas, en este caso el saqueo, la sustracción y el robo de las posesiones de quien se convierte en símbolo del partido perdedor.

El bien de la comunidad, de la *umma*, es el objetivo último del soberano, y a pesar de cierto clasismo por parte de Ibn al-Ḥaṭīb, este era

48 Vidal Castro, «Historia política», 117-118.

49 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Lamḥa*; Casciaro Ramírez, *Historia de los Reyes*, 67.

consciente de que se gobernaba sobre individuos cuya adhesión era imprescindible para el buen funcionamiento del gobierno y del reino. Esta idea sobrevuela alguno de los pocos testimonios de este autor en los que muestra la necesidad de contar con el pueblo y tenerlo satisfecho, una vez más en su obra *Nufāḍat al-ġirāb*.⁵⁰ En este relato, el autor granadino se inserta en la narración de forma natural como protagonista de los hechos, al adjudicarse la iniciativa y las gestiones para la rendición del rebelde al-Dalīl al-Barkī contra el gobierno de Muḥammad V. Tras describir las peripecias de este sublevado en varias localidades del reino nazarí hasta su captura final, concluye el texto con estos consejos que supuestamente dirigió al emir:

que buscarse ganarse la simpatía de la gente, que calmase su agitación, pues el pueblo tenía también parte de responsabilidad en lo sucedido, que mantuviese la unidad [de la comunidad musulmana], que corrigiese su mala conducta.⁵¹

Del fragmento resaltado, interesa para este trabajo una referencia que, de forma más evidente, alude a la emotividad como instrumento al servicio del poder. El consejo dado al soberano de atraerse a la gente, de ganarse su simpatía, dicho a través de la expresión *bi-istilāf al-nufūs*, literalmente «tratar con familiaridad a las almas», a los individuos en suma, introduce una nota sentimental en la relación entre el máximo exponente del poder central y el pueblo. De modo astuto —nada es arbitrario en la escritura de Ibn al-Ḥaṭīb—, sitúa este consejo delante del resto de recomendaciones, cuya aplicación estaría acorde con los deberes que deben regir el comportamiento del emir en el ejercicio de sus competencias gubernativas. En efecto, según el último intelectual andalusí interesado en tratar los fundamentos del poder, Ibn al-Azraq,⁵² entre los deberes del emir que deberían activarse para enfrentarse a una sublevación como la descrita con anterioridad, destacan la protección del territorio con objeto de garantizar la paz, asegurar la subsistencia y el libre tránsito de la población; la supervisión de los asuntos públicos; la atención a cualquier circunstancia relacionada

50 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nufāḍat al-ġirāb*, 178-179; Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 75-77.

51 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nufāḍat al-ġirāb*, 179; Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 77.

52 Isahak, *Ibn al-Azraq's Political Thought*.

con la comunidad, cuya unidad debe ser una prioridad; y preservar los principios religiosos y la moralidad pública.⁵³ Por tanto, estos consejos son de carácter gubernamental, tras los cuales finaliza la exhortación jatibiana justo con la antítesis a cualquier cercanía al pueblo: «alejarse de la gente» (*al-tağāfī 'an al-nās*) y seguir el camino de la *sunna*. En este relato que cabe entender en forma tripartita, si la primera parte invoca la emotividad y la segunda los deberes del emir, la última se dirige a la necesidad de centrarse en los deberes públicos sin contar con el que debe ser el objetivo final de sus funciones, a saber, el bienestar de cada uno de los individuos. En definitiva, la tarea gubernativa debe ser culminada, para cuyo cumplimiento aconseja el alejamiento.

4. Observaciones finales

Los estudios sobre la historia de las emociones están sacando a la luz perspectivas de análisis de la sociedad que en el caso nazarí empiezan a dar resultados prometedores de gran alcance. Si bien se conocen datos sobre las adhesiones individuales al ideario político-religioso de la dinastía nazarí, no se ha prestado tanta atención a las emociones colectivas de identificación con el poder. En los procesos de legitimación, tener en cuenta la socialización del poder permite enfocar la reacción del pueblo a los estímulos procedentes de la oficialidad gubernamental, estudiando sus emociones sobre las que todavía hay mucho que decir. Los textos son parcos en detalles. Sin embargo, la lectura atenta de los seleccionados permite afirmar, de forma provisional, que la emotividad fue instrumentalizada por parte del poder nazarí con objeto de empatizar con la gente y provocar la adhesión a su política. Los medios para despertar de forma controlada la expresión de las emociones fueron varios, desde el recurso a los instrumentos musicales hasta los desfiles con colectivos específicos, poniendo al emir en el eje de las puestas en escena, sea en persona o a través de sus símbolos (banderas, pendones, objetos con insignias nazaríes). Sobre la efectividad de la emotividad puesta al servicio del poder, a pesar de ser difícil su valoración, sí se puede afirmar que los textos aluden a sinergias con el poder

53 Ibn al-Azraq, *Badā' i' al-silk*, 1:175 y ss.

de turno, en el sentido de que las medidas puestas en marcha por determinado gabinete gubernamental consiguieron su objetivo: generar ambientes conmovedores para hacer partícipe al pueblo de un proyecto político y conseguir así socializar la autoridad. En definitiva, con un fin sociopolítico de carácter legitimador, hay que tener presente el gran valor que el poder concede a provocar emociones entre el pueblo.

Bibliografía

- ‘Abbādī, Aḥmad Muḥtār al-. *Muṣāhadāt Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb*. Alejandría: Mu’assasat Šabāb al-Ġāmi‘a, 1983.
- Álvarez de Morales, Camilo. *Muley Hacén, El Zagal y Boabdil*. Granada: Comares, 2000.
- Bosch Vilá, Jacinto y Wilhelm Hoenerbach. «Un viaje oficial de la corte nazarí (1347)». *Andalucía islámica. Textos y estudios* II-III (1981-1983): 33-69.
- Casciaro Ramírez, José M^a. *Historia de los Reyes de la Alhambra*. Estudio preliminar de Emilio Molina López. Granada: Universidad de Granada - El legado andalusí, 1998.
- Castro León, Víctor de. «Contribución al estudio de la violencia en la dinastía nazarí: el caso de Muḥammad III y Muḥammad V según Ibn al-Jaṭīb». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 67, (2018): 53-80.
- Fábregas García, Adela. «Agents of Local Power in the Nasrid Kingdom: Their Influence on Social Networks and Leadership». En *Power and Rural Communities in Al-Andalus: Ideological and Material Representations*, coordinado por Adela Fábregas García y Flocel Sabaté i Curull, 1-15. Turnhout: Brepols, 2015.
- Fierro, Maribel. «La legitimidad del poder en el Islam». *Awraq* 15 (1994): 147-183.
- Granja Santamaría, Fernando de la. «Condena de Boabdil por los alfaquíes de Granada». *Al-Andalus* 26 (1971): 145-176.
- Ibn al-Azraq. *Badā’i’ al-silk fi ṭabā’i’ al-mulk*. Editado por ‘Alī Sāmī al-Naššār. Bagdad: Wizārat al-I‘lām, 1977.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Al-Iḥāṭa fi aḥbār Ġarnāṭa*. Editado por ‘Abd Allāh ‘Inān. El Cairo: Maktabat al-Ḥānḡī, 1973-1977.
- *Al-Lamḥa al-badriyya fi l-dawla al-naṣriyya*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Ġādīda, 1978.
- *Kitāb A‘māl al-a‘lām*. Editado por Evariste Lévi-Provençal. Beirut: Dār al-Makšūf, 1956.
- *Nufāḍat al-ġirāb*, 3^a parte. Editado por al-Sa‘diyya Fāḡiyya. Casablanca: s. e., 1989.
- Isahak, Aldila. *Ibn al-Azraq’s Political Thought*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller, 2010.

- Jones, Linda G. «Ibn ‘Abbad of Ronda’s Sermons on the Prophet’s Birthday Celebration: Preaching the Sufi and Sunni Paths of Islam». *Medieval Sermon Studies* 50 (2006): 29-47.
- *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Jreis Navarro, Laila M. «La codificación lingüística de la subjetividad en la *Nufādat al-ġirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb: verbos, emociones y adjetivos evaluativos». *Al-Qanṭara* 43, n.º 1 (2022): e15.
- «Inhabiting the strait. Towards a Euro-African Subjectivity in Pre-modern Arabic Texts». *Intus-legere historia* 14, n.º 1 (2020): 217-239.
- Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam. An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: the Jurists*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Lewis, Bernard. *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus, 1990.
- López Ortiz, José. «Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV». *Al-Andalus* 6, (1941): 73-127.
- Malpica, Antonio y Luca Mattei, eds. *La Madraza de Yūsuf I y la ciudad de Granada. Análisis a partir de la arqueología*. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Marinetto, Purificación, comisaria y ed. *Armas y enseres para la defensa nazarí*. Catálogo de la exposición (Museo de la Alhambra, 17 mayo-15 noviembre 2013). Granada: Patronato de la Alhambra y el Generalife, 2013.
- Marsham, Andrew. *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Auccession in the First Muslim Empire*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009.
- Martínez Enamorado, Virgilio. «“Lema de príncipes”. Sobre la *ġālība* y algunas evidencias epigráficas de su uso fuera del ámbito nazarí». *Al-Qanṭara* 27, n.º 2 (2006): 543-550.
- Palencia, Alonso de. *Guerra de Granada*. Traducción del latín de Antonio Paz y Melía. Madrid: Revista de Archivos, 1909.
- Peláez Rovira, Antonio. *El emirato nazarí de Granada en el siglo XV: dinámica política y fundamentos sociales de un Estado andalusí*. Granada: Universidad de Granada, 2009.
- «Political structures». En *The Nasrid Kingdom, between East and West (13th-15th)*, editado por Adela Fábregas García, 73-99. Leiden: Brill, 2020.
- «El registro documental del ejercicio del poder en las comunidades rurales nazaríes: propuesta de análisis». En *De la alquería*

- a la aljama*, editado por Ana Echevarría y Adela Fábregas, 321-327. Madrid: UNED, 2016.
- Peña Martín, Salvador y Miguel Vega Martín. «Epigrafía y traducción: el lema nazarí en su marco numismático». En *Panorama actual de la investigación en traducción e interpretación*, editado por Miguel Ángel García Peinado y Emilio Ortega Arjonilla, 35-49. Granada: Atrio, 2003.
- Plamper, Jam. *The History of Emotions. An Introduction*. Traducido por Keith Tribe. Nueva York: Oxford University Press, 2015.
- Puerta Vilchez, José Miguel. *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación Provincial, 1990.
- Rosenthal, Erwin I. J. *El pensamiento político en el islam medieval*. Traducido por Carmen Castro. Madrid: Revista de Occidente, 1967.
- Rosenwein, Barbara H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca - Londres: Cornell University Press, 2006.
- Seco de Lucena Paredes, Luis. *Muhammad IX sultán de Granada*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1978.
- «Nuevas rectificaciones a la historia de los naṣrís». *Al-Andalus* 20 (1955): 381-405.
- Siegmán, Henry. «The state and the individual in Sunni Islam». *The Muslim World* 54 (1964): 14-26.
- Vidal Castro, Francisco. «El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)». En *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, editado por Mari-bel Fierro, 349-397. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- «Historia política». En *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política. Instituciones. Espacio y economía*, vol. VIII-III de *Historia de España Menéndez Pidal*, coordinado por M^a Jesús Viguera Molíns, 47-248. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- Viguera Molíns, M^a Jesús. «El soberano, visires y secretarios». En *El reino nazarí de Granada (1232-1492). Política. Instituciones. Espacio y Economía*, tomo VIII-III de J. M^a Jover Zamora (dir.), *Historia de España de Menéndez Pidal*, coordinado por M^a J. Viguera Molíns, 317-363. Madrid: Espasa Calpe, 2000.

Émotions dans une ville en guerre: Almería en 1309, du désarroi aux cris*

Christine Mazzoli-Guintard
Nantes Université

1. Introduction

L'histoire des émotions constitue un champ neuf de la recherche au XXI^e siècle, ainsi que l'admet de manière unanime la communauté scientifique¹: la recherche se plaît à rappeler les voix pionnières de Johan Huizinga² et de Lucien Febvre,³ et le tournant amorcé dans les années 1980, marqué par l'élaboration d'un cadre conceptuel, où jouèrent un rôle majeur l'émotionologie de Peter et Carol Stearns⁴ et les communautés émotionnelles de Barbara Rosenwein.⁵ Aujourd'hui, dans le foisonnement des publications relatives à l'histoire des émotions, «appellation conquérante» aux côtés d'une histoire des sensibilités et des sens tout autant dynamique,⁶ en particulier pour l'histoire des villes, quelle est la place occupée par les mondes urbains de l'Islam médiéval?

L'état de l'art est rapide à dresser: de manière générale, en ce qui concerne les mondes musulmans médiévaux, la rareté des études consacrées aux émotions avait été signalée par Damien Boquet et Piroska Nagy.⁷ Quant aux ouvrages accordant une place, essentielle ou secondaire, à al-Andalus, le caractère novateur de la recherche peut

* Je remercie Laila Jreis Navarro pour sa relecture attentive de mon texte et toutes ses très utiles remarques et suggestions.

1 Boquet et Nagy, «Émotions»; Nagy et Boquet, *Sensible Moyen Âge*; Corbin, Courtine et Vigarelo, *Histoire des émotions*; Jara Fuente, «Emociones políticas».

2 Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*.

3 Febvre, «La sensibilité et l'histoire. Comment reconstituer»; Febvre, *Le problème de l'incroyance*; Febvre, «La sensibilité dans l'histoire: les courants».

4 Stearns et Stearns, «Emotionology: Clarifying the History».

5 Rosenwein, «Worrying about Emotions in History».

6 Demartini, «Sensibilité(s)», 644; Krامل et Beck, «Des sens qui font la ville», 16.

7 Boquet et Nagy, «Émotions», 10.

être mesuré à l'aune du nombre modeste d'ouvrages consacrés à la thématique: les premières émotions à avoir été examinées sont celles que fait surgir l'emploi de la violence, à laquelle furent consacrés les deux volumes pionniers édités par Maribel Fierro,⁸ puis par Maribel Fierro et Francisco García Fitz.⁹ L'ouvrage coordonné par Ana Carballeira Debasa¹⁰ a pour thèmes fédérateurs la compassion et la charité, celui dirigé par Delfina Serrano Ruano¹¹ décline la cruauté et la compassion, et les articles réunis par Dolores Serrano-Niza¹² s'inscrivent dans l'intérêt porté à «l'humilité des choses»,¹³ où les objets du quotidien présents dans les maisons *andalusies* et morisques mènent vers le sensible et les émotions, comme vient également et tout récemment de le montrer le volume collectif dirigé par María Elena Díez Jorge,¹⁴ signe du dynamisme de ce champ nouveau de l'historiographie pour al-Andalus.¹⁵

En élargissant la recherche à l'ensemble des mondes urbains médiévaux, la moisson est à peine plus abondante: le bel article de Martín F. Ríos Saloma,¹⁶ qui s'attache à examiner avec quelles perceptions sensorielles Hernando del Pulgar (m. 1492) vécut, puis narra le siège de Málaga, montre tout l'intérêt de l'analyse de discours appliquée à une chronique. Le volume dirigé par Élodie Lecuppre-Desjardin et Anne-Laure Van Bruaene¹⁷ place les émotions au cœur de la ville des XIV^e-XVI^e siècles, en particulier à l'occasion des révoltes urbaines, mais aussi lors de procès, lorsque les émotions sont convoquées pour expliquer les gestes du délinquant ou les réactions de la victime. Les cris du peuple retentissent bien évidemment dans les villes lors des soulèvements contre le pouvoir, comme autant de voix traduisant les émotions urbaine.¹⁸ Le récent numéro de la revue *Histoire Urbaine* consacré aux

8 Fierro, *De muerte violenta*.

9 Fierro et García Fitz, *El cuerpo derrotado*.

10 Carballeira Debasa, *Caridad y compasión*.

11 Serrano Ruano, *Crueldad y compasión*.

12 Serrano-Niza, *Vestir la casa*.

13 Miller, *Artefacts as Categories*.

14 Díez Jorge, *Sentir la casa*.

15 Outre ces ouvrages consacrés aux émotions, signalons d'existence d'articles sur le sujet, ainsi Quintana, «La violencia de la palabra», qui offre une belle mise au point historiographique sur la violence en al-Andalus, et de travaux qui, dans une perspective plus globale, font nécessairement une place aux émotions, ainsi Herrero Soto, *El perdón del gobernante*.

16 Ríos Saloma, «El imperio de los sentidos».

17 Lecuppre-Desjardin et Van Bruaene, *Emotions in the Heart*.

18 Dumolyn et al., *The Voices of the People*.

sens et émotions dans la ville concerne une époque certes très tardive pour notre propos, mais l'article introductif de Pauline Valade¹⁹ qui invite «à saisir la matérialité de la ville par l'immatérialité du senti et/ou du ressenti [...et à] cerner l'immatérialité d'un imaginaire urbain par la traduction spatiale et matérielle des sensations et émotions propres aux urbains», bref à «penser la ville comme un espace d'émotions partagées»²⁰ est riche de suggestions pour des périodes plus anciennes. Quant au volume coordonné par José Antonio Jara Fuente, il rassemble des études de cas sur les émotions, depuis l'époque romaine jusqu'au xx^e siècle, et la ville est présente, en filigrane, dans la mise au point sur les émotions politiques au Moyen Âge.²¹ En fin de compte, le volume collectif sur *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*,²² fournit les pistes les plus suggestives sur l'histoire sensible du fait urbain, même si la ville médiévale y est peu représentée.

Sonder l'univers des émotions et des sensibilités n'a toutefois qu'un seul but: pouvoir apporter, une fois encore espérons-le, quelques pièces complémentaires au puzzle «Villes d'al-Andalus», qui ne cesse de se faire et de se défaire. Les travaux existants fournissent le cadre conceptuel et les voies à explorer: au Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales,²³ nous empruntons les définitions d'émotion et de sensibilité. L'émotion est la «Conduite réactive, réflexe, involontaire vécue simultanément au niveau du corps d'une manière plus ou moins violente et affectivement sur le mode du plaisir ou de la douleur»; la sensibilité est la «Propriété des êtres vivants supérieurs d'éprouver des sensations, d'être informés, par l'intermédiaire d'un système nerveux et de récepteurs différenciés et spécialisés, des modifications du milieu extérieur ou de leur milieu intérieur et d'y réagir de façon spécifique et opportune». Par ailleurs, il est entendu que «l'émotion, pour l'historien, apparaît représentée par les gestes ou les mots qui la désignent, qui l'expriment et qui la décrivent».²⁴

Les études signalent souvent que le corpus documentaire disponible rend l'étude des sensibilités difficile, voire impossible, de telle

19 Valade, «Sens et émotions dans la ville».

20 Valade, «Sens et émotions dans la ville», 14, 18.

21 Jara Fuente, «Emociones políticas».

22 Retailaud-Bajac, Beck et Krampl, *Les cinq sens de la ville*.

23 <https://www.cnrtl.fr/definition/>

24 Nagy, «Les émotions et l'historien», 15.

sorte que, pour retrouver la trace des émotions dans les villes d'al-Andalus, il convient de tourner le regard vers le moment naŕride, lorsque les sources se font plus abondantes.²⁵ Si Vincent Challet²⁶ utilise les sources judiciaires dans son étude sur le cri dans les villes du Languedoc et met en garde contre l'utilisation des chroniques qui réécrivent les émotions afin de transmettre des modèles, les émotions dans les villes de l'émirat naŕride doivent déjà être examinées à partir des sources littéraires, afin d'étudier un lexique des émotions qui reste aujourd'hui dans l'ombre. Parmi celles-ci, le récit d'un lettré d'Almería, présent dans la ville au moment du siège de 1309-1310, constitue un témoignage méritant d'être questionné sur les émotions des habitants d'une ville en guerre. Revenons d'abord au théâtre et aux acteurs des événements, avant d'examiner les traces des paysages sensoriels et des émotions conservées par le discours.

2. Le siège d'Almería en 1309-1310: un lieu, un récit

2.1. Plus de cinq mois de siège à Almería: 13 août 1309-30 janvier 1310

Le siège dirigé par le roi d'Aragon Jacques II contre la ville d'Almería à compter de l'été 1309 a retenu l'attention des arabisants et des médiévistes depuis la première décennie du XX^e siècle²⁷ et l'intérêt pour cette opération militaire ne s'est jamais démenti, ainsi que l'attestent les recherches récentes de Vicent Baydal.²⁸ Le cadre politique, militaire et économique dans lequel s'insère le siège est ainsi bien connu, de même que les réalités matérielles et tactiques de celui-ci qui constituent, au demeurant, une situation particulièrement bien documentée pour l'histoire des villes en guerre. Rappelons l'essentiel: à compter de

25 Viguera, «Historiografía». D'autant que deux synthèses récentes sur l'époque naŕride facilitent l'accès aux ressources documentaires sur la période: Fábregas, *The Nasrid Kingdom of Granada*; Boloix, *A Companion to Islamic*.

26 Challet, «"Moyran, los traidors, moyran"».

27 Jiménez Soler, *El sitio de Almería*; Basset, «Le siège d'Almería en 709»; Codera, «El sitio de Almería».

28 Baydal, «"Tan grans messions"»; Baydal, *La host de Jaume II*; Baydal, «Religious motivations or feudal expansionism?».

décembre 1308, Ferdinand IV de Castille et Jacques II d'Aragon furent liés par le traité d'Alcalá de Henares qui les engageait à attaquer le royaume de Grenade à compter de la Saint Jean 1309. La Castille devait diriger ses forces contre Algesiras, l'Aragon contre Almería: avant la mi-août 1309, chacune des armées était en vue de son objectif et prête à l'attaque. Les Aragonais débarquèrent à Almería le 12 août, encerclèrent la ville et furent bientôt rejoints par des troupes venues par voie terrestre: une première escarmouche eut lieu le 13 août.²⁹ Suivant les techniques rodées de la poliorcétique,³⁰ les assaillants surveillèrent les routes menant vers Almería, dressèrent des machines de guerre sous les murailles de la ville et les deux camps se livrèrent à une bataille rangée le 23 août 1309, lorsqu'une armée vint de Grenade prêter main forte aux assiégés.³¹ Si la bataille fut remportée par les Aragonais, les habitants d'Almería mirent à profit l'absence de Jacques II pour piller son campement et la présence d'une armée naŕide à Marchena gênait désormais les Aragonais. Attaqués à leur tour en octobre, au fait des graves difficultés de Ferdinand à Algesiras, les Aragonais durent accepter la proposition de paix du sultan naŕide peu avant Noël et les troupes aragonaises se retirèrent à la fin du mois de janvier 1310.³²

La ville qui résista pendant presque six mois aux troupes aragonaises, fortement armées à en juger par les 289 000 livres investies dans l'expédition,³³ était toutefois une ville amoindrie. Née à l'époque émirale au pied d'une tour de surveillance du littoral et d'un mouillage au fond d'une baie, Almería prit son essor à l'époque califale lorsque 'Abd al-Raĥmān III, en 955, fit édifier une muraille de pierre pour protéger l'habitat et les bateaux qui avaient échappé à l'attaque des Fātimides.³⁴ Aux pieds de la citadelle, où l'église Saint Jean occupe toujours l'emplacement de la grande mosquée, se développa à l'époque califale une ville de quelque vingt ha, clairement tournée vers la Méditerranée, où se trouvaient le principal port et les arsenaux de la marine califale.³⁵ Cette première ville, que les auteurs arabes nommèrent ensuite la ville

29 Baydal, «Tan grans messions».

30 Contamine, *La guerre au Moyen Âge*; Serdon, *La guerre au Moyen Âge*.

31 Marugán Vallvé, «El sitio de Almería de 1309».

32 Baydal, «Tan grans messions».

33 Baydal, «Tan grans messions».

34 Picard, «Pechina-Almeria aux IX^e-X^e siècles»; Mazzoli-Guintard, «L'émergence d'Almería».

35 Lirola, *El poder naval de al-Andalus*.

intérieure (*al-madīna al-dāhiliyya*) ou la ville ancienne (*al-madīna al-qadīma*), connut une phase d'expansion aux XI^e-XII^e siècles, comme capitale d'un royaume de taifa dès le règne de Ḥayrān (1014-1028), puis comme port des Almoravides à compter de 1091: deux faubourgs fortifiés se développèrent à l'est et à l'ouest de la ville ancienne; avec quelque 80 ha intra-muros, Almería était alors l'une des villes les plus étendues d'Al-Andalus, et son port le plus important de la Méditerranée occidentale.³⁶

La prospérité économique de la ville portuaire prit brutalement fin en 1147, lorsqu'Alphonse VII de Castille et ses alliés barcelonais, génois et pisans, s'emparèrent de leur rivale en Méditerranée occidentale. Lorsque les Almohades récupérèrent Almería, en 1157, la ville était considérablement affaiblie: le tableau dramatique, dressé par al-Idrīsī, d'une ville pratiquement rasée, faubourg occidental et commercial désert, a inspiré l'érudition jusqu'à une date récente. E. Molina³⁷ évoque ainsi «el comienzo del final, [...] el inicio de una larga etapa de decadencia que culminará irremediabilmente a finales del siglo XV», de telle sorte qu'à l'époque naŕide «Almería arrastraría una vida lánguida y de relativo abandono, si bien conservaría hasta el último instante, compartiéndola con Málaga, su reconocido valor estratégico y comercial». Si l'archéologie a nuancé le tableau d'une ville en bonne partie désertée après dix années de présence castillane, montrant, par endroits, une densification du tissu urbain à l'époque almohade, le choc de l'occupation castillane se traduisit par un fort déclin de la dimension artisanale, commerciale et maritime d'Almería au profit d'activités agricoles.³⁸

L'abandon du faubourg occidental est constaté dès la fin du XII^e siècle ou au siècle suivant,³⁹ de telle sorte qu'en 1348 Ibn Ḥātima⁴⁰ évoque une zone «en ruine, aujourd'hui dépeuplée, excepté vers les remparts». Il en est de même, dès le début du XIV^e siècle, de la zone occidentale de la ville intérieure où un cimetière avec des tombes des

36 Molina López, «Almería en la etapa naŕi».

37 Molina López, «Almería en la etapa naŕi», 20-21.

38 Cara Barrionuevo, «La madina de Almería».

39 Pour L. Cara Barrionuevo, «La madīna de Almería», 349, il n'existe aucune «evidencia de ocupación residencial posterior a finales del siglo XII», mais seulement des «hallazgos descontextualizados inmediatos a [...] plaza Moscú». Pour C. A. Pardo, «Almería, de la antigüedad a la Edad Media», 574, le faubourg est habité au XIII^e siècle, comme l'attestent la maison fouillée par L. Torres Balbás, «Restos de una casa», et une intervention menée calle Ruano, en 2005.

40 Ibn Ḥātima, *La grande peste en Espagne*, 36.

XIV^e-XV^e siècles a été découvert au sud, place Pavía.⁴¹ Il est possible qu'un mur partageant en deux la ville intérieure, visible sur des plans du XVII^e siècle mais dont il ne subsiste aucun vestige, ait été érigé avant le siège de 1309, afin de protéger la ville intérieure du côté ouest, alors dépeuplé.⁴² C'est donc une ville certes amoindrie, mais à l'emplacement stratégique et surtout toujours solidement fortifiée, que vint assiéger Jacques II à compter de l'été 1309, comme le rapporte Ibn al-Qāḍī: c'est son récit qu'il faut désormais présenter.

2.2. L'histoire du siège d'Almería: écriture et réécritures (XIV^e-XIX^e siècles)

Le récit du siège d'Almería est conservé dans un dictionnaire biographique intitulé *Durrat al-ḥiǧāl* et composé au XVI^e siècle par un grand lettré de Fès, Ibn al-Qāḍī (1553-1616). Ce dernier a réuni les biographies de grands savants qui vécurent dans le royaume de son protecteur, le sultan saadien Aḥmad al-Manṣūr (1578-1603), ou dans d'autres espaces de l'Islam.⁴³ Ibn al-Qāḍī consacre ainsi un article de son dictionnaire au maître soufi égyptien al-Iskandarī, mort au Caire en 1309-1310, et fait suivre cet article d'une notice sur un autre événement survenu «en cette année 709», à savoir le siège d'Almería. L'histoire du siège d'Almería due à Ibn al-Qāḍī a été éditée et traduite par René Basset en 1907, à partir d'un manuscrit conservé à Alger et copié en 1881-82 sur un exemplaire tunisien.⁴⁴ Quelques décennies plus tard, Ichoua-Sylvain Allouche mena à bien une nouvelle édition et traduction du texte d'Ibn al-Qāḍī à partir de trois manuscrits marocains, conservés à Rabat, Meknès et Fès.⁴⁵

41 Cara Barrionuevo, «La madīna de Almería», 348-349. Selon L. Cara Barrionuevo, «La madīna de Almería», 348, l'abandon commence avant le déclin du pouvoir almohade en al-Andalus dans les années 1230.

42 Torres Balbás, «Almería islámica», 431; Cara Barrionuevo et Morales Sánchez, «El urbanismo de la Almería islámica», 39.

43 Lévi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, 100-105, 247-250.

44 *Infra*: Ibn al-Qāḍī, 1907. Il s'agit des folios 39 r^o-42 v^o du ms n^o2022 de la Bibliothèque universitaire d'Alger.

45 *Infra*: Ibn al-Qāḍī, 1933. I.-S. Allouche préparait alors l'édition du répertoire biographique d'Ibn al-Qāḍī, qui parut entre 1934 et 1936. Le texte d'Ibn al-Qāḍī a de nouveau été édité en 1971: Ibn al-Qāḍī al-Miknāsī, Aḥmad. *Durrat al-ḥiǧāl fī asmā' al-riǧāl*, ed. Muḥammad al-Aḥmad Abū l-Nūr, 3 vol., Le Caire, Dār al-Turāt, 1971.

R. Basset et I.-S. Allouche se sont bien entendu posé la question des sources utilisées par Ibn al-Qāḍī pour rédiger sa notice, le grand savant de Fès n'en disant mot: pour R. Basset, Ibn al-Qāḍī s'est inspiré d'un lettré d'Almería, Aḥmad b. Qāsim al-Ġudāmī, connu aussi comme al-Baġīl/al-Buġayl ou Ibn al-Baġīl/Ibn al-Buġayl (m. 1349); pour I.-S. Allouche, Ibn al-Qāḍī a puisé non seulement chez al-Buġayl, mais aussi chez un autre lettré d'Almería, al-Faḥḥām (m. 1334-35). Francisco Cordera (1908), tout en signalant l'existence de ces deux textes, s'était prononcé en faveur d'al-Baġīl. Les travaux ultérieurs ont ajouté un jalon à la chaîne de transmission de l'histoire du siège: Ibn al-Qāḍī eut vraisemblablement accès aux récits des deux auteurs d'Almería à travers une œuvre aujourd'hui perdue d'Ibn Ḥātima, *Maziyyat al-Mariyya*.⁴⁶ Médecin d'Almería, où il naquit et vécut, Ibn Ḥātima (v. 1300-1369) est surtout connu pour son traité sur la peste; s'il ne quitta guère sa ville, sauf pour se rendre dans la capitale de l'émirat naŕride, Ibn Ḥātima fut en contact avec des lettrés de Fès, dont le secrétaire de la cour mérinide 'Abd Allāh b. Riḍwān, originaire de Málaga.⁴⁷

Si la chaîne de transmission des manuscrits est en partie reconstituée, que savons-nous des deux lettrés d'Almería ayant rédigé une histoire du siège? Al-Buġayl est né vers 1281 à Almería où sa famille, originaire de Murcie, a dû s'établir vers 1275 et il est mort le 31 mars 1349, à Almería, après avoir exercé des fonctions dans l'administration fiscale de la ville, au sein de la *Dār al-Išrāf* (Maison des impôts).⁴⁸ Ce lettré fut aussi un poète et un mystique, qui consacra une partie de son existence à la vie contemplative au sein d'une confrérie de soufis. Il est l'auteur d'un récit du siège de 1309, intitulé *Ta' rīḥ fi ḥiṣār al-Barġilūnī li-madīnat al-Mariyya* (*Histoire sur le siège du Barcelonais devant la ville d'Almería*),⁴⁹ ou bien *Ta' rīḥ ḥasan fi ḥiṣār al-Baršilūnī li-l-Mariyya* (*Histoire excellente sur le siège du Barcelonais devant Almería*),⁵⁰ ou encore *Ta' rīḥ ḥasan fi ḥiṣār al-Barġilūnī li-madīnat al-Mariyya* (*Histoire excellente sur le siège du Barcelonais devant la ville d'Almería*).⁵¹ Quant à al-Faḥḥām, les données

46 Lirola Delgado, «[82] Al-Buġayl, Abū Ŷāfar»; Lirola Delgado, «[104] Al-Faḥḥām, Abū Ŷāfar».

47 Lirola Delgado et Garijo Galán, «[706] Ibn Jātima», 700.

48 Lirola Delgado, Garijo Galán et Lirola Delgado, «Efectos de la peste negra», 185-186; Lirola Delgado, «[82] Al-Buġayl, Abū Ŷāfar».

49 Lirola Delgado, «[82] Al-Buġayl, Abū Ŷāfar».

50 Allouche, «La relation du siège d'Almería», 123.

51 Basset, «Le siège d'Almería en 709», 278.

sur son existence sont bien ténues: ce savant a étudié à Almería, où il est peut-être mort en 1334-35, et son récit du siège d'Almería est intitulé *Ġuz' fi ta'riḥ ḥiṣār al-ṭāġiya al-Barġilūnī li-l-Mariyya* (*Opuscule sur l'histoire du siège du tyran barcelonais devant Almería*)⁵² ou *Ġuz' fi ta'riḥ ḥiṣār al-ṭāġiya li-l-Mariyya* (*Opuscule sur l'histoire du siège du tyran devant Almería*).⁵³

I.-S. Allouche⁵⁴ avait affirmé qu'Ibn al-Qāḍī avait utilisé ces deux sources pour rédiger sa notice sur l'année 709: «Les contradictions que l'on y relève prouvent suffisamment qu'il n'a pas utilisé une seule source, mais qu'il a copié purement et simplement des passages, qu'il a juxtaposés, d'au moins deux auteurs», sans donner aucune précision sur ces contradictions.⁵⁵ Il n'est guère aisé de démêler les deux voix évoquées par I.-S. Allouche: le récit a la forme d'un journal de siège, où sont relatées, jour après jour, les opérations militaires des deux camps, jusqu'à une remarque formulée à la première personne et qui peut être attribuée à Ibn al-Qāḍī. Elle dit ceci: «J'ai longuement relaté ce siège à cause de la leçon qu'il contient pour ceux qui sont perspicaces et savent observer».⁵⁶ Après cette rupture, le journal de siège s'interrompt, et la suite du récit prend une tonalité différente: il égrène le nombre de cavaliers et de chevaux caparaçonnés, le nombre de tentes et de catapultes, le nombre de pierres lancées pendant le siège, le prix de l'orge, le nombre de victimes. Faut-il associer cette précision comptable aux fonctions d'al-Buġayl dans l'administration fiscale de la ville? Quant au vocabulaire employé, le terme tyran (*al-ṭāġiya*) désigne le roi d'Aragon tout au long du récit: il est aussi présent dans le titre de l'opuscule d'al-Faḥḥām, mais pas dans celui d'al-Buġayl. La ville d'Almería est désignée par *al-balad* dans le journal de siège; le seul de nos deux auteurs qui associe le toponyme à une forme de peuplement dans le titre de son récit est d'al-Buġayl: Almería est une *madīna*.

Seule une étude lexicographique exhaustive, avec peut-être un retour alors nécessaire vers les manuscrits, permettrait de démêler les

52 Lirola Delgado, «[104] Al-Faḥḥām, Abū Ya'far».

53 Allouche, «La relation du siège d'Almería», 123.

54 Allouche, «La relation du siège d'Almería», 123.

55 Baydal, «"Tan grans messions"», 89, note 104, signale des confusions quant à la chronologie: à partir du mois de *ġumādā* I, les dates fournies présentent un décalage entre jour du mois et jour de la semaine.

56 Allouche, «La relation du siège d'Almería», 137.

deux voix entremêlées dans le récit selon I.-S. Allouche, si tant est qu'elles existent: Ibn al-Qāḍī -ou Ibn Ḥātima d'ailleurs- a peut-être, plus simplement, puisé successivement dans l'un et l'autre des récits, chez al-Faḥḥām pour le récit journalier des opérations menées par *al-tājiya*, puis chez al-Buḡayl pour la précision comptable des données du siège. Qu'Ibn al-Qāḍī ait transmis l'histoire du siège d'al-Buḡayl ou celle d'al-Faḥḥām, sa compilation dessine, et c'est ce qui nous importe, les paysages sensoriels d'Almería assiégée en 1309.

3. Des paysages sensoriels d'une ville en guerre aux manifestations des émotions

Des trois axes d'étude sur les émotions dans la ville suggérés par K. Oschema,⁵⁷ la production, la perception et la manipulation, l'histoire du siège d'Almería ne permet d'évoquer que les deux premiers: les paysages sensoriels de la ville assiégée produisirent des émotions que le registre lexical rend perceptible.

3.1. *Les paysages sensoriels d'Almería assiégée: visuel, sonore, olfactif*

Le tout premier paysage du récit est un paysage visuel: «Le Barcelonais, tyran d'Aragon, que Dieu le prenne, arriva dans la soirée (*ʿašīyya*) du lundi deuxième jour du mois [de *rabīʿ I*] au Cap d'al-Funt, sur la côte, à l'est d'Almería, à la tête de trois cents navires, petits et grands, de guerre et de voyages».⁵⁸ Depuis la ville, les navires, dont le nombre élevé signait la menace qu'ils représentaient, arrivés en fin de journée en plein été, étaient parfaitement visibles: les 300 bateaux ancrés pour la nuit fermèrent ainsi la ligne d'horizon. Le lendemain, Jacques II fit débarquer son armée, avec chevaux et vivres, et vint établir son campement à l'est de la ville; c'est auprès de la porte de Pechina, là où passait la canalisation d'approvisionnement en eau de la ville, qu'allaient

⁵⁷ Oschema, «Sociétés urbaines entre civilisation», 118.

⁵⁸ Ibn al-Qāḍī, 1907: 279, 289; 1933: 126, 131.

se dérouler les combats⁵⁹ (Fig. 1): cette armée transforma aussi radicalement que rapidement le paysage visuel des habitants de la ville d'Almería.



Figure 1. Almería à l'époque nazaride selon P. Gurriarán (Yamur, S.L.) et A. Orihuela (EEA, CSIC). Plan publié dans Orihuela, 2020 et reproduit avec l'aimable autorisation de ses auteurs. À l'extérieur de la porte de Pechina, où se concentrèrent les attaques, se trouvaient un cimetière (en violet clair) et des ateliers de potiers (en ocre foncé).

À ce premier paysage, visuel, répondit immédiatement un paysage sonore: dès que l'armée de Jacques II se fut répandue dans les environs de la ville, la ville d'Almería se mit à résonner des coups sourds des masses qui s'attaquèrent à des murs, le *qā'id* d'Almería Abū Madyan ayant ordonné de raser toutes les constructions proches des

59 Les ateliers de potiers extérieurs à la porte de Pechina furent abandonnés au XIII^e siècle et leur emplacement occupé par un cimetière: le siège de 1309 joua sans doute un rôle décisif dans la relocalisation de la zone artisanale intra-muros, Cara Barrionuevo, «La madīna de Almería», 363.

remparts.⁶⁰ Simultanément, ordre fut donné de maçonner les portes de la ville. La ville assiégée produit ainsi un paysage à la fois visuel et sonore, dont les deux aspects s'entremêlent dans le discours, et que composent les éléments suivants: la présence permanente de guetteurs sur les remparts et de soldats au pied des murailles; le fracas de l'éroulement du parapet; les mouvements de troupes de cavaliers et de fantassins d'une armée de quelque 7000 hommes, dont 1300 cavaliers, selon les travaux de V. Baydal⁶¹; le son retentissant de la grande cloche (*nāqūs*) qui sonne lorsque Jacques II monte à cheval; les tentes du campement aragonais, installé à quelques dizaines de mètres de la ville, sur le Cerro de San Cristóbal; le son clair et strident des clairons (*abwāq*) et le roulement des tambours (*tubūl*); les machines de guerre dressées contre Almería, hautes tours en bois et échelles appuyées sur les murailles; les étendards et les drapeaux flottant au vent; les grincements des roues des chariots qui déplacent les machines de guerre; les flammes et fumées des incendies allumés par les défenseurs d'Almería dans le camp aragonais; le fracas des 22 000 pierres qui se sont abattues sur la ville et le crissement des cordes de la bombarde dont se servaient les gens d'Almería avant qu'elle ne brise, atteinte par une pierre. La levée des troupes de Jacques II n'entraîna pas un retour immédiat à un paysage sensoriel apaisé: à la fin du siège, les habitants des campagnes environnantes furent chargés de démolir les constructions dressées par les Aragonais sur le Cerro de San Cristóbal.

Derrière ce paysage visuel et sonore, omniprésent tout au long du discours, se dessinent quelques traces d'un paysage olfactif. Le samedi 20 *rabī* II,⁶² alors qu'une bataille générale s'est engagée sur terre et sur mer et que la situation d'Almería s'aggravait,

quelqu'un se mit à crier: 'Jetez sur eux le contenu des fosses d'aisance. Rien ne peut les humilier davantage'. Les gens s'empressèrent de retirer des fosses la

60 La suppression de constructions susceptibles d'être utilisées par les Aragonais pour mener à bien leur siège a été interprétée comme la destruction de la muraille d'al-Mudayna, située au nord de la citadelle, sur le Cerro de San Cristóbal, et reliée à la muraille du faubourg occidental: les fortifications d'al-Mudayna avaient été mises en place sans doute lors du siège de 1157, pour abriter les troupes almohades et pour isoler la citadelle (Lirola Delgado, «Una hipótesis sobre la construcción»; Orihuela, «Nuevas aportaciones sobre la cronología»).

61 Baydal, «"Tan grans messions"», 84-85.

62 Selon le récit d'Ibn al-Qāḍī; sur la chronologie des faits et les inexactitudes de l'auteur, voir Baydal, «"Tan grans messions"», 89, note 104.

matière qu'elles contenaient (*al-'aḍīra*) et de la transporter sur les remparts, d'où ils la jetèrent sur les assaillants. Ils agirent ainsi avec beaucoup d'à-propos [...] Les cavaliers revêtus d'un bel habit se trouvaient ainsi couverts d'excréments, et devenaient pour leurs camarades un objet de moquerie.⁶³

Le dégoût que suscitent les excréments, et la honte et l'ignominie associées à leur présence, explique leur utilisation comme arme pour lutter contre l'ennemi: leur emploi se retrouve dans des manifestations de mécontentement, ainsi lorsque, dans la ville de Lille à la fin du Moyen Âge, des habitants protestaient en venant déféquer devant les maisons des bourgeois, ou y en déposant leurs ordures.⁶⁴ L'auteur ne dit mot de l'aspect olfactif de l'utilisation des fèces,⁶⁵ ni à l'occasion de leur transport à travers les rues d'Almería, ni au moment où elles sont jetées sur les assaillants. Ce silence tient peut-être à l'évolution des seuils de tolérance, chers à Alain Corbin, et à une ville médiévale où les odeurs étaient plus fortes que dans les villes actuelles:

The medieval city may have been a more odoriferous place than the modern city because of urban livestock, back-alley latrines, and neighbourhood craft shops, but that does not mean that the residents did not notice it when something smelled out of the ordinary or dangerous.⁶⁶

Toutefois, ce silence ne doit pas faire oublier la forte sensibilité de l'homme médiéval aux odeurs: qu'il s'agisse des villes d'Angleterre et de Scandinavie des XIV^e-XVI^e siècles où la puanteur des déchets était censée corrompre l'air et le rendre malsain, ou bien d'Almería au XIV^e siècle lorsqu'Ibn Ḥātima rend l'altération de l'air responsable de la peste, les odeurs pestilentielles provoquaient, au Moyen Âge, des sentiments de «disgust and revulsion, indicating the smell's physical and cultural unacceptability».⁶⁷ Ainsi que le notent U. Krampl et R. Beck,⁶⁸

la ligne de partage sensoriel dessinée par l'histoire intellectuelle européenne, puis l'hygiénisme et le développement technologique des XVIII^e et surtout XIX^e

63 Ibn al-Qāḍī, 1933: 129, 135.

64 Lantschner, «Voices of the People».

65 Sur leur utilisation comme combustible ou comme engrais, voir Reklaityte, *Vivir en una ciudad de al-Ándalus*, 251-257.

66 Jørgensen, «The Medieval Sens of Smell», 312.

67 Jørgensen, «The Medieval Sens of Smell», 313.

68 Krampl et Beck, «Des sens qui font la ville», 21.

siècles [...], ces changements, réels, ne sont sans doute ni aussi linéaires ni aussi univoques qu'ils apparaissent au premier abord.

Le paysage olfactif de sa ville en guerre ne suscite donc aucune réaction de la part de l'auteur de l'histoire du siège d'Almería, compilé par Ibn al-Qāḍī; dans son discours, les paysages visuel et sonore de la ville assiégée se traduisent-ils par des émotions ?

3.2. Traduire l'émotion: crier pour ameuter

L'examen du récit laisse le lecteur sur sa faim quant au lexique de l'émotion: l'auteur se borne à signaler qu'au début du siège les habitants d'Almería furent consternés, frappés de confusion (*dahaš*).⁶⁹ L'auteur ne se fait l'écho d'aucune réaction de la part des assiégés et il se contente d'égrener la succession des opérations tactiques de la guerre, la disposition des troupes autour de la ville, l'arrivée des secours depuis Grenade, les tentatives de sortie des assiégés ou les manœuvres d'attaque des assaillants. Le récit transmis par Ibn al-Qāḍī présente donc de profondes différences avec un texte antérieur, la *Chronique arabe de la conquête de Mallorca*, dans laquelle Ibn 'Amīra al-Maḥzūmī relate comment les troupes de Jacques I^{er} d'Aragon s'emparèrent de la ville de Majorque en 1229. Dans cette narration du siège, l'émotion omniprésente est la peur, qui s'installa de manière progressive, passant de la stupeur à la terreur panique: les réactions d'excitation liées à l'appel à la mobilisation lancé par le gouverneur firent rapidement place à l'étonnement et à la stupéfaction lorsque l'apparition de la flotte fut signalée par un cavalier qui ôta ses vêtements pour attirer l'attention⁷⁰. À partir du moment où les voiles des bateaux furent visibles, leur nombre augmentant au rythme de la diffusion de la rumeur, la peur ne quitta jamais les habitants de la ville assiégée. Du discours, se dégagent les paysages sonore et visuel qui provoquèrent la peur, émotion liée à la mort qui menaçait ou aux massacres perpétrés par les assaillants; le chroniqueur évoque peurs collectives et individuelles,

69 Ibn al-Qāḍī, 1933: 127.

70 Mazzoli-Guintard, «Mallorca en la *Crónica Árabe de Mallorca*». Sur cette coutume qui consiste à se dévêtir pour donner une information de la plus haute importance en attirant l'attention, voir Ibn 'Amīra, *Kitāb Tārīḥ Mayūrqa*, 83, note 67: selon certaines traditions, en effet, les hommes seront nus le jour de la résurrection.

éprouvées tant par des membres de la *'amma* que par ceux de la *hāṣṣa*. Rien de cela, donc, dans l'histoire du siège d'Almería, sans doute parce que, comme le note si bien K. Oschema,⁷¹ «la mise en scène des émotions n'est pas seulement influencée par des conditions matérielles d'une société donnée, mais aussi par les préférences stylistiques et la volonté individuelle des auteurs qui les relatent».

Dans le récit rapporté par Ibn al-Qāḍī, l'émotion se traduit principalement par le cri, «expression phonique d'une sensation, d'un état physique ou moral, ressenti en profondeur très intensément» et, plus encore, «brèves paroles prononcées à pleine voix pour prévenir quelqu'un, pour exprimer quelque chose; appel ou avertissement, en cas de danger ou pour encourager à la lutte».⁷² Le cri annonce le danger et il est cri de ralliement pour mobiliser de l'aide et passer à l'action.⁷³ Le samedi 20 *rabī'* II, lorsque la situation d'Almería est désespérée, «quelqu'un se mit à crier (*ṣaraḥa*)», pour appeler les habitants à jeter sur les assaillants le contenu des latrines.⁷⁴ Le vendredi 3 du mois de *ḡumādā* II, lorsque les assaillants escaladèrent les murailles en grim pant en haut de leurs échelles,

par un effet du hasard, il n'y avait là qu'un seul musulman (*ḡayr raḡul wāḥid min al-muslimīn*). Il se mit à crier (*ṣāḥa*) pour amener les gens (*al-nās*) qui s'empres sèrent vers lui en poussant des cris (*yataṣāyahūn*) et en si grand nombre qu'ils couvrirent les remparts devenus ainsi trop petits. Ils résistèrent aux assaillants (*fa-dāfa'ūhum*).⁷⁵

Le cri soude la communauté et la mobilise, au niveau du quartier vraisemblablement: nos maigres connaissances sur le système défensif des villes d'al-Andalus laissent à penser que les habitants de chaque quartier d'Almería étaient chargés d'entretenir la muraille de leur espace de vie et, sans doute aussi, d'en assurer la garde.⁷⁶ Le terme *raḡul* (homme) désigne, dans le récit, aussi bien les guetteurs placés

71 Oschema, «Sociétés urbaines entre civilisation», 123.

72 <https://www.cnrtl.fr/definition/cri>

73 Challet, «Moyran, los traidors, moyran»; Challet, «Mueyron, mueyron los traidors»; Offenstadt, «L'histoire auditive».

74 Ibn al-Qāḍī, 1933: 129, 135

75 Ibn al-Qāḍī, 1933: 129, 136.

76 Mazzoli-Guintard, «Organización del territorio en al-Andalus».

en permanence sur les remparts dès le début du siège aux côtés des archers,⁷⁷ que ce guetteur isolé qui cria pour donner l'alerte.⁷⁸

4. Conclusion

L'histoire du siège d'Almería en 1309-1310, telle qu'elle figure dans l'œuvre d'Ibn al-Qāḍī, conserve quelques traces des paysages sensoriels d'une ville en guerre, à l'origine des émotions éprouvées par les assiégés, dont la principale manifestation dans le discours est le cri de ralliement: alors qu'Ibn 'Amīra al-Maḥzūmī, relatant le siège de Majorque de 1229, ne cesse de décliner la peur ressentie par les assiégés, notre auteur reste quasiment muet sur cette émotion. L'historien des villes d'al-Andalus, dans le domaine des émotions et des sensibilités, est bel et bien «soumis à l'aléa des traces, qui ne lui abandonnent que des indices partiels, isolés» comme l'écrit si joliment E. Retailaud-Bajac.⁷⁹ Faudrait-il pour autant renoncer ? Lorsque Manuela Marín s'était attelée à une histoire des femmes en al-Andalus, certains ne cachèrent pas leur scepticisme face au caractère hasardeux de l'entreprise⁸⁰: presque un quart de siècle après la publication de *Mujeres en al-Ándalus*, le volume aura permis le développement de recherches aussi fructueuses que nombreuses sur les femmes et le genre en al-Andalus, dont personne aujourd'hui ne contesterait l'utilité. Gageons qu'il en soit de même pour l'histoire des émotions et des sensibilités dans les villes d'al-Andalus, dont le chantier vient tout juste d'être ouvert.

77 *Al-rumāt wa-l-riḡāl* (Ibn al-Qāḍī, 1933: 126).

78 Ibn al-Qāḍī, 1933: 129

79 Retailaud-Bajac, «Conclusion», 385.

80 Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, 28.

Bibliographie

- Allouche, Ichoua-Sylvain. *Durrat al-hijal, répertoire biographique d'Ahmad ibn al-Qadi*. Texte arabe, publié pour la première fois, avec une introd. et trois index. Rabat: Institut des Hautes Études Marocaines, 1934-1936.
- «La relation du siège d'Almería en 709 (1309-1310) d'après de nouveaux manuscrits de la *Durrat al-ḥiḡāl*». *Hespéris* 16 (1933): 122-138.
- Basset, René. «Le siège d'Almería en 709». *Journal Asiatique* 10 (1907): 275-303.
- Baydal, Vicent. *La croada d'Almeria, 1309-1310. La host de Jaume II i el finançament de la campanya*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.
- «Religious motivations or feudal expansionism? The Crusade of James II of Aragon against Nasrid Almeria in 1309-10». *De Medio Aevo* 6 (2017): 61-76.
- «“Tan grans messions”. La financiación de la cruzada de Jaime II de Aragón contra Almería en 1309». *Medievalismo* 19 (2009): 57-154.
- Boloix Gallardo, Bárbara, dir. *A Companion to Islamic Granada*. Leiden: Brill, 2021.
- Boquet, Damien et Nagy, Piroska. «Émotions». Dans *Dictionnaire de l'historien*, dirigé par C. Gauvard et J.-F. Sirinelli, 215-217. Paris: Presses universitaires de France, 2015.
- «Une histoire des émotions incarnées». *Médiévales* 61 (2011): 5-24.
- Cara Barrionuevo, Lorenzo. «La madīna de Almería durante época nazarī. ¿Hacia una ciudad rural?». Dans *Las ciudades nazaríes. Aportaciones desde la arqueología*, coordonné par A. Malpica et A. García, 341-380. Granada: Alhulia, 2011.
- et Rosa Morales Sanchez. «El urbanismo de la Almería islámica: nuevos datos desde la arqueología». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid XXXII* (2000): 29-98.
- Carballeira Debasa, Ana María, ed. *Caridad y compasión en biografías islámicas*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.
- Challet, Vincent. «“Moyran, los traidors, moyran”: cris de haine et sentiment d'abandon dans les villes languedociennes à la fin du XIV^e siècle». Dans *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)*, édité par É. Lecuppre-Desjardins et A.-L. Van Bruaene, 83-92. Turnhout: Brepols, 2005.

- «“Mueyron, mueyron los traidors”: histoire d’un cri judiciaire». Dans *Clameur publique et émotions judiciaires de l’Antiquité à nos jours*, dirigé par F. Chauvaud et P. Prétou, 221-234. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Codera, Francisco. «El sitio de Almería». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 52 (1908): 496-504.
- Contamine, Philippe. *La guerre au Moyen Âge*. Paris: Presses universitaires de France, 2012.
- Corbin, Alain, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello, dir. *Histoire des émotions*, t. 1, *De l’Antiquité aux Lumières*. Paris: Seuil, 2016.
- Demartini, Anne-Emmanuelle. «Sensibilité(s)». Dans *Dictionnaire de l’historien*, dirigé par C. Gauvard et J.-F. Sirinelli, 642-645. Paris: PUF, 2015.
- Diez Jorge, María Elena, ed. *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*. Gijón: Trea, 2022.
- Dumolyn, Jan, Jelle Haemers, Hipolito Rafael Oliva Herrero, et Vincent Challet, eds. *The Voices of the People in Late Medieval Europe: Communication and Popular Politics*. Turnhout: Brepols, 2014.
- Fábregas, Adela, dir. *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*. Leiden: Brill, 2021.
- Febvre, Lucien. «La sensibilité dans l’histoire: les courants collectifs de pensée et d’action». Dans *La Sensibilité dans l’homme et dans la nature*, 77-100. Paris: Presses universitaires de France, s.f. [1943].
- «La sensibilité et l’histoire. Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?». *Annales d’histoire sociale* 3 (1941): 5-20.
- *Le problème de l’incroyance au XVI^e siècle*. Paris: Albin Michel, 1942.
- Fierro, Maribel, ed. *De muerte violenta. Política, religión y muerte violenta en al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- et Francisco García Fitz, eds. *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos: Península Ibérica, ss. VIII-XIII*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.
- Herrero Soto, Omayra. *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II-V/ VIII-XI)*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2016.
- Ibn al-Qāḍī, 1907, voir Basset, René.
- Ibn al-Qāḍī, 1933, voir Allouche, Ichoua-Sylvain.

- Ibn 'Amīra al-Maḥzūmī. *Kitāb Tārīḥ Mayūrqa, Crònica àrab de la conquesta de Mallorca*, édité et étudié par M. ben Ma' mar, trad. al català N. Roser Nebot i G. Rosselló Bordoy. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2008.
- Ibn Ḥātima. *La grande peste en Espagne musulmane au XIV^e siècle, Le récit d'un contemporain de la pandémie du XIV^e siècle*, manuscrit traduit et édité par Suzanne Gigandet. Damas: Presses de l'Institut Français du Proche-Orient, 2010.
- Huizinga, Johan. *L'Automne du Moyen Âge*. Paris: Payot, 1919.
- Jara Fuente, José Antonio. «Emociones políticas: un estado de la cuestión (con especial referencia a la Edad Media)». Dans *Las emociones en la historia. Una propuesta de divulgación* coordonné par J. A. Jara Fuente, 17-49. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2020.
- Jiménez Soler, Andrés. *El sitio de Almería en 1309*. Barcelona: Tipografía de la Casa Provincial de Caridad, 1904.
- Jørgensen, Dolly. «The Medieval Sens of Smell, Stench and Sanitation», dans *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*, dirigé par E. Retaillaud-Bajac, R. Beck et U. Krampl, 301-313. Tours: Presses universitaires François Rabelais, 2013.
- Krampl, Ulrich et Robert Beck. «Des sens qui font la ville. Pour une histoire sensible du fait urbain», dans *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*, dirigé par E. Retaillaud-Bajac, R. Beck et U. Krampl, 13-25. Tours: Presses universitaires François Rabelais, 2013.
- Lantschner, Patrick. «Voices of the People in a City without Revolts: Lille in the Later Middle Ages», dans *The Voices of the People in Late Medieval Europe: Communication and Popular Politics*, édité par J. Dumolyn, J. Haemers, H. R. Oliva Herrer et V. Challet, 73-88. Turnhout: Brepols, 2014.
- Lecuppre-Desjardin, Élodie et Anne-Laure Van Bruaene, dir. *Emotions in the Heart of the City (14th-16th century)*. Turnhout: Brepols, 2005.
- Lévi-Provençal, Évariste. *Les historiens des Chorfa, Essai sur la littérature historique et biographique au Maroc du XVI^e au XX^e siècle*. Paris: É. Larose, 1922.
- Lirola Delgado, Jorge. «[82] Al-Bugayl, Abū Yā'far». Dans *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 1, 280-281. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.

- «[104] Al-Faḥḥām, Abū Yâ'far». Dans *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 1, 338. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012.
- *El poder naval de al-Andalus en época del califato*. Granada: Universidad de Granada, 1993.
- «Una hipótesis sobre la construcción de la cerca de Al-Mudayna en el actual cerro de San Cristóbal (Almería)». *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses* 11-12, (1992-1993): 7-19.
- et Ildefonso Garijo Galán. «[706] Ibn Jātima». Dans *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, 698-709. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004.
- , Ildefonso Garijo Galán, et Pilar Lirola Delgado. «Efectos de la peste negra de 1348-9 en la ciudad de Almería». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 32 (2000): 173-204.
- Marín, Manuela. *Mujeres en al-Ándalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2000.
- Marugan Vallvé, Carme María. «El sitio de Almería de 1309: el desarrollo de la campaña militar». Dans *Almería entre culturas, siglos XIII al XVI*, vol. 1, 171-186. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990.
- Mazzoli-Guintard, Christine. «L'émergence d'Almería, ville portuaire d'al-Andalus: un établissement urbain né de la Méditerranée (VIII^e-X^e siècles)». Dans *Entre terre et mer, Hommes, paysages et sociétés dans l'Ouest atlantique, Moyen Âge et Temps modernes*, édité par P. Josserand, F. Laget et B. Rabot, 35-47. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- «Mallorca en la *Crónica Árabe de Mallorca*: paisajes materiales y emocionales de una ciudad en guerra (1229). Reflexiones preliminares». Dans *Patrimonio andalusí, cultura, documentos y paisaje*, édité par C. Mazzoli-Guintard, 217-241. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2021.
- «Organización del territorio en al-Andalus: mundo rural y mundo urbano». En *Historia de Almería 2. Época Medieval*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses.
- Miller, Daniel. *Artefacts as Categories: A Study of Ceramic Variability in Central India*. Cambridge: Cambridge University Press Cambridge, 1985.
- Molina López, Emilio. «Almería en la etapa nasrí (siglo XIII al XV). Estado de la cuestión, balance y perspectivas», dans *Almería entre culturas, siglos XIII al XVI*, vol. 1, 15-65. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990.

- Nagy, Piroska. «Les émotions et l'historien: de nouveaux paradigmes». *Critique* 716-717 (2007): 10-22.
- et Damien Boquet, *Sensible Moyen Âge, Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*. Paris: Seuil, 2015.
- Offenstadt, Nicolas. «L'histoire auditive, un nouveau chantier, quelques remarques». Dans *Clameur publique et émotions judiciaires de l'Antiquité à nos jours*, dirigé par F. Chauvaud et P. Prétou, 29-34. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.
- Orihuela, Antonio. «Nuevas aportaciones sobre la cronología de los restos conservados de las murallas medievales de Almería (España)». Dans *Defensive Architecture of the Mediterranean*, J. Navarro Palazón et J. L. García-Pulido, 163-170. Granada: Universidad de Granada - Universitat Politècnica de Valencia - Patronato de la Alhambra y del Generalife, 2020.
- Oschema, Klaus. «Sociétés urbaines entre civilisation des mœurs et sémantique des émotions». *Critique* 716-717 (2007): 114-125.
- Pardo Barrionuevo, Carmen Ana. «Almería, de la antigüedad a la Edad Media. La evolución urbana través (sic) de la documentación arqueológica». Dans *Hispaniae urbes. Investigaciones arqueológicas en ciudades históricas* edité par J. Beltrán Fortes et O. Rodríguez Gutiérrez, 561-583. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2012.
- Picard, Christophe. «Pechina-Almeria aux IX^e-X^e siècles. La naissance d'un port omeyyade en Méditerranée». Dans *Villes méditerranéennes au Moyen Âge*, dirigé par É. Malamut et M. Ouerfelli, 163-176. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2014.
- Quintana, Pablo. «La violencia de la palabra. La construcción discursiva de los rebeldes musulmanes en al-Andalus (ss. VIII-X)». *Estudios de Historia de España* 16 (2014): 45-71.
- Réklaityté, Ieva. *Vivir en una ciudad de al-Ándalus, Hidráulica, saneamiento y condiciones de vida*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 2012.
- Retaillaud-Bajac, Emmanuelle, Robert Beck et Ulrike Krampl, dir., *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*. Tours: Presses universitaires François Rabelais, 2013.
- Retaillaud-Bajac, Emmanuelle. «Conclusion». Dans *Les cinq sens de la ville du Moyen Âge à nos jours*, dirigé par E. Retaillaud-Bajac, R. Beck et U. Krampl, 383-386. Tours: Presses universitaires François Rabelais, 2013.

- Ríos Saloma, Martín F. «El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la Guerra de Granada». Dans *La Edad Media a través de los sentidos*, dirigé par G. F. Rodríguez, 273-298. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.
- Rosenwein, Barbara H. «Worrying about Emotions in History». *American Historical Review* 107 (2002): 821-845.
- Serdon, Valérie. *La guerre au Moyen Âge, Engins et techniques de siège*. Paris: Éditions Jean-Paul Gisserot, 2017.
- Serrano-Niza, Dolores, ed. *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 2019.
- Serrano Ruano, Delfina, ed. *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*. Madrid - Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Universidad de Córdoba, 2011.
- Stearns Peter N. et Carol Z. Stearns. «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards». *American Historical Review* 90 (1985): 813-836.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Almería islámica». *Al-Andalus* 22 (1957): 411-453.
- «Restos de una casa árabe en Almería». *Al-Andalus* 10 (1945): 170-177.
- Valade, Pauline. «Sens et émotions dans la ville: des critères d'urbanité? (xvi^e-xx^e siècles)». *Histoire urbaine* 54 (2019): 5-18. <https://www.cairn.info/revue-histoire-urbaine-2019-1-page-5.htm>.
- Viguera Molins, María Jesús. «Historiografía». Dans *El reino nazarí de Granada (1232-1492), Política, instituciones, espacio y economía*, coordonné par M.^a J. Viguera Molins, 19-45. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.

SECCIÓN II: LAS EMOCIONES
DE LA ÉLITE INTELECTUAL
NAZARÍ. COHESIÓN
Y TRANSICIÓN

Men loving men: Ibn Ḥaldūn, Ibn al-Ḥaṭīb and the emotive secretariat of the Muslim Mediterranean

Allen James Fromherz
Georgia State University

«You [Ibn Ḥaldūn] make me forget the bonds of my youth and to my family».
— Ibn al-Ḥaṭīb

1. The poetry and prose of men loving men

In the winter of 1371, the Tunis-born historian Ibn Ḥaldūn wrote a heartfelt letter to the most celebrated poet of his era: the head minister of Granada Ibn al-Ḥaṭīb. Ibn al-Ḥaṭīb had just left Granada after experiencing a spiritual, political and emotional crisis, what he called a crisis of being or *ḥāl*, a realization of the fleeting nature of earthly existence. This, along with political rivalries, was the force that propelled him to leave his homeland of Granada suddenly for North Africa. Ibn Ḥaldūn, who had also experienced such profound crises during his own lifetime in Maghribi and Andalusī politics, wrote,

Praise be to God! There is no strength but in Him. His decrees are irreversible. Oh, my lord [Ibn al-Ḥaṭīb], my eternal treasure, oh solid grip that holds my hand, I salute you as the slave salutes his master or as the submissive servant boy obeys his king; or rather, as the lover speaks to his beloved; as the man lost in the night welcomes the light of day. I reaffirm what you know even better than I: my solid affection for you, my highest esteem.¹

Ibn Ḥaldūn wished to reassure Ibn al-Ḥaṭīb. At the same time, the metaphors he used were in tune with a letter of romantic intent: «servant boy and king», and «lover and beloved». Such expressions of love and

¹ Opening in letter from Ibn Ḥaldūn to Ibn al-Ḥaṭīb in *Ta'rif Ibn Khaldūn*, trans. Abdessalam Chaddadi as «Autobiographie», Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples I*, 130.

emotion, verging on erotic, between unrelated men were not uncommon. In fact, they were expected, even in letters with ostensibly more mundane purposes, such as Ibn Ḥaldūn announcing his day of arrival in Granada and receiving a florid response.²

What did it mean for two unrelated men to write of love for one another like a «lover speaks to the beloved», in their official and unofficial correspondence, letters that would later be shared publicly by Ibn Ḥaldūn in his autobiography? Was there physical love? Why do we see so many of these emotional expressions between unrelated men who are at once allies and at once rivals and both enmeshed in the venomous web of political power relationships in Muslim western Mediterranean? Are these expressions of love and bonding, expressions that a modern reader might expect more for one's own family members or spouse, genuine? What are historians to make of the «official» emotionality of the fourteenth century secretariat?

Hyperbolic expressions of love, even between men, were not exceptional, they were expected. So much were they expected, in fact, that they may seem to dissolve into the background, to be as formulaic as the *bismillah* (In the name of God...) at the beginning of almost every treatise or epistle. Ignoring what could be dismissed as the emotional prelude (The erotic or amatory prelude of a *qaṣīda*, or Arabic ode) of the letter, and of formulaic letter writing, however, would ignore the important role of emotion, however formalized, between unrelated men. Effusive expressions of emotion in correspondence between and within the secretariat of the Muslim Mediterranean, a secretariat defined as unrelated men (or mostly men) working as secretaries, ministers, doctors, judges, religious scholars or any other occupation requiring mastery of Arabic prose, and poetry (including the amorous *nasīb*), was often a formalized way of writing. It was also a means of creating an emotional community, replacing formalized bonds of blood with bonds of fraternal love.³

Multiple scholars, both in fourteenth century and in recent scholarship, have discussed the literary skills of this secretariat, the body of officials who could wear many hats. A whole genre, almost a game of showing off one's poetic skill was involved. Great poets

2 Moral, «Luces y sombras en las relaciones», describes the «light and shadows» inherent in the correspondence between Ibn al-Ḥaṭīb and Ibn Ḥaldūn.

3 On the concept of the «emotional community» in the Medieval context see Rosenwein, *Emotional Communities*.

tended to also be great ministers as they could write the odes that would then be memorized and cited by people within and outside the realm. Poetry was the currency of fame. Particularly good poems could spread from one end of the Islamic world to the other. Certain poetic formulas were commonly used by the secretariat, creating a genre, officialdom's poems and letters called the *ihwāniyyāt*.⁴ Both Ibn al-Ḥaṭīb and Ibn Ḥaldūn knew of the work and the style of previous secretary-poets, showing off their verbal skills through expressions of love and fraternity. One scholar from Ceuta, who died a few decades before Ibn Ḥaldūn, wrote his letters to Ibn al-Ḥaṭīb, collected the greatest examples of the poetic writings in the correspondence of a previous secretary-poet-scholar named Ibn 'Amīra.⁵ Effusive emotional expressions, however, were not just formulas or simply based on previous models. The expectation of emotional expression (the writing of amorous *nasīb*-s, or erotic preludes, into official letters to be technical) created the means of shaping an emotional community and of bonding between men from different families, different tribes, different realms, even, rarely, different faiths.

Ibn Ḥaldūn's expression of support and bonding for Ibn al-Ḥaṭīb was, in many ways, needed and genuine.⁶ Ibn Ḥaldūn had worked in Granada as a secretary, invited there by Ibn al-Ḥaṭīb who was then head minister, or *wazīr*, only to leave rather abruptly when Ibn al-Ḥaṭīb sensed that Ibn Ḥaldūn might be too good, a rival. Nonetheless, Ibn Ḥaldūn never had a deep grudge against his former mentor Ibn al-Ḥaṭīb. He maintained a deep admiration for Ibn al-Ḥaṭīb, even seeing him, I believe, as a foster father figure after the death of Ibn Ḥaldūn's own father.⁷ Ibn al-Ḥaṭīb in the winter of 1371 had just fallen from a high pedestal at the top of a community of scholars, secretaries and poets who defined greatness on the basis of eloquence and formulas of emotional expression, the emotional community of the secretariat. This Ibn al-Ḥaṭīb, the once-all-powerful minister who was called the man of two lives and who, as Ibn Ḥaldūn said, virtually

4 Moral, «Sobre la utilidad de la poesía».

5 A collection of these letters and poems can be found in Ibn Hānī' al-Sabtī (m. 1332), Ibn Hānī', *Rasā'il Ibn 'Amīra al-dīwāniyya*.

6 For more on the life of Ibn Ḥaldūn in recent Spanish historiography, see Garrott Garrott and Martos Quesada, *Miradas españolas*, and Viguera Molins, *Ibn Jaldūn*.

7 Fromherz, *Ibn Khaldun. Life and Times*.

controlled everything in the government of Granada, left the Sultan unaware and risked the fate of his family. He had made one of the most fateful decisions in his life. Sensing danger from a growing conspiracy against him, he had just taken advantage of an inspection of the frontier forts and suddenly left Granada, boarding a boat from Gibraltar across the Straits.

In a separate letter to Muḥammad V, his abandoned ruler of Granada, explaining his departure, Ibn al-Ḥaṭīb expressed more emotion, fear about mortality.

When, having gone on inspection to the western frontiers, he⁸ [this servant of yours, I] approached the port of Gibraltar, where the land joins the country of the Orient, he [Ibn al-Ḥaṭīb, myself] found himself assailed by his thoughts, his patient temperament was shaken by a storm of ideas and, remembering that he is declining in age, worrying about the consequences of his eventual absorption [into the earth], remembering also what the conduct of superior men should be when old age comes, he [I] was taken over by a [mystical spiritual] state⁹ of extreme force.¹⁰ This caused the collapse of all attachment

-
- 8 Ibn Ḥaldūn is speaking of himself in third person almost as if he was witnessing the event as an observer of himself. It is clearly a rhetorical device to distance himself from the act that might upset the Sultan while also explaining it.
- 9 Abdessalam Cheddadi makes an important note here that Ibn al-Ḥaṭīb uses the «being» in the Sufi sense of the partial realization of the transitory nature of being.
- 10 What we might call a «panic attack» was, to Ibn al-Ḥaṭīb a type of spiritual awakening or force brought about by fate that suddenly compelled him to leave. Ibn al-Ḥaṭīb wants to emphasize the sudden nature of his departure, but it is probable he planned it in advance. A different theory is advanced by Calero Secall, «El proceso de Ibn al-Jaṭīb», in her article on the trial of Ibn al-Ḥaṭīb: «[...] there is a key moment, a moment of inflexion: when he fled from Granada on 10 December 1371 (1 *ḡumādā* I, 773)» (Calero Secall, «El proceso de Ibn al-Jaṭīb», 421). According to this theory, Ibn al-Ḥaṭīb's decision to flee, in effect, was one that eventually leads to his trial and death. The article, and the remarkable translation of the accusatory letter by Nicolás Roser Nebot –on pages 450-461–, condemning Ibn al-Ḥaṭīb are a major contribution. I disagree, on one point, that the flight from Granada itself was the main mistake that led to Ibn al-Ḥaṭīb's downfall or that such a move was completely out of the question for those of his rank. Other ministers such as Ibn Ḥaldūn, regularly and successfully fled courts of rulers, using the excuse of going on pilgrimage to Mecca to do so. It is also not clear that things would have been much safer for him in Granada itself, where the machinery was being built by his conspirators for his condemnation. If he had waited, he may have expended whatever credit, emotional or political, he had left with Muḥammad V and may not have seen his own family sent to him alive. Muḥammad V actually granted Ibn al-Ḥaṭīb's requests. The Sultan did not hold his minister's family hostage, as was often the case when ministers fled their court of employ.

to those we love, to the homeland, to prestige, to authority, however beautiful, so great, however incomparable they may be. And he [I] complied [with this spiritual force] with these words: «Die before you die».¹¹ If this mystical state of being I hope for from God comes about fully, then the divine and favored way forward will begin. My grip on the strong handle of God will be strengthened. However, even if capacity or my will is lacking, the bounty of God will still remain. This is a difficult business; but several things have made the decision easy for me. First of all is this: since my departure was inevitable, it could not take place in any other form, since, for you, it was on the order of the impossible. There is also this: supposing Your Majesty had authorized me to retire, by God, I would never have endured the moment of farewell, I would have died before that. This emotional reason —of which Your Majesty is well aware— is sufficient in itself [...].¹²

Could emotion really be the reason for the departure, and eventual trial and death, of Granada's greatest poet? Reading the letter Muḥammad V must have been reminded of the poems that Ibn al-Ḥaṭīb had written throughout his reign, perhaps the one from the Prophet's birthday celebrations when rooms of the Alhambra were dedicated along with a mechanical clock that dispensed Ibn al-Ḥaṭīb's poems on the hour.¹³ The letter to the Sultan, in fact, opened in poetry in a way that compared Ibn al-Ḥaṭīb's fate to that of the great poets of pre-Islamic Arabia —those who wept over the traces, or abandoned campsites of their departed companions. This could have easily been an opening of the *mu'allaqāt* (hanging odes), the seven great pre-Islamic poems that were known and memorized by all educated men of the time, draped over the Kaaba in Mecca due to their beauty and fame.¹⁴

O weep, weep; yes, it is true,
The night travelers have already departed;
Flying to the sea beyond the mountains [...].¹⁵

Such was the mastery displayed by the letter in terms of its poetry and its poetic prose (the use of some rhyming or other devices of eloquence

11 Apocryphal prophetic tradition (Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples I*, 135, note 4).

12 Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples I*, 135.

13 For this series of «Hour Poems» see García Gómez, *Foco de antigua luz*, and also see Cynthia Robinson's insightful analysis of the poem (Robinson, «Tents of Silk and Trees»).

14 Lecomte, «al-Mu'allaqāt».

15 Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples I*, 134.

in the prose section as well as the poetry called *sağ'*)¹⁶ Ibn Ḥaldūn classed as one of the greatest letters of its type ever composed. In this letter, Ibn al-Ḥaṭīb used emotion, written into the finest Arabic prose and poetry, to secure the release of his family, especially his beloved son 'Alī, also beloved by the Sultan, from Granada. Ibn al-Ḥaṭīb appealed for forgiveness and for the safety of his family and successfully arranged their release. Over the next years, however, and despite all his eloquence and emotional pleading, Ibn al-Ḥaṭīb would become a pawn of political rivalries and divisions, tried and ignominiously killed in prison in Fez. As the Marinid rulers of Fez, including his new master the Sultan 'Abd al-'Azīz, began to threaten Nasrid Granada, all of Ibn al-Ḥaṭīb's increasingly eloquent, and increasingly desperate, appeals became, to Muḥammad V of Granada, verses spoken in an empty room.

Beyond this exceptional, existential appeal to the Sultan, Ibn al-Ḥaṭīb normally used words of love to establish relationships between other secretaries, ministers and writers of his own class. Expressions of love, of crying, of being overcome, of comparing one's correspondent to a partner and lover, all occurred between and among unrelated men of a background that was not determined primarily by blood relations but by eloquence and learning: this was the emotional community of the secretariat. Letters between scholars, ministers and Sultans, what we today might expect to be dry and unappealing, are the opposite. Instead, they were drenched with emotional expressions of feeling, love and bonding between unrelated men. These men used the language we might associate more with family connections, calling each other son or father or brother and even of lovers. Decades before, in happier times, in 1362, Ibn al-Ḥaṭīb wrote a letter in advance of Ibn Ḥaldūn's his first arrival to Granada and eagerly sent it out by courier. Ibn al-Ḥaṭīb wrote to Ibn Ḥaldūn, «Your coming is like a beneficent rain falling upon a parched land [...] you make me forget the bonds of my youth and to my family [...]».¹⁷ Those were the key words: «You make me forget the bonds of my youth and to my family».

The message was clear. Family and tribal bonds may have seemed paramount in the fourteenth century Muslim Mediterranean, Ibn Ḥaldūn

16 Ibn Ḥaldūn defined its use, Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples* I, 1124. «Free prose» in contrast with *sağ'*, and his preferred form, required no rhyming.

17 Ibn al-Ḥaṭīb to Ibn Ḥaldūn written in 1362 (Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples* I:96).

in fact made the argument for them as the basis for all politics and history. But these letters claimed to create bonds at least as strong as those tribal and familial one, using words and appeals to the shared standards of emotional expressions of bonding between educated, refined men of letters across the Maghrebi-Andalusi medieval cultural world.¹⁸

Ironically, one of our best sources for this community of refinement, Ibn Ḥaldūn, was one of its more reluctant, self-effacing members. Although praised today as one of the greatest historians and writers in world history, Ibn Ḥaldūn had a case of «imposter syndrome» when it came to writing poetry. He confessed being rather bad at poetry and, perhaps out of frustration, seemed have a dismissive attitude towards emotional, poetic expression in official writing. He said of flowery versification in letters (a favorite practice of Ibn al-Ḥaṭīb that made him one of the most difficult Arabic writers to translate), «It should be known that the secret and spirit of speech—that is, expression and address—lie in conveying ideas. If no effort is made to convey ideas, speech is like “dead land” which does not count».¹⁹ Ibn Ḥaldūn may have been correct. There was a point at which the emotion became more farcical than functional.

However, Ibn Ḥaldūn also missed the larger point: there was real purpose to the emotional word play and poetic Olympics between wordsmith champions such as Ibn al-Ḥaṭīb, Ibn Zarzar, Ibn Marzūq, Ibn Zamrak, Ibn al-Ḡayyāb, Ibn Šibrīn, Ibrahīm al-Tuwayḡin among others mentioned by Ibn Ḥaldūn as part of a renaissance or return of the eloquence of former times in Nasrid Granada. Emotions created the missing framework between these refined writers, and those who aspired to be like them. Eloquence and feeling replaced blood and *‘aṣabiyya*, tribal solidarity. Those things that Ibn Ḥaldūn thought were the source of all real power could be subverted, or supported by bonds of poetry and literary expression. Their emotional sharing created the sinews of a powerful emotional community outside the strictures of tribe, lineage or inherited power that left a legacy after the conquest and political disintegration of al-Andalus. This solidarity of eloquence, this emotional community of the secretariat, of which Ibn Ḥaldūn was

18 For more on the relationship between the two men, see Rodríguez Gómez, Peláez and Boloix Gallardo, *Saber y poder en al-Andalus*.

19 Ibn Ḥaldūn, *The Muqaddimah*, 453.

a sure member, was the missing unperceived element of cultural community, a gelatin that was so prevalent that Ibn Ḥaldūn failed to fully notice or appreciate. In fact, the role of relationships between unrelated men in Islamic history remained a neglected topic after Ibn Ḥaldūn and continues into our own historiography of Islamic history today. What was the importance of expressions of love and emotion between unrelated men in Islamic culture? What place does it have in the larger history of emotions?

2. Love between powerful men: a lacuna in the historiography of emotions?

In the last two decades of the twentieth century a new method of historical investigation emerged mostly among historians of the United States and Europe: emotionology. Emotionology is the study of the history of emotions and emotional communities. Historians of emotion (they would prefer not to be called emotional historians) are a branch of the *annaliste* school, a form of history focused not just on great events or leaders, but also on everyday life. *Navigation of Feeling* became a particular focus as historians, anthropologists and sociologists debated whether emotions have a history, to what extent they are universally biological or hormonal and to what extent they are constructs of historical context and society.²⁰ The debate, of course, has not come to any final resolution and exists mainly as a way to frame questions about the past, not to answer them definitively. The analytic philosophers of the Cambridge school, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein and Emily Constance Jones, used language to argue for or against a universal idea of universal truth (emotion as universal) or experience (emotion as constructed). Historians of emotion (and many are sociologists or anthropologists turned historians), have focused on home life in the United States and Europe. They have also primarily concentrated their studies on the family and home life,

²⁰ See, for instance, the work of William Reddy the author of *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*, was trained as an anthropologist and focuses on France in 18th Century as his example (Reddy, *The Navigation of Feeling*). Anna Wierzbicka, who problematizes the idea of emotional universals in Chapter 7 of her book *Emotions across Languages and Cultures* (Wierzbicka, *Emotions across Languages*, 273-307).

the history of the everyday as it was often called, as the main realm of emotional expression.²¹ Almost always, this family life was seen in European terms, European or Western dichotomies of Protestant-Catholic, England-France, Bourgeoisie-Proletariat, dichotomies that are not so relevant to historians of the Middle East and the Islamic Western Mediterranean.

For scholars of the history of Islam, the emotional turn is relatively recent. Following the model of the historians of emotion of Europe who focused on the family, or family and the tribe writ large in the nation, a topic of thorough investigation and interest among anthropologists and historians of the Middle East, and its tension with Islam universal ideals, has been the focus. Perhaps expectedly, focusing on kinship, the family, or the extended-imagined family of the tribe, has become, for historians of the Middle East, the main mine of emotional history.²² When compared with the dearth of studies on emotion in Middle East History, there exist numerous historical and anthropological studies of kinship networks, still considered foundational in the field of Middle East Studies. This should not be so surprising. Historians are driven by sources. Some sources, such as the *Muqaddima* of the fourteenth century Tunis historian and philosopher Ibn Ḥaldūn (d. 1406), have ready-made theories of kinship as the driving force of history built into them. Ibn Ḥaldūn identified an idealized notion of *‘aṣabiyya*, translated by Franz Rosenthal as «tribal solidarity», the real and imagined ties of lineage, as the main cause of historical change,

21 According to Stearns and Stearns, «Emotionology», 815, «[...] historians of emotion (the term emotional historians cannot be fairly suggested) in Western society have concentrated on the link between emotion and other changes in the family». My colleague Denise Davidson corrects the trend of family-focused studies by showing how post-French Revolution women were brought out of the household and into the public sphere, Davidson, *France after Revolution*.

22 Bauer, «The Emotions of Conversion». Powers, *Muhammad is not the Father*, argues that Muḥammad's status as the last prophet of all peoples was predicated on his not having a son who could inherit the mantle of prophecy from him. This made him the exception and allowed for a spiritual community of believers. As Bauer rightly notes, there are also various definitions and counterdefinitions of kinship in Middle East and Islamic studies, beginning with Robertson Smith, *Kinship and Marriage*, who seems to follow Ibn Ḥaldūn's notion of real or fictive blood ancestry in *Kinship and Marriage in Early Arabia*, and Patricia Crone, who calls for an understanding of more nuanced metaphorical and fictive communities in *Roman and Provincial and Islamic Law*.

the lifeblood of any successful dynasty.²³ He predicted the success of a particular dynasty and the extent of God's favor on that dynasty by their level of *'aṣabiyya*, their support by a particular people or lineage group. His rule applied equally to Arabs of the Arabian Desert, Berbers (or Amazigh) of the Atlas Mountains and to the Tartars of the steppe lands of Central Asia, peoples who produced empires and revolutionary leaders through the admixture of *'aṣabiyya* (tribal support) and religious inspiration.

Ibn Ḥaldūn's focus on emotion within the family and the tribe, or their metaphorical or fictive equivalents to historians of the Middle East, allowed him to pass over other, equally important, but neglected networks of feeling that are wholly independent of blood and where the question of endogamy or exogamy and genealogy was mostly irrelevant.²⁴ Emotional communities built not on family but on words and power also existed and sometimes, even dominated actual governance behind the scenes. The highly educated emirs, ministers, poets, mystics, judges and preachers working in various courts, often called the *dīwān al-inṣā'* in Arabic, formed links through letters between the living, or through intellectual engagement with the dead, whose membership was determined wholly by words not blood, an emotional

23 Ibn Ḥaldūn is one of the most recognized intellectual figures in the Islamic world, his name appearing on university buildings from Central Asia to Morocco. Ernest Gellner created a whole theory of *Muslim Society*, integrating Hegel with Ibn Ḥaldūn, that is still a foundational text of the field. I used Ibn Ḥaldūn to support the idea of kinship networks driving politics in the Gulf in my study of the history of Qatar (*Fromherz, Qatar: A Modern History*). Nadav Samin focused on genealogy in *Of Sand or Soil*. Dale Eickelman discussed and problematized lineage concepts in his authoritative text *The Middle East*, in which he posed the challenging question «What is a tribe?». Tribal structures received such systematic attention in Middle East studies at the same time history of emotions and the family growing in European and US historiography. Philip Khoury and Joseph Kostiner's work, which remains heavily cited, *Tribes and State Formation in the Middle East*, was published in 1983. While some have disputed the Orientalizing nature of the term «tribe», the importance of lineage as an explanatory concept remains.

24 I discussed this using Hobsbawm's idea of a «community of letters» (Fromherz, «Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb»). An «emotional community» however, makes more sense since this community was, in fact, bound by more than just letters but by emotions that replaced typical bonds of tribe and family. Ibn al-Ḥaṭīb's inclusion of women in his narrative and correspondence showed that it was not necessarily all about men. He mentioned the importance of female poets and writers. Other biographers have similarly identified women in biographical dictionaries. See Boloix-Gallardo, «Beyond the Ḥaram».

community of the secretariat that easily stretched across geographies and porous political borders and during times of war. It was a community that served rulers, or at least convinced rulers they were being served. At times, rulers or former rulers themselves were admitted, on restricted terms, if their poetic or intellectual taste was of sufficient refinement. It is not, however, simply a community of faith or even just of men. Many Muslims, if they do not know the right rules of refinement, or if they simply opt out of it, are not allowed inside of the community. While mostly restricted to Muslim men at some levels, Jews, Christians and even pagans are seen as part of this community, or at least as part of its founding roots in Ibn al-Ḥaṭīb's so-called *Book of Love*.²⁵ At its most refined levels, this network also managed to include women and non-Muslims, the living and the dead. The scholar Laila M. Jreis-Navarro²⁶ demonstrated how Ibn al-Ḥaṭīb's mystical work, the *Rawḍat al-ta'rif*, conciliated all those with knowledge of divine love without boundaries of time, religion—or even sex. In this regard, he praised female poetesses and scholars as well as men. On a trip outside of Granada with the Emir Yusuf in the beautiful Spring of 1347 he mentioned stopping at the settlement of Los Baños outside of Guadix at the house of Ḥamda bint Ziyād, a famed twelfth century female poetess who inspired him to write this poem of reverie. «Tears of remembrance drop secrets into this stream, returning clear with signs of beauty».²⁷ While women were less likely to be in positions of political power, their power over words still placed them in the highest ranks of praised poets, even if they were not officially a part of the secretariat.²⁸ Ibn Ḥaldūn cited the Jewish astrologer, poet and doctor for Ibn Zarzar who worked first for Muḥammad V of Granada and then for Pedro I of Castile, as one of the greatest lights of his age. He, in 1359, claimed to have accurately predicted the coming invasion of the Tartars under Tamerlane in 1405.²⁹ Knowledge of multiple fields, astrology, medicine as

25 Dunlop, «The *Kitāb al-Maḥabbah*».

26 Jreis-Navarro, «La jaula de la realidad».

27 Ibn al-Ḥaṭīb, *Visión de la amada*, 27.

28 Bárbara Boloix-Gallardo has come closest to describing such a community of women in *Las Sultanas de la Alhambra*. She described occasions when women of the court of Granada seemed to use emotional gymnastics to take advantage of the men. In one amusing episode, the wife of a deposed emir was able to hide and spend a large portion of the state's treasury while locked up in a tower in the Alhambra, much to the chagrin of Ibn al-Ḥaṭīb.

29 Ibn Ḥaldūn, *Le livre des exemples I*, 371.

well as poetry and calligraphy was useful for entry to be in this refined group. Ibn al-Ḥaṭīb said, «Medicine, poetry and writing: our distinction of outstanding people».³⁰

This community of writers and poets, unlike the community of a ruling dynasty which required ancestral bonds, had no clear test of nobility to enter its most exalted ranks. The modest family backgrounds of Ibn al-Ḥaṭīb (son of a preacher from Loja) and his student Ibn Zamrak (son of a shoemaker) in Nasrid Granada proved it was not blood but ability, particularly ability with words, that mattered. The group even created genealogies of the mind: biographical dictionaries were extensive, seemingly biographies showing who was taught by whom and who was networked with whom that provide us with some of our richest sources for social history. Their purpose, through mutually assured biography, however, was not to be a time capsule, but to maintain a complex edifice of bonds and obligations and expectations between unrelated, but similarly educated, working in courts scattered across the Muslim Mediterranean and beyond. In ignoring these boundaries in the written word, however, they also managed to continue the impact of their work after death. The emotional community of scholars of secretaries, poets and ministers mattered, despite political realities, and tried to create a type of emotional craftsmanship that would outlast them and continue to influence future scholars and ministers working for whatever political power might arise.

Ibn Ḥaldūn encouraged his readers to focus on lineage when studying the dynamics of power and dynastic change in Middle East and North Africa.³¹ Although he wrote about the importance of tribes among the masses, what mattered most personally and emotionally to the historian Ibn Ḥaldūn was not what his family or tribe thought of him. Rather, what mattered was how he was perceived by this anti-tribe: the secretariat. Unrelated, the scholars, ministers, doctors and men of learning who read his history who sent and received many letters, who provided the introductions he needed to secure positions of high importance in cities, or even take refuge in the lodges of Sufis, many of whom lived in rural contexts, between capitals of high culture. It was this neglected emotional community, mainly of unrelated

³⁰ ‘Abbadī, *El reino de Granada*, 188.

³¹ Fromherz, *Ibn Khaldun*.

men and, much more rarely, sexually unavailable, educated women poets and writers, that existed behind the scenes of dynastic and tribal struggles between Sultans, Caliphs and Kings. They made sure the «the secretariat must go on». Even if a particular emir or ruler or dynasty was overthrown, the network of scholars, who supported him and their refined standards of expected poetic and emotional expression, remained. They simply transferred themselves to the next court or multiple courts, while always staying in touch with one another for mutual support. The mobility of medieval Muslim cultural elite was celebrated by world historian Marshall Hodgson in *The Venture of Islam*. They are credited with saving Islamic culture after the decline of the great Islamic empires of the Umayyads and 'Abbasids.³² In Muslim Spain the Andalusí intellectual elite took the poetic rules of emotive expression to the next level becoming, even in exile, a paragon of cultural continuity and memory. They maintained cultural continuity after the fall of the Caliphate of Cordoba and the emergence of the so-called Petty Kings of al-Andalus. Even as Andalusis worked in North Africa, Egypt or the Ottoman east, they maintained, like the historian al-Maqqarī, their connection to the poetic mind of al-Andalus. While communities of tribes, imagined or real lineage, founded dynasties and empires, this community of unrelated male scholars created the norms and standards of thought, governance and refined culture, a realm of the mind that survived conquest, destruction, persecution, inquisition and exile to become virtually immortal. The emotional history of the family existed in the home and the emotional history of the tribe, existed in a claimed territory, the family of choice and of eloquence, the emotional community of the secretariat, had no defined place. It could exist anywhere.

3. Trials, tribulations and tears

Most of the emotional relationships expressed within this secretariat were between men. Malleable, placed outside the home and beyond the tribe it existed in a place where passionate love, and even secret, consummated love, between men existed in a realm relatively unbounded

³² Bennison, *The Great Caliphs*.

by time and space, let alone family or tribal obligation.³³ Perhaps this has always been the hidden power of pre-modern, same-sex love communities of unrelated men: the power to negotiate spaces outside the boundaries of the family and tribal identity, to exist between the hidden and the revealed, the symbolic and the implied. Is it style masking the forbidden, or is it the forbidden masking style? When Ibn al-Ḥaṭīb said to Ibn Ḥaldūn «I await your return as the parched land awaits the rain». Are we meant to think of them as lovers? Was this only «style», only poetry, only a socially or procreational «meaningless» expressions of love between unrelated men? What we do not see or might not understand in our rush to «historicize» or «contextualize» these statements as «literary standards of the time» and not really genuine expressions of love, is that far from being a throw away message of formalized method of address, it is very meaningful. It is the making of bonds between these men that will weave the carpet of meaning itself. Love between unrelated men, in fact, could be seen as the highest form of love, as it was in Plato's *Symposium*, since it was not obligated by lineage or reproduction but stitched together by both ideas and idealizations. Ibn al-Ḥaṭīb constructed a tree of divine love, populated by the great spiritual thinkers and philosophers who existed both within and outside the Islamic religious tradition. This tree of love, however, was divine in nature, and was meant to be an idealization of a type of celestial community that understood the meaning of divine unity.³⁴ Tragically, it was an accusation, most likely a false one of carnality, the reverse of ideal love, that turned out to be the most damning of his trial in Fez.

Perhaps the greatest nemesis of Ibn al-Ḥaṭīb, judge al-Bunnāhī of Málaga, in an elaborate list of charges, accused Ibn al-Ḥaṭīb of being

33 The long tradition of homoeroticism, praise of male beauty and love between men in Arabic literature is well established and is even an expected part of poetic expression, even among those avowedly averse to homosexual acts. Even so, there remains a reluctance to admit to its consummation outside of the louder declarations of outwardly homosexual poets such as al-Mutanabbī (Wright and Rowson, *Homoeroticism in Classical Arabic*). Although still a minority voice, my Atlanta colleague Scott Siraj Kugle makes a compelling argument for the acceptance of *Homosexuality in Islam*.

34 This was a Sufi work dealing with divine love, man's love of God and mostly religious throughout, although there is an intriguing part of the work where he branches out to include non-Muslim thinkers and philosophers (Dunlop, «The *Kitāb al-Maḥabbah*», 125-130).

emotionally unstable and manipulative, a person who used his tongue not for God but to get what he wanted. He said,

You have allowed yourself to build castles [in the sky] without preparing for the day of death. What nonsense! You have hoarded what you do not spend; you have built houses you will never inhabit. You have set your hopes on that which cannot be achieved. «Wherever you may be, death will overtake you, even if you should be within towers of lofty construction» (Qur'ān: 4, 78). Where can one take refuge from existence? The only room for action that we have is that of a supplicant. You have gone to and fro, but time collects debts and cries out to the fugitive soul. Where are you going? Where?! We are going to focus our criticism on your faults due to your vainglory and corruption, without going into your use of your sharp tongue.

He then continued his lead up to the most damning accusation of all,

And a final accusation, only because we fear that it may seem to make you one of those of whom the Prophet —peace and blessings be upon him— said: «Truly, among the worst people are those from whom others distance themselves to protect themselves from their perversity».³⁵

He then accused Ibn al-Ḥaṭīb of an unspeakable sin,

You were so ecstatic when you spoke of how you have satisfied many of your passions. Among those you have mentioned, according to your own confession, were gluttony, anal intercourse and even practicing sodomy on the scaffold [it is unclear if the accused sodomy was practiced on that same slave woman or simply that sodomy was practiced on someone]. But it is preferable to remain silent rather than continue with the details, since the low, repugnant and disgusting nature of it all seems evident.³⁶

Not heresy, not lying, but sexual deviance, seemed to be al-Bunnāhī's nail in the coffin, the one accusation that would force the court to sentence Ibn al-Ḥaṭīb to death. It seemed, to him, to be a revelation break down the assumption behind the whole edifice of emotional connection, replacing it with carnality.

35 Dr. Nicolás Roser Nebot, in his Spanish translation, notes that this version of the hadith from al-Buḥārī has slight variations from the text found in the standard or classical compilations of sayings of the Prophet (Calero, «El proceso de Ibn al-Jaṭīb», 450).

36 Letter from al-Bunnāhī to Lisān al-Dīn (Calero, «El proceso de Ibn al-Jaṭīb», 450-461), Spanish trans. Nicolás R. Nebot from University of Málaga in M^a Isabel Calero Secall («El proceso de Ibn al-Jaṭīb», 460).

Al-Bunnāhī's sodomy accusations seem to most modern readers, and possibly even to those in his own context reading them, a complete artifice. It was unlikely Ibn al-Ḥaṭīb would have been so careless in public. The flagrancy and public nature of it and the class of the servant/slave woman who probably would not have been admitted to the exalted community of the secretariat which al-Bunnāhī and Ibn al-Ḥaṭīb were still both members of this club of secretaries and scholars, despite his attempt to exile his enemy's name through scorching pillory. The accusation that was not made, but that may have been more possible, was that love between two unrelated male peers led to some consummation or physical expression, for the accusers of Ibn al-Ḥaṭīb that was possibly too much even for al-Bunnāhī, it crossed a line of their own making as it would torpedo the entire edifice of emotional bonds between elite men that they themselves still depended upon. The servant, therefore, became a means of deflecting shame away from the community, placing it squarely on Ibn al-Ḥaṭīb alone. The opposite, of course, occurred. The accusations only spurred on Ibn al-Ḥaṭīb's many eulogists after his death, sparking outbursts of tears among visitors to his tomb more than a century into the future.

4. Emotional eulogies restoring the memory of Ibn al-Ḥaṭīb

Emotional reactions to the death of Ibn al-Ḥaṭīb did not die down after his tragic death. Instead, they came to a climax in the early seventeenth century. More than a century and a half after his assassination (also called a dual death or dual burial since Ibn al-Ḥaṭīb's body was exhumed and then burnt by his enemies), scholars, secretaries and poets themselves descendants of exiles from al-Andalus which was, by then, little more than a memory, visited the tomb of Ibn al-Ḥaṭīb and lost it. They shed their official bearing and broke down into profound expressions of emotion and feeling, as was usually the case for followers of Sufi masters or visitors of Sufi shrines. Ibn al-Ḥaṭīb was not a popular saint, but he was a martyr for the secretariat, remaining so for centuries after his death. According to al-Maqqarī (d. 1632), who was, remarkably, himself a descendant of one of Ibn al-Ḥaṭīb's own network of scholars, «The last time we visited the tomb

of that extraordinary man our sorrow was so great, and our feelings were so excited, that we were well-nigh overcome by our grief [...]. It would seem, from this passage, that Ibn al-Ḥaṭīb's desire to connect himself, to grow as a branch on the tree of divine love, was a success. The emotional legacy of Ibn al-Ḥaṭīb remained among those who had memorized and recited his poems and visited his shrine and tomb in Fez centuries later.

Historians of emotion or emotionology argue that human emotions have not always been the same throughout time, that social practices and standards have shaped the expression of emotion according to standards, rules, social and even underlying political factors. A new field in the 1980s and 1990s, emotionology and the history of emotions has become a standard methodology in the toolbox of social historians, especially in the United States and Europe and focusing on family life in particular.

Less common, however, has been the application of the tools of emotional history to medieval Muslim Spain or the medieval western Mediterranean world, the world of Ibn al-Ḥaṭīb and Ibn Ḥaldūn, a world that was revered by later generations, even as it was fading into a mere «breath of perfume» in the words of al-Maqqarī. The courtly culture of the western Mediterranean in the fourteenth century, in the court of the Muslim, Nasrid Alhambra as much as in the court of Christian, King Pedro's Alcazar in Seville, the Marinid palace in Fez and the Emir's residence in Tlemcen, and even the Mamluk court of Cairo in its own way, were all part of an interlaced community of standards and practices. While it may have appeared that rulers had the power to admit or dismiss their counselors, ministers and judges, it was the ministers themselves, the secretariat, common in culture, language, training and marks of high-cultural standards of comportment, complex, poetic means of expression, even standards of dress, who were the real door keepers to the world of power and government and religion. Even as their ruler might sit underneath the universal dome of his throne room, it was the ministers who told him what that power meant and where and how that power could be expressed.

What were the «attitudes or standards» that this secretariat—the various ministers, judges, poets, scholars, polymaths, doctors who shifted between the courts of the Western Mediterranean— «maintained toward basic emotions and their appropriate

expression»? How did the institutions of this secretariat, «reflect and encourage these attitudes in human conduct»?³⁷ How much were the reactions of Ibn al-Ḥaṭīb's detractors, his persecution and the reaction to that persecution, products of rational calculations for power within existing systems and institutions or products of emotions? Al-Maqqarī's dramatic reaction to seeing the tomb of his persecuted, literary hero Ibn al-Ḥaṭīb in Fez in the sixteenth century required him to shift his tone from third-person, historical narrative, to a first-person account, connecting himself directly with his subject and main reason for writing his work, the extraordinary life and legacy of Ibn al-Ḥaṭīb.

Ibn al-Ḥaṭīb, the scapegoat, became a martyr. Al-Maqqarī provided an account of the trial of Ibn al-Ḥaṭīb, suddenly changing from third person voice (they and them) to the first-person (the I and we) in his history. The film dividing the historian from his or her subject had been breached, no longer floating safely above the chronological waters.

The assassins did as they were ordered; they went to Ibn al-Ḥaṭīb's prison at night, accompanied by a dwarf, who had come in the suite of the Granadian ambassador, and strangled him. On the ensuing day his body was taken to the cemetery close to Bāb al-Maḥrūq, and there buried. Thus perished the phoenix of his age, the prince of the poets and historians of his time, and the model of Wazirs. During our stay in Fez, we visited several times the spot where that eminent man lies buried, which, as above stated is close to the gate formerly called Gate of Holy Law (Sharia) but now called Gate of the Burnt. The earth over his tomb has not been removed and remains in the same state as it was then. It is true that in order to reach it, it is now necessary to descend considerably [...]»³⁸

The last time we visited the tomb of that extraordinary man our sorrow was so great and our feelings were so excited, that we were well-nigh overcome by our grief; even now the memory of his virtues and endearing qualities, which has been carefully preserved in our family by the Sheikh Abū 'Abd Allāh

37 These questions are adapted from a sociological definition of «emotionology» (Kleinginna and Kleinginna, «A Categorical List of Emotional Definitions», 354-9).

38 Al-Maqqarī adds this aside: «It is commonly believed at Fez that the body of Ibn al-Ḥaṭīb was exhumed by his enemies and burnt on the very night of its interment, owing to which the gate was called Bāb al-Maḥrūq (the Burned gate). But that is not the case; for it is a well-known fact that the gate in question received its name during the reign of a Sultan of the posterity of the Almohads, owing to a rebel who rose in arms against that dynasty having been made prisoner and burned close to it, which event took place long before the birth of Ibn al-Ḥaṭīb, and even that of his father 'Abdullah».

Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Maqqarī al-Tilimsānī, who was one of his tutors, brings tears to our eyes, and makes us detest his vile detractors. God's will must be done. There is no God but him!³⁹

Al-Maqqarī knew what it was like to be a minister for a powerful ruler, having to hide behind a screen of panegyric. After all, he worked for «the Golden» Sultan Aḥmad al-Manṣūr and was Imam of the Qarawiyyīn Mosque of Fez, expected to uphold the name of the Sultan in his sermons and appointed to the highest and most esteemed positions as a scholar and minister. Aḥmad b. Muḥammad al-Maqqarī had visited the tomb of Ibn al-Ḥaṭīb with a group of elite friends, members of his own era's secretariat.

Here, outside the gates of Fez, he and his companions safely broke down, «overcome by grief», and by «feelings» there were «so excited», dramatically descending into the earth, as if to go back in time, seeing the tomb of the «phoenix of his age, prince of the poets and historians of his time, and model of the Wazirs», Ibn al-Ḥaṭīb. In Ibn al-Ḥaṭīb was al-Andalus personified. In him, after unfair trials, misrepresentations, and political persecutions, was al-Andalus also killed and buried. He was never declared a religious saint, he did not die in battle, he was not the Sheikh of a Sufi order, not an exemplar of asceticism, Ibn al-Ḥaṭīb was, to al-Maqqarī, who was in a similar position as Ibn al-Ḥaṭīb as minister and Imam under the Saadian rulers of Morocco, a saint-like martyr. He wrote his book, perhaps the most useful book on the history of al-Andalus or Muslim Spain, in two parts, an Old Testament chronicling the history of a land and people and a New Testament focused on the life of its martyr. The first was a general history of Muslim Spain, using the paintings, scenes, provided by Ibn al-Ḥaṭīb and other historical works found in the libraries of Morocco, he painted the history of the legacy of Islam in Iberia «immense tableau» and on a grand scale.⁴⁰ The entire second volume, almost as long as the history of al-Andalus, was dedicated to the life of Ibn al-Ḥaṭīb. The message was clear: if one man embodied the hope and tragedy, and emotion, of the loss of al-Andalus it would be Ibn al-Ḥaṭīb. While the

39 Here he makes a genealogical and a poetic connection, tying the knot between him and Ibn al-Ḥaṭīb yet tighter. Aḥmad al-Maqqarī, *Naḥḥ al-ḥiḥ*. This translation, with some modifications, is in Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 2: 367. Also see the article on al-Maqqarī by Celia del Moral Molina, «Un monumento literario».

40 Dunlop, «The *Kitāb al-Maḥabbah*», 125.

Nasrid kingdom and al-Andalus survived more than a century after the trial and killing of Ibn al-Ḥaṭīb, the killing of Ibn al-Ḥaṭīb symbolized the killing of al-Andalus, especially for the emotional community, the group of people who knew him, remembered him or magnified his memory. The last breath of Ibn al-Ḥaṭīb was the last «Breath» of al-Andalus in the title of al-Maqqarī's book, *The Breath of Perfume from the Branch of Flourishing al-Andalus*, the book heavily dependent on the writings of Ibn al-Ḥaṭīb (much of the text was simply extended quotations from the history of al-Andalus writing by Ibn al-Ḥaṭīb), was the comprehensive guide: al-Andalus contained in a book.

Emotion played a major role, therefore, not only in the preservation of the memory of Ibn al-Ḥaṭīb, but also in the preservation of al-Andalus itself. The persistence of the memory of Ibn al-Ḥaṭīb was due, in most part, to a particular emotion, grief, and the emotional community, elite scholars, writers and descendants of Andalusī exiles, held together not only across space but also across time. Al-Maqqarī was writing of his visit to the tomb more than a century after the death of Ibn al-Ḥaṭīb. Elite ministers, educated scholars, controlled and dedicated students and ministers of state, were not known for uncontrolled emotions. Such emotions, instead, were common among popular followers of Sufi ascetics, followers of emotional rites, or to paid mourners of dead Sultans, or martyred warriors and princes. Religious saints, descendants of the Prophet have their mourners, even their festivals and the *mawsim* (a festival where a Marabout, or saint, was celebrated). A rarified community of bureaucrats, academics, historians, secretaries, polymaths and wazirs had their own saint and saints. Theirs was the emotional community of the secretariat, «overcome by grief,» gathered around the tomb of Ibn al-Ḥaṭīb, both soon after his death and in centuries to come. Instead of a festival of horses, rifles and swords and fantastic processions, held one day a year as was common for Sharifs and Marabouts who were then ascendant in power in the Morocco of the sixteenth century, theirs was continuous festival of writing, one characterized by the spilling of ink, the writing of letters and performing of words allowing release from a straitjacket of doctrine, theology, panegyric and bureaucratic obligation. The death of Ibn al-Ḥaṭīb meant, for these men, the death of an era, the era of the minister, the polymath, the intellectual, usually of Andalusī background or ancestry, not necessarily as a sharif or as a saint, as

co-equal ruler, de facto king over men and true power behind every effective Sultan. Moreover, Ibn al-Ḥaṭīb's influence spread far wider than domains of Nasrids in southern Iberia. Through his community of letters, and through his patronage of a vast network of disciples and correspondents from throughout the western Mediterranean, he ascended to the highest position as the de facto head of the Maghrebi-Andalusi secretariat. He was a saint and sultan of eloquence. The emotional community of the secretariat made Ibn al-Ḥaṭīb their martyr and their *walī*, their shaykh.⁴¹ The community of the friends of the martyred poet, however, existed well before the sixteenth century and was founded not by al-Maqqarī, who was mostly unambiguous in his praise of Ibn al-Ḥaṭīb and wrote generations after his death, but by the historian Ibn Ḥaldūn (d. 1406).

Understanding the life, death and memorialization of Ibn al-Ḥaṭīb requires historians of the medieval Andalusi-Maghrebi world follow Lucien Febvre's call for «historical psychology», one that gives up on «psychological anachronism» and establish a «detailed inventory» of the «mental equipment» and common emotional states of the emotional community that made Ibn al-Ḥaṭīb their paragon and martyr.⁴² More than any other event, the trial and death of Ibn al-Ḥaṭīb was an important inflection point for the entire emotional community which he seemed to lead. Far from being a lonely and forgotten death in a Fez dungeon, his assassination became a break, a point of no return for the emotional community of the secretariat. Ibn al-Ḥaṭīb's death created a wave of emotion growing as it passed through time, especially since he was seemingly betrayed by those of his own emotional community. His death would seem to prefigure the loss of the culture and history of al-Andalus that Ibn al-Ḥaṭīb embodied twice: in life and in death.

41 This useful concept of an «emotional community» comes from Peter Stearns and Carol Stearns, «Emotionology».

42 Febvre, *A New Kind of History*, 9.

Bibliography

- ‘Abbadī, Ahmad M. al-. *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.
- Bauer, Karen. «The Emotions of Conversion and Kinship in the Qur’an and the Sira of Ibn Ishaq». *Cultural History* 8, n.º 2 (2019):137-163.
- Bennison, Amira. *The Great Caliphs. The Golden Age of the ‘Abbasid Empire*. London: Yale University Press, 2010.
- Boloix-Gallardo, Bárbara. «Beyond the Ḥaram: Ibn al-Khaṭīb and his Privileged Knowledge of Royal Nasrid Women». *Medieval Encounters* 20, n.º 4-5 (2014): 383-402.
- *Las sultanas de la Alhambra*. Granada: Comares, 2013.
- Calero Secall, M^a Isabel. «El proceso de Ibn al-Jaṭīb». *Al-Qanṭara* 22, n.º 2 (2001): 421-461.
- Crone, Patricia. *Roman and Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Davidson, Denise. *France after Revolution, Urban Life Gender and the New Social Order*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Dunlop, D.M. «The *Kitāb al-Maḥabbah* of Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb». In *Andalucía medieval: actas del primer Congreso de Historia de Andalucía*, vol. 1, 125-30. Córdoba: Monte de Piedad, 1978.
- Eickelman, Dale. *The Middle East: An Anthropological Approach*, second edition. New Jersey: Prentice Hall, 1989.
- Febvre, Lucien. *A New Kind of History*, edited by Peter Burke, translated by F. Folca. New York: Harper and Row, 1973.
- Fromherz, Allen. «Ibn Khaldūn, Ibn al-Khaṭīb and Their Milieu: A Community of Letters in the Fourteenth Century Mediterranean». *Medieval Encounters* 20, n.º 4-5, (2014): 288-305.
- *Ibn Khaldun. Life and Times*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- *Qatar: A Modern History*. Washington: Georgetown University Press, 2012.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- Garrott Garrott, José Luis and Juan Martos Quesada, eds. *Miradas españolas sobre Ibn Jaldūn*. Madrid: Ibersaf, 2008.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Le livre des exemples I. Autobiographie. Muqaddima*, translated by Abdessalam Chaddadi. Paris: Gallimard, 2002.
- *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated by Rosenthal, edited by NJ Dawood. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- Ibn Hānī’ al-Sabtī. *Rasā’il Ibn ‘Amīra al-dīwāniyya wa-l-ihwāniyya aw (Buḡyat al-mustaṭrif wa-ḡunyat al-mutaṭarrif min kalām imām al-ki-tāba Ibn ‘Amīra Abī l-Muṭarrif)*, edited by Muḥammad b. Mu‘amar. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2013.
- Ibn al-Ḥaṭīb, Lisān al-Dīn. *Visión de la amada ideal en una gira inverniza y estival*, translated by F. Velázquez Basanta. Almería: Foundation Ibn Tufayl, 2016.
- Jreis-Navarro, Laila M. «La jaula de la realidad. Ibn al-Ḥaṭīb en el jardín del amor». *eHumanista* 39 (2018): 339-353.
- Khoury, Philip and Joseph Kostiner, eds. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Kleinginna, Paul and Anne Kleinginna. «A Categorical List of Emotional Definitions». *Motivation and Emotion* 5 (1981): 345-79.
- Kugle, Scott Siraj. *Homosexuality in Islam. Critical Reflection on gay, lesbian and transgender Muslims*. Oxford: Oneworld Publications, 2010.
- Lecomte, Gérard. «al-Mu‘allaḳāt». In *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, edited by Peri Bearman et al. doi:10.1163/1573-3912_islam_SIM_5269.
- Maqqarī, Aḥmad al-. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, vol. II, translated by Pascual de Gayangos. New York: Johnson Reprint, 1843.
- Moral, Celia del. «Luces y sombras en las relaciones entre Ibn al-Jaṭīb e Ibn Jaldūn, a través de su correspondencia personal». In *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, edited by C. del Moral and F. V. Basanta, 205-221. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- «Sobre la utilidad de la poesía en al-Andalus: Las *ijwāniyyāt*, un género ignorado». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 56 (2007): 175-203.
- «Un monumento literario a la memoria de Ibn al-Jaṭīb: el *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī». In *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, edited by M. D. Rodríguez, A. Peláez, and B. Boloix, 183-202. Córdoba: El Almendro, 2014.
- Powers, David. *Muhammad is not the Father of any of Your Men. The making of the last prophet*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

- Reddy, William. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Robinson, Cynthia. «Tents of Silk and Trees of Light in the Lands of Najd». In *Music, Sound and Architecture in Islam*, edited by M. Frishkoff and F. Spinetti, 199-227. Austin: University of Texas Press, 2018.
- Rodríguez Gómez, María Dolores, Antonio Peláez Rovira, and Bárbara Boloix Gallardo, eds. *Saber y poder en al-Andalus. Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV)*. Córdoba: Ediciones El Almendro - Biblioteca Viva de al-Andalus - Fundación Paradigma, 2014.
- Rosenwein, Barbara. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca - New York: Cornell University Press, 2007.
- Samir, Nadav. *Of Sand or Soil: Genealogy and Tribal Belonging in Saudi Arabia*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Smith, Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1885.
- Stearns, Peter and Carol Stearns. «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards». *American Historical Review* 90, n. 4 (1985): 813-36.
- Viguera Molins, M^a Jesús, coord. *Ibn Jaldún. El Mediterráneo en el siglo XIV. Auge y declive de los imperios*. Tomo 1. Estudios. Granada - Sevilla: Fundación El Legado Andalusi - Fundación José Manuel Lara, 2006.
- Wierzbicka, Anna. *Emotions Across Languages and Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Wright, J. W. and Everett Rowson, eds. *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. New York: Columbia University Press, 1997.

Subjetividad y emociones en Ibn al-Ḥaṭīb: la dinastía nazarí a través de su historiografía*

Víctor de Castro León
Investigador independiente

1. Introducción

Cuando el visir y polígrafo granadino Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb (1314-1374/1375) compuso, entre los años 1372-1374, su obra titulada *Kitāb A‘māl al-a‘lām fi man būyi‘a qabla l-iḥtilām min mulūk al-islām wa-mā yağurru dālīka min šuğūn al-kalām* (*Libro de las gestas de los notables acerca de los reyes del islam que fueron proclamados antes de alcanzar la pubertad con lo que ello conlleva de digresiones*) se encontraba exiliado en Tremecén, luego en Fez, cansado, frustrado y contrariado con la vida personal y profesional que había desarrollado durante aproximadamente cuarenta años al más alto nivel en la corte nazarí de Granada.¹ Su marcha voluntaria al Magreb en noviembre de 1371, buscando paz y tranquilidad en la villa de Salé y deseoso de emprender su ansiada peregrinación a La Meca, acabó en la corte meriní, primero del sultán Abū Fāris ‘Abd al-‘Azīz (r. 1366-1372), después del menor de edad Abū Zayyān Muḥammad (r. 1372-1374) y su poderoso regente Ibn Ġāzī.

De todas estas emociones, sentimientos, pensamientos y contradicciones dio gran cuenta el visir granadino en esta su última obra histórica —y seguramente de su producción literaria—, pero también en otras anteriores, como la breve *al-Lamḥa al-badriyya* (*El resplandor de la luna llena*) y, sobre todo, en la miscelánea *Nufāḍat al-ğirāb* (*Sacudida de alforjas*) y la celebrada *al-Iḥāṭa fi tāriḥ Ġarnāṭa* (*La información completa acerca de la historia de Granada*). Estas dos últimas obras junto con los

* Este estudio es parte del proyecto de I+D+i PID2020-116680GB-I00 (AMOI-II), financiado por MCIN/AEI /10.13039/501100011033 dirigido por Maribel Fierro (CCHS, CSIC) y Mayte Penelas (EEA, CSIC).

1 Lirola Delgado *et al.*, «Ibn al-Jaṭīb»; Robinson, «Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb»; Molina López, *Ibn al-Jatīb*; Bosch Vilà, *Ben al-Jaṭīb y Granada*.

A' *māl* están cargadas de importantes pasajes autobiográficos.² Sin embargo, las circunstancias especiales en las que los A' *māl* fueron compuestos hacen de esta obra un documento único, no solamente desde el punto de vista histórico, sino especialmente en lo que a subjetividad y emociones se refieren. A diferencia de la *Nufāḍa* o la *Ihāṭa*, obras de corte compuestas en honor y exaltación del sultán Muḥammad V —sobre todo la segunda—, la gestación de los A' *māl* fue fruto del cuestionamiento nazarí a la proclamación de un menor de edad como emir, el meriní Abū Zayyān Muḥammad, y a la regencia en manos de un visir, Ibn Ġāzī. Ibn al-Ḥaṭīb, gran causante de la tirantez entre las cortes, al haber sido acogido y protegido por la meriní, recibió el encargo de la refutación, en un momento en el que estaba siendo acusado de deslealtad y traición, luego también de herejía, desde la corte nazarí.³ En estas circunstancias diplomáticas, y sobre todo personales, el visir granadino emprendió la composición de una obra de motivación política que acabó siendo finalmente una historia general del Islam, tanto de Oriente como de Occidente. En ella, Ibn al-Ḥaṭīb llevó a cabo un importante proceso de introspección, reflexión y análisis político e histórico.

Toda la obra está salpicada de digresiones, comentarios y experiencias personales expresados en primera persona, que trascienden, en ocasiones, los convencionalismos autobiográficos existentes en la tradición literaria árabe.⁴ Este proceso inusual de subjetividad y autoexpresión alcanza su cénit en la entrada dedicada al segundo gobierno del sultán nazarí Muḥammad V (r. 1354-1359, 1362-1391), a quien Ibn al-Ḥaṭīb había servido, con plenos poderes, durante casi diecisiete años (1354-1371).⁵ En este apartado, el sabio lojeño insertó una especie de últimas voluntades, una «memoria de redención» en un tono más íntimo, sentido y crítico que la famosa autobiografía, *currículum vitae*,

2 Jreis Navarro, «Contextos de autoexpresión»; Velázquez Basanta, «La autobiografía de Ibn al-Jaṭīb».

3 Calero Secall, «El proceso de Ibn al-Jaṭīb».

4 Maíllo Salgado, *De historiografía árabe*, 55-56; Cheddadi, *Ibn Jaldun. Le Voyage*, 20-21.

5 Se encuentra concretamente en las páginas finales de la segunda parte de la obra (Ibn al-Ḥaṭīb, 1956: 309-321), la dedicada a al-Andalus y las Islas Baleares. La primera está dedicada a las dinastías de Oriente y la tercera al Magreb, Ifrīqiya y Sicilia. Esta última, desgraciadamente está incompleta en todos los manuscritos existentes, llegando solamente hasta el comienzo del gobierno almohade (Castrillo, 1983).

inserta en la parte final de su obra la *Iḥāṭa* donde su visión de la dinastía nazarí, y de su vida en la corte, es de tono más apacible.

De la *Iḥāṭa* Ibn al-Ḥaṭīb había enviado, a través de su hijo ‘Alī, un ejemplar a El Cairo, concretamente a su amigo el tremeceno Ibn Abī Ḥaḡala, rector del eremitorio sufi *Sa‘īd al-su‘adā*, en el año 1366.⁶ Desafortunadamente, para el visir granadino, su fama en Oriente se debió en gran medida a este ejemplar cairota, y a algún otro más de esta obra enviado a tierras orientales. Ibn al-Ḥaṭīb seguramente sabedor de ello, decidió componer el pasaje autobiográfico de los *A‘māl* para dar al lector la que consideraba la verdadera visión de su historia personal con la dinastía nazarí. Lamentablemente, la difusión de los *A‘māl* no llegó más allá de Ifrīqiya.⁷ Esto explicaría también, en parte, las importantes adiciones y rectificaciones marginales que ‘Alī b. al-Ḥaṭīb realizó al ejemplar cairota de la *Iḥāṭa* tras la muerte de su padre, enmendando de esta manera la Historia.⁸

Todas estas circunstancias especiales que rodearon la composición de los *A‘māl* cristalizaron en la obra en dos aspectos fundamentales: 1) en una construcción de la historia de la dinastía nazarí diferente a la que Ibn al-Ḥaṭīb había elaborado en la *Iḥāṭa*, provocando de esta manera en el lector una visión —y emoción— diferente de los sultanes granadinos; 2) en el importante uso de la expresión de las emociones con el propósito no solo de expiar sus culpas y auto-justificarse al final de sus días, sino también como un elemento importante más de su método histórico, una fuente histórica más de su obra. En este estudio trataremos de analizar ambos elementos en los *A‘māl* y mostrar las diferencias en relación con sus otras obras históricas, fundamentalmente la *Iḥāṭa*. Para ello, nos centraremos en dos momentos históricos de la historia nazarí donde esta diferente construcción de la historia y la autoexpresión es más palpable: los inicios de la dinastía nazarí con Muḥammad I y la relación del visir granadino con el sultán Muḥammad V. Para comprender mejor el primero de ellos, daremos cuenta, al final del estudio, del pasaje inédito correspondiente a los orígenes del reino nazarí y de su primer sultán que se consideraba hasta ahora

6 Velázquez Basanta, «Nota bio-bibliográfica sobre Ibn al-Jaṭīb», 277-280; Castro León, «Ibn al-Khaṭīb and his Mamluk Reception».

7 Ženka, «Las terceras taifas», 181.

8 Castro León, «La *Iḥāṭa* después de Ibn al-Ḥaṭīb».

perdido y que gracias al profesor Ženka⁹ sabemos que al menos se conserva íntegro en una copia de los *A‘māl*.¹⁰

2. Emociones y autobiografía en Ibn al-Ḥaṭīb, ¿un innovador?

La sentida y contradictoria vida de Ibn al-Ḥaṭīb ha despertado tantas o más pasiones que el estudio de sus obras. Todos aquellos que desde principios del siglo **XX** se acercaron a su figura constataron que se trataba de un personaje polivalente, dotado de una personalidad polifacética que ha hecho siempre muy difícil el abordaje íntegro del estudio de su vida y de su obra. Esta complejidad propició que investigadores como Hoenerbach¹¹, Bosch Vilà,¹² y especialmente al-‘Abbādī¹³ y García Gómez,¹⁴ dudaran de la sinceridad de sus sentimientos y lo tuvieran por un hombre calculador, ambicioso y retorcido. Se basaron para ello fundamentalmente en la contradicción del visir granadino de querer llevar una vida ascética y retirada al mismo tiempo que crecía la acumulación de sus propiedades y cargos políticos en el reino de Granada, y más allá.¹⁵ Importante motivo para García Gómez fue el uso reiterado que el visir granadino hizo de la excusa de la peregrinación para escaparse, en determinados momentos de la vida, de sus responsabilidades políticas y para exiliarse definitivamente al Magreb.¹⁶ Afortunadamente, en los últimos años investigadores como Jreis Navarro,¹⁷ Tahtah,¹⁸ Boloix Gallardo,¹⁹ al-Zahrani²⁰ y Velázquez Basanta,²¹ entre otros, han llevado a cabo un nuevo análisis de las obras del visir

9 Ženka, «Las terceras taifas».

10 Se trata de la conservada en la biblioteca de la Fundación Rey ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd de Casablanca, ms. 205.

11 Hoenerbach, «El historiador Ibn al-Jaṭīb».

12 Bosch Vilà, *Ben al-Jaṭīb y Granada*.

13 ‘Abbādī, «Los móviles económicos».

14 García Gómez, *Foco de antigua luz*, 32-40, 224-250.

15 Velázquez Basanta, «Nota bio-bibliográfica», 278.

16 García Gómez, *Foco de antigua luz*, 242-243.

17 Jreis Navarro, «La codificación lingüística»; Jreis Navarro, «Inhabiting the Strait».

18 Tahtah, «Ibn al-Jaṭīb: la obsesión».

19 Boloix Gallardo, *Ibn al-Aḥmar*; Boloix Gallardo, «Yo soy el Ŷuhayna».

20 Zahrani, «Lo cómico y lo burlesco»; Zahrani, «La queja y la elegía».

21 Velázquez Basanta, «La autobiografía de Ibn al-Jaṭīb».

granadino y una renovada interpretación de sus sentimientos, ideas y expresiones vertidas, en su prosa y poesía, sobre la base de la re-contextualización de su figura dentro del panorama político y cultural del Occidente islámico del siglo XIV. Su vida, motivaciones y contradicciones están muy próximas a las experimentadas y sentidas por otras relevantes figuras contemporáneas, andalusíes y magrebíes, como sus amigos —y visires— Ibn Ḥaldūn (m. 1406) o Ibn Marzūq (m. 1379-80), quienes históricamente han gozado de «una prensa» más favorable entre los académicos.²²

De lo que no hay género de duda es que Ibn al-Ḥaṭīb fue, tanto antes como después de su exilio en 1371, el cronista oficial de los nazaríes, «el Ġuhayna de sus noticias, el polo de su eje y el archivo de su casa».²³ Aunque su obra es a grandes rasgos la de un cronista oficial, que gravita en torno a los círculos del poder, no está exenta de crítica y reflexión personal, buscando el compromiso con la verdad así como un importante esfuerzo de racionalización empírica, similar en muchos casos a su amigo Ibn Ḥaldūn.²⁴ A diferencia de otros autores, donde se observa un esfuerzo por el distanciamiento y la imparcialidad, su prosa histórica presenta una fuerte vinculación con las emociones y la subjetividad, habida cuenta de la importancia que Ibn al-Ḥaṭīb concedió a principios como el posicionamiento, la opinión personal y la autoexpresión en su método histórico.

Para él, la imparcialidad no significaba alejamiento. En su concepción de la Historia, Ibn al-Ḥaṭīb se posicionó respecto a los hechos del pasado y del presente. Colocó los acontecimientos históricos bajo el tamiz de su formación intelectual y de su experiencia política y vital, llevando a cabo un ejercicio intelectual fuertemente empírico. Es aquí donde indudablemente la autoexpresión aflora, especialmente cuando él es testigo o protagonista principal de lo sucedido. Quienes en mayor o menor medida se han acercado a sus obras históricas, han visto con claridad que el visir granadino no puede contenerse, siente a cada instante —consciente e inconscientemente— la necesidad de expresar su experiencia profesional y personal vivida como miembro de la

22 Jarmouni Jarmouni, *Ibn Jaldūn, Autobiografía*; Khannoussi, «El pensamiento político de Ibn Jaldūn»; Viguera Molins, «"Vida ejemplar" de Abū l-Ḥasan».

23 Boloix Gallardo, «Yo soy el Ġuhayna», 18-19. Ġuhayna, personaje popular y legendario que remite a aquella persona que todo lo sabe, Casciaro, *Historia de los Reyes*, 5, nota 24.

24 Ismail, «El método histórico»; Castro León, «Ibn al-Ḥaṭīb cronista oficial», 108-111.

corte nazarí y, en función de ello, exponer sus ideas sobre el estado, la política y la sociedad.²⁵ En todo lo que cita y refiere el visir granadino buscará un reflejo de su vida, sus pasiones, sus deseos, sus ambiciones y, sobre todo, de sus preocupaciones y sus luchas internas. Esta importante carga emocional y subjetiva que impregna su discurso histórico puede suponer, en cierta medida, una ruptura y una novedad respecto a la práctica generalizada de otros autores donde predomina más el anonimato o el distanciamiento.

No obstante, el estudio de este aspecto, el de la autoexpresión, apenas ha comenzado²⁶ y exige todavía un análisis más exhaustivo. En mi opinión, el carácter innovador de Ibn al-Ḥaṭīb se muestra, fundamentalmente, en lo que respecta a la construcción de su autoría más que al género autobiográfico se refiere. En este último, sigue en gran medida los cánones de las letras árabes donde este exiguo género es concebido de manera opuesta a la cultura europea, porque, a grandes rasgos, en la cultura árabo-islámica clásica no se reconoce al individuo como una entidad singular que se expresa.²⁷ Hablar de uno mismo, de sus aspectos personales e íntimos, queda relegado a estructuras colectivas como la familia, el clan o la tribu.²⁸ Aun así, Ibn al-Ḥaṭīb da muestras de haber trascendido el género.²⁹ En cuanto a su labor como autor, Ibn al-Ḥaṭīb se muestra continuista e innovador. Innovador por el poderoso uso que el visir lojeño hace de sí mismo, de su expresión personal como una autoridad más. Frente a la práctica anonimidad —muchas veces intencionada— que proporciona para las fuentes del siglo XIV, él mismo se convierte en su principal fuente de información, de tal manera que construye la legitimidad y autoría de sus crónicas sobre la base de su persona y prestigio intelectual y político. Continuista, porque Ibn al-Ḥaṭīb busca su integridad y validación dentro de la cadena de transmisión del saber. Mantiene el conocido esquema de polifonía o multiplicidad de voces³⁰ en la construcción de su autoridad y autoría, especialmente para los hechos del pasado. A través del uso selectivo de

25 Hoenerbach, «El historiador Ibn al-Jaṭīb», 47-55.

26 Jreis Navarro, «La codificación lingüística»; Jreis Navarro, «Inhabiting the Strait».

27 Jarmouni Jarmouni, *Ibn Jaldūn, Autobiografía*, 35-43.

28 Maíllo Salgado, *De historiografía árabe*, 56.

29 Jreis Navarro, «La codificación lingüística».

30 Szombathy, «The Concept of Intellectual Property»; Behzadi y Hämeeen-Anttila, *Concepts of Authorship*.

la voz de grandes figuras históricas, como Ibn Ḥayyān (m. 1076), Ibn Ḥazm (m. 1064), Ibn Bassām (m. 1147), Ibn Ḥāqān (m. 1134) o Ibn ‘Idārī (m. 1320), edifica su propia voz como autor, seleccionando, ordenando y recomponiendo unos fragmentos y otros. Pero incluso en estos pasajes de tiempos pretéritos su voz interior aflora con fuerza, entrelazando los relatos históricos con recuerdos y experiencias vividas.³¹

En esta construcción de su legitimidad como autor a través de la autoexpresión encontramos, por ahora, a muy pocas figuras. Solamente autores como Ibn Ḥaldūn o Ibn Marzūq presentan similitudes con el visir granadino. No obstante, saber en qué medida esto es un rasgo innovador o disruptivo con respecto a las prácticas de sus predecesores o contemporáneos, así como con respecto a otras tradiciones literarias, como la europea, y estimar el grado de conexión entre unas y otras, es algo que todavía debe estudiarse y analizarse con mayor profundidad. Sirva quizás de comienzo la comparación que Hoenerbach hizo, hace ya más de cuarenta años, entre las teorías políticas de Ibn al-Ḥaṭīb, Ibn Ḥaldūn, Pero López de Ayala y Maquiavelo. Más allá del incuestionable valor historiográfico de las obras del granadino y el tunecino, para Hoenerbach «un mundo de gran riqueza de ideas se desprende del análisis profundo de sus obras». La individualidad de estos dos historiadores trasciende más allá del ejercicio y las prácticas estilísticas o el modo de expresar el relato y el tema escogido. El carácter innovador y precursor de ellos, reside, como en Maquiavelo y López de Ayala, en la deducción de sus teorías políticas e históricas a partir de sus experiencias humanas.³²

3. Construyendo de nuevo la historia: los *A‘māl* y la *Iḥāṭa*, ¿visiones enfrentadas?

Son posiblemente las dos obras de Ibn al-Ḥaṭīb donde encontramos una mayor autoexpresión e introspección del autor y donde, sobre todo, existe una mayor divergencia en su construcción de la historia

31 Sirva, a modo de ejemplo, la comparación que hace en los *A‘māl* entre la revuelta experimentada por el emir andalusí al-Ḥakam I, en el año 818, en el arrabal de Córdoba y la sufrida por el sultán nazarí Muḥammad V e Ibn al-Ḥaṭīb, en septiembre de 1362, por parte de al-Burkī y ‘Alī b. Naṣr (Castro León, «Contribución al estudio de la violencia», 61-75).

32 Hoenerbach, «El historiador Ibn al-Ḥaṭīb», 44, 55-56, 59-61.

del reino de Granada. No obstante, no debemos olvidar que al igual que la *Nufāda*, la *Iḥāṭa* no está exenta del natural carácter crítico de Ibn al-Ḥaṭīb y fue, además, una obra cuya composición se dilató durante casi quince años, desde aproximadamente el año 1354 hasta agosto de 1369, fecha esta última que dio el propio autor en la autobiografía final de la obra.³³ Por tanto, la evolución de sus obras y sus sentimientos en el tiempo fue, irremediabilmente, paralela al desarrollo de sus circunstancias personales y profesionales, y en consecuencia, su prosa histórica fue cambiando de tono a medida que se acercaba la fecha de su exilio y marcha al Magreb, en noviembre de 1371. Esta diferencia de estrategia del discurso histórico entre la *Iḥāṭa* y los *A‘māl* ya fue puesta de relieve en un estudio previo en torno a la diferente manera que el polígrafo lojeño justificó en sus obras la actuación violenta de los sultanes Muḥammad III y Muḥammad V en dos hechos históricos concretos: la sublevación de Abū l-Ḥaḡḡāḡ Yūsuf en Guadix (1302/1303) y la de ‘Alī b. Naṣr al-Dalīl al-Burkī en Almería y Granada, en septiembre de 1362.³⁴ Partiendo de este estudio, nos centraremos en ver cómo Ibn al-Ḥaṭīb construye esta divergencia del relato histórico en torno a la dinastía nazarí.

Frente al monumento panegírico de la dinastía nazarí que representa la *Iḥāṭa*, Ibn al-Ḥaṭīb compuso en los *A‘māl* una velada crítica a esta dinastía y a sus sultanes en la cual el visir granadino dejó ver, a su vez, con mayor claridad otras ideas que había deslizado en algunas de sus obras, tales como su profundo disgusto por la endémica falta de unidad de los andalusíes a lo largo de la historia y, especialmente, su reconocimiento a las dinastías norteafricanas —almorávides, almohades y sobre todo meriníes—³⁵ por haber actuado como importantes unificadores del islam occidental frente al enemigo cristiano. Junto a estas y otras ideas, Ibn al-Ḥaṭīb va a recurrir en su diferente elaboración de la historia, tanto en la *Iḥāṭa* como en los *A‘māl*, a aquellos elementos sobre los cuales él tenía un profundo y

33 Velázquez Basanta, «Nota bio-bibliográfica», 281-282; Velázquez Basanta, «La autobiografía de Ibn al-Ḥaṭīb», 220.

34 Castro León, «Contribución al estudio de la violencia».

35 A estos últimos dedica, indirectamente, los *A‘māl* comparándolos con una de las sustancias más apreciadas en la cultura árabe, el almizcle, calificativo que en la *Iḥāṭa* dedica a la categoría de los sufíes (Boloix Gallardo, «Ṭarīqas y sufíes»; Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l’Espagne*, 3).

dilatado conocimiento, tanto teórico como práctico: sus elaboradas ideas políticas sobre el Estado, el gobierno y el gobernante.³⁶ A través de ellas compondrá una diferente versión de los nazaríes: separándolas o combinándolas, omitiendo, resaltando y criticando unas u otras, y atribuyendo algunas a tal personaje, o bien evidenciando la carencia de las mismas en otro, Ibn al-Ḥaṭīb construirá un relato histórico totalmente opuesto en ambas obras.

Entre los numerosos postulados ideológicos y políticos, Ibn al-Ḥaṭīb recurrirá fundamentalmente a dos para cuestionar/elogiar a la dinastía meriní y a Muḥammad V en particular: 1) la legitimidad/ilegitimidad del poder y 2) el conjunto de virtudes del buen gobernante. En el caso del primero de ellos, el visir granadino elaborará un discurso sobre la idoneidad/oportunismo de los nazaríes que comienza por la atribución —o ausencia— de una genealogía noble y la predestinación de Dios, pasando por la manera en que el fundador accedió al poder y lo mantuvo (con unidad o división interna), la respuesta (unitaria o dividida) del pueblo a su gobernante así como la subordinación de este a otro u otros poderes superiores, para terminar en el concepto de *ḡi-hād* o guerra santa contra el enemigo cristiano. Para el visir granadino será fundamental el papel activo o pasivo que los nazaríes tuvieron a este respecto, evitando o buscando el vasallaje cristiano y la unión de sus correligionarios, fundamentalmente norteafricanos. En cuanto a las virtudes del buen gobernante, estas abarcan un amplio grupo³⁷ del cual Ibn al-Ḥaṭīb hará especial hincapié en cualidades como la firmeza, la experiencia, la prudencia, la capacidad de alerta, el rodearse de gente sabia y experimentada, evitar los vicios, los gastos innecesarios y los favoritismos, aplicar la justicia y regirse, tanto en la vida privada como política, con un comportamiento piadoso, compasivo y una moral y ética exigentes.

Así, en la *Iḥāta*, Ibn al-Ḥaṭīb nos muestra una visión triunfalista y elogiosa de los nazaríes: poseedores de un noble linaje, habían sido predestinados para hacerse con el poder. Accedieron a él con firmeza y unanimidad, sin apenas oposición, siendo merecedores de aquellas y otras muchas más cualidades, y llevando en persona una fructífera

36 Castro León, «Ibn al-Ḥaṭīb cronista oficial», 111-118; Damaj, «Punto de vista del intelectual»; Damaj, «Poema político-exhortativo», 62-66.

37 Castro León, «Ibn al-Ḥaṭīb cronista oficial», 116.

guerra santa contra los reinos cristianos, buscando la unidad interna de su gobierno y de al-Andalus, así como el entendimiento y apoyo de los demás gobernantes musulmanes, especialmente los meriníes. En cambio, en los *A'māl*, todo se convierte en motivo de cuestionamiento. Empezando por la ausencia de un linaje noble, la dinastía nazarí, con su epónimo Muḥammad I al frente, se presenta como uno más de otros tantos rebeldes que, con más fortuna que firmeza, accedió a controlar lo que quedaba de la exigua al-Andalus gracias al apoyo cristiano, y la subordinación a otros dirigentes. Entre, ellos su rival Ibn Hūd, a quien el visir granadino dedica una amplia y favorecedora semblanza. El gobierno nazarí estuvo desde el principio marcado por la debilidad, la violencia y la falta de unidad: divisiones internas, sublevaciones familiares, asesinatos de sultanes y familiares nazaríes, cesión de ciudades ante los reyes cristianos y el enfrentamiento, en numerosas ocasiones, contra los meriníes. Solamente dos sultanes nazaríes son dignos de elogio por parte de Ibn al-Ḥaṭīb: Ismā'īl I (m. 1325), el considerado el restaurador de la dinastía, y a quien su padre había apoyado,³⁸ y Muḥammad IV (m. 1333), asesinado brutalmente a orillas del Guadiaro y el único de los nazaríes que había sido proclamado siendo menor de edad, figura ésta cuestionada por Muḥammad V y su corte, y motivo original de la composición de los *A'māl*.³⁹ A medida que en la crónica se acerca el tiempo del visir granadino, los sultanes nazaríes, especialmente Yūsuf I (m. 1354) y su hijo Muḥammad V (m. 1391), pierden su aureola gloriosa y se humanizan. Son seres que cometen errores, llenos de pasiones, iras, vicios, incurren en injusticias y se muestran muchas veces irracionales. Estos dos sultanes van a desempeñar un papel más pasivo y secundario en el desarrollo del gobierno y en la administración del Estado, cuyo correcto funcionamiento y logros serán posibles gracias, fundamentalmente, a la labor de su visir. Ibn al-Ḥaṭīb⁴⁰ dice de Yūsuf:

38 Velázquez Basanta, «Ismā'īl al-Dā'il»; Velázquez Basanta, «Muḥammad V (Segundo reinado)». Durante el gobierno de Ismā'īl I tuvo lugar, en 1319, la victoria de la Vega de Granada durante la cual cayeron muertos los infantes Pedro y Juan de Castilla, tíos y regentes del menor de edad Alfonso XI de Castilla. Esta victoria es celebrada con gran efusión por Ibn al-Ḥaṭīb en los *A'māl*, especialmente al recordar que el cuerpo del infante Pedro fue guardado por los nazaríes en una de las torres de la ciudadela, cerca de la Alhambra (Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 334-335).

39 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 295-304.

40 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 305.

[...] era un hombre tremendamente silencioso y tranquilo que no tomaba ninguna decisión [...] salvo en la mesa de comer que estaba dentro de las puertas de su alcázar [...] hasta que se afianzó [...] y me tomó a su servicio, siendo mi edad en aquel entonces muy cercana a la suya, y puso en mis manos todos los asuntos de su gobierno.

Incluso sus enemigos, Ismā'īl II (m. 1361) y Muḥammad VI el Bermejo (m. 1362), usurpadores del poder⁴¹ a Muḥammad V y duramente criticados en la *Iḥāṭa*, son descritos en los *A'māl* con una mayor complejidad psicológica y ambigüedad, como si las diferencias entre unos y otros se hubiesen reducido, como si el visir granadino hiciese suya la frase que El Bermejo dijo a algunos de sus acólitos:⁴²

!Cómo se parecen la noche de hoy a la de ayer y las nubes de la mañana a las de la tarde para las gentes de Dios!;La diferencia que hay entre ambas es la misma que hay entre lo lícito y lo ilícito y entre la rectitud y el extravío!

3.1. Los orígenes de la dinastía nazarí y Muḥammad I: el fragmento perdido de los *A'māl*

Hasta que J. Ženka⁴³ dio a conocer la existencia de este fragmento en un manuscrito inédito de los *A'māl*, este se encontraba ausente en todas las copias existentes de la obra, llegándose a creer que había sido amputado intencionadamente por algún partidario pro-nazarí, debido a la dura imagen que el visir granadino habría dado de la dinastía y de sus primeros sultanes. Sin embargo, el análisis de este fragmento muestra más bien una versión diferente de la historia que una dura crítica a la dinastía, acerca de la cual y de sus sultanes se encuentran palabras más duras en otras partes de la obra.

La comparación de este breve fragmento de los *A'māl* con el de la biografía del primer sultán inserta en la *Iḥāṭa*⁴⁴ deja ver la habilidad de

41 La sublevación tuvo lugar el 21 agosto de 1359 con el asalto a la Alhambra (Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh», 47).

42 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 308.

43 Ženka, «Las terceras taifas en un nuevo manuscrito». Agradezco al profesor J. Ženka su ayuda y valiosa información en relación con este y otros manuscritos de los *A'māl*.

44 Velázquez Basanta, «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh». En la *Iḥāṭa* la información se estructura en forma de biografías siguiendo un criterio onomástico basado en el orden alfabético árabe occidental. Dentro de cada entrada alfabética las figuras se clasifican en distintas categorías sociales.

Ibn al-Ḥaṭīb como historiador para crear en el lector oyente dos emociones completamente distintas. Veamos en primer lugar la *Iḥāṭa*.⁴⁵ En ella, Ibn al-Ḥaṭīb convierte a Muḥammad I en «uno de los prodigios de Dios», un hombre colmado de grandes virtudes y cualidades de toda índole: fuerte, combativo, intrépido, inteligente, valiente, astuto... etc., y, sobre todo, un hombre piadoso, compasivo, preocupado por los asuntos más ínfimos de sus vasallos y familiares, deseoso de llevar una vida sencilla, apegada a Dios y a sus escrituras sagradas. Su región de origen, Arjona «era la mejor comarca del país en aldeas y la más rica de todas en cereales» y su controvertido linaje *anṣārī*,⁴⁶ sobre el que insiste en dos ocasiones, se remontaba a uno de los compañeros del profeta, Sa'd b. 'Ubāda.⁴⁷ Todo ello, a los ojos de la gente, hacía de Muḥammad I el único y mejor candidato para hacerse con el poder de la cada vez más exigua al-Andalus. Su intervención personal en los combates y el control directo de las riendas del Estado propició que su reino prosperase, «se multiplicaron los ingresos y se abarrotó de metálico el tesoro público». Empezó una importante actividad edilicia, atribuyéndosele la construcción de la Alhambra. Su carácter premonitorio como emir legítimo lo reforzó Ibn al-Ḥaṭīb con la historia del «al-Lawṣī, el dueño de la yegua», quien había visto en sueños a un hombre que le dijo que debía entregar su jaca a aquel que iba a apoderarse de Jaén y de otras ciudades.⁴⁸

Para consolidar el carácter triunfalista de la biografía y la legitimidad de la dinastía, Ibn al-Ḥaṭīb va a encubrir, matizar o simplemente mencionar los aspectos más comprometidos de Muḥammad I que, en cambio, serán centrales en el relato de los *A'māl*. Estos son fundamentalmente cuatro. El primero de ellos es la invocación que el primer sultán habría hecho a favor de otros gobernantes, como el sultán ḥafṣī Abū Zakariyyā (r. 1228-1249) y el almohade al-Sa'īd (r. 1242-1248). El visir granadino lo justifica diciendo que lo hizo «para emular a su tocayo Ibn Hūd, por la inclinación del pueblo en su tiempo a imitar esta invocación». En segundo lugar, Muḥammad I se vio obligado a pactar, en 1246, un vasallaje con el rey castellano Fernando III que supuso la

45 Vélazquez Basanta, «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh».

46 Viguera Molins, «Componentes y estructura de la población», 20-22.

47 Boloix Gallardo, «The Genealogical Legitimization»; Vidal Castro, «Frontera, genealogía y religión», 799-805.

48 Vélazquez Basanta, «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh», 514-516.

pérdida de la ciudad de Jaén y la posterior de Sevilla en 1248.⁴⁹ Este pacto que recibe la eufemística denominación de «el Gran Pacto» o «la Gran Paz», supuso una importante pérdida que, sin embargo, es descrito como un simple contratiempo más. Para suavizarlo, Ibn al-Ḥaṭīb incluye en el relato, inmediatamente después de él, varios ataques triunfales del nazarí al rey cristiano en los cuales «todo le salió tan bien que no tenemos espacio [en este libro] para ponerlo». El tercer y cuarto elementos son los relativos a las luchas, tanto internas como externas, a las que Muḥammad I tuvo que hacer frente, tanto durante como después de que se instalase en el poder. Sobre ambos elementos Ibn al-Ḥaṭīb o bien se limita a citarlos sucintamente, incluso los elude, como es el caso de los duros enfrentamientos con Ibn Hūd, o bien decide dejarlos para la biografía de su hijo Muḥammad II.⁵⁰ Este último caso es el de las duras confrontaciones que tanto Muḥammad I, y especialmente su hijo, tuvieron con sus familiares, los conocidos como Banū Iṣqalyūla, que se sublevaron en Málaga y Guadix.⁵¹ El apoyo militar y económico de esta familia fue fundamental para el éxito de Muḥammad I, en cuya biografía no hay mención alguna a ellos, solamente unas breves líneas en la de Muḥammad II recogen esta información. En cuanto a la oposición de los numerosos rebeldes con los que Muḥammad I tuvo que enfrentarse hasta hacerse con el poder, como Ibn al-Ramīmī, Ibn Šu‘ayb, al-Bāḡī o Ibn Hūd, solamente este último es citado como poseedor de Sevilla y Córdoba tras el nazarí. Ibn al-Ḥaṭīb transmite la idea de que, tras la caída almohade, las conquistas del nazarí se sucedieron de manera triunfal sin apenas oposición ni rival que estuviera a su altura. La información es reducida al mínimo. Se limita a citar el año de la conquista de ciudades como Córdoba, Sevilla, Jaén y Granada, en cuya toma el nazarí desempeñó un papel activo. Finalmente, para el caso de Granada, Ibn al-Ḥaṭīb realza su demandada entrada en la ciudad, tras el consenso unánime de la gente y los jeques, dibujando una imagen cuasi mística, como si de un santón se tratara, envuelto en harapos, justamente cuando la oración de la puesta del sol tenía lugar en la aljama de la alcazaba.⁵²

49 García Sanjuán, «Consideraciones sobre el pacto de Jaén».

50 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 556-566.

51 Eran familiares por parentesco de afinidad, esto es, a través del matrimonio (Ženka, «Iṣqalyūla, no Aṣqilūla»; Rubiera Mata, «Los Banū Escallola»).

52 Velázquez Basanta, «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh», 527-529.

Esta imagen idílica del primer emir nazarí y su dinastía es deconstruida en los *A'māl*. El visir granadino comienza este proceso mucho antes de que llegue el momento cronológico de hablar de los nazaríes. A lo largo de toda la segunda parte de la obra, Ibn al-Ḥaṭīb va a ir deslizando comentarios y reflexiones que remiten continuamente a la falta de idoneidad y legitimidad de todos «aquellos rebeldes poseedores de falsas vestiduras» que vinieron a partir de la caída del califato de Córdoba. Se va a lamentar por el imparable avance cristiano y la incapacidad de los gobernantes andalusíes, de tal manera, que sitúa al lector ante un panorama desolador en el que, según él:⁵³

[...] no ha quedado de [al-Andalus] más que restos de leche que no sacian la sed intensa y restos de provisiones que no cubren la miseria; no salvó su sangre más que las guerras civiles que mantuvieron ocupado al enemigo cristiano y lo apaciguaron.

A partir de este momento, todo lo que en la *Iḥāṭa* era virtuoso y elogioso Ibn al-Ḥaṭīb lo va a matizar o eludir: Arjona es ahora una comarca más de la campiña cordobesa, dedicada a la agricultura y la ganadería, y los nazaríes ya no disponen de un linaje noble. Sin dejar de reconocer los éxitos militares o ciertas virtudes personales de los nazaríes, el visir granadino va a centrar su relato alrededor de los conceptos de inestabilidad, confrontación, violencia y disensión. Desde sus comienzos los nazaríes van a estar marcados por las divisiones internas, tanto entre diferentes ramas familiares como con sus parientes los mencionados Banū Iṣqalyūla. Ibn al-Ḥaṭīb va a dedicar a cada una de estas revueltas un apartado específico.⁵⁴ Igualmente, centrará su atención en las numerosas intrigas, luchas internas y muertes violentas que caracterizaron a los nazaríes: Muḥammad III, Naṣr, Ismā'īl I, Muḥammad IV, Yūsuf I e Ismā'īl II, todos ellos fueron asesinados cruelmente.⁵⁵

Por su parte, Muḥammad I, sin dejar de ser un hombre fuerte y firme, se convierte ahora en un simple guerrero de la frontera a quien la fortuna sonrió, deseoso de hacerse con el control de su comarca para lo cual no dudó «en solicitar la ayuda de los cristianos en todo lo que quiso». Sus éxitos militares son ahora cuestionados. El nazarí

53 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 5.

54 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 287-293.

55 Vidal Castro, «El asesinato político en al-Andalus».

consiguió hacerse con las ciudades de Córdoba y Sevilla pero sus gentes acabaron por echarlo a los pocos días, quedando estas ciudades al poco tiempo de manera irreversible en manos cristianas. Su conquista de Jerez, y sobre todo de Granada, fueron sobre todo el fruto de la colaboración de importantes hombres con el nazarí, quien ahora adopta un papel más pasivo. En el caso de Granada, fueron dos hermanos, Yaḥyà y Muḥammad b. Ḥālīd, quienes pusieron a la gente a favor del nazarí y causaron la sublevación de los hombres de Ibn Hūd. Hasta su entrada en la ciudad es motivo de controversia, pues la gente le pidió que entrase al día siguiente de su llegada. Él se empeñó en hacerlo la misma noche.

La legitimidad del nazarí será de nuevo puesta en entredicho cuando se hace referencia a aquellos dirigentes a favor de los cuales hizo la invocación. A los ya citados, se añaden también el almohade al-Rašīd (r. 1232-1242) y sorprendentemente su rival Ibn Hūd. Es precisamente a través de la revalorización de la figura de este último, y del epónimo de los Banū Iṣqalyūla, que Ibn al-Ḥaṭīb nuevamente va a desmitificar a los nazaríes, situándolos incluso por debajo de estos en consideración e idoneidad para gobernar. De Ibn Iṣqalyūla, entre otras cosas, dice:⁵⁶

Al-Ġālib bi-Llāh [Muḥammad I] tenía un pariente que era de su misma comarca y de igual condición que él [...] que lo apoyó en su asunto y ambos acordaron que se repartirían a partes iguales el reino que consiguiesen [establecer]. Cuando [Muḥammad] se estableció en Granada, dicen que ofreció el gobierno a su pariente, y le dijo: «Yo soy analfabeto, no sé escribir, tu poder es el mío y tu reino es el mío».

El caso de Ibn Hūd es sorprendente en los *A'māl*.⁵⁷ Ibn al-Ḥaṭīb le dedica un largo capítulo,⁵⁸ bastante mayor que el de la mayoría de los sultanes nazaríes. El visir granadino va a contraponer su figura a la del nazarí y va a hacer de él una especie de némesis a través de una biografía elogiosa, la de quien, según Ibn al-Ḥaṭīb, «fue designado como el señor de al-Andalus después de la caída del gobierno almohade», pero, al mismo tiempo, no exenta de crítica: «era un hombre desafortunado, no hubo ejército que venciese con él ni proyecto que le

56 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 287.

57 En la *Iḥāṭa* su biografía se reduce a poco más de dos folios de la edición publicada (Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 2: 128-131).

58 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 277-286.

fuese provechoso». A diferencia del nazarí, sus reveses militares fueron «célebres y dignos de mención», sobre todo los que llevó contra el enemigo cristiano, y llegó a hacerse con grandes posesiones. Ciudades como Murcia, Córdoba, Sevilla, Granada, Málaga, Almería, Algeciras y Ceuta estuvieron en sus manos, «llegando a apoderarse durante días de la ciudad de Ribat cerca de Salé». Fue él el predestinado al poder de al-Andalus y no Muḥammad I, quien se aprovechó de la coyuntura:

[...] las gentes habían presentido [su llegada] y aguardaban el alzamiento de un hombre que habría de reclamar el poder, de nombre Muḥammad, y el de su padre Yūsuf. Y después de él, fue esta la excusa que movió a [levantarse a] Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr b. al-Aḥmar [...]. Se dice que un astrólogo se encontró con Ibn Hūd, lo miró detenidamente, le preguntó y le dijo: «¡Tú eres el sultán de al-Andalus, cuida de tu persona y busca tu destino oculto, pues yo te estoy señalando como aquel que se alzaré con el poder!».

Finalmente, Ibn al-Ḥaṭīb va a hacer uso de un recurso ya empleado en otras obras suyas para reforzar sus postulados e ideas políticas, esto es, el uso de todo tipo de documentos literarios, tanto en prosa como en verso. Así, mientras en la biografía de Muḥammad I no aparece ningún panegírico, acta notarial o epístola oficial a favor de la imagen del nazarí, aquí, amén de una poesía elogiosa del poeta Ibn Marǧ al-Kuḥl,⁵⁹ introduce un elemento de gran valor documental: el acta de proclamación en la que el califa abasí al-Mustaṣir (r. 1226-1248) nombra a Ibn Hūd el verdadero emir de al-Andalus.⁶⁰ Este documento es un completo manual del buen gobierno y un compendio de todas las virtudes del buen gobernante del cual Muǧāhid al-Dīn (el Combatiente de la fe)⁶¹ Ibn Hūd es destinatario y parte de él:

Dios colmó [con esto] al emir, al gran general, al morabito más ilustre, al tenaz guerrero de la frontera, al conquistador, al combatiente de la fe, la gloria del islam, la hermosura de los hombres, la estrella del Estado, la gloria de la religión, al salvador de la comunidad islámica, al orgullo de los reyes, al subyugador de

59 Martín Castellanos, «Ibn Marǧ al-Kuḥl, Abū ‘Abd Allāh».

60 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l’Espagne*, 280-286. La parte final de este documento se encontraba desaparecida habida cuenta de que es justo en esa parte donde se produjo el vacío documental recientemente subsanado con el descubrimiento del manuscrito 205 de la Fundación del Rey ‘Abd al-‘Azīz Āl Sa‘ūd de Casablanca.

61 Así lo nombra varias veces en la epístola reforzando el papel activo de Ibn Hūd en la guerra santa o *ǧihād*.

los politeístas, al que somete a los sediciosos y a los rebeldes, al líder de los ejércitos, al honor de los emires y a la corona de los hombres nobles.

Con este documento —que requiere de un estudio aparte— el visir granadino pone el broche final a la biografía de Ibn Hūd para dar paso, a continuación, a enumerar a aquellos rebeldes que se opusieron a Ibn Hūd, siendo Muḥammad I uno más de ellos.

3.2. Muḥammad V, entre la crítica y la realidad histórica

El estudio de la relación que mantuvieron Ibn al-Ḥaṭīb y Muḥammad V ha sido objeto, desde hace tiempo, de numerosos trabajos y estudios.⁶² Una nueva interpretación de esta relación se ha vuelto necesaria, así como un nuevo análisis de los numerosos textos en los que el visir granadino dejó constancia de sus emociones y experiencias personales al servicio de este sultán. Esta subjetividad condicionó, como hemos expuesto, también la diferente intencionalidad histórica de las biografías de este sultán insertas en la *Iḥāṭa* y en los *A'māl*. Nos limitaremos en este apartado a dar unas pequeñas pinceladas con el deseo de abordarlo más ampliamente en un futuro estudio.

La biografía de Muḥammad V en la *Iḥāṭa*,⁶³ dividida en dos partes, dedicada a cada uno de sus reinados, es la más larga de toda la obra. En ella Ibn al-Ḥaṭīb levanta un verdadero monumento en honor de su mecenas:⁶⁴

El emir de los musulmanes de nuestro tiempo en al-Andalus [...] el destinatario de este libro, cuya gloria no la alcanzan los adjetivos, ni la palabra le paga todo lo que le debe, ni la prosa ni la poesía corren suficientemente en el hipódromo de su elogio, ni tampoco se acaban los panegíricos ante su elevado rango.

62 García Gómez, *Foco de antigua luz*, 224-230; 'Abbādī, *El reino de Granada*; Molina López, *Ibn al-Jatīb*, 147-151.

63 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 2: 13-91. Recientemente traducida por Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Primer reinado)»; Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Segundo reinado)». Seguimos para los textos la traducción de este investigador al igual que con la biografía de Muḥammad I en la *Iḥāṭa*.

64 Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Primer reinado)», 26.

Se trata de un hombre dotado de baraca cuya biografía adquiere tintes hagiográficos.⁶⁵ Presenta a Muḥammad V «como el más afortunado de los miembros de su casa», un hombre piadoso, caritativo y juicioso. Todo en él es motivo de elogio hasta «el ingenio del sultán y la belleza de su rúbrica» a lo que dedica un apartado específico. Es el único hombre donde se reúnen todas las virtudes posibles e inimaginables, tan dispares como que «era habilidoso para el manejo o la creación de aparatos mecánicos». El sultán nazarí se convierte en la figura central de la historia del reino de Granada, que, como Arjona, es ahora la más bella y brillante ciudad de al-Andalus. Se vuelve un personaje activo y resolutivo gracias al cual los principales conflictos y sublevaciones acaecidos durante su reinado se solucionan, más temprano que tarde: gracias a él su familia y amigos, como Ibn al-Ḥaṭīb, salvan sus vidas y propiedades y consiguen llegar, en 1359, a la corte de Fez tras la sublevación de Ismā‘īl II y Muḥammad VI; él mismo en persona, con la ayuda meriní, recupera el trono y pone fin, al poco tiempo, en septiembre de 1362, a la sublevación de su pariente ‘Alī b. Naṣr, etc. Pero Muḥammad V es, ante todo, un enérgico combatiente por la fe tanto contra el enemigo cristiano (*ḡihād*) como en su lucha interior (*naḥs*) por ser una persona de conducta irreprochable. Son estos importantes aspectos legitimistas con los que el visir granadino rubrica su biografía, dedicándole una amplia sección a cada uno de ellos, particularmente a cada una de las incursiones contra los cristianos (El Burgo, Priego, Iznájar, Utrera, Jaén, Algeciras, etc.). Para construir esta imagen que hemos visto el visir granadino empleará, al igual que hiciera con Ibn Hūd, todos los recursos posibles para hacer de este hombre el más digno y legítimo de los sultanes. Incorpora toda la documentación oficial salida de su mano: sermones, epístolas y actas oficiales, donde Muḥammad V aparece como un hombre virtuoso y extremadamente compasivo capaz de perdonar a sus parientes y gobernadores sublevados, e incluso de colmarlos de favores.⁶⁶

65 Una biografía de tintes similares fue compuesta por su amigo Ibn Marzūq (Viguera Molins, *El Musnad*) en elogio del sultán meriní Abū l-Ḥasan (r. 1331-1348).

66 Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Segundo reinado)», 11.

Finalmente, en esta biografía Ibn al-Ḥaṭīb se esfuerza por describir una relación casi idílica con el sultán, donde él es un servidor fiel, obediente y agradecido:⁶⁷

[...] cumplí con los deberes de mi cargo, le mostré mi mejor disposición, le abrí la alhacena de mis secretos [...] le abrí mi corazón. Y se colgaron de mí, por su confianza, las joyas de su generosidad, y fue benevolente conmigo [...]

A su vez, el sultán es un ser inteligente, que razona y entiende, y se deja aconsejar por él:

[...] depositó en mí las claves de su discernimiento, conformó su manera de pensar a la mía [...] hizo depender la aprobación [de los asuntos] a mi criterio [...] aceptó buenamente mis consejos [...] puso su vida en mis manos, delegó en mí su poder y me dio dominio sobre su reinado en esta [segunda] época [...]

En los *A'māl* todo es diferente. Dejando al margen las referencias a Muḥammad V diseminadas en otras partes de la obra, la entrada dedicada a su primer gobierno es extremadamente breve, carente de cualquier elogio. De hecho, además de calificarlo como el Destronado (*al-maḥlū'*), Ibn al-Ḥaṭīb va a comenzar cuestionando su idoneidad al hacer hincapié en un aspecto que repetirá más adelante, su falta de juicio y madurez intelectual. Mientras en la *Iḥāta*⁶⁸ vemos a un hombre de un «intelecto penetrante y de aguda razón, amén de la sutileza para las cuestiones arduas y la fina ponderación», pasamos a:⁶⁹

Fue proclamado siendo un muchacho en el que no había marca de madurez ni señal de que había llegado a la edad adulta, y aunque su edad ya había entrado en la pubertad estaba carente de la suficiente inteligencia propia [de esta edad].

En cuanto al capítulo del segundo gobierno, Ibn al-Ḥaṭīb lo convierte en todo lo contrario a una biografía. El visir granadino se convierte en el protagonista central del mismo y construye un alegato personal,

67 Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Segundo reinado)», 29-31.

68 Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Primer reinado)», 27.

69 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 306.

una especie de memorias que van más allá de los convencionalismos de este género. Desde Fez va a narrar la historia del segundo reinado de Muḥammad V desde su propia persona, hablando consigo mismo y expresando su yo interior: se siente cansado, frustrado, deprimido e incomprendido. Al igual que hiciera Ibn Ḥaldūn con su autobiografía,⁷⁰ el sabio lojeño se presenta como un ser solo e incomprendido en la consecución de sus aspiraciones y objetivos. Ambos desean legar a la posteridad la imagen de su persona que ellos creían era más justa y conforme a la realidad, ante el acoso y las críticas de sus adversarios, granadinos, magrebíes o cairotas.⁷¹ Este propósito queda claro desde el comienzo del capítulo, pues Ibn al-Ḥaṭīb⁷² no desea otra cosa que:

[...] dedicar un capítulo [entero] a relatar mi situación, para que quien después de mi muerte tenga conocimiento de [esta] noticia, o bien [para quien] estando yo en vida dude acerca de mis intenciones, se convenza [de la verdad] de mi asunto y tenga prueba fidedigna de mis motivos, para que no incurra en mis faltas ni caiga en mi injusticia [...]

Él mismo es consciente de que el relato que va a dar nada tiene que ver con su prosa elogiosa a la dinastía nazarí que ya hiciera en sus obras pasadas. Se distancia de estas obras suyas al decir:⁷³

En cuanto al relato de mis buenas obras en la corte de estos emires precedentes, y de los favores durante su gobierno, y de la influencia durante su reinado y de la consideración en sus cortes, todo esto ha sido ya incluido, junto con su notoriedad, en el libro *al-Iḥāṭa* y en el libro *al-Mabāḥir al-ṭayyiba fi l-mafāḥir al-ḥaṭībīyya* (Libro de los incensarios excelentes acerca de las gestas de los Banū l-Ḥaṭīb) [...]

El sultán nazarí aparece como un hombre pasivo y secundario, maleable e influenciado por las malas opiniones. Se trata de un gobernante que se deja llevar por los deseos, colma de favores a sus cortesanos y, sobre todo, es un dirigente que descuida la guerra contra el enemigo cristiano gracias al cual no solo tuvo lugar su venida a al-Andalus, sino que sin su apoyo no habría podido recuperar el trono en 1362. Para el

70 Jarmouni Jarmouni, *Ibn Jaldūn, Autobiografía*, 35-45.

71 Gran parte de este apartado ha sido traducido al francés por Bencheneb, «Mémoires, tableaux historiques».

72 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 310.

73 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 310.

visir granadino el sultán «se sometió a la humillación del enemigo de la religión junto a lo cual [las demás] calamidades parecen insignificantes». ⁷⁴ Si el gobierno ha sido próspero y estable hasta ese momento ha sido fundamentalmente gracias a su visir, quien ahora siente que no solo ha de luchar contra sus detractores sino también contra un sultán desagradecido y testarudo que no se da cuenta de que todo lo que hace su visir lo hace por el bien de su persona y su reino. Solamente la dinastía meriní, que ahora lo acoge de nuevo, fue la que lo salvó gracias al sultán Abū Sālim (r. 1359-1361) cuando Muḥammad V fue destronado, y solo ella ⁷⁵ parece ser capaz de «defender el país y a los fieles, llevar a cabo la peregrinación y la guerra santa [...] y conquistar las montañas de Occidente y los desiertos de Oriente». ⁷⁶

Aunque son muchos los ejemplos contenidos en los *A‘māl* en los que Ibn al-Ḥaṭīb da cuenta de sus emociones y sentimientos acerca de su relación con el sultán Muḥammad V, una relación que él definió como «la de un padre con su hijo o un corazón con su alma», baste de colofón la descripción opuesta que del mismo periodo de tiempo fue recogida en la *Iḥāta* y en los *A‘māl*, justo después de que el nazarí recuperara su trono en 1362, a través de una expresión de la subjetividad completamente distinta y con una estrategia discursiva totalmente opuesta, donde los protagonistas de la historia son diferentes en cada una de las obras:

Iḥāta:⁷⁷

[...] su Alteza hasta el día de hoy, ha completado en el solio un periodo, en que Dios ha hecho correr, por su buen corazón, el flujo ininterrumpido de los medios de vida, el destierro de la pasión, el rechazo de la falsedad, el barrunto de la grandeza, el buen consejo de la religión, el cierre de las fronteras, la honestidad en la recaudación, el salario justo a los mercenarios, el acoso al enemigo, el recado a los oídos con la lengua de la sinceridad, el despertar de los ojos del sueño de la negligencia [...] todo lo cual es conocido y obra en su causa, pues de Dios es su favor, la cualidad de su sencillez, su elevación de miras [...] ha hecho de la cogulla un indumento para la noche, y del banco de estudio un lecho para el sueño, además de aplicar el celo para enderezar el islam [...]

74 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 309-310.

75 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 320.

76 Ibn al-Ḥaṭīb hace este elogio tanto a la dinastía meriní como al visir Ibn Ġāzī.

77 Velázquez Basanta, «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Segundo reinado)», 31.

A 'māl:⁷⁸

A cada segundo y a [cada] instante, cada vez que me quedo a solas o me recojo, después de que los hijos han crecido y la mente ha dejado de preocuparse de las ambiciones, hablo con mi alma y le digo: ¡Oh infeliz!, ¿acaso no te das cuenta de lo que te ha sucedido? Has soportado todo esto a pesar de tu debilidad, has ocupado tu pensamiento con este angustioso problema y has llenado con estos [reveses del] destino el favor de tu señor [...] (te atreviste a) a enojar al ejército por someterlo a examen, pasarle revista e impedir que se les pague cuando no hay razón [para ello], a enojar a la grey por escrutar a fondo los impuestos y emplearlos para prepararse contra el [ataque] del enemigo en tiempos de infortunio [...] Te enemistas con la familia, los parientes y los hijos por prohibir los favores, aplicar la moderación en las pasiones y cerrar las puertas de las recomendaciones. [...] Te enemistas con el sultán por [pedirle que] sea moderado en los placeres, por no llevar a cabo muchas de las cosas [que él te pide que hagas] en su lugar, por la oposición de un hombre al que [el sultán] favorece en virtud del afecto [que siente] por los servidores y por llamar a la puerta del despilfarro de las riquezas. Y no se lo has permitido porque las necesidades del Estado están por encima de él y [para] que aprenda [una lección con ello, pues] la seguridad corresponde a aquel en cuya voluntad reside la rectitud, la cual se supone que ha de tener después de que su edad haya avanzado, sus hijos hayan crecido y su nobleza se haya consolidado.

5. A modo de conclusión

A diferencia de otros historiadores, Ibn al-Ḥaṭīb hizo del posicionamiento, la parcialidad y la subjetividad un elemento importante de su método histórico de carácter fundamentalmente empírico. Él mismo se convirtió en sus obras en la principal fuente sobre la que construir su autoría para el periodo histórico del cual fue el protagonista principal, los gobiernos de los nazaríes Yūsuf I y Muḥammad V. Su necesidad de someter los hechos históricos al tamiz de su experiencia personal y política al servicio de la corte nazarí hacen de sus obras importantes documentos autobiográficos donde sus emociones, sentimientos y experiencias subyacen y afloran, en ocasiones fuera de los convencionalismos establecidos para la autoexpresión en las letras árabes e islámicas. Esta expresión de su yo interior fue variando de tono e intención de manera paralela al desarrollo de sus circunstancias personales y

78 Ibn al-Ḥaṭīb, *Historie de l'Espagne*, 315-316.

profesionales, condicionando indudablemente no solo la construcción del relato histórico sino también la manera y la forma en la que dio cabida a su subjetividad. En este estudio hemos podido ver dos importantes ejemplos de ello a través del relato cuasi antagónico que el visir granadino compuso en dos de sus obras históricas más importantes, la *Iḥāṭa* y los *A'māl*. Los capítulos dedicados a los inicios de la dinastía nazarí y a su sultán, Muḥammad V, ponen de manifiesto dos maneras completamente distintas de narrar la historia sobre la base de intenciones y sentimientos opuestos. Frente al relato triunfalista y glorioso de la *Iḥāṭa*, Ibn al-Ḥaṭīb compone, exiliado y al final de sus días, el discurso emocional y alegatorio de los *A'māl* donde el relato parece más cercano a la realidad histórica, sobre todo en lo que a los inicios de la dinastía nazarí se refiere. Nos ofrece de Muḥammad I y del acceso al poder de los nazaríes una visión más humana y terrenal, desprovista de ornatos, donde las luchas internas, la violencia y las intrigas cortesanas fueron una constante y donde habilidades como la fuerza, la capacidad para pactar con los reinos cristianos y musulmanes, así como la astucia para imponerse a los demás opositores fueron fundamentales y una constante de este periodo.

Sin olvidar el tono crítico de un hombre que se sentía incomprendido, solitario y cercano a la muerte, Ibn al-Ḥaṭīb deconstruye la imagen que de los nazaríes había levantado en la *Lamḥa*, y sobre todo en la *Iḥāṭa*, y que tanto éxito le había reportado en vida, y vuelve a recorrer el largo camino de éxito y poder que durante años había trazado pero esta vez a través de sus emociones y sentimientos.

6. Apéndice⁷⁹

Finalmente, para concluir, ofrecemos al lector la edición y traducción inédita del pasaje relativo a los comienzos de la dinastía nazarí y al gobierno del primer sultán nazarí, Muḥammad I, contenidos en el *A'māl al-a'lām*. Es precisamente en este inédito texto en el que hemos basado la mayoría de las apreciaciones ofrecidas en este estudio y cuya inclusión consideramos necesaria y de gran utilidad para que el lector pueda comprender

79 Esta información aparece en las páginas 188-190 del manuscrito 205 de la Fundación Rey 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd de Casablanca.

de manera completa las diferencias de subjetividad de nuestro autor, Ibn al-Ḥaṭīb, expresadas tanto en la *Iḥāṭa* como en el *A'māl*.

ذكر أيام بني نصر المتصل أمرهم إلى الآن بالأندلس

كان هذا البيت بيت نباهة بخص من حصون قتبانية قرطبة يُسمى حصن أرجونة، بلد حرث وفلاحة وماشية، وكان من أشهرهم جد هؤلاء القوم محمد بن نصر بن أحمد بن محمد بن خميس بن عقيل الأنصاري الخزرجي، وكان له ولدان، يوسف ومحمد، وأولد يوسف منهما أربعة وهم محمد وإسماعيل ويوسف وفرح. فكان محمد منهم أمير المسلمين أول ملوك بني نصر وكان إسماعيل أخوه والد الرئيس أبي سعيد المتصير إلى ذريته الملك لما انقرض عقب محمد أخيه وكان الأخوان أبوي طائفة من القرابة، أبناء عمومة السلطان، وكان لهم أصهار مظاهرون في الأصالة والمالية، يعرفون ببني أشقيلولة على عهد محمد بن يوسف، منهم علي بن محمد بن أشقيلولة التجيبي. وكان محمد بن يوسف بن نصر من فرسان ذلك الثغر أولي النجدة به، فلما ادعى ابن هود إلى نفسه وابن شعيب وأمتالم قامت السوق فتحرك إليها بسلعة سعوه وسمسارعه كل من أمل فيها ربح التجرة ونفائ البضاعة. فكان هذا الرجل ممن قام ببلده ودعا إلى نفسه وقد تأذن الله بنجاح سعيه وأن يترك الأمر ما شاء الله في عقبه.

دولة الأمير الغالب بالله محمد بن يوسف بن نصر

وكان هذا السلطان أيداً شجاعاً حازماً مدرماً مسرّحاً مقصود ضبط بلده واستضاف إليه ما يجاوزه واستعان بالروم على ما يريد، وساعده القدر المكتوب والحظ المحتوم وكان ظهوره في العشر الأول لرجب سنة تسع وعشرين وستائة ودخلت قرطبة في طاعته ثم انتكث عليه أهلها وخلعوا دعوته وابعوا ابن هود فلم تراجع طاعته إلى أن ملكها النص[ا]رى. وكانت بينه وبين ابن هود حروب وملاقات، إحداها بظاهر غرناطة والأخرى بأحواز شريش والثالثة بظاهر إشبيلية. وقد اتخذ/اتخذ ابن هود بأبي مروان الباجي وجيش إشبيلية وفي كلها أتيح له الظهور عليه وقتل الباجي واستولى على مدينة إشبيلية أياً ما يسيرة. ثم جمع أهلها بخرج عنها ولم تعد إلى طاعته إلى أن تصيرت إلى ملكة الروم، وفي السابع والعشرين لرمضان من عام ثلاثين وستائة تملك مدينة جيان بمشاركة كبرها أبي مروان بن صنانيد وتصير له حصن لبيرة المجاور لغرناطة فواصل منه الإلحاح عليها إلى أن قام بدخوله الإخوان محمد ويحيى ابنا يزيد بن علي بن خالد المعافري. فثاروا ثقة ابن هود الكائن بقصبته وتملكوا القصبه عليه وتوجه منهم يحيى إلى السلطان بجيتان. فأسرعه معه ودخلها ليلة الجمعة في العشر الأواخر لرمضان من سنة خمس وثلاثين وستائة ثاني يوم استدعائه. ذكر من باشر ذلك أن أهل البلد سألوه منه أن يكون دخوله صبيحة اليوم الثاني ليوم وصوله، فعزم على الدخول تلك الليلة ووصل القصر بالقصبه وصلاة المغرب تقام بمسجده. فدفعه إلى المحراب فصلّى بهم وقرأ في الركعة الأولى سورة «إذا جاء نصر الله» وفي الثانية «قل هو الله أحد». فاستقبل الناس ذلك وعدوه من كفايته، وقال المخبر: عهدتُ به، عليه شاية ملف مطرقة قد تبرج منها شيء، يظهر منها بعض جسده. ثم انتقلت البيعات من مالقة ومرسية والمرية وغير ذلك. ودعا أول أمره للرشيد من بني عبد المؤمن ثم دعا للأمير أبي زكرياء الحفصي ودعا لابن هود عند اضطراره لذلك. وكابر من أمر للفتنة وكتب العدو مشقات ظهر لها صبره واضطلاعه. ثم عقد السلم الكبيرة التي تخلى بها العدو عن مدينة جيتان وما إليها، وبعدها تبنت في الملك قدمه. فخبّر وملاً الأهرام واختط البناء وسكن الحمراء وناعى الأمراء إلى أن توفي ليلة الجمعة التاسع والعشرين لشهر جمادى الثانية من عام أحد وسبعين وستائة. وولي الأمر بعده محمد ولده.

[Traducción]

Mención de los días de los Banū Naṣr cuyo gobierno continúa hasta hoy día en al-Andalus

Fue esta dinastía una dinastía noble [asentada] en una de las fortalezas de la Campiña cordobesa llamada fortaleza de Arjona, una comarca de labranza, agricultura y ganadería. El más destacado de estas gentes fue el antepasado Muḥammad b. Naṣr b. Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥamīs b. ‘Uqayl al-Anṣārī al-Ḥazraġī. Tuvo dos hijos, Yūsuf y Muḥammad. De ellos dos, Yūsuf tuvo cuatro [hijos]: Muḥammad, Ismā‘īl, Yūsuf y Naṣr. De ellos, fue Muḥammad el emir de los musulmanes, el primero de los reyes de los Banū Naṣr, mientras su hermano Ismā‘īl fue el padre del arráez Abū Sa‘īd a cuya progenie pasaría el poder una vez se extinguieron los descendientes de su hermano Muḥammad. Ambos hermanos fueron los progenitores de un abundante grupo de familiares enemistados, primos paternos del sultán, y tuvieron [también] familiares por afinidad⁸⁰ (*aṣḥār*) que los apoyaron tanto militar como económicamente, conocidos como los Banū Iṣqaylūla. Durante la época de Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr estaba entre ellos ‘Alī b. Muḥammad b. Iṣqayliyūla al-Tuġībī. Era Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr uno de los caballeros de aquella frontera dotados de valentía. Cuando Ibn Hūd hizo la invocación en su nombre, [así como] Ibn Šu‘ayb y otro similares, entonces el mercado [en que se había convertido al-Andalus] se activó y todo aquel que deseaba obtener alguna ganancia y conseguir algún rédito, puso en movimiento en él las mercancías de su destino y las caravanas de su propósito. Fue este hombre uno de aquellos que se apoderó de su región e hizo la invocación a su nombre, a quien Dios le concedió el éxito en su empresa, y dejó el poder [después de él] a quien Dios quiso de sus hijos.

Gobierno del emir al-Ġālib bi-Llāh Muḥammad b. Yūsuf b. Naṣr

Fue este sultán un [hombre] fuerte, valiente, firme, sagaz, diestro que tenía como propósito el control de su comarca a la cual incorporó [los

80 Es decir, por medio del matrimonio.

territorios] vecinos y [para ello] solicitó la ayuda de los cristianos en todo lo que quiso. El destino escrito y la fortuna establecida lo ayudaron. Tuvo lugar su aparición durante los primeros diez días de *raġab* del año de 629 (23 de abril a 2 de mayo de 1232) y entró Córdoba bajo su obediencia. Después, sus gentes se sublevaron contra él, y lo depusieron y proclamaron a Ibn Hūd. No volvió [Córdoba] a su obediencia hasta que los cristianos se hicieron con ella. Tuvieron lugar entre él e Ibn Hūd guerras y enfrentamientos: uno de ellos en las afueras de Granada, otro en los alrededores de Jerez y el tercero a las afueras de Sevilla. Ibn Hūd se había aliado con Abū Marwān al-Bāġī y con el ejército de Sevilla, y [a pesar de] todo ello le fue concedida a [Muḥammad] la victoria sobre [Ibn Hūd], mató a al-Bāġī y se apoderó de la ciudad de Sevilla durante algunos días. Después, sus gentes lo obligaron a salir de ella y no retornó a su obediencia hasta que acabó en manos del poder cristiano. El 26 de *ramaḍān* del año de 630 (6 de julio de 1233) se apoderó de Jaén con la colaboración del más destacado de ella, Abū Marwān b. Ṣanānīd. [Después,] se hizo con el control de la fortaleza de Elvira, contigua a Granada. Entonces, [Muḥammad] insistió en tomar [Granada] hasta que llevaron a cabo su entrada los hermanos Muḥammad y Yaḥyà, hijos de Yazīd b. ‘Alī b. Ḥālīd al-Ma‘āfirī. Los hombres de confianza de Ibn Hūd, el cual estaba en la alcazaba, se levantaron contra él y se apropiaron de la alcazaba. Yaḥyà [b. Ḥālīd] se dirigió a Jaén, donde estaba el sultán, y se apresuró a [regresar] con él para entrar en [Granada] la noche del viernes de los últimos diez días de *ramaḍān* del año de 635 (7 o 14 de mayo de 1238), el segundo día después de que hubiese sido llamado. Mencionó quien fue testigo de ello que la gente de la ciudad le pidió que entrase la mañana del día siguiente al de su llegada, pero [finalmente] decidió entrar aquella noche. Llegó al alcázar de la alcazaba [cuando tenía lugar] la oración de la puesta del sol que se llevaba a cabo en la mezquita de [la alcazaba]. [Los jeques] lo empujaron hacia el mihrab, rezó con ellos y recitó en la primera genuflexión la sura⁸¹ «cuando vino la ayuda de Dios» y en la segunda [genuflexión la sura]⁸² «di: Él es el dios único». La gente aceptó aquello y [también] su enemigo habida cuenta de la capacidad de [Muḥammad]. Dijo el

81 Corán 110, 1.

82 Corán 112, 1.

informador.⁸³ lo vi y llevaba sobre él una saya de rudo paño trillado que había sido remendada y dejaba al descubierto parte de su cuerpo. Después, las invocaciones se sucedieron en Málaga, Murcia, Almería y otros lugares. Al principio de su gobierno hizo la invocación a favor de al-Rašīd de los Banū ‘Abd al-Mu’min, después a favor del emir ḥafṣī Abū Zakariyā’, y luego a favor de Ibn Hūd cuando se vio forzado a ello. Combatió a todo aquel que buscó gobernar durante [esta] guerra (*fitna*) e infringió al enemigo penalidades en las cuales mostró su paciencia y fuerza. Después, firmó la gran paz con [el rey cristiano] en la cual cedió al enemigo la ciudad de Jaén y sus alrededores. Después de ello, sus pies se restablecieron y se afianzaron en el poder. Llenó los graneros, proyectó construcciones, habitó la Alhambra y lloró la muerte de [otros] emires hasta que falleció la noche del viernes 29 de *ḡumādā* II del año de 671 (=20 de enero de 1273). Asumió el poder después de él su hijo Muḥammad.

83 Se trata de Abū Muḥammad al-Baṣṭī (Velázquez Basanta, «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh», 528, Casciaro, *Historia de los Reyes*, 41).

Bibliografía

- ‘Abbādī, Aḥmad Muḥtār al-. *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1973.
- «Los móviles económicos en la vida de Ibn al-Jaṭīb». *Al-Andalus* 20 (1955): 214-221.
- Behzadi, Lale y Jaakko Hämeeen-Anttila. *Concepts of Authorship in Pre-Modern Arabic Texts*. Bamberg, University of Bamberg Press, 2015.
- Bencheneb, Saâdeddine. «Mémoires, tableaux historiques et Portraits dans l’oeuvre de Lisan ad-Din Ibn al-Khatib». *Revue d’Histoire et de Civilisation du Magreb* II (1967): 54-85.
- Boloix Gallardo, Bárbara. *Ibn al-Aḥmar, Vida y reinado del primer sultán de Granada (1195-1273)*. Granada: EUG, 2017.
- «Ṭarīqas y sufíes en la obra de Ibn al-Jaṭīb: el “almizcle” de la escala social nazarí». En *Saber y poder en al-Andalus, Ibn al-Jaṭīb (s. XIV)*, editado por M^a Dolores Rodríguez Gómez *et al.*, 119-141. Córdoba: Ediciones El Almendro, 2014.
- «The Genealogical Legitimization of the Naṣrid Dynasty: The Alleged Anṣarī Origins of the Banū Naṣr». En *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, edited by A. K. Benninson, 61-85. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- «Yo soy el Ŷuhayna de sus noticias». Ibn al-Jaṭīb, historiador de la dinastía nazarí». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 17-41. Granada: UGR, 2012.
- Bosch Vilà, Jacinto. *Ben al-Jaṭīb y Granada*. Granada: Asociación Cultural Hispano-Alemana, 1980.
- Calero Secall, M^a Isabel. «El proceso de Ibn al-Jaṭīb». *Al-Qanṭara* 22, n. 2 (2001): 421-461.
- Casciaro, José M^a. *Historia de los Reyes de la Alhambra*. Granada: Universidad de Granada, 1998.
- Castrillo, Rafaela. *Kitāb A’ māl al-a’ lām. Parte 3^a, Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983.
- Castro León, Víctor de. «Contribución al estudio de la violencia en la dinastía nazarí: el caso de Muḥammad III y Muḥammad V según Ibn al-Jaṭīb». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 67 (2018): 53-80.

- «Ibn al-Ḥaṭīb cronista oficial de la dinastía nazarí: teoría y práctica política». En *Écritures du pouvoir, Les cultures politiques dans la Péninsule Ibérique et au Maghreb, VIII^e-XV^e siècles*, Vol. 2, V. editado por Lamazou-Duplan, 105-122. Bordeaux: Ausonius Éditions, 2019.
- «Ibn al-Khaṭīb and his Mamluk Reception». En *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, editado por J. Van Steenberghe y M. Termonia, 165-189. Leiden: Brill, 2021.
- «La *Iḥāṭa* después de Ibn al-Ḥaṭīb: uso y reutilización del manuscrito de El Cairo». *Al-Qanṭara* 43, n.º 2 (2022), e25. doi: 10.3989/alqantara.2022.025.
- Cheddadi, Abdesselam. *Ibn Jaldun. Le Voyage d'Occident et d'Orient*. Paris: Sindbad, 1980.
- Damaj, Aḥmad Chafic. «Poema político-exhortativo de Ibn al-Jaṭīb en tiempos de crisis». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 43-69. Granada: UGR, 2012.
- «Punto de vista del intelectual sobre su relación con el poder político en la época nazarí». *Anaquel de Estudios Árabes* 15 (2004): 97-121.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra. Desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- García Sanjuán, Alejandro. «Consideraciones sobre el pacto de Jaén de 1246». En *Sevilla 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 aniversario de la Conquista de la Ciudad de Sevilla por Fernando III, rey de Castilla y León*, coordinado por M. González Jiménez, 715-722. Sevilla: Ayuntamiento-Fundación Ramón Areces, 2000.
- Hoenerbach, Wilhelm. «El historiador Ibn al-Jaṭīb: Pueblo-Gobierno-Estado». *Andalucía Islámica, Textos y Estudios* I (1980): 43-63.
- Ibn al-Ḥaṭīb, Lisān al-Dīn. *Al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*. Edición de M. 'Abd Allāh 'Inān, 4 vols. El Cairo: Maktabat al-Ḥānṣī, 1973-1977.
- *Historie de l'Espagne Musulmane (Kitāb A'māl al-a'lām)*. Edición de E. Lévi-Provençal. Beirut: Dār al-Makṣūf, 1956.
- Ismail Muhammad, Muhsin. «El método histórico de Ibn al-Jaṭīb». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 71-85. Granada: UGR, 2012.
- Jarmouni Jarmouni, Mostapha. *Ibn Jaldūn, Autobiografía y viajes a través de Occidente y Oriente*. Granada: EUG, 2018.

- Jreis Navarro, Laila. «Contextos de autoexpresión: voces andalúses en el exilio de la convención». *Journal of Medieval Iberian Studies* 9 (2017): 130-147.
- «Inhabiting the Strait. Towards a Euro-African Subjectivity in Premodern Arabic Texts». *Intus-Legere Historia* 14, n.º 1 (2020): 217-239.
- «La codificación lingüística de la subjetividad en la *Nufāḍat al-ǧirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb: verbos, emociones y adjetivos evaluativos». *Al-Qanṭara* 43, n.º 1 (2022): e15. doi: 10.3989/alqantara.2022.015.
- Khannoussi, Jad el-. «El pensamiento político de Ibn Jaldún: términos esenciales». *Revista de Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales* 20 (2018): 97-118.
- Lirola, Jorge et al. «Ibn al-Jaṭīb al-Salmānī, Lisān al-Dīn». En *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, editado por J. Lirola y J. M. Puerta Vílchez, 643-698. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2004.
- Maíllo Salgado, Felipe. *De historiografía árabe*. Madrid: Abada Editores, 2008.
- Martín Castellanos, Antonio Javier. «Ibn Marṯ al-Kuḥl, Abū ‘Abd Allāh». En *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 4, editado por J. Lirola y J. M. Puerta Vílchez, 119-123. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2006.
- Molina López, Emilio. *Ibn al-Jatib*. Granada: Comares, 2001.
- Robinson, Cinthya. «Lisān al-Dīn Ibn al-Khaṭīb». En *Essays in Arabic Literary Biography: 1350-1850*, vol. 2, editado por Joseph E. Lory y Devin J. Stewart, 159-174. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009.
- Rubiera Mata, María Jesús. «Los Banū Escallola, una dinastía granadina que no fue». *Andalucía Islámica: Textos y Estudios* II-III (1981-1982): 85-94.
- Szombathy, Zoldan. «The Concept of Intellectual Property in Mediaeval Muslim Literary Culture». En *Jerusalem Studies in Arabic and Islam, special issue on Authorship in Mediaeval Arabic and Persian Literatures* 45 (2018): 1-36.
- Tahtah, Fatima. «Ibn al-Jaṭīb: la obsesión por el viaje hacia la catarsis y la salvación». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 241-261. Granada: UGR, 2012.
- Velázquez Basanta, Fernando N. «Ismā‘īl al-Dā‘il, restaurador de la dinastía nazarí». *Revista de Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales* 18-3 (2016): 905-952.
- «La autobiografía de Ibn al-Jaṭīb». *Revista del CEHGR* 33 (2021): 189-221.
- «Muḥammad I al-Gālib bi-Llāh, fundador de la dinastía nazarí». *Revista de Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales* 21 (2019): 501-542.

- «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Primer reinado)». *Revista Alhadra* 3 (2017): 17-58.
- «Muḥammad V al-Ganī bi-Llāh, el sultán de Ibn al-Jaṭīb (Segundo reinado)». *Revista Alhadra* 4 (2018), pp. 5-102.
- «Nota bio-bibliográfica sobre Ibn al-Jaṭīb». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 263-285. Granada: UGR, 2012.
- Vidal Castro, Francisco. «El asesinato político en al-Andalus. La muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)». En *De muerte violenta: política, religión y violencia en Al-Andalus*, coordinado por M^a Isabel Fierro, 349-398. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.
- «Frontera, genealogía y religión en la gestación y nacimiento del reino nazarí de Granada. En torno a Ibn al-Aḥmar». En *III Estudios de Frontera, Convivencia, Defensa y Comunicación en la frontera. En Memoria de Don Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Alcalá la Real*, 1999, 793-810. Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 2000.
- Viguera Molins, M^a Jesús. «Componentes y estructura de la población». En *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII/4, dirigido por J. M^a Jover Zamora, 20-22. Madrid: Espasa-Calpe, 2000.
- *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los benimerines*. Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977.
- «“Vida ejemplar” de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines». *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 3 (2013): 49-69.
- Zahrani, Saleh al-. «La queja y la elegía, dos elementos fundamentales de la melancolía en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 57 (2008): 399-423.
- «Lo cómico y lo burlesco en el *Dīwān* de Ibn al-Jaṭīb». En *Ibn al-Jaṭīb y su tiempo*, editado por C. del Moral y F. N. Velázquez Basanta, 287-309. Granada: UGR, 2012.
- Ženka, Josef. «Išqalyūla, no Ašqilūla: el nombre correcto de la familia fundadora del Emirato Nazarí». *Anaquel de Estudios Árabes* 25 (2014): 195-208.
- «Las terceras taifas en un nuevo manuscrito del *A‘māl/I‘māl al-a‘lām* de Ibn al-Jaṭīb». En *Manuscritos árabes en Marruecos y en España: espacios compartidos*, editado por M. Ammadī et al., 181-190. Casablanca - Rabat: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Hassan II Aïn Chock - Éditions et Impressions Bouregreg, 2013.

SECCIÓN III:
LAS EMOCIONES
EN TORNO A LA ALHAMBRA.
CONTRADICCIONES

La utopía emocional y simbólica de la Alhambra de Granada y su contrapunto distópico. Textos, formas y espacios

José Miguel Puerta Vílchez
Universidad de Granada

Cuando en 1985 escribía mi Memoria de Licenciatura, *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*,¹ percibí, a pesar de mi escaso conocimiento entonces de las fuentes escritas andalusíes, y del propio monumento nazarí, que comenzaba a estudiar, que el refinamiento arquitectónico y artístico de la sede del sultanato granadino tenía un contrapunto distópico, representado por las mazmorras ocultas a la vista, o ya desaparecidas, de quienes visitan aquellas hermosas estancias y jardines. Por ello, no fui más allá de aludir al concepto de *dystopía* (mal lugar), en tanto envés del de *eutopía* (buen lugar), cuyos componentes son bien patentes en la literatura cortesana y en la epigrafía, en contraste con los distópicos, apenas intuibles por la mención que se hace en algún poema epigráfico a «prisioneros cristianos», al dibujo de presos musulmanes en las pinturas de la Casita del Partal y a las escuetas referencias a la existencia de cárceles en la Sabika dispersas en las crónicas de la época, amén de los silos o plantas inferiores de ciertas torres de la Alhambra que según los arqueólogos sirvieron de prisión. Mas, en este segundo caso no llegué a aportar textos de los que pudieran inferirse vivencias o emociones concretas contrastables con los discursos y artes áulicos. Hoy, animado por la invitación de la Dra. Laila Jreis a participar en este magnífico proyecto sobre «Emociones nazaríes», trataré de ofrecer imágenes y conceptos extraídos de la poesía carcelaria andalusí, que contó también con autores pertenecientes a la élite social nazarí y vinculados con los constructores de la Alhambra, con el fin de observar el modo en que los estereotipos representativos de la epigrafía, la arquitectura

1 Puerta, *Los códigos de utopía de la Alhambra*.

y la pintura áulicas conviven, se entreveran y contrastan con los del material lírico carcelario que nos ha llegado, en el que la subjetividad emocional parece aflorar con más nitidez.

Y aunque las cárceles adscritas a las construcciones palatinas andalusíes, denominadas con los significativos nombres *de muṭbaq*, *ḡubb* o *maṭmūra*, es decir, espacios subterráneos y cerrados, se caractericen por su no-artisticidad, por la no intervención en ellas de geómetras, calígrafos, tallistas o iluminadores, y hayan sido apartadas de la Historia del Arte y desplazadas como objeto de estudio, en todo caso, a la teoría política o a la antropología, lo cierto es que los muchos versos escritos en, y sobre, las prisiones «palatinas» enriquecen nuestra visión de la arquitectura áulica andalusí, toda vez que nos ofrecen la mirada y experiencias de este angosto y oscuro componente de la estructura del poder sea islámico o de cualquier otra sociedad. La proverbial voluntad poética de la cultura árabe y de la andalusí no dejó de registrar, por suerte, pensamientos y sensaciones de quienes dieron con sus huesos en la parte más lóbrega de los alcázares después de haber disfrutado ellos mismos, con frecuencia, de sus mansiones, artes y celebraciones.

1. Epígrafes e iconografía de la victoria

Como he observado en otros trabajos, la Alhambra de Granada adquiere su específica fisonomía simbólica y representativa, que en buena medida ha llegado hasta nosotros, a través de una sistemática práctica citatoria de aleyas, azoras y pasajes del texto coránico, de epígrafes regios, piadosos, desiderativos, fundacionales, sapienciales y especialmente poéticos, además de una variada y magnífica ornamentación geométrica y vegetal, de algunas pinturas figurativas en muros y cerámicas, y de una cuidada distribución de jardines con albercas, canales y surtidores, pórticos, salones y *qubba*-s con espléndidos azulejos y magníficas cubiertas de madera ataujeradas o de mocárabes, baños e impresionantes vistas abiertas a la ciudad y la naturaleza circundante.

La Alhambra en tanto *arqui-textura* presenta los ideales de los soberanos constructores con la hipercodificación del lenguaje verbal que puede leerse como un listado cerrado de «emoticonos» que recuerdan, retóricamente, el orden religioso y político del islam en la Granada

nazarí. Los umbrales e interiores del monumento despliegan una sistemática práctica citatoria coránica exaltadora de la obra del Creador y de la Religión, que no solo dota a los espacios de la sacralidad de la palabra divina, revelada, sino que con su ritmo, caligrafía y contenidos suscita la emoción del creyente, sea del pasado o del presente, y consigue que cualquier visitante sienta que ha entrado en un lugar solemne. La exaltación de Dios Único, del Profeta Muḥammad y del triunfo del islam es tan recurrente en los edificios nazaríes que parecen haber sido contruidos expresamente para ello y para proclamar, por ende, la legitimidad del Sultanato granadino como garante del orden islámico en al-Andalus. La azora de la Victoria, o fragmentos de ella (Corán 48) (Puerta del Vino [fig. 1],² Peinador de la Reina, Casita del Partal, Generalife), la aleya del Trono (Fachada de Comares [fig. 2], Generalife) y otras inscripciones coránicas, como «La victoria no viene sino de Dios, el Poderoso, el Sabio»,³ esta última presente en casi todos los palacios nazaríes, a las que habría que sumar otras de contenido similar, más la Profesión de Fe islámica (*šahāda*) (Puerta de la Justicia, Salón de Comares, Torre de la Cautiva, Generalife), o las azoras protectoras de la Fe Pura y el Alba⁴ (ambas en la Torre de la Cautiva y la segunda en el Salón de Comares) se encargan de hacer explícito el vínculo de los sultanes granadinos y de la Alhambra en tanto sede del Sultanato con la Revelación coránica y con lo sagrado. La semántica de la victoria coránica se reproducirá, asimismo, en las inscripciones regias («El auxilio divino, el dominio y la clara victoria sean para nuestro señor [...]», en el Salón de Comares, Sala de Ajimeces...) y hasta en los propios poemas epigráficos («[...] Abierto fuiste a una clara victoria [...]», en la Puerta del Mexuar, por ejemplo), relacionando así, expresamente, el triunfo del sultán con el del islam.⁵ En este sentido, merece especial mención la azora del Dominio divino (*al-Mulk*),⁶ sobre la que se sustenta la simbología del salón de trono de Yūsuf I, el Salón de Comares (fig. 3), cuya espectacular armadura de madera ataujeada representa los siete cielos superpuestos, aludidos al comienzo de la azora, y en cuya cúspide se representa el Trono divino del que

2 Véase el apéndice de imágenes al final del estudio.

3 Corán 3, 126; 9, 10.

4 Corán 112 y 113.

5 Puerta, *Leer la Alhambra*.

6 Corán 67.

descienden las estrellas y la figura del Árbol de la Felicidad o del Universo, perfilado en las esquinas y expandiéndose por los cuatro puntos cardiales (fig. 4). Esto se realiza en la torre más grande de la Alhambra (45 m. alt.) y dentro del salón de trono albergado en su interior, que es el de mayores dimensiones que nos ha llegado de la Edad Media, y está cubierto con la más impresionante obra de la carpintería islámica clásica, cuyo excepcional trazado geométrico y su policromía se completa con los hermosísimos alicatados de los zócalos y con la trama ornamental y caligráfica de los muros, configurando un majestuoso espacio, cima de la *qubba* andalusí e islámica, que dignifica el solio del monarca nazarí ubicado en su centro, desde el que gobierna con la inspiración y la protección divinas.⁷ Hacia el exterior, la Torre de Comares ofrece la cara más poderosa y hermética del Sultanato, que, junto a la sucesión de murallas, torres y puertas monumentales de la Sabika, configura la fisonomía militar defensiva y amenazante de la sede del gobierno nazarí.

El tema de la victoria divina tiene su correlato, a través de la poesía mural, con el del triunfo terrenal, aplicándose a los soberanos tanto de forma genérica y abstracta como haciendo mención expresa de algunos hechos victoriosos contra los cristianos: en el poema de Ibn al-Ġayyāb inscrito en el triple arco de entrada al pabellón norte del Generalife (fig. 5) se dice que Ismā‘īl I renovó sus mansiones y construcciones «en el año del triunfo de la religión y la victoria» (versos 8 y 9), en alusión a su triunfo en la Batalla de la Vega (1319); en la Fachada de Comares, el poema de su arrocabe de madera, compuesto posiblemente por Ibn Zamrak, ensalza la grandeza de la obra con el tópico andalusí del «Oriente que envidia (*yaḥsudu*) al Occidente» y la considera, como ocurre en el poema de la Puerta del Mexuar, obra construida para la Victoria (*al-naṣr*). Y, de manera más explícita y contundente, en el pórtico norte del Patio de Arrayanes: se lee «¡A cuántas ciudades de infieles de mañana llegas y por la tarde ya eres dueño de sus vidas! / Yugo de cautivos les impones y en tus dominios te sirven construyéndote palacios. / A sable y por la fuerza Algeciras conquistaste, abriendo así una puerta a la victoria antes cerrada»⁸ (fig. 6), referencia a la toma

7 A los sentimientos encontrados que podía provocar en un sencillito asceta nazarí la construcción y simbología del Salón de Comares y la confrontación entre Creación divina y sofisticación arquitectónica ligado a ello, cf. Puerta, *Un asceta en la corte nazarí*.

8 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, versos 2-4.

de Algeciras por Muḥammad V el 30 de julio de 1369. O, de forma indeterminada, se exclama, en honor a este mismo sultán, en el poema desaparecido del pórtico sur de Arrayanes:

¡Cuántas formas de victoria detentas, y cuántas brillantes azoras mañana y tarde se recitan! / ¡A cuántos pueblos de infieles sus campanas trocaste por voces de «Allāh es grande» y «No hay dios sino Allāh».⁹

La victoria, sea concreta o indistinta, conlleva una retórica emocional codificada en términos de celebración, albricias, heroicidad, perduración en el tiempo, conquista y dominio de otra plaza o territorio. A la vez que la distopía del vencido, en este caso de los infieles, sometidos como prisioneros de guerra, a construir los palacios que disfruta el victorioso o a sustituir sus campanarios por alminares, al contrario de lo que sucederá con las sucesivas conquistas cristianas sobre poblaciones andalusíes, que convertirán los alminares en campanarios. El binomio prisionero-construcción, que se remonta a las más antiguas civilizaciones, se encarnará, inmediatamente después de la conquista cristiana de Granada, en el prisionero morisco construyendo, por ejemplo, el palacio de Carlos V en el corazón de la propia colina de la Alhambra.

A los frontispicios de victoria caligráfico-poéticos del Patio de Arrayanes se añade la minuciosa representación pictórica de la campaña militar, con triunfo, botín, prisioneros y celebración festiva incluidos, que adorna las paredes de la Casita de las Pinturas del Partal (fig. 7). A pesar de su deterioro, las pinturas pudieron ser analizadas y reproducidas por diversos autores y pintores, lo que permite hacernos hoy una buena idea de sus formas y contenidos. Sin fecha de ejecución segura, desde Gómez Moreno hasta Fernández Puertas se suelen considerar una representación de la Batalla del Salado, acaecida en 1340, por lo que la derrota en ella de Yūsuf I sería presentada como victoria, cosa por otro lado habitual en los discursos áulicos de todos los tiempos. La secuencia se dispone en bandas ordenadas como en una novela gráfica: filas de soldados, la mayoría a caballo, alguno a lomos de camello, tal vez un jefe militar meriní, y escenas de prisioneros musulmanes a pie con el jefe de ellos apresado a caballo,

9 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, versos 9 y 10; Puerta, *Leer la Alhambra*, 340, 85 y 100.

así como un botín de guerra compuesto por rebaños. Las comitivas de soldados se dirigen hacia seis jaimas lujosas, en tres de las cuales se aposenta una figura masculina en el centro acompañada por personajes masculinos con la cabeza inclinada y señalando hacia él con la mano en señal de pleitesía o diálogo, de manera similar a la pintura de la bóveda central de la Sala de los Reyes, lo que permite suponer que se trata del soberano en la tienda central, y de lugartenientes en las otras dos. Junto a la jaima principal, hay otra jaima con una mujer tumbada con la cabeza cubierta que parece estar contemplando la escena, lo que probablemente es una representación de la esposa del sultán (*sayyida, ḥurra, sulṭāna*). Los rostros, femeninos y masculinos, son esquemáticos e impersonales, aunque entre los masculinos la presencia de barbas les confiere dignidad y autoridad, al igual que sucede con los ropajes de todas las figuras humanas pintadas. Las tropas exhiben sus armas (lanceros, ballesteros, etc.) y pertrechos de guerra como si regresaran de una batalla. La banda inferior conserva escasos vestigios de la representación de un gran espacio áulico pintado (testero oeste) en el que las escenas formadas por hombres y mujeres laudistas y percusionistas, o conversando, sugiere que estamos ante la celebración festiva del triunfo. Las pinturas incluyen también mensajes caligráficos triunfales y desiderativos: en la banda inferior se suceden pequeñísimas cartelas con las expresiones cursivas, en dorado sobre fondo azul lapislázuli, *al-‘Izz al-qā’im*, *al-Yumn al-dā’im*, *Baraka* (La gloria permanente, La ventura eterna, Bendición); bajo ellas, la galería palatina exhibe micro-caligramas arquitectónicos de *Yumn* (Ventura) en cúfico; en una bandera portada por un jinete nazarí se lee *al-‘Āfiya al-dā’ima* (La salud eterna), y en el dintel de la puerta de la sala perviven dos epígrafes cursivos a mayor escala que las pinturas en dorado sobre fondo azul: «Mi éxito depende sólo de Dios. En Él confío y a Él me vuelvo arrepentido»¹⁰ y «La victoria no viene sino de Dios, el Poderoso, el Sabio»¹¹. Más abajo en el muro, quedan restos de una ancha banda con el comienzo de la azora de la Victoria¹² pintada en blanco con hermosa cursiva andalusí sobre fondo rojo almagra y con rellenos de ataurique.

¹⁰ Corán 11, 88.

¹¹ Corán 3, 126; 9, 10.

¹² Corán 38, 1-3.

A los epígrafes de glorificación de los sultanes (*‘Izz li-mawlā-nā al-sultān*: Gloria a nuestro señor el sultán...), que con diferentes atributos regios añadidos (el justo, el combatiente, Príncipe de los musulmanes, etc.) son omnipresentes en las obras de Ismā‘īl I, Yūsuf I y Muḥammad V, se une el célebre lema nazarí (*Wa-lā ḡālib illā Allāh*: Solo Dios es Vencedor), adoptado por Muḥammad I y estampado en los edificios, monedas y muchas obras de arte nazaríes, el cual actúa como una inscripción regia y piadosa a la vez, ya que se impone como solemne divisa de la dinastía nazarí y su contenido proclama el gran dogma islámico de la unicidad y poder absolutos de la divinidad. La figuración triunfante, luminosa, defensora del islam, justa, generosa, venerable (*muqaddas*), sombra protectora, constructora de sus mansiones y edificios civiles y piadosos, excelso linaje proveniente de los primeros defensores del Profeta, etc., se introduce puntual y sistemáticamente también en el aparato poético mural, permitiéndonos establecer un paralelismo entre la divinidad y la figura ideal del monarca, justificándose siempre esta como emanación de la primera, y presentada como verdad dada e insoslayable.

El carácter terrenal, mundano, del poder del soberano se tipifica retóricamente con un arsenal de conceptos «emocionales» como alegría (*farah*, *surūr*), dicha (*ḡibṭa*), felicidad (*sa‘d*, *sa‘āda*), frescor de ojo (*qurrat al-‘ayn*, con sentido de salud y bienestar), salud perpetua (*‘āfiya bāqiya*), ventura (*yumn*), *uns* (intimidación), prosperidad (*iqbāl*), satisfacción de los deseos (*bulūḡ al-āmāl*), perdurabilidad (*lā zāl*, *zalla*), etc., expresadas con profusión a través de la poesía laudatoria mural y de las inscripciones desiderativas distribuidas como mantras por la decoración mural palatina.

2. El lado oscuro de la utopía palatina

Naturalmente, la edificación áulica no es solo un lugar de esparcimiento y residencia de su dueño, sino también la sede del gobierno de un Estado, por lo que en su infraestructura se incluyen los espacios expiatorios, de aplicación de sentencias legales (como lo fue probablemente una explanada frente a Bāb al-Šarī‘a: Puerta de la Justicia) (fig. 8) y los hoyos carcelarios que existieron intra y extramuros de la

Alhambra. A la semántica paradisiaca de la Alhambra, aplicada a los palacios más antiguos de la Sabīka, se une desde temprano también una sorda, y a menudo silenciada, práctica carcelaria, de la que solo tenemos cierto conocimiento por las fuentes escritas, no epigráficas. Si de Muḥammad I sabemos que construyó la Acequia Real y amurallamientos, y que Muḥammad II instituyó el Dīwān al-Inšā' (Oficina de Redacción) y desarrolló un área palatina en el Partal Alto, de Muḥammad III (r. 1303-1309) contamos con noticias sobre desgarradores sucesos carcelarios que contrastan con la idealización edénica que los poemas áulicos y epigráficos hacen de sus propios palacios del Partal y del Nağd (en la ladera sur de la Alhambra). Dentro del salón principal del Partal en la planta baja (fig. 9), y en el mirador situado en el segundo piso, que bien pudo usar de observatorio este tercer sultán nazarí, cuya condición de poeta y astrónomo no le eximía de tener un carácter agriado y desalmado, a decir de Ibn al-Ḥaṭīb, todavía puede leerse lo que debieron de ser los inicios de la poesía monumental alhambrena, pues en ambos lugares se grabó un sencillo programa poético de tres breves casidas: un pareado piadoso dirigido a Dios con alusión al Profeta de origen oriental y difundido por los palacios nazaríes de la Alhambra y fuera de ella, y otras dos composiciones de autor desconocido; en una de ellas agradece a Dios sus dádivas y en la otra saluda a la mansión regia como lugar de alegría (*surūr*) y felicidad (*sa'd*), solicitando que los deseos del constructor sean satisfechos, que su noche sea amanecer y que goce eternamente, protegiendo su reino (*mulk*) y dándole triunfos. A la entrada del salón principal, perduran las dos alhacenas en las que se depositaban jarrones de agua, las más antiguas que nos han llegado de la Alhambra. En cada una de ellas hay un pasaje coránico de tema paradisiaco: el de la derecha hace referencia a la delicia (*na'im*) en que vivirán los allegados a Dios en el Paraíso, en sofás, brillándoles el rostro y bebiendo el vino del más allá sellado con almizcle y mezclado con el agua pura de la fuente de Tasnīm¹³ y, el de la izquierda, menciona el agua con la que Dios vivifica la tierra y da de beber a los humanos.¹⁴

No lejos de allí, la Alhambra de Muḥammad III tuvo, al menos, la «cárcel subterránea de al-Arī», mencionada por Ibn al-Ḥaṭīb en la

13 Corán 83, 25-27.

14 Corán 56, 68-69.

biografía de este sultán incluida en *al-Iḥāṭa*.¹⁵ Al narrar los hechos «crueles y terribles» que se le atribuyen al tercer sultán nazarí, el polígrafo de Loja dice que Muḥammad III

tuvo, al principio de su mandato, una mala opinión de un grupo de siervos de su padre, por lo que los encarceló (*saḡanahum*) en el *muṭbaq al-Arī* (cárcel subterránea) de su Alhambra y cogió la llave del cerrojo prometiendo que mataría a quien les diera alimento para salvarles (fig. 10). Estuvieron días dando voces quejándose de hambre hasta que, debilitados, sus voces se apagaron, después de que muriese uno de ellos que se había alimentado con un cadáver anterior. Entonces, a un guardián que estaba encargado del *muṭbaq* le pudo la compasión y les arrojó un pequeño trozo de pan insuficiente para comer y sacarles de su desgracia. Al llegarle la noticia [a Muḥammad III], ordenó degollar al guardián al filo del aljibe (*'alā ḥāfat al-ḡubb*), vertiéndose su sangre sobre los encerrados. Que Dios nos libre de la maldad. Todavía se sigue hablando de acto tan horrible (Ibn al-Ḥaṭīb, *ibid.*).

No resulta fácil interpretar el nombre de esta cárcel, al-Arī, ya que según los diccionarios árabes clásicos el término podría significar desde atadero de animales, o lugar de retención, hasta miel, pasando por los restos negros quemados en la base de las hoyas. Pudiera tener que ver, pues, con la idea de atar y de fijar algo a un lugar, pero también podría tratarse de un vocablo dialectal o local. En el mismo texto, se la describe como *ḡubb*, lo que refuerza la idea de pozo o agujero, similar —o tal vez sea la misma— a la cárcel subterránea de pequeñas dimensiones que se halló junto al jardincillo que hay detrás del Baño del Polinario, área construida por Muḥammad III, o incluso el enorme agujero carcelario del Secano de la Alhambra, zona en la que han aparecido hasta cuatro silos-mazmorras más, a los que se suman otros encontrados dentro de la Alcazaba y extramuros de la Alhambra. En los grabados y pinturas cristianas posteriores a la conquista, diversos artistas desde Hoefnagel en 1565 se esmeraron en representar esas mazmorras con «circulitos» negros, alineados o esparcidos entre los Alijares y Torres Bermejas y por otros lugares próximos, mencionando los muchos cristianos liberados de ellos.¹⁶

15 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1: 547.

16 Torres Balbás, «Las mazmorras de la Alhambra»; Pozo, «¿Qué fue de las mazmorras».

En el comportamiento despiadado de Muḥammad III se incluye el asesinato por envenenamiento de su padre Muḥammad II, apodado el Sabio (*al-faqīh*), crimen con el que inauguró el que sería habitual modo de sucesión en el trono nazarí y que le granjearía el desprecio y el ser sepultado en un lugar apartado del cementerio familiar en la Sabīka. No obstante, Muḥammad III fue, al mismo tiempo, el constructor de la Mezquita Mayor de la Alhambra en 1305, acción que Ibn al-Ḥaṭīb califica como la más honorable de su breve reinado. La construyó, además, según el mismo autor, con la capitación impuesta (*ḡizya*) a los «infielos» (*kuffār*) (cristianos) durante la conquista de Bedmar (prov. Jaén). Tenía *miḥrāb* saliente, «magníficas columnas, valiosas vajillas de plata y ricas lámparas», de las que se conserva un excelente ejemplar en el Museo Arqueológico Nacional, de bronce calado, con lemas nazaríes, inscripción regia con fecha de fabricación (1305) y finísimos atauriques, que el Cardenal Cisneros se llevó a Alcalá de Henares junto con otros objetos nazaríes saqueados. Al lado de la Mezquita Mayor, Muḥammad III construyó una vivienda y un baño anejo (el del Polinario), que han perdurado bastante transformados, mientras que la mezquita fue consagrada por los Reyes Católicos como catedral, y después demolida en 1576, construyéndose más tarde sobre la mayor parte de su solar la iglesia de Santa María de la Alhambra. Y contó con «un elevado alminar» trocado luego en campanario. De nuevo la vieja lucha entre la cruz y la media luna, entre el alminar y el campanario imponiéndose uno sobre otro por la fuerza del vencedor.

Antes, Muḥammad III, a quien se considera primer urbanizador de la Sabīka al construir la Mezquita Mayor con baño público contiguo y disponer la calle real en dirección a la medina que se formaba en el Secano, apareció asesinado flotando en la «alberca de uno de sus palacios». La imagen trágica del sultán asesinado flotando en la alberca mancilla, y deshace, la hermosa metáfora de la alberca como espejo de la novia en la que se contempla narcisista la arquitectura, empleada por Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Zamrak para diversos palacios nazaríes, y saca a la superficie la relación del agua con la muerte, con la oscura y temible profundidad que se esconde bajo la radiante y especular superficie que reproduce las bellezas de los edificios, del jardín y de los astros en ella reflejados. Frente al agua que multiplica la hermosura del lugar, lo ameniza, calma la sed y evoca el paraíso, las oscuras aguas de la muerte se introducen también en la escena nazarí (fig. 11).

3. La autodescripción en términos edénicos y de emoción estética de los palacios nazaríes

La semántica edénica de la edificación nazarí posee un punto de inflexión en el programa epigráfico del pórtico norte del Generalife (Ġannat al-'Arīf), almunia a la que Ismā'īl I denominó Dār al-Mamlaka al-Sa'īda (Feliz Morada del Reino) (fig. 12). En sus casidas epigrafiadas, Ibn al-Ġayyāb, además de presentar al monarca como «el mejor de los reyes», «califa» y «constructor», quien renovó el palacio el «año de la victoria» en la citada batalla de la Vega, durante la que fueron capturados los infantes don Juan y don Pedro y sus cabezas colgadas, según Ibn al-Ḥaṭīb, como trofeo en la «Puerta de la Alhambra». El visir-poeta pide dicha eterna para el lugar y describe el salón como una novia ('arūs) acicalada en la ceremonia nupcial y su decoración mural como bordado (*waṣī*) recamado «cual flores de jardín» (*azāhir al-bustān*) por una mano creadora (*yad al-ibdā'*).¹⁷ En la galería norte se añaden aleyas paradisiacas terrenales y ultramundanas, y en los poemas que Ibn al-Ġayyāb compuso para las dos alhacenas del arco de entrada que abre a la sala transversal anterior a la torre-mirador central, se compara a las vasijas de agua allí depositadas con doncellas (*ḥawd*) exhibidas en su sitial nupcial. En la Torre de la Cautiva, construida por Yūsuf I hacia 1349, donde «cautiva» se refiere a una leyenda dieciochesca sobre la «Qalahurrat al-sulṭān Yūsuf» (denominación nazarí de la torre) (fig. 13) que la imagina como prisión de lujo para la favorita de Mulhacén, Isabel de Solís, la cual, como otras cristianas incorporadas a la corte nazarí, cambió su nombre por uno árabe, el de Zoraya. En los cuatro poemas de la torre, también de Ibn al-Ġayyāb, se ensalza su elevación estelar, luminosidad y excepcionalidad en el conjunto palatino (corona, monumento célebre, adorno y honra de la Alhambra) (primer verso de cada poema), reiterando, a continuación, su doble condición de fortaleza por fuera y edén de deleite y arte por dentro. El poeta ilustra esta dualidad de la torre con metáforas alusivas al león, por su fiereza, y la denomina «alcázar» (*qaṣr*) con la doble función de *ma'qal* (fortaleza) y *ma'laf* (sede) o *maġma'* (lugar de reunión) de alegrías (*masarra*, *bašā'ir*), y añade una detallada caracterización artística del edificio, cuya terminología apela esencialmente a la emoción estética: los componentes

17 Puerta, *Leer la Alhambra*, 340.

son de maravillosa factura (*badā`i` al-ṣana` , bahā`*), la solería un prodigioso tejido (*badī` al-dībāḡ*), la azulejería y las yeserías espléndidos bordados a los que cabe el honor de incluir el nombre caligrafiado de Abū l-Ḥaḡḡāḡ (Yūsuf I) y la carpintería del techo una inusitada creación (*abda`*). Las formas decorativas del edificio se definen, además, con los principios compositivos de la poética árabe (*badī`*), arte superior en la cultura árabe clásica: semejanza (paranomasia), antítesis, ramificación e incrustación, cuya belleza general, inefable (*ḥusn lā yūṣaf*), viene dada por la relación (*nisba*) armónica de los elementos por separado y combinados, lo mismo que un bordado (*waṣī*) ornado (*muzahraf*) y dorado (*muḍahhab*) con trazados lineales y caligráficos (*ruqūm, naqṣ*). Los versos finales de los cuatro poemas recuerdan la alta estirpe de Yūsuf I, al que se presenta, también, cual ideador de esta obra y sol, pleno de belleza y bondades, irradiando en este su universo artístico y representativo. Las construcciones de Yūsuf I, monarca muy aficionado a la edificación, como subraya Ibn al-Ḥaṭīb al biografarlo, fueron, en efecto, de enorme envergadura y transcendencia, a pesar de haber sido asesinado cuando solo tenía 36 años «apuñalado por un demente» mientras realizaba la última genuflexión en la oración de ruptura del ayuno de ramadán de 1354 en la Mezquita Mayor de la Alhambra.¹⁸

En la Alhambra de Granada, y en las almunias circundantes, llegó a haber más de una docena de baños, el de la Alcazaba, el anejo a la Mezquita Mayor, y los que se fueron incorporando a los sucesivos palacios. Una cantidad pareja, curiosamente, a la que hubo de mazmorras. Y la idealización paradisíaca del buen lugar llegó también al Baño Real, ampliamente reformado por Yūsuf I y único baño con epigrafía poética conocido en al-Andalus (fig. 14). En el poema de Ibn al-Ḡayyāb en honor de este sultán que hubo grabado en la puerta del baño se invita a entrar en la mejor de las moradas (*ḥayr dār*), lugar de pureza y reflexión, donde se funden los dos contrarios, el agua y el fuego, y en el que la persona se despoja de las vestiduras y de la seriedad (*waqār*). Y en el poema de este conservado todavía en la sala caliente, se describe el lugar cual conjunción entre lo regio y lo edénico (*bayt al-na`īm*),

18 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuḡādat al-ḡirāb III*, 276. Ibn al-Ḥaṭīb nos informa de otro escenario trágico de la Alhambra, el *Bahw al-Naṣr* (Pabellón de la Victoria), luego Torre de Machuca, en el que se produjo «el suceso» (*al-kā`ina*), en probable alusión al asesinato de Ismā`il II, el 13 de julio de 1360, cuando fue depuesto por Muḥammad VI, tras la participación de ambos en el derrocamiento de Muḥammad V.

mencionando dos leones surtidores que vertían allí, respectivamente, agua caliente y agua fría, en símbolo de la bravura (*ba's*) y magnanimidad (*ǧūd*) del soberano. Es, en fin, un espacio subterráneo, pero edénico, por estar hermosamente ornamentado a la vez que humanizado, toda vez que se dedica al goce corporal, la limpieza personal, el asueto y la buena compañía.¹⁹ Recordemos que cuando Ibn al-Ḥaṭīb trata sobre los beneficios corporales y espirituales de «disfrutar con baños equilibrados» (*tana 'um bi-l-ḥammāmāt al-mu'tadila*), añade una serie de factores que animan a realizar el coito, entre ellos «el bienestar, las hermosuras del lujo, las estatuas de las cámaras privadas y de los vestíbulos (*tamātil al-maqāṣir wa-l-abhā'*) con pechos rellenos y mejillas acicaladas», de las cuales las artes andalusíes no conservan muestras por desgracia.²⁰

Muḥammad V completó el Alcázar Regio (*Qaṣr al-sultān*) de su padre, añadiéndole la Fachada de Comares, la Sala de la Barca y el Patio de Arrayanes, estos dos últimos en perfecta integración con la Torre de Comares. El soberbio pórtico norte del Patio de Arrayanes (fig. 15), de siete arcos de medio punto sostenidos por capiteles con cimacios y cuerpos cúbicos que sostienen pilares, incorporan las casidas e inscripciones coránicas precitadas con signos de triunfo, tiene frente a sí una imponente alberca (de 34 x 7,10 m) escoltada por dos largos y estrechos parterres de arrayán, que anima, refresca y amplía visual y simbólicamente este grandioso espacio que antecede al Salón de Comares. Aquí la sensación de monumentalidad se combina con la de ingravidez, conseguida gracias a una sutil inversión de las masas tectónicas: de la pura imagen especular del entorno arquitectónico reflejado en la alberca surgen, primero, las esbeltas columnas porticales y la peraltada arquería de *sebkas* caladas, para emerger después, en altura, el tercio superior de la poderosa mole de la Torre de Comares. Además de signo de dominio y posesión de las aguas, las albercas se suelen comparar en la literatura árabe clásica con el pavimento de cristal construido por Salomón para descubrir el posible espíritu diabólico de Bilqīs, la reina de Saba.²¹ También se alude en esta poética al reflejo de los astros sobre el agua

19 Puerta, «Poesía, estética y placer», 65-77.

20 Ibn al-Ḥaṭīb, *Kitāb al-Wuṣūl*, 154.

21 Corán 27, 44.

para connotar a la arquitectura con los valores de elevación y luminosidad, y se aprovecha para evocar la ficción de edificios móviles gracias a los destellos del sol refractado en la alberca que repercuten en las paredes circundantes.

En el eje poético de Comares-Arrayanes, los poetas-visires elevaron la retórica narcisista de la arquitectura a su máxima expresión, como se observa en los únicos poemas de Ibn al-Ḥaṭīb legibles hoy en la Alhambra, los de las tacas del arco de acceso al Salón de Comares, en los que se reproduce la consabida serie de *topoi* nupciales, astrales y acuosos: corona, joyas, astros, expresión del yo femenino (taca derecha), y las metáforas textil y del sillón nupcial (taca izquierda), a lo que se unen los signos de pureza, dadivosidad y hospitalidad aplicados a los jarrones como práctico y eficaz objeto que calma la sed²² (fig. 16). Luego, Ibn Zamrak, al sustituir a Ibn al-Ḥaṭīb como primer ministro y arráez de la Oficina de Redacción, expandió las metáforas de la desposada y del vergel por las nuevas construcciones de Muḥammad V. El yo femenino y autocomplaciente del lugar nos lo volvemos a encontrar en sus versos de la taca derecha del arco de entrada a la Sala de la Barca: «Soy, hermosa y perfecta, la silla en que se muestra la novia. / Mira el jarrón y sabrás cuán cierto es lo que afirmo» (taca dcha., entrada a la Sala de la Barca) (fig. 17). Y en una viga de madera que debió de estar probablemente frente a la alberca del Patio de Arrayanes, el edificio vuelve a hablar en primera persona del femenino en estos términos: «Soy como una doncella (*ḥawd*) cuyos esponsales se desean y a la que de antemano se le disponen corona y diadema / ante mí está el espejo, una alberca (*buhayra*) en cuya superficie toman forma (*taškīl*) mis bellezas (*maḥāsin*) (v. 17 y 18)»; el príncipe aparece a continuación con el típico atributo de la luminosidad («es plenilunio»: *badr tāmm*) y hasta convertido él mismo en húmedo vergel (*riyāḍ balīl*).²³ La figura nupcial y narcisista de la alberca había sido glosada, asimismo, por Ibn al-Ḥaṭīb en un breve poema que grabó, emulando a los reyes, en una «cúpula construida sobre el agua» situada en su palacio de Aynadamar (La Fuente de las Lágrimas) a las

22 Puerta, *Leer la Alhambra*, 118-121.

23 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 307.

afueras de Granada: «Soy novia que de arrayanes llevo mis túnicas, el pabellón es mi corona y el estanque mi espejo».²⁴

En los poemas que Ibn Zamrak dedicó a los alijares y Dār al-‘Arūsa (La Casa de la Novia), para los que Muḥammad V habilitó nuevos ingenios hidráulicos de elevación de aguas, dio un sesgo humanizado a estas metáforas: la «novia del vergel» (‘*arūs al-rawḍ*) (tal vez la Casa de la Novia) es tan hermosa que la noria suspira de deseos al verla y vierte en ella su agua, en tanto la alberca es un espejo bruñido semejante a las cotas de mallas (*durū‘*) tejidas por el céfiro, otro tópico de la poesía árabe clásica. Y en una de las tacas de los Alijares, los símiles de la novia y del vergel incluyen los atributos femeninos de la madre-tierra generosa y fértil, también en su dimensión astral, para adornar el escenario en el que destella la figura central del soberano.²⁵

Mas, será el Jardín Feliz (*al-Riyāḍ al-Sa‘īd*), según lo llama Yūsuf III²⁶ en el que encontremos la más completa formalización de la utopía paradisíaca nazarí, la cual, con sus sutiles juegos de espacios, luces, aguas, geometrías y caligrafías, logra una obra sin par en el arte islámico para honrar al soberano constructor y los valores que él representa, y como magnífico oasis artístico y celebrativo aparentemente fuera del mundo de la realidad y del tiempo (fig. 18). El agua adquiere aquí un nuevo protagonismo estético y simbólico centrado en la Fuente de los Leones y relacionando, en continuo fluir, los principales espacios del palacio. Su eje poético de diez casidas (N-S), la mitad solo conservadas en el *Dīwān de Ibn Zamrak*, compilado por Yūsuf III, arranca en el Mirador de Lindaraja (fig. 19), que se describe a sí mismo como el ojo por el que el soberano ve su ciudad (v. 3) cuando se manifiesta en su «trono califal», y finaliza con la definición de estos aposentos con el concepto coránico de Jardín de Inmortalidad (*Ĝannat ḥuld*). En las jambas del arco de entrada al mirador se llama «palacio de cristal» a este espacio lleno de «maravillas» y se alude a la citada escena coránica de Salomón y la reina de Saba.²⁷ Y en el poema de 24 versos que circunda la Cúpula Mayor (Sala de Dos Hermanas) (fig. 20), con su espectacular cúpula de mocárabes y surtidor central, se suceden las metáforas del vergel y las astrales, pero con un vocabulario más propio de la poesía de jardines

24 Ibn al-Ḥaṭīb, *Dīwān Lisān al-Dīn*, 1: 174.

25 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 131.

26 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 124.

27 Puerta, *Leer la Alhambra*, 228-230.

andalusí que del texto coránico (fig. 21).²⁸ Toda esta asombrosa obra arquitectónica, caligráfico-poética e hidráulica, con el extraordinario pórtico de 124 columnas con cinco ejes de simetría en cada una de sus cuatro esquinas y dos templetes adentrados, gira en torno a la Fuente de los Leones, cuyo poema atribuye la construcción de esta mansión al imán Muḥammad V por inspiración divina y reitera su condición califal y su excelso linaje, estableciendo, además, símiles del agua como perlas, plata y aljófares y aludiendo a su mecanismo con la figura del amante que oculta sus lágrimas sin dejar que se desborden para temor al delator.²⁹ La fuente, con el severo e hierático semblante de los leones, fue erigida, en palabras de Yūsuf III, como «alegoría del poder (*ba's*) y magnanimidad (*ǧūd*)» del soberano³⁰ y centra el palacio del Jardín Feliz, que sobrecoge por la meticulosidad de su insólito diseño, por las innumerables posibilidades de recorridos, perspectivas y sensación de movimiento y multiplicación de la arquitectura que sugiere, y por las continuas sorpresas que aguardan a quien se adentra en cada uno de sus módulos y espacios.

Esta gran obra de Muḥammad, puesta en relación por la historiografía con el Patio de las Doncellas construido por su aliado y amigo Pedro I el Cruel en los Alcázares de Sevilla, y quien ayudó al monarca nazarí a recuperar el trono en 1362, introduce el arte de la pintura de tradición europea en las tres bóvedas ovaladas de la Sala de los Reyes, y en diversas piezas cerámicas y pictóricas conservadas. La mayor escala de las pinturas de esta sala en comparación con las de la Casita del Partal y la miniatura árabe, y las facciones individualizadas de los personajes representados, aun dentro de su frontalidad y cierto esquematismo, nos hablan de la llegada a la Alhambra de un nuevo gusto. En la bóveda central, se pueden contemplar diez personajes masculinos sentados sobre almohadones (fig. 22), en lo que debe de ser un salón dorado, con el techo atravesado por una fila de estrellas de ocho puntas que terminan, a derecha e izquierda, en sendos escudos rojos, con banda dorada y dragantes, sostenidos ambos por dos leones sedentes y afrontados. Los diez llevan turbante y espada jineta, signos de dignidad, y sus barbas son bermejas o blancas, menos uno barbilampiño, lo que

28 Puerta, *Leer la Alhambra*, 213-215.

29 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 129.

30 Puerta, *Leer la Alhambra*, 230 v. 7 y 169 v. 9.

podría diferenciarlos por edades y categorías. Menos dos personajes, que sujetan con ambas manos la espada de protocolo nazarí, los demás tienen una mano en la espada y la otra alzada en señal de diálogo o deferencia. Se piensa que uno de los personajes centrales representa a Muḥammad V rodeado «de los altos dignatarios del reino», en opinión de Fernández-Puertas, o bien formando parte de una pintura dinástica en la que el dueño del Jardín Feliz estaría acompañado de distinguidos antecesores y de posibles herederos. Se ha propuesto también que los contertulios del sultán pudieran ser cortesanos, sabios o jueces.

En la pintura de la alcoba sur que acompaña a la de los diez mayestáticos personajes centrales, se distribuyen escenas de duelo y caza a ambos lados de dos alcázares, en uno de los cuales hay dos doncellas asomando de torres y, debajo, una dama jugando al ajedrez con un caballero; alrededor se suceden escenas de un caballero nazarí cazando un ciervo, otro matando un león, otro un oso, un caballero cristiano liberando a una doncella cristiana de un salvaje, y otro caballero nazarí con lanza y adarga abatiendo a un caballero cristiano mientras son contemplados por una dama desde una torre con las manos juntas implorando; esta escena evoca las justas y romances fronterizos entre granadinos y castellanos, siendo aquí el musulmán el triunfador. La pintura de la bóveda norte (fig. 23) reparte sus escenas también en derredor de dos elementos arquitectónicos: 1) la «fuente de la vida o de la juventud», compuesta de dos tazas superpuestas, cabezas de leones surtidores y figura de perro en la parte superior; junto a ella, un hombre y una mujer con atuendo cristiano conversan sentados uno frente al otro; 2) el «castillo del amor» con dos parejas de nobles, hombre y mujer, en las ventanas y otra gran fuente similar a la anterior, con patos y con figura de can igualmente en la cúspide expulsando agua con profusión; a uno y otro lado de este eje, se desarrollan escenas de caza de un oso, un león y un jabalí, cuyo protagonista es un joven caballero nazarí barbilampiño, más la escena de ofrenda del jabalí cazado a una dama cristiana bajo un árbol en cuya copa hay hermosas aves y dos simios cogiendo frutos, probable alusión a la vanidad o al desorden que amenaza al amor cortés. Ambas bóvedas ofrecen una impresión general de espacio cinegético, a la vez que, de gran jardín poblado con numerosos árboles, agua, pájaros y muchos animales en movimiento y en torno a edificios nobles, los cuales han sido representados con formas de la arquitectura gótica a escala menor que las

personas y animales. El elemento femenino, compuesto solo de damas cristianas, que no participan de escenas musicales como en el arte islámico y andalusí, adquiere centralidad temática, y son representadas en actitud de contemplar las peripecias heroicas del entorno o siendo homenajeadas por los caballeros. Los rostros de los personajes femeninos y masculinos de estas pinturas, musulmanes o cristianos, adquieren expresividad emocional y a veces el dramatismo escénico aportado por las nuevas modas europeas que Muḥammad V quiso incorporar a su edificación. La adopción de la pintura al estilo cristiano fue censurada, sin embargo, por Ibn Ḥaldūn, quien además de residir en la Alhambra, como dijimos, hizo una célebre embajada para Muḥammad V ante Pedro I. Para este historiador tunecino el uso de imágenes en las paredes de las viviendas andalusíes era una señal de dominación, o aculturación, como diríamos ahora.³¹ El inminente fin del reino nazarí hizo que, obviamente, se detuviera en seco la incorporación del retrato y la pintura de las facciones y psicología de los personajes en la pintura andalusí, como sí sucedió ya en el siglo XV en la corte otomana cuando Gentile Bellini retrató a Mehmet II durante su estancia en Estambul entre 1479 y 1481.

4. Boatos fúnebres y festivos en los jardines de la Alhambra

Este lenguaje paradisiaco y trascendente de los palacios de la Alhambra, codificado hasta el extremo sin dejar resquicio aparentemente a la emoción espontánea o al azar, se extiende hasta la Rauda, el cementerio regio nazarí, situado precisamente a pocos metros del Jardín Feliz.³² Hadices proféticos como «Lo que hay entre mi Casa y mi Púlpito es uno de los jardines del Paraíso» (*rawḍa min riyāḍ al-ǧanna*), con variantes «mi Tumba» (*qabrī*) en lugar de «mi Casa», o con la expresión añadida «y mi Púlpito está sobre mi Fosa (*ḥawḍ*)», donde «la Fosa del Enviado» es explicada por los exégetas como el lugar de donde Dios tomará el agua para dar de beber a su pueblo el Día de la Resurrección.³³

31 Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima*, 259.

32 Puerta, «El vocabulario estético», 80-81.

33 Recogidos, verbigracia, en Muslim, *Ṣaḥīḥ*, IV: 123; al-Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, I: 207; Mālik, *Al-Muwattāʾ*, n° 462 y 463.

La relación de estos términos con el agua y el vergel es esencial, toda vez que *rawḍ* se define como el lugar en el que se reúnen aguas y plantas, y se asocia léxicamente a *ḥawḍ*, fosa, concavidad o macizo de jardín irrigado.³⁴ *Al-Ḥawḍ*, lo mismo que fosa en español, tiene también el sentido de sepultura, aunque en árabe indica siempre presencia de agua. No es casual, por tanto, que el propio autor del programa poético del Jardín Feliz, Ibn Zamrak, reuniera todos estos contenidos en la elegía que compuso para su señor Muḥammad V, que el propio ministro-poeta recitó sobre la tumba del monarca: «A la sombra del Paraíso eternamente permanezcas y en la inmortalidad tu descendencia perviva, / el Compasivo el agua de la fosa de su Profeta hasta ti conduzca, lo mismo que a quien sucediste la mejor fuente otorgó».³⁵ Ni que decir tiene que, en dicha elegía, Ibn Zamrak se encarga de recordarnos las plantas aromáticas (*rayḥān*), las flores y el verdor del jardín (*rawḍ*), y las huríes del Paraíso prometido (*ḥūr al-ġinān*). Las elegías y textos de los epitafios de los sultanes nazaríes, salidos también de la Oficina de Redacción y de los propios visires-poetas de la Alhambra, testimonian de manera supuestamente compungida, y con la hipercodificada retórica verbal de los poemas murales y encomiásticos, las hazañas, virtudes y dignidad de los sultanes finados.

Junto con los rituales de sepelio, la literatura de la época recoge también noticias y poemas de las fiestas de circuncisión de los príncipes, en las que se recitaban casidas *i' dāriyya-s*, de las festividades religiosas de inicio y final del ramadán, de la Fiesta Grande o del Cordero, y de forma destacada las efemérides del nacimiento del Profeta, cuyas celebraciones se prolongaban durante varios días e incluían recitaciones poéticas (casidas *mawlidiyya-s*), banquetes y cánticos rituales de *dīkr* con participación de cofradías sufíes. El gran *mawlid* de 1362 fue sonado y su boato, iluminación artificial, horologio, banquete, invitados, recitaciones y *dīkr*, fueron relatados por Ibn al-Ḥaṭīb en la descripción más detallada que nos ha llegado de una celebración en la Alhambra, que sirvió para festejar la recuperación del trono de Muḥammad V y la construcción de un Nuevo Mexuar.³⁶ Antes, también había aprovechado

34 Ibn Manẓūr, *Lisān al-'arab*, RWD.

35 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 388 v. 36 y 37.

36 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuṣāḍat al-ġirāb* III, 275-287; López y Orihuela, «Una nueva interpretación del texto», 121-131; Fernández Puertas, *Alhambra. Muḥammad V*, 303-345.

Yūsuf I el *mawlid* de 1348 para inaugurar la Puerta de la Justicia y dejar constancia de ello en la inscripción fundacional de la misma.

La literatura cortesana nazarí incluye, asimismo, noticias y poemas sobre los fastos de bodas de algunos emires de la Alhambra, como las dos que celebró Yūsuf III en el palacio del Jardín Feliz construido por su abuelo, la primera en 1408, cuando recuperó el trono tras ser liberado de la cárcel de Salobreña, y en la que contrajo nupcias con Eleonor «la Extranjera», hija del cadí Abū Yazīd Ḥālīd, un prisionero cristiano convertido al islam, que, al igual que algún otro cristiano, llegó a las máximas esferas de la corte nazarí y sirvió a Muḥammad V. El segundo banquete nupcial lo organizó poco después y en el mismo escenario, al casarse «con la hija del eminente comandante Abū l-Surūr Mufarriġ»; a la primera boda fueron invitados «los nobles de al-Andalus» (*ašrāfahl al-Andalus*) y a la segunda llegaron «delegaciones de todo el país nazarí»³⁷. El mismo Yūsuf III ofreció también «en al-Riyāḍ, uno de nuestros palacios», un «festín para juristas» (*walīma šar'iyya*) con el fin de agasajar al «consejo de ulemas de nuestra ciudad» (*maǧlis 'ulamā' ḥaḍratīnā*), ocasión para la que el propio rey-poeta envió un poema expresando su aprecio y apoyo a los miembros del citado consejo por su labor de custodios de la religión y del reino.³⁸ Ni que decir tiene que los poemas compuestos para estas fiestas en el Jardín Feliz salieron del cálamo de Ibn Furkūn, poeta áulico de la corte de Yūsuf III, y en ellos se deshace en elogios a su señor y canta el alborozo festivo de los banquetes en dos casidas de 108 y 69 versos respectivamente.³⁹

5. La expresión del sufrimiento en la poesía carcelaria nazarí

La suerte, el Tiempo (*dahr*), fue muy voluble para los dignatarios andalusíes, como para tantos otros gobernantes a lo largo de la historia. El mismo Yūsuf III sufrió cárcel, sin ir más lejos, e Ibn Zamrak cayó en desgracia frente al hermano de Yūsuf III y usurpador del trono,

37 Ibn Furkūn, *Dīwān Ibn Furkūn*, 115, 133.

38 Yūsuf III, *Dīwān Malik Garnāta*, 148.

39 Ibn Furkūn, *Dīwān Ibn Furkūn*.

Muḥammad VII, quien envió a sicarios a la casa del visir-poeta en el Albaicín dando muerte a los sirvientes e hijos de Ibn Zamrak y luego a él mismo.⁴⁰ Aquí se cierra un triángulo poético-criminal con escenario alhambrense: Ibn Zamrak hace dos poemas para la Torre de las Infantas de Muḥammad VII, quien, después, manda asesinarle y encarcelar a su hermano, el sultán-poeta Yūsuf III, el cual recopilaría el diván de su admirado poeta y visir, Ibn Zamrak. Finalmente, Muḥammad VII acabaría destronado y asesinado, probablemente por envenenamiento. No hay que olvidar tampoco que Ibn Zamrak había contribuido a la persecución y ajusticiamiento de Ibn al-Ḥaṭīb, quien fuera su antecesor, maestro y albacea para que se incorporara al servicio de Muḥammad V.⁴¹

De bastantes de los perseguidos y encarcelados nobles de al-Andalus nos han llegado poemas carcelarios, que vienen a formar un género poético, del que fueron herederos y partícipes los nazaríes.⁴² Esta parte de la «memoria de los árabes» (*dīwān al-'arab*) que es la poesía, es una buena, aunque incompleta, fuente para auscultar las condiciones anímicas de la prisión «áulica» andalusí. Ni que decir tiene que, aunque se conserven unos cuantos poemas extensos y decenas de fragmentos poéticos de la totalidad de períodos históricos del islam peninsular, redactados además en los agujeros subterráneos y en alguna torre carcelaria de diversas ciudades, alcazabas y palacios, la autoría se circunscribe a personajes masculinos de las élites gobernantes y administrativas. Dieron con sus huesos en prisión, casi siempre a resultas de las innumerables conspiraciones políticas, y a veces por caer en mano de ejércitos invasores, principalmente almorávides, almohades y cristianos, y en alguna ocasión, también, tras ser condenados por razones económicas e ideológicas. El trato era variable, pero en general fue de privación, tortura y sufrimiento, destacando el gobierno de Almanzor por su crueldad carcelaria y la posterior *fitna* o guerra civil que dio al traste con el Califato de Córdoba, aunque conservamos muestras de todas las épocas de al-Andalus. Los temas de estos poemas tratan principalmente sobre la tragedia vital que representa la cárcel para el encarcelado, y otros temas asociados, abundando los mensajes de autoinculpación y aceptación del destino, así como la adulación del

40 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 17.

41 Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak*, 15.

42 Ḥaṭīb, *Ṭaḡribat al-siḡn*; Ewaidat, *La poesía carcelaria*.

gobernante carcelero para atraerse su compasión (*isti' ṭāf*) y conseguir la libertad o la salvación (*sarāh, ḥalās*).

Entre los vates encarcelados tenemos nombres bien conocidos de la cultura andalusí, como Ibn Ḥazm, Ibn Zaydūn, Ibn 'Ammār, Ibn Šuḥayd, Ibn al-Abbār, Ibn Bāḡḡa, Ibn 'Arabī, además de los dos mayores reyes-poetas de al-Andalus, al-Mu'tamid de Sevilla y Yūsuf III de Granada, más otras figuras como la de Averroes que no versificaron, que sepamos, sobre su encarcelamiento. Por parte nazarí, contamos con una poesía carcelaria de Ibn Huḍayl al-Ta'ālimī (m. 1353), Ibn al-Ḥaṭīb (m. 1374), Abū Bakr Ibn 'Āšim (m. 1426), el mencionado Yūsuf III, al-Baṣṭī (m. 1489), a los que podríamos añadir por cercanía geográfica y temporal al hijo del también rey-poeta Ibn Šumādiḥ de Almería, encarcelado en Granada en época almorávide, y al-Wādī Āšī, encerrado en Murcia en época de Ibn Mardaniš, o Ibn al-Ḥāḡḡ al-Numayrī, miembro de la familia nazarí instalado en el Maḡrib que fue hecho cautivo junto con la tripulación musulmana en un barco cerca de Orán. Aunque los sentimientos e impresiones de la prisión sean imaginables y puedan parecer tópicos, y aunque pasen por el tamiz de la retórica y las normas de la erudición poética cortesana, y por la lectura que los eruditos andalusíes y nazaríes pudieron hacer de ellas en las crónicas y repertorios bio-bibliográficos andalusíes, es indudable que la expresión de la desgracia y del dolor entraña humanidad y un alto grado de sinceridad. En estos poemas aparece la experiencia de la cárcel como opuesta a la vida cotidiana, que con frecuencia fue opulenta, y a la libertad. El mundo de la cárcel es estrecho, física y vitalmente, lo contrario del mundo del afuera. Los sentimientos y emociones que se reiteran, aunque modelados por la métrica y la rima, son de infortunio, coerción y desolación ilimitada. Incluso puede pensarse que la poetización de estas emociones les da carta de naturaleza culta y literaria, no se quedan en la oscuridad invisible del completo olvido. En la cárcel, construcción por excelencia de la distopía andalusí, se materializan todas las formas de sufrimiento, humillación y tragedia personal. Ante la desgracia de la prisión los demás males que puedan afectar al preso y a sus familiares, incluida la muerte, son menos graves y hasta preferibles, a decir de algunos poetas encarcelados. En las escasas descripciones de la cárcel como lugar se la dibuja como un agujero, angosta, oscura (negra como la tinta, se lee en esta poesía, en contraste con al-Zahrā', por ejemplo, que era brillante y luminosa), herméticamente cerrada con puertas

blindadas con láminas de hierro, húmeda, llena de bichos, donde los grilletes y cadenas cobran protagonismo especial y son sinónimo de la tortura carcelaria por el peso, ruido, heridas e inmovilidad que le producen tanto al alma como al cuerpo. El interior de la prisión es, en esta tradición poética, irrespirable y lóbrego, cercena los movimientos y la vida natural de quienes la padecen. Su atmósfera es lo más opuesto al vergel aromático y frutal del espacio áulico, descrito por Ibn Zamrak, verbigracia, en el poema de la Cúpula Mayor del Jardín Feliz (Sala de Dos Hermanas) («Nunca vimos palacio de más agradable verdor, de más aromáticos espacios, ni de más dulces frutos...», verso 20), y para tantas estancias de la Alhambra y alrededores, o como se dice en los epitafios de las tumbas nazaríes. La prisión es una morada estrecha e irrespirable (*manzil ḡayyiq*), carece de aire puro como el que da vida a los demás sobre la superficie. Al-Bastī describía así su cárcel cristiana: «Prisionero al que acompañan las cadenas y la estrechez, dificultades que hacen al corazón enfermedad desprender». ⁴³ En el esquema carcelario se produce una semejante relación del preso con la trena y con su pena, independientemente de si el encarcelado es reo de un crimen (o supuesto crimen) en el seno de su comunidad (musulmana o cristiana), o de orden teológico-político dado (dentro del islam), o si se trata de un cautivo de diferente religión o de otra tendencia islámica. La excepción la encontramos, como explicaremos, en el caso precisamente de al-Bastī, cautivo en tierras cristianas.

La cárcel es, en todo caso, un ámbito propicio para el recuerdo y para la memoria, sea esta dolorosa o consoladora. Sus poemas, escritos por el prisionero humillado y dolorido en una primera persona que no es la de la arquitectura nupcial y triunfante, recoge una memoria concreta, personal, frente a la de los contenidos de la poesía mural que solo evoca la memoria de un lejano y trascendente origen de la dinastía y de la Revelación. El único momento cercano memorizado en los poemas de la Alhambra es el de la batalla ganada y el que viene representado por el nombre del sultán en ejercicio y sus inmediatos antecesores (Ismā‘īl I, Yūsuf I, Muḥammad V y, solo en la Torre de las Infantas, Muḥammad VII). Por el contrario, la cárcel provee de tiempo en demasía como para comparar el insufrible presente con un pasado feliz concluso, que se idealiza y se desea recuperar. Los poemas de

43 Bastī, *Dīwān ‘Abd al-Karīm*, 108.

al-Mu‘tamid de Sevilla, a quien algún cortesano poeta también suplicó que lo sacara de prisión cuando él era un rey poderoso, recordará desde la cárcel en que los almorávides lo encerraron en Aǧmāt sus lujosos palacios sevillanos y sus amores, con versos paradigmáticos de esta clase de memoria carcelaria. En esta poética se añora a la madre, la esposa, la esclava o la amante favorita, a los amigos, a la prole, citando a veces sus nombres propios o el apodo de esposas o esclavas: ‘Āǧ (marfil), esclava añorada por Hāšim ibn ‘Abd al-‘Azīz, I ‘timād esclava y luego esposa de al-Mu‘tamid, quien también llora por sus dos hijos al-Rāḍ y al-Ma‘mūn fallecidos durante el cautiverio magrebí del monarca;⁴⁴ más aún, Ibn Mas‘ūd al-Bayyānī menciona al joven poeta al-Šarīf al-Ṭaliq del que está enamorado como una suerte que le hace desear la prisión a la que había sido conducido por dejarse engañar por «los oropeles del mundo» (*zuḥruf al-dunyā*).⁴⁵

Por otro lado, la metáfora del pájaro, símbolo de la libertad y emisario, es también habitual en la poesía de cárceles andalusí. En algunos poemas se compara a la prole con los polluelos que dependen de su padre y no pueden enfrentarse solos a las dificultades de la vida, y en otros las aves son aliadas del poeta para comunicarse con los seres queridos o para transmitir los sentimientos del encarcelado, como en esta pieza de Ibn Šuhayd: «Dije: el zureo de las tórtolas (*šudāḥ al-ḥamām*) llora de amor al palacio (*qaṣr*) mientras las lágrimas abundantes se derraman».⁴⁶ Incluso se sabe que al-Ramādī escribió en la cárcel un *Kitāb al-Ṭayr* (El libro de los pájaros), que no nos ha llegado, en el que describía las aves conocidas junto a panegíricos en honor de Hišām, heredero de al-Ḥakam II.⁴⁷

El paralelismo por contraste entre el palacio y la prisión alcanza incluso, en la fértil cultura andalusí, a los muros de ambas construcciones, por cuanto tenemos noticia de al menos un poema escrito en la pared de una prisión, el que garabateara con carbón Ibn al-Ġannān al-Šāṭibī (m. ca. 1145) en la cárcel de la Alcazaba de Játiva, pero no como ornamento sino para dejar constancia de quienes causaron injustamente su desgracia. Hijo de un secretario y poeta, Ibn al-Ġannān era secretario del gobernador almorávide de Játiva y fue apresado al

44 Ḥaṭīb, *Ṭaǧribat al-siǧn*, 104-105.

45 Ḥaṭīb, *Ṭaǧribat al-siǧn*, 109.

46 Ibn Šuhayd, *Dīwān Ibn Šuhayd*, 101.

47 Ḥumaydī, *Ġaḍwat al-muṭtabis*, 249.

parecer en un levantamiento regional por dos familias de «conspiradores» y llevado al calabozo en el que murió. Allí, encarcelado y encadenado, seguro de su muerte, como dicen sus biógrafos, escribió el poema con carbón en la pared y de él se conservaron solo cuatro versos:

Prisionero (*asīr*) en la casa de la humillación (*dār al-ḍull*) y encadenado (*maṣfūd*).
/ Ni un paso puedo dar porque un cepo (*kibl*) me tiene amarrado como serpiente que se ha enroscado. / Gentes para derramar mi sangre se han juntado de una casa que no conoce la bondad ni el favor. / Son tres indignos de los Banū Ḥurr y un ingrato de los Banū Ḥawrā'.⁴⁸

La rememoración de los seres queridos agudiza la tristeza en las entrañas del preso a la vez que impulsa a soportar la situación como *ṣabr ḡamīl* (digna paciencia), alusión a la azora de Yūsuf,⁴⁹ quien fue arrojado por sus hermanos al «fondo de un aljibe» (*ḡubb*) (pozo, cárcel). Entre los nazaries, Ibn Huḍayl al-Ta'ālīmī, que fue maestro de Ibn al-Ḥaṭīb y conoció la prisión por motivos que desconocemos, siendo luego liberado, habla también, en un largo poema carcelario, de su añoranza por el hogar y las personas que lo habitan, y de la tristeza y lágrimas que vierte por ellos y de la «digna paciencia» (*ṣabr ḡamīl*) a la que se aferra.⁵⁰ Este personaje, biografiado en la *Ihāṭa* por su discípulo Ibn al-Ḥaṭīb de forma muy positiva, fue erudito pluridisciplinar, médico de la corte nazarí y autor de tratados médicos y de un diván poético; el propio Ibn al-Ḥaṭīb le dio sepultura en el cementerio de Puerta Elvira, como él le había pedido, junto a su esposa fallecida con anterioridad. En su casida carcelaria, Ibn Huḍayl al-Ta'ālīmī menciona a otros encarcelados, cosa rara en este género carcelario, lamentando las molestias derivadas de las constantes quejas de los demás y el sufrimiento multiplicado por el hacinamiento. De una prisión subterránea de Madīnat al-Zahrā', ciudad en la que las fuentes andalusíes mencionan la cárcel de *al-duwayra* (la casita/el habitáculo), nos llega, asimismo, una casida que menciona la facilidad de caer en la «depravación» (sodomía) por la acumulación de hombres y como vía de escape.⁵¹

La cárcel es, por supuesto, el lugar del llanto (*bukā'*) y de las lágrimas (*dam'*) por excelencia, que allí manan como copiosa lluvia de nube, pero de dolor, no como en la poesía mural de la Alhambra, en la que el agua,

48 Ibn Sa'īd, *Al-Muḡrib*, 2: n° 586; Ibn Idrīs, *Zād al-musāfir*, n° 35.

49 Corán 12, 18.

50 Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 5:493-494.

51 Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 5:110.

las nubes y la lluvia son signo del dominio y magnanimidad gozosa del soberano. En todos los casos, la cárcel es peor que la muerte. Sin luz, ni aire, sin el cariño de los seres queridos, sin los placeres del cuerpo y del espíritu, caer en el *muṭbaq* es como entrar en una tumba (*qabr*), como ser enterrado en vida. Se sufre física y espiritualmente por tener conciencia de la desgracia y no verle fin. Así lo expresa Abū Bakr Ibn ‘Āṣim, padre de Ibn ‘Āṣim al-Ġarnāṭī, el célebre autor, este último, de *Ġannat al-riḍā* (El jardín de la satisfacción) y considerado el segundo Ibn al-Ḥaṭīb del reino nazarí por su rango político y por esta obra de *adab* moralizante y con noticias sobre el reinado de Muḥammad IX y los nazaríes. Su padre, Abū Bakr, que fue cadí de Guadix y cadí de la comunidad de Granada, y quien llegó a sustituir a Ibn Zamrak como ministro en época de Yūsuf II en la Alhambra,⁵² sufrió prisión por motivos desconocidos y escribió unos versos sobre la cárcel que recogió su hijo en la precitada obra histórica: «Me pusieron bajo tierra y me olvidaron, para largo tiempo permanecer aquí. / Vivo estoy, pero cual muerto soy, ojalá supiera si de aquí hay forma de salir». Luego, tras afirmar que «la tranquilidad anímica (*rāḥat al-nafs*) depende de la visita de un ser querido o de un libro (*ḥalīl aw kitāb*)», que no es su caso, por lo que se encomienda a la «digna paciencia» y a la voluntad de Dios, «Dios me basta (*ḥasbī Allāh*), y Él es el mejor Protector (*ni‘m al-wakīl*)».⁵³

Frente a la contumaz exaltación del brillo del soberano y la petición para él de permanencia y eternidad en las casidas *sultāniyya*-s estampadas y recitadas en la Alhambra, y fuera de ella, las casidas carcelarias hablan de la mutabilidad perversa del destino que hizo a sus autores desplomarse de la cúpula social y de la vida muelle de los palacios y mansiones hasta las informes concavidades del *muṭbaq*. La postración en prisión produce pena hasta en el enemigo, como decía Ibn Ġuṣn al-Ḥiġārī en un poema enviado a su hermano desde la cárcel en el que le dice, llorando de tristeza y dolor, que allí vive «tan terrible y amarga situación que si hasta da pena a sus enemigos, ¡cuánta no dará a su hermano y amigos!».⁵⁴ Y al-Muṣḥafī, encerrado de por vida por Almanzor, llegó a

52 Rodríguez Figueroa y Lirola Delgado, «Ibn ‘Āṣim al-Qaysī, Abū Bakr».

53 Ibn ‘Āṣim, *Ġannat al-riḍā*, 2:203-204.

54 Ibn Bassām, *Al-Daḥīra*, 3:247 y ss. Ibn Bassām recuerda que Ibn Ġuṣn al-Ḥiġārī fue detenido por al-Ma‘mūn, rey de Toledo, y que compuso al respecto una *Risālat al-siġn wa-l-masġūn wa-l-ḥuzn wa-l-maḥzūn* (Epístola sobre la cárcel y el encarcelado y sobre el pesar y el apesadumbrado) en la que reunió poemas carcelarios; cf. Ḥaṭīb, *Taġribat al-siġn*, 81.

tal desesperanza que prefirió rendirse del todo al negro destino, ya que la esperanza acrecentaría en él, según dice, la humillación. Su desgracia la expresa con una imagen opuesta a la de los poemas que dan lustre a la arquitectura áulica: la del astro que ha caído a tierra perdiendo su elevación y su luz.⁵⁵

Los que fueron reyes y potentados gimen siempre por haber pasado de la gloria (*'izz*) a la humillación (*ḍull*): «Se me trocó la gloria a la sombra de las banderas por la humillación del fierro y de las pesadas cadenas», se lamentaba al-Mu'tamid de Sevilla.⁵⁶ De igual modo, 'Izz al-Dawla (Gloria del Estado), el precitado hijo de Ibn Ṣumādiḥ, escribió a su padre desde la cárcel granadina en que lo encerraron los almorávides de esta guisa: «Después de haber sido libre (*ḥurr*) y glorioso (*'azīz*), hoy soy esclavo y humillado recluso (*asīr ḍalīl*)». ⁵⁷ E Ibn al-Ḥaṭīb también constatará en su prisión fecí el amargo cambio del destino: «Grandes fuimos y ahora en huesos nos convertimos». ⁵⁸ El transcurrir deprimentemente lento del tiempo en prisión hace que sea preferible la muerte a la monótona e inacabable tortura.

En una de las seis casidas compuestas en su noble arresto de Salobreña, o justo después de haber salido de él, Yūsuf III advierte de cómo el tiempo (*dahr*) quita a veces la gloria (*'izz*) no solo a él, sino a muchos otros que la poseyeron. ⁵⁹ En otras casidas ofrece metáforas sobre las canas, pero en sentido negativo por haberle salido en prisión en un tiempo cargado a veces de pesares (*šaḡn*), aunque él mismo se anima a no desesperar (Yūsuf III, 1965: 195), y, sobre todo, saca pecho sobre su alto linaje, de «Al-Ḥimyar, los mejores reyes de la Tierra», asegurando que

Poseemos el más sublime podio (*maṣīb*), que es superior a todos los demás, y también la suprema gloria (*'izza*) y la mejor de las estrellas. / Tenemos la colina (*haḍba*) más ilustre y elevada, nuestra es la bandera roja que por la victoria (*naṣr*) es ondeada. ⁶⁰

55 Ḥaṭīb, *Taḡribat al-siḡn*, 85; Gallega Ortega, «Ibn al-Ḥannān al-Ṣāṭibi».

56 Ḥaṭīb, *Taḡribat al-siḡn*, 82.

57 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, 7: 40.

58 Ibn al-Ḥaṭīb, *Dīwān Lisān al-Dīn*, 1:185.

59 Yūsuf III, *Dīwān Malik Garnāṭa*, 194-195.

60 Yūsuf III, *Dīwān Malik Garnāṭa*, 62-64.

Yūsuf III convierte estos poemas carcelarios en casidas jactanciosas, que bien podrían haberse grabado en alguno de sus palacios, si bien, y a diferencia de la poesía mural, inserta en ellos menciones de la añoranza que siente en prisión por su lugar de origen (*mawṭinī*), por su esposa, una estrella brillante como la luna llena que ilumina al monarca en las tinieblas de la noche, un sol que destella por él y es una hermosa gacela. En estos poemas, no se palpa, sin embargo, el dolor que se aprecia en los de otros encarcelados, sino que son un nuevo ejercicio de *fah̄r* (jactancia) del monarca dichoso y victorioso, aunque temporalmente arrestado. Yūsuf III se limita a mencionar la imagen (*ṭayf*) que del recuerdo viene a acompañarle en su soledad (*waḥṣa*) y a lamentarse de cómo otros conspiraron contra él, usurparon su trono y le hicieron mal, a pesar de que él había sido generoso con ellos,⁶¹ pero sin dar muestras de gran pesadumbre y dramatismo como en otras composiciones del género, tal vez por haber recuperado el solio y volver a estar al frente del Estado.

La poesía de cautiverios de al-Basṭī es, como adelantamos, algo distinta por estar escrita desde la lejanía de la corte y en calabozos cristianos, con una intención más bien de advertir a los granadinos de las penalidades que les esperaban si el islam terminaba por ser aplastado definitivamente en al-Andalus. Amigo del matemático, literato y sufi paisano suyo al-Qalṣādī y de algunos otros eruditos de la corte nazarí, él tuvo buena formación en su ciudad natal, fronteriza y sometida a continuos ataques enemigos. Allí fue hecho prisionero en su juventud y trasladado a Úbeda, donde comenzó a escribir poesía en prisión, impulsado por la añoranza de su familia y amigos y para combatir la «soledad mortal» y la oscuridad de la cárcel. Desde la celda escribe a amigos como Ibn al-Raġā', Abū 'Abd Allāh al-Bayyānī, quien había sido maestro suyo, o Yaḥyà ibn 'Aṣim, y dice llorar como nube anhelando el encuentro con su familia, extrañando su casa, sus hijos y su patria: «si de vosotros he sido desplazado mi corazón en aquellas casas sigue instalado».⁶² O «En aquellas casas reside mi corazón, con vuestra majestad, belleza y perfección».⁶³ La prisión conlleva siempre un profundo sentimiento de extrañamiento y exilio (*ġurba*, *īġtirāb*), máxime

61 Yūsuf III, *Dīwān Malik Garnāṭa*, 128.

62 Basṭī, *Dīwān 'Abd al-Karīm*, 101-102; Ben Driss, «Los cautivos entre Granadas»; Velázquez Basanta, «Al-Basṭī, 'Abd al-Karīm».

63 Basṭī, *Dīwān 'Abd al-Karīm*, 192.

cuando es en territorio enemigo. Al-Baṣṭī asegura haber sido encerrado, al principio, «en el sótano de una casa» (*fī qa'ar bayt*), encadenado y amenazado de tortura. Allí, acompañado «solo con vuestros recuerdos», tiene prohibido levantarse y moverse, y «llora sangre» obligado a hacer trabajos forzados sirviendo a «infieles inmisericordes», que lo debilitan hasta creer que no sobreviviría. Después de «estudiar las ciencias y salmodiar el Corán», se lamenta diciendo que ahora es «siervo de idólatras» que me ponen a cavar hoyos, construir muros, barrer, regar, limpiar excrementos de perros a todas horas, lavar la ropa sucia de los captores, sin dejarme siquiera dormir.⁶⁴ Más tarde fue entregado a un noble cristiano «para el que comer cerdo es el mejor alimento y beber vino la mejor agua», y que no tiene pudor en negar en voz alta al Profeta Mahoma y su ley y en menospreciar a al-Baṣṭī por ser musulmán. Y además pide por su rescate una desorbitada cantidad que cautivo bastetano no puede pagar, por lo que sufre con «el más grande pesar (*a'zam al-ašḡān*)» y ante la posibilidad de que sea vendido en subasta como esclavo (*bay' al-'abd*). A veces dice sentir que nunca será liberado (*sarāḥ*) y le pide a Dios la muerte, pues para él «la muerte es mejor que ser sirviente en vida [...] y más liviana que el cautiverio en Úbeda». Otras veces confía en lo mudable del tiempo: «¡Cuántos prisioneros encadenados no fueron después soltados, liberados (*muṭlaq, maḥlūl*)!». ⁶⁵ El infortunio de su apresamiento (*asr*), una «traición del Tiempo», debe entenderse, en su opinión, como «decreto divino» por lo que al-Baṣṭī asume que debe tener confianza en el juicio de Dios y, como decía Ibn 'Aṣim y tantos nazaríes, estar satisfecho con lo que Él ordena. E implora a Dios, en fin, la libertad (*sarāḥ*) y que lo libre de las «adversidades» (*šadā'id*) y del sufrimiento (*karb*) que él ha vivido y que ningún otro preso ha soportado, asegura. También pide a Dios que libere a otros musulmanes prisioneros y que no tenga en cuenta culpas tuyas pasadas pues «el cautiverio (*asr*) es la peor dolencia (*dā'*)». Entre tanto se acoge a la «digna esperanza» que le recomienda su Abū 'Abd Allāh al-Bayyānī en una «carta (*kitāb*) que encanta a la mirada por la excelencia de su caligrafía (*rā'iq ḥaṭṭīhi*)». El cautiverio le proporciona, no obstante, un único y buen consuelo, el de una hermosa cristiana llamada Elvira (como la ciudad de Ilbīra y la puerta del mismo nombre en

64 Bencherifa, *Al-Baṣṭī, āḥir šu'arā'*, 29-31.

65 Baṣṭī, *Dīwān 'Abd al-Karīm*, 101-102.

Granada) de la que se enamora y a la que dirige algunos poemas. También se enamoró del hijo de un alcaide llamado Alfonso, al que describe con metáforas luminosas semejantes a las dedicadas a las mujeres.⁶⁶ Y alude, además, al enfrentamiento civil entre Mulhacén y Boabdil, apoyando al primero como sus paisanos bastetanos y los alfaquíes firmantes de la fetua de 888 H. (octubre de 1483), y, al recordar su patria chica, la describe como lugar paradisíaco lleno de aguas fluyentes, jardines, frutos, aves y otras amenidades de la naturaleza y de las huertas, a las que se une la amistad, la buena compañía y el recuerdo del amor juvenil embriagador.

6. Símil y realidad de la prisión en el sufismo jatibiano

Otra dimensión de la prisión, la espiritual y sufi, aparece también en la obra de Ibn al-Ḥaṭīb, figura cardinal del momento de esplendor del reino nazarí y en la que se concitan todos los matices, ideas, prácticas y sentimientos de la alta cultura del momento. En su obra y persona se juntan y entran en colisión todos los elementos de la dialéctica utopía-distopía áulica de la que aquí venimos tratando. Intervino en persona y por escrito en todos los hilos de esta trama: poesía encomiástica y epigráfica en honor de Yūsuf I y Muḥammad V, compilación del *diwán* de poesía de Ibn al-Ġayyāb, y del suyo propio, de la biografía de los sultanes y eruditos nazaríes y de las elegías funerarias *sulṭāniyya*-s; propició la incorporación de Ibn Zamrak a la corte nazarí y corrigió sus primeras casidas *sulṭāniyya*-s; adquirió y construyó sus propias mansiones y palacios, compuso poesía mural para su palacio de Aynadamar y para la Alhambra de Yūsuf I y Muḥammad V, y dio un giro a su vida que le llevó a escribir una casida censoria contra el afán arquitectónico de Muḥammad V y textos en prosa y en verso de arrepentimiento de su vida mundana, acercamientos místicos, y todo ello junto con su incontestable condición de ser el mayor historiador-registrador de los hechos y sentimientos de su tiempo. De ser «doble visir» y «el de las dos vidas» (político de día, escritor por la noche) pasó, sin embargo, a ser el de las «dos muertes» y a despedirse del mundo ajusticiado física y simbólicamente en prisión.

66 Baṣṭī, *Dīwān 'Abd al-Karīm*, 166.

El que un conspicuo ministro y arráez de la Oficina de Redacción decidiera espetar a su señor Muḥammad V que se ocupaba en exceso de la construcción de palacios y que había dejación de sus responsabilidades de Estado, no es sino la materialización de profundas desavenencias con el sultán nazarí al que acompañó en el exilio, pero luego no acompañó en su retorno con la prontitud y diligencia esperable. El poeta panegirista se convierte ahora en poeta crítico sin ambages contra la fiebre constructora de Muḥammad V, a quien califica, en *Nuḥūdā III*, de «la última esperanza del islam andalusí». ⁶⁷ Ahora, a la imagen salomónica del soberano edificador en favor del islam contrapone la del soberano dejadizo que malgasta su tiempo en balde dando opción de actuar al enemigo:

[...] y tú, Muley no me haces caso, por andar bajo andamios y maromas, / entre sacos de estuco y de ladrillos y carretas que traen lajas de piedra, / para un árido erial, frente a enemigos —quienes, ávidos, crueles, nos hostigan—, / cual quien junta arrayanes, por plantarlos en ruinoso solar y casa yerma. / No pienses que dormita el pueblo: clava sus ojos siempre en ti. Sele benigno. ⁶⁸

En esta misma obra, *Nuḥūdāt al-ǧirāb III*, Ibn al-Ḥaṭīb, dice sentirse, personalmente agotado y firmemente interesado en poner en orden su conciencia, abandonar sus ambiciones pasadas y consagrarse a obras piadosas.

El hecho es que el Tiempo había desecado mi humedad, agotado mi savia, acortado mi paso, y oscurecido ante mis ojos el objetivo más cercano, poniendo ante mi mente el escarmiento y frente a mi raciocinio la experiencia. Por todo ello me liberé del caos, me despojé de las ropas de la ambición, hice ante Dios el compromiso de rechazar el trabajo interesado y huir del lucro, me aparté de los codazos de los visires, y me puse los hábitos de los sufíes y faquires. Establecí un *waqf* sobre valiosas fincas mías en favor de una *zāwiya* que fundé. Me incliné entero al bando de Dios y me pasé a las filas del aislamiento. ⁶⁹

En su enciclopedia mística *Rawḍat al-taʿrīf bi-l-ḥubb al-šarīf* (El jardín de la definición del Amor Supremo), que se esfuerza en dar a conocer entre sus allegados eruditos de las cortes nazarí, meriní y mameluca,

⁶⁷ García Gómez, *Foco de antigua luz*, 236, v. 17.

⁶⁸ García Gómez, *Foco de antigua luz*, 236, v. 7-11.

⁶⁹ García Gómez, *Foco de antigua luz*, 231-232; Puerta, «La peripecia política y mística».

se presenta a sí mismo como un pájaro que revolotea por el Árbol del Amor (*šağarat al-maḥabba*), no por vanagloriarse de su saber espiritual, asevera, sino a manera de excusa por sus limitaciones y su retraso al abordar tan elevado tema, ya que en las postrimerías de su vida, confiesa Ibn al-Ḥaṭīb, la escasez de tiempo y las ocupaciones políticas, así como las ataduras familiares, le impidieron volar más alto. El símil del pájaro que veíamos en la poesía carcelaria (símbolo de libertad, correo de noticias, deseos y sentimientos) se troca aquí en símbolo de la elevación cognoscitiva y del alma. En el sufismo, y en la espiritualidad mística en general, el mundo entero y la existencia son vistos como una cárcel,⁷⁰ e Ibn al-Ḥaṭīb lo explica con la figura del alma que se eleva volando por el Árbol del Amor divino, que es preciso cuidar después de ser plantado, podándolo y recogiendo sus frutos hasta alcanzar la paz interior y la contemplación beatífica. Con esta obra el ministro nazarí hace público su esfuerzo por poner en orden su alma y dar testimonio de sus copiosos conocimientos en materia espiritual, aunque terminaría por abandonar precipitadamente al-Andalus, en 1371, hacia el exilio y la muerte. En su *Rawḍa*, el pájaro es signo también del alma que abandona la jaula al llegarle la hora final, como en la filosofía oriental avicenista y en la de otros pensadores y sufíes que leyó el ministro nazarí. Mientras que su antiguo discípulo y protegido Ibn Zamrak se afanaba en llenar de casidas encomiásticas y paradisíacas los nuevos y ambiciosos proyectos palatinos de Muḥammad V, Ibn al-Ḥaṭīb se retira del escenario áulico granadino haciendo una llamada a abandonar el pozo en el que el alma vive presa entre cautivos y a emprender el camino de ascenso espiritual apelando a la posibilidad de unión con lo Absoluto que posee el ser humano.⁷¹

Poco después, y antes de noviembre de 1369, Ibn al-Ḥaṭīb redactó *Istinzāl al-luṭf al-mawǧūd fi asr al-wuǧūd* (Invocación de la gracia presente en el cautiverio de la existencia), mientras el sultán Muḥammad V se encontraba de campaña, seguramente en la citada de Algeciras, según indica el propio autor.⁷² En la introducción a *Istinzāl al-luṭf*, que viene transcrita en *Rayḥānat al-kuttāb*, el autor anuncia el propósito del opúsculo, a saber, reflexionar sobre el difícil camino hacia la salvación de las

70 Puerta, «Yūsuf en el universo imaginario», 197-211.

71 Ibn al-Ḥaṭīb, *Rawḍat al-ta'rif*, 109; *apud.* Ireis, «La jaula de la realidad», 343.

72 Ibn Ḥaldūn, *Al-Ta'rif*, 170-171; Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 4:460; Ibn al-Ḥaṭīb, *Rayḥānat al-kuttāb*, 1:152-153.

cadenas que impone la existencia por medio de la gracia divina; ahí, tras proclamar que el más elevado secreto existente es el decreto divino, que prescribe todo bien y todo mal para el ser humano (*insān*), pasa a realizar una encendida llamada a la paciencia (*ṣabr*), único remedio, según él, para soportar los cautiverios que conlleva la existencia y caminar por la senda recta. Después, jugando con la semejanza entre los términos *sirr* (secreto) y *asr* (cautiverio), el visir granadino enumera las cadenas (*qu`yūd*) y esclavitudes (*asr*) que atenazan al ser humano según se abordan en *Istinzāl al-luṭf*: el carácter (*mizāğ*), el cumplimiento de los deberes religiosos decretados por Dios, la política (*siyāsa*), los modos de subsistencia (*ma`āš*), las relaciones familiares y sociales, el servicio al sultán y, finalmente, «el cautiverio del alma en el cuerpo» (*asr al-nafs fī l-ğasad*), tema específicamente ascético con el que culmina la obra, en el que aboga por observar la norma escrita, por la morigeración, la justicia y la aceptación paciente, en fin, del designio divino. De ahí que, en su célebre poema final escrito en la prisión de Fez, no le resta a Ibn al-Ḥaṭīb más que constatar que la grandeza de que gozó se ha esfumado y que ese será el fin de todos los humanos⁷³: de dar de comer y tener ricas vestiduras —escribe— pasamos a ser comidos y a estar en la tumba desnudos, y tras iluminar como el sol nos apagamos, que nadie, pues —concluye—, en demasía se alegre ya que al igual que él, Ibn al-Ḥaṭīb, todos pasaremos fugazmente por este mundo.

73 Ibn al-Ḥaṭīb, *Dīwān Lisān al-Dīn*, 1:185.

Bibliografía

- Bastī, ‘Abd al-Karīm al-. *Dīwān ‘Abd al-Karīm al-Qaysī al-Andalusī* [al-Bastī]. Edición de Ğumu‘a Šayḥa y Muḥammad al-Hādī al-Ṭarābulusī. Cartago: Al-Mu‘assasa l-Waṭaniyya li-l-Tarġama wa-l-Taḥqīq wa-l-Dirāsāt “Bayt al-Ḥikma”, 1988.
- Bencherifa, Muhammad. *Al-Bastī, āḥir šu‘arā’ al-Andalus*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1985.
- Ben Driss, Abdelghaffar. «Los cautivos entre Granada y Castilla en el siglo XV según las fuentes árabes». En *Actas del congreso La frontera oriental nazarí como sujeto histórico* (s. XIII-XVI). Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994, coordinado por P. Segura Artero, 301-310. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Buḥārī, al-. *Šaḥīḥ*. [El Cairo]: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, s.a.
- Ewaidat, Ali al-. «La poesía carcelaria y de cautividad en el Naḥḥ al-ṭīb de al-Maqqarī». Tesis doctoral, Universidad Complutense, 2005.
- Fernández-Puertas, Antonio. *Alhambra. Muhammad V*. Tomo 1. Granada: Almed, 2018.
- Gallega Ortega, Teo. «Ibn al-Ŷannān al-Šāṭibī, Abū Bakr». En *Biblioteca de al-Andalus*, editado por Jorge Lirola Delgado, vol. 6: 106. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2010.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: I.E.E.I., 1988.
- Ḥaṭīb, Rašā ‘Abd Allāh al-. *Taġribat al-siġn fi l-ši‘r al-andalusī*. Abu Dabi: al-Muġamma‘ al-Ṭaqāfī, 1999.
- Ḥumaydī, al-. *Ġaḍwat al-muqtabis*, ed. al-Abyārī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1983.
- Ibn ‘Ašim al-Ġarnāṭī. *Ġannat al-riḍā fi l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*. Edición de Šalāḥ Ġarrār, 3 vols. Amán: Dār al-Bašīr, 1989.
- Ibn Bassām, ‘Alī. *Al-Daḥīra*. Edición de Iḥsān ‘Abbās, 4 vols. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2000.
- Ibn Furkūn, Abū l-Ḥusayn. *Dīwān Ibn Furkūn*. Edición y estudio de Muḥammad Bencherifa. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Maġribiyya, 1987.
- Ibn Idrīs al-Tuġībī, Šafwān. *Zād al-musāfir*. Edición de ‘Abd al-Qādir Miḥdād. Beirut: s. e., 1939.
- Ibn Ḥaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddima*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1960.

- *Al-Ta'rif*. Edición de al-Ṭanǧī. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 2003.
- Ibn al-Ḥaṭīb. *Al-Iḥāṭa fi aḥbār Ġarnāta*. Edición de 'Abd Allāh 'Inān. 4 vols. El Cairo: Maktabat al-Ḥānǧī, 1973.
- *Dīwān Lisān al-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb al-Salmānī*. Edición de Muḥammad Miftāḥ, 2 vols. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1989.
- *Kitāb al-Wuṣūl li-ḥifẓ al-ṣiḥḥa fi l-fuṣūl* (Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año). Edición y traducción de M^a C. Vázquez de Benito. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1984.
- *Nuḥdat al-ǧirāb III*. Edición de al-Sa'diyya Fāgya. Casablanca: s. e., 1989.
- *Rawdat al-ta'rif bi-l-ḥubb al-šarīf*. Edición de Muḥammad al-Kattānī. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1970.
- *Rayḥānat al-kuttāb*. Edición de 'Abd Allāh 'Inān, 2 vols. El Cairo: Maktabat al-Ḥāniǧī, 1980-1981.
- Ibn Manẓūr, Ġamāl al-Dīn. *Lisān al-'arab*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1984.
- Ibn Sa'id, Abū l-Ḥasan. *Al-Muǧrib fi ḥulā l-Maǧrib*. Edición de Šawqī Dayf, 2 vols. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1955.
- Ibn Šuhayd, Abū 'Āmir. *Dīwān Ibn Šuhayd*. Edición de Charles Pellat. Beirut: Dār al-Makšūf, 1963.
- Ibn Zamrak, Abū 'Abd Allāh. *Dīwān Ibn Zamrak al-Andalusī*. Edición de Muḥammad Tawfiq al-Nayfar. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997.
- Jreis Navarro, Laila M. «La jaula de la realidad. Ibn al-Ḥaṭīb en el jardín del amor». *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 39 (2018): 339-353.
- López López, Ángel Custodio y Antonio Orihuela Uzal. «Una nueva interpretación del texto de Ibn al-Ḥaṭīb sobre la Alhambra de 1262». *Cuadernos de la Alhambra* 26 (1990): 121-131.
- Mālik. *Al-Muwaṭṭā'*. Beirut: Dār Iḥyā' al-'Ulūm, 1988.
- Maqqarī, Šihāb al-Dīn al-. *Naḥḥ al-ṭīb*. Edición de Iḥsān 'Abbās, 8 vols. Beirut: Dār Šādir, 1988.
- Muslim. *Šaḥīḥ*. Beirut: Dār al-Ġīl - Dār al-Āfāq al-Ġadīda, s. a.
- Pozo Figueroa, Gabriel. «¿Qué fue de las mazmorras de cautivos de la Alhambra». *El Independiente de Granada*, 26 de enero de 2020. <https://www.elindependientedegranada.es/cultura/que-fue-famosas-mazmorras-cautivos-alhambra>.
- Puerta Vilchez, José Miguel. «El vocabulario estético de los poemas de la Alhambra». En *Pensar la Alhambra*, editado por J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello, 69-88. Barcelona - Granada: Anthropos - Diputación Provincial de Granada, 2001.

- «La peripecia política y mística de Ibn al-Jaṭīb entre la Granada Nazarí y el Magreb Meriní». En *Historia del Sufismo en al-Andalus*, editado por A. González Costa y G. López Anguita, 119-142. Córdoba: Almuzara, 2009.
- *Leer la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra - Edilux, (2ª ed. rev.), 2015.
- *Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 1990.
- «Poesía, estética y placer en el ḥammām andalusí». En *Los Baños en al-Andalus*, AA. VV., 64-77. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2019.
- *Un asceta en la corte nazarí. Los siete misterios de la creación, los sentidos y la imaginación (bilingüe árabe-español)*. Granada: Universidad de Granada, 2016.
- «Yūsuf en el universo imaginario de Ibn ‘Arabī». *Revista Española de Filosofía Medieval* 11 (2004): 197-211.
- Rodríguez Figueroa, Antonio y Jorge Lirola Delgado. «Ibn ‘Āṣim al-Qaysī, Abū Bakr». En *Biblioteca de al-Andalus*, editado por J. Lirola y J. M. Puerta Vilchez, vol. 2: 373-376. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Torres Balbás, Leopoldo. «Las mazmorras de la Alhambra». *Al-Andalus* 9, n.º 1 (1944): 198-218.
- Velázquez Basanta, Fernando. «Al-Baṣṭī, ‘Abd al-Karīm». En *Biblioteca de al-Andalus*, editado por J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez, vol. 1: 194-216. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2002.
- Yūsuf III. *Dīwān Malik Garnāṭa Yūsuf al-Tāliṭ*. Edición de ‘Abd Allāh Kannūn. Tánger: Al-Maktaba al-‘Aṣriyya (2ª ed.), 1965.

Apéndice: Figuras

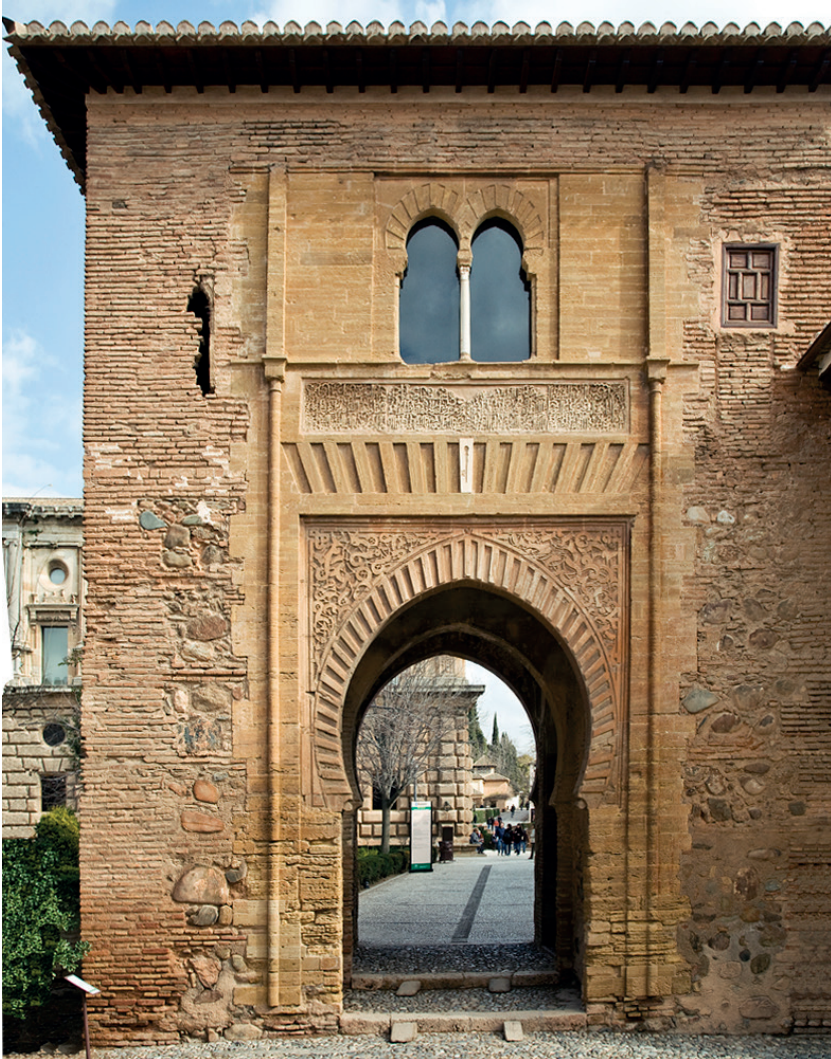


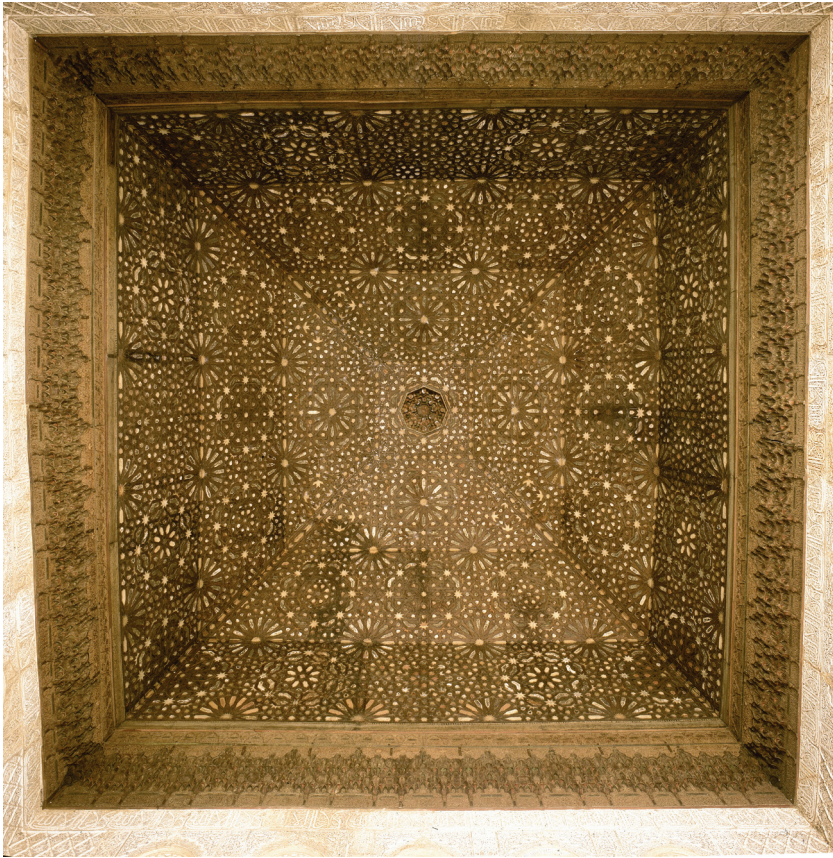
Figura 1. Puerta el Vino, fachada exterior reformada por Muḥammad V (imagen: Agustín Núñez Guardé).



*Figura 2. Fachada de Comares, Muḥammad V, ca. 1370
(imagen: Agustín Núñez Guarde).*



Figura 3. Salón de Comares, Yūsuf I, ca. 1350 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



*Figura 4. Techo de madera del Salón de Comares, Yūsuf I, ca. 1350
(imagen: Agustín Núñez Guardé).*



*Figura. 5. Pórtico norte del Generalife, Ismā'īl I, 1319
(imagen: Agustín Núñez Guardé).*



*Figura. 6. Poema del pórtico norte del Patio de Arrayanes, Ibn Zamrak,
versos 2-4 (imagen: Agustín Núñez Guardé).*



*Figura. 7. Pinturas murales de la Casita del Partal, ca. 1340 (fragmento)
(imagen: Agustín Núñez Guardé).*



Figura. 8. Puerta de la Justicia, Yūsuf I, 1348 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 9. Partal, salón de la Torre de las Damas, Muḥammad III (r. 1302-1309)
(imagen: Agustín Núñez Guardede).



Figura. 10. Gran mazmorra del Secano de la Alhambra (8 m profundidad,
20 m anchura), abierta en 2018 (imagen: Luis García Pulido).



*Figura. 11. Pórtico y alberca del Partal, Muḥammad III (r. 1302-1309)
(imagen: Agustín Núñez Guarde).*



*Figura. 12. Generalife, Patio de la Acequia, pr. s. XIV y reforma de 1319
(vista hacia el ala sur) (imagen: Agustín Núñez Guarde).*



*Figura. 13. Torre de la Cautiva, Yūsuf I, ca. 1349
(imagen: Agustín Núñez Guardé).*



*Figura. 14. Baño Real, sala caliente, reforma de Yūsuf I, ca. 1349
(imagen: Agustín Núñez Guardede).*



*Figura. 15. Patio de Arrayanes, Muḥammad V, ca. 1370
(imagen: Agustín Núñez Guardé).*



Figura. 16. Poema de Ibn al-Ḥaṭīb alrededor de la taca derecha en el arco de entrada al Salón de Comares. Época de Yūsuf I, ca. 1350 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 17. Poema de Ibn Zamrak en la taca derecha del arco de entrada a la Sala de la Barca; época de Muḥammad V, ca. 1370 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 18. Patio del Jardín Feliz y Fuente de los Leones, Muḥammad V, ca. 1380 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 19. Mirador de Lindaraja, Muḥammad V, ca. 1380
(imagen: Agustín Núñez Guardé).

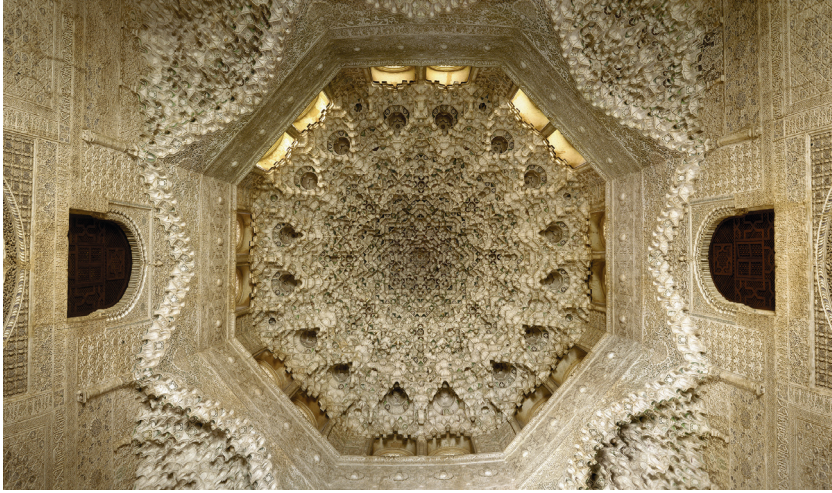


Figura. 20. Cúpula Mayor del Jardín Feliz (Sala de Dos Hermanas), Muḥammad V, ca. 1380 (imagen: Agustín Núñez Guardé).

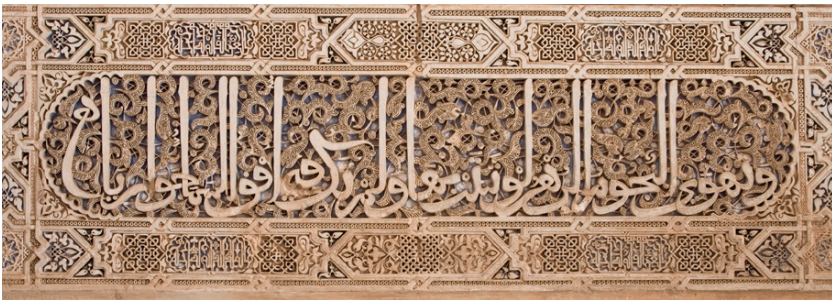


Figura. 21. Poema de la Sala de Dos Hermanas de Ibn Zamrak, verso 1, en cartela circular, y verso 8 en cartela rectangular (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 22. Pintura de la alcoba central de la Sala de los Reyes, Muḥammad V, ca. 1380 (imagen: Agustín Núñez Guardé).



Figura. 23. Pintura de la alcoba norte de la Sala de los Reyes, Muḥammad V, ca. 1380 (imagen: Agustín Núñez Guardé).

El sentimiento de temor al desvanecimiento escondido en la poesía festiva de los poetas de la Alhambra

Saleh Eazah al-Zahrani*
King Saud University

1. Introducción

Este estudio no pretende definir qué es una emoción, ni discutir las distintas percepciones de los investigadores alrededor de ese concepto, ya que se trata de un término profundo y complejo. Sin embargo, puede ser interesante mencionar algunos conceptos clave para la comprensión de las emociones, que nos pueden servir de introducción al tema que nos ocupa. Una de las ideas más sugerentes es que las emociones no son meras respuestas a lo que sucede a nuestro alrededor, sino que son una expresión de nuestra experiencia.¹ De ello se desprende que los sentimientos, en general, son el resultado de una experiencia individual y colectiva dentro de un sistema social y cultural particular.

Otro llamativo planteamiento se centra en el sentido cinético que reside en el origen latino del término.² Este dinamismo nos da una impresión directa de la naturaleza de las emociones como realidades vivas, que interactúan con el sistema cultural y social que las rodea y que son productos más culturales que biológicos o genéticos.

Por ello, no es posible interpretar las emociones sin acudir a su contexto cultural y social. Resultaría ilógico intentar establecer una

* Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, College of Arts, King Saud University in Riyadh: salalzahrani@ksu.edu.sa. This author expresses his appreciation to the Deanship of Scientific Research at King Saud University and the Research Center at the Faculty of Arts for funding the current article.

1 Barclay, «Introduction: Emotions and Change», 3.

2 Barragán y Morales, «Psicología de las emociones positivas», 104.

definición universal que incluyera las emociones humanas de todas las culturas y razas.

Otro enfoque original es el de William Reddy, que llama la atención sobre la relación entre el contexto cultural y las emociones, e incluye en su investigación el estudio de los colores y su correspondencia con los sentimientos.³ No cabe duda de que la asociación de los sentimientos con los colores es muy singular, y en él juega un importante papel el contexto cultural. Si nos aventuramos a aplicar esta idea al color rojo (que sirve para denominar en árabe al palacio granadino), quizás entendamos mejor la dualidad emocional que suscita la Alhambra (literalmente, en árabe, «la roja»): por un lado, revela la belleza (amor, música, fragancias, naturaleza...) y, por otro, la fealdad (sangre, intrigas, matanza...). Esta será una idea clave para nuestro estudio, que pretende llamar la atención sobre las emociones que emite este palacio: paz, amor y felicidad a través de la indicación positiva del color rojo, que al mismo tiempo puede indicar sentimientos temerosos y turbulentos bien escondidos.

En otro contexto, algunos investigadores plantean cuestiones sobre la ubicación de las emociones dentro del ser humano.⁴ Parece una cuestión fundamental, pues puede brindar la posibilidad de comprender las emociones y, por consiguiente, controlarlas y desarrollarlas. ¿Los sentimientos se sitúan en el corazón? ¿En el cerebro? ¿En el abdomen, incluso? ¿Son estáticos o se mueven de un órgano a otro? ¿Son corporales o puramente espirituales? Pese a reconocer el potencial y la importancia de estas cuestiones, a mi juicio no prometen dar respuestas específicas y convincentes.

El ser humano es un conjunto de emociones contradictorias y superpuestas que es el resultado de una acumulación interna que se sucede a lo largo de los años. Dichas emociones superpuestas pueden manifestarse en forma de comportamientos en respuesta a los diversos fenómenos experimentados por el hombre. Aquí debemos referirnos al inconsciente y al subconsciente, y a la manera en que las personas pueden no darse cuenta de que las decisiones conscientes no son las que de verdad impulsan muchos de nuestros comportamientos, sino que existe una fuerza oculta (el subconsciente) que controla muchas de nuestras elecciones y dirige nuestro comportamiento sin que seamos conscientes de su

³ Reddy, *The Navigation of Feeling*, 3.

⁴ Plamper, *The History of Emotions*, 29.

existencia ni de cómo opera. Esta fuerza oculta es producto de una programación compleja y puede ser una fuerza destructiva si el individuo no le dedica la atención que merece o no ejercita su control sobre ella.

Es vital conocer las raíces en que se insertan estas emociones alojadas en el subconsciente para poder encauzarlas de manera adecuada. Entre estas emociones que habitan en el subconsciente se encuentra el miedo, que puede dirigir el comportamiento y las decisiones humanas sin que seamos plenamente conscientes de ello. Este estudio pretende detectar esta emoción de miedo atrapada en el subconsciente de los poetas granadinos y analizar de qué manera se filtra en una poesía que, aparentemente, se deleita al describir el magnífico palacio de la Alhambra.

Los estudiosos de la psicología afirman que el miedo surge como resultado de ciertas influencias externas, ya que el ser vivo no tiene motivos innatos que lo impulsen a temer.⁵ Esto confirma lo que mencionamos arriba sobre los sentimientos en general, incluido el miedo, que son el resultado de los contextos y del entorno vivido.

A continuación, intentaremos reseñar rápidamente la historia de la Alhambra como un resumen de lo que ocurrió en al-Andalus. Quizás esto nos facilite la comprensión de este miedo oculto en el interior de los granadinos.

2. La Alhambra y el miedo: raíces y representaciones

2.1. *Circunstancias de la institución*

Como es bien sabido, la Alhambra nazarí se erigió en circunstancias excepcionales, durante una época en que la existencia arabo-musulmana de al-Andalus se encontraba amenazada. El poder se inclinaba hacia el bando de los reinos cristianos y la situación de los andalusíes estaba marcada por la fragilidad y la debilidad política.

Muḥammad I, el fundador de la dinastía nazarí, no tuvo más remedio que aliarse con Castilla para asentar su reino sobre las ruinas del imperio almohade, pasando a ser un vasallo de la corona castellana, a la que pagaba los correspondientes tributos anuales.⁶

⁵ Maḥmūd, *Madḥal 'ilm al-nafs*, 50.

⁶ Ladero Quesada, *Granada*, 127.

Este vasallaje a la corona de Castilla permitió el establecimiento del pequeño reino de Banū l-Aḥmar, que nunca contó con la seguridad necesaria. En este sentido, cabe señalar que la idea de que al-Andalus nazarí fuera un mero vasallo de Castilla ha sido criticada por muchos investigadores españoles. Basta citar, por ejemplo, a Francisco Vidal quien sigue defendiendo en más de una investigación, que la Granada nazarí no debe ser vista como una cuestión de política exterior de los reinos cristianos, sino como una etapa de la historia de al-Andalus y una realidad política, social y económica que supo vivir y adaptarse a la difícil situación de su tiempo.⁷

Una lectura de la historia de dicho reino revela las continuas amenazas que lo rodeaban, no solamente del enemigo cristiano, sino también de sus correligionarios magrebíes, sin olvidar los dolorosos acontecimientos internos que lo acompañarán a lo largo de su historia. Todo esto ayudó a arraigar el miedo y la aprensión dentro del alma granadina, como analizaremos más adelante.

Se sabe que las primeras construcciones del conjunto alhambrense corresponden a la Alcazaba, que fue construida sobre una colina como era costumbre en las fortificaciones militares: eligiendo el lugar más alto de la zona para asegurar la defensa y la correcta vigilancia. A continuación, se inició la construcción de los lujosos palacios. A mi juicio, la construcción de los palacios justo al lado de un edificio militar refleja la importancia que dieron los constructores de la Alhambra al equilibrio entre lo espantoso, representado por la Alcazaba, y lo paradisiaco, representado por los palacios.

Sin duda, la profundidad de intenciones e interpretaciones envuelve la edificación de este palacio. Sería simplista pensar que se trataba de una mera residencia de la familia gobernante o de una estructura lujosa únicamente. La Alhambra es el resultado de una honda contemplación intelectual y un elevado gusto artístico.

La pregunta que nos planteamos es: ¿hasta qué punto es posible que el palacio de la Alhambra, que parece ser un espacio de alegría y exuberancia, albergue una profunda angustia que nos permita describirlo, desde este punto de vista, como un edificio del miedo? Intentaremos responder a esta pregunta analizando con detenimiento la poesía, un medio de expresión propicio a la infiltración de esos sentimientos de miedo sin que el poeta sea consciente de ello.

7 Vidal, «Al-Andalus nazarí y su historia», 53-66.

2.2. Raíces del miedo (la pérdida de seguridad)

Quizás sea el sentimiento general de inseguridad la raíz de las emociones de miedo y aprensión en los andalusíes a lo largo de distintas etapas de su historia, especialmente durante el reino nazarí de Granada. Este sentimiento de inseguridad, unido a la expectativa de la propia extinción, alcanzó su cénit en el corazón de los granadinos de la época nazarí, tras un proceso de maduración propiciado por la acumulación de un conjunto de factores que generaron unas emociones negativas y pesimistas que quedaron ocultas tras cortinas de alegría, seguridad y felicidad. A continuación, expondremos algunos de estos factores.

2.2.1. Los errores acumulados (la caída de las ciudades y el encogimiento de al-Andalus)

El colapso del califato omeya de Córdoba, la fragmentación de al-Andalus en pequeños y débiles reinos y la imposición de Castilla y los reinos cristianos como potencias hegemónicas en la península ibérica sembraron en el interior de los andalusíes el miedo al fin, a la pérdida de la tierra y a un destino desconocido.

El acontecimiento más destacado, que agravó esos miedos y consiguió trasladarlos desde la imaginación a una realidad tangible, fue la caída de la ciudad de Toledo en manos del rey castellano Alfonso VI a finales del siglo XI. Esto provocó una gran conmoción entre los andalusíes por varios motivos. No solo era Toledo una de las ciudades más grandes e importantes de al-Andalus, sino que además era una fortaleza natural, gracias a su ubicación en un meandro del río Tajo sobre una colina muy alta y difícil de asaltar.

Además, estaba situada en el corazón de al-Andalus, no era una ciudad periférica o fronteriza cuya pérdida hubiera sido comprensible. Fue un estrepitoso golpe que desequilibró el estado psicológico de los andalusíes y activó la ansiedad y la inseguridad acerca del futuro. Esto condujo a algunas reacciones descabelladas que para algunos parecieron lógicas y razonables.

Ese fue el caso, por ejemplo, del poeta Ibn al-‘Assāl, cuya reacción fue repentina y negligente. En lugar de instar a la resistencia para recuperar la tierra, alzó la voz llamando a los andalusíes a abandonar

todo al-Andalus: «¡Oh, gentes de al-Andalus, apurad vuestras monturas, ya que quedarse aquí no es más que un error! ¡El vestido se desliza por sus bordes, y yo veo que el de la península se está deshilachando por el medio!».⁸

Este acontecimiento se interpretó como un toque de atención, produjo un gran impacto en el alma de los andalusíes e implantó en su subconsciente las raíces del miedo y la aprensión. Con el paso del tiempo y la sucesión de grandes acontecimientos que desolaron al-Andalus esta raíz fue creciendo, como la caída de las principales ciudades al final de la época almohade, entre ellas Córdoba, Sevilla y Valencia.

Cuando se estableció el estado nazarí a mediados del siglo XIII, se trataba de un pequeño reino que debía su supervivencia a sus vecinos magrebíes y que adoptó una política cautelosa con todas las partes dentro y fuera de la península ibérica. Esto mantuvo al reino en un constante estado de temor e inquietud.

El lector de la historia nazarí se enfrenta a un fenómeno difícil de comprender, que podríamos describir como «los amigos de ayer son los enemigos de hoy, y viceversa». A veces son enemigos de Castilla y amigos de los meriníes y otras veces, al contrario, enemigos de los meriníes y amigos de Castilla. En plena enemistad con los castellanos, llegan a intercambiarse tiernos sentimientos con ellos, como ocurrió con ocasión de la muerte de uno de sus acérrimos enemigos, el rey Alfonso XI, cuando los granadinos se apresuraron a dar el pésame a su sucesor y colocar velas sobre su tumba.⁹

El sentimiento de temor al desvanecimiento tuvo que ser muy profundo y provocó bastante desconcierto emocional entre los granadinos. A modo de ejemplo, mencionaremos a Ibn al-Ḥaṭīb, quien da muestras contradictorias hacia los castellanos, a quienes alaba e insulta a un tiempo. Por un lado, ensalza a Pedro el Cruel, que ayudó a Muḥammad V a regresar a su trono tras el golpe de Estado que le expulsó, mientras que, páginas más tarde en el mismo libro, acusa a los cristianos de ser una nación en la que no se puede confiar.¹⁰ Así, Castilla es a la vez motivo de paz y fuente de profundo miedo.

8 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, 4:352.

9 Ibn al-Ḥaṭīb, *Rayḥānat al-kuttāb*, 1:531.

10 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuḥdat al-ḡirāb*, 115.

2.2.2. Intrigas palaciegas y golpes de Estado

No exageran quienes imaginan la Alhambra como escenario de constantes conspiraciones e intrigas internas. El caso de este palacio era único entre las cortes árabes y andalusíes, lo que ha animado a multitud de escritores españoles a publicar obras literarias valiéndose de este estereotipo como tema principal. De entre las más recientes mencionaremos, a modo de ejemplo, *La sangre sobre las azucenas* de Manuel Fernando Estévez Goytre, *El Perfume de Bergamota* de Gastón Morata, *El cautivo de Granada* de Marceliano Galiano, *El secreto nazarí* de Paco López o *El Último Hayib de la Alhambra* de Antonio Rodríguez Gómez.

La historia del estado nazarí revela la extraordinaria cantidad de conspiraciones políticas internas de las que la Alhambra fue testigo.¹¹ La sucesión de sultanes derrocados o asesinados por otros hombres de la corte se inició con Muḥammad II, el segundo sultán de la Alhambra e hijo del fundador de la dinastía nazarí, de quien se cuenta que fue asesinado por su hijo Muḥammad III, que le introdujo veneno en un pastel.¹² El mismo Muḥammad III, que sucedió a su padre, acabó siendo depuesto por su hermano Naṣr, que se sublevó contra él con la ayuda del pueblo granadino. Naṣr no consiguió mantenerse mucho en el poder, y terminó siendo expulsado y sucedido por Ismā‘īl I, que fue también asesinado a manos de su primo en la puerta de la Alhambra, según se cuenta por culpa de una bella esclava de la que ambos estaban enamorados. Le sucedió, siendo aún un niño, su hijo Muḥammad IV, a quien años más tarde asesinarían hombres de su propio séquito. Yūsuf I —hermano y sucesor de Muḥammad IV— fue asesinado a su vez a manos de un loco. Le sucedió en el poder su hijo Muḥammad V, que fue expulsado tras el potente golpe de Estado liderado por su hermano Ismā‘īl II y su cuñado Muḥammad VI, conocido como el Bermejo. Ambos serían también asesinados.

Así se fue desarrollando la sangrienta historia palaciega del estado granadino hasta la época de Boabdil, su último sultán. A ello podríamos añadir los trágicos destinos que sufrieron los ministros y otros miembros importantes de la vida cortesana de la Alhambra, como los

11 Vidal, «El asesinato político en al-Andalus», 349-397.

12 Ibn al-Ḥaṭīb, *Al-Iḥāṭa*, 1:566.

visires Ibn al-Ḥakīm, Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Zamrak, así como los miembros de la familia Abencerraje, cuyo trágico final es de sobra conocido.¹³

Estas intrigas, conflictos y asesinatos tuvieron un gran efecto entre los nazaríes y arraigaron aún más el miedo existencial, ya que la muerte en la Alhambra era vista como la aniquilación de la propia Alhambra, símbolo de al-Andalus. La edificación de esta ciudad palatina y sus sucesivas ampliaciones puede verse, desde esta óptica, como un intento de confrontar el sentimiento de temor con la incuestionable solidez de las instalaciones arquitectónicas. Las expresiones escritas y decorativas, sobre todo en la poesía, expresan de manera indirecta este sentimiento inherente.

3. Representaciones del miedo

A continuación, trataremos de identificar las representaciones más importantes de las emociones de miedo enmascaradas detrás del lenguaje, mediante la observación de los sentimientos directos detrás de los cuales se esconde el temor o, dicho de otro modo, a través de los cuales el poeta granadino resiste contra el miedo. Estas representaciones están presentes en diversos temas de la poesía nazarí, lo que sugiere que se trata de un fenómeno estable y recurrente, no ligado únicamente al palacio de la Alhambra.

No obstante, limitaremos nuestro análisis a los versos dedicados a dicho palacio, ya que, a mi juicio, es en ellos donde el sentimiento de miedo es más profundo y expresivo cuando aparece. La Alhambra, con sus manifestaciones culturales y estéticas, es un espacio que simboliza al-Andalus y estimula el aferramiento a la vida, lo que a la vez enciende el recelo a perderla, a través del optimismo y la aspiración a la supervivencia frente a las circunstancias. A continuación, se ofrecen las representaciones más importantes del miedo en la poesía alhambrena que hemos podido identificar y comprender.

3.1. *La tendencia a la eternidad y perpetuidad*

Una de las primeras formas de resistir el miedo a la extinción que encontramos en la poesía dedicada a la Alhambra y a sus sultanes es la

13 'Inān, *Dawlat al-islām*, 112-150.

tendencia hacia la eternidad (*ḥulūd*) y la perpetuidad (*daymūma*). Si entendemos bien el contexto de los versos, encontramos un ambiente tenso, rodeado de muchos aprietos y dificultades. Observamos que el propio poeta ha sido testigo de sangrientos hechos sucedidos en la Alhambra que conformaron su memoria y le hicieron obsesionarse con el miedo, la ansiedad y la aprensión.

Entre las manifestaciones de esta tendencia en la poesía que nos ocupa, encontramos el motivo de la inmortalidad, que aparece en más de un texto. Podemos mencionar, por ejemplo, a Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra, que en distintas ocasiones se dirige a su elogiado señor de Granada: «¡La paz de Dios sea contigo, así que permanece eterno, renovando fiestas y desgastando enemigos!»;¹⁴ «¡Dios haga eterno este lugar feliz, experimentando el tiempo, fiesta tras fiesta»¹⁵; «¡Dios haga eterno a mi dueño, señor del reino, con gloria eterna en la Escritura!»¹⁶; «¡Y que Dios haga eterno el palacio en que resides, cuya victoria a tu alteza pertenece!».¹⁷

Notamos en esta muestra de la poesía de Ibn Zamrak cómo la palabra *ḥulūd* (eternidad) y sus derivaciones (*ḥallada*, *muḥallad*) se repite en varios versos pertenecientes a diversos poemas de temáticas distintas, compuestos para ocasiones diferentes. Llega incluso a repetirla más de una vez en el mismo verso. Quien se enfrente a estos versos por primera vez puede llevarse la impresión de que la repetición de este motivo no es sino una fórmula habitual en los poetas para satisfacer a los sultanes gobernantes, al desearles mucha vida y felicidad. A este lector también le puede parecer que los versos reflejan el optimismo y la alegría tanto del poeta como del elogiado, al estar relacionados con distintas ocasiones festivas. Sin embargo, una cuidadosa observación del contexto cultural y político de esta etapa nos revela que el asunto va más allá de la simple y habitual súplica por el alabado o la dicha por la victoria sobre los enemigos.

La realidad es que las condiciones políticas no eran buenas y el miedo al poderoso enemigo que acecha al-Andalus tenía un tremendo peso en el corazón de los granadinos. La victoria y la paz asegurada no eran más que falsas ilusiones y autoengaño. Las exageraciones en la

14 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 130.

15 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 308.

16 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 308.

17 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 155.

celebración de estas ocasiones servían de paliativos contra este miedo, apenas un miserable intento de hacer frente a una reacción que se niega a desvanecerse.

Dentro del ámbito de la eternidad, encontramos las palabras árabes *daymūma*, *dāma*, *lā zāla* y *baqīya*, que en general quieren decir «perpetuidad» o «permanencia» y que indican un fuerte apego a la supervivencia y un rechazo a la muerte. Quizás al estudioso de las inscripciones de la Alhambra le llame la atención la presencia de este motivo también en las frases en prosa inscritas en las paredes del palacio. Son abundantes y pueden encontrarse en distintos rincones del palacio: «la gloria eterna», «Dios haga eterno su reino», «el reino eterno», «la dicha continua», «eterna es mi construcción».¹⁸ Estas manifestaciones evidencian que se trata de un miedo implícito colectivo y no individual, escondido en frases cortas y bien sembrado en el alma nazarí.

Para sustentar estas afirmaciones, enumeraremos una serie de versos poéticos pertenecientes a distintos poetas de la Alhambra. Ibn al-Ġayyāb escribió, refiriéndose a los baños de la casa real: «¿Quién como Abū l-Ḥaġġāġ [Yūsuf I], nuestro sultán? Sea perpetuo su reino de los alminares altos».¹⁹ Respecto a Calahorra, dice: «De la familia Banū Naṣr, ¡permanezca entre victoria y felicidad, construyendo lo que quiera como quiera!».²⁰ Sobre la renovación de la cúpula de Comares que hizo Yūsuf I, dice:

«¡Oh, cúpula, que aún sigue habitada por el reino y protegida por las espadas y las lanzas! ¡Permanezca permanente este palacio habitado por las nubes lloventes de gracia! Dios es el mejor aliado».²¹

Sobre el palacio de Muḥammad II, dice: «¡Que permanezcas en continuas dichas y en perpetuas felicidades, garantizadas a lo largo de los tiempos!».²²

Por su lado, el poeta Ibn al-Ḥaṭīb, escribió las siguientes palabras refiriéndose a la cúpula de Comares: «¡Permanezca unida bajo la sombra de la gracia de Dios, cubierta por las buenas consecuencias!».²³

18 Puerta Vélchez, *Leer la Alhambra*, 53, 97, 195, 200, 177, 287, 320, 312 y 349.

19 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 182.

20 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 224.

21 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 355.

22 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 451.

23 Ibn al-Ḥaṭīb, *Dīwān*, 115.

Ibn Zamrak, a quien ya hemos citado, se refería a una taca del palacio de la siguiente manera: «¡Permanezca en alta categoría, segura en el momento de la desaparición!». ²⁴ Sobre el arco de una taca hablaba así: «¡Siga un sol en el horizonte de esta órbita, seguro entonces de la llegada de la desaparición!». ²⁵ Sobre unas inscripciones en las dos tacas de la cúpula escribió lo siguiente: «¡Se quede en el horizonte del califato como una estrella cuya brillante justicia da luz al universo!». ²⁶ Hablando por boca de la cúpula occidental, escribió: «¡Permanezca dichoso por mí, uniendo el islam en su tierra!». ²⁷ Por último, sobre una de las tacas del palacio, dice: «¡Dios conserve permanentemente a mi señor, a quien convirtió en una donación perpetua para la religión y el mundo!». ²⁸

El poeta Ibn Furkūn escribió lo siguiente para ser grabado en una parte del palacio: «¡Esté en continua felicidad, inmortalizado hasta el día de la resurrección!». ²⁹ También escribió lo siguiente con intención de que fuera inscrito sobre una taca del palacio: «¡Permanezca en dicha y larga felicidad, estando la victoria a la cabeza de sus tropas!». ³⁰

Se trata de una muestra de los múltiples versos dedicados al palacio de la Alhambra que incluyen la perpetuidad como motivo con expresiones como «permanezca», «esté», «siga», «conservé permanentemente» o «se quede». Dichos motivos reflejan una clara adhesión a la supervivencia y un profundo miedo a la finitud. Quizás frases como «cubierta por las buenas consecuencias», «segura en el momento de la desaparición» o «seguro entonces de la llegada de la desaparición» confirman este miedo escondido.

Se observa que estos versos entraban dentro del tema del encantamiento con cuerpos celestes para la supervivencia de la Alhambra, como trataremos más adelante. Es digno de mención que, si se analiza la cronología de estos versos, puede observarse que esta emoción es constante en los granadinos en general y en los poetas alhambrenos en particular, y no se limita a mantenerse viva, sino que aumenta con el incremento de las construcciones y la perfección de sus edificios.

24 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 155.

25 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 309.

26 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 128.

27 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 128.

28 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 129.

29 Ibn Furkūn, *Dīwān*, 272.

30 Ibn Furkūn, *Dīwān*, 275.

La experiencia de Ibn Zamrak quizás sea la más amplia en este sentido, ya que encontramos en su poesía una variedad en las fórmulas con estos motivos o signos que expresan el deseo de sobrevivir y el miedo a lo desconocido que acompañan al sentimiento de desaparición y aniquilación. Esto podría deberse a que Ibn Zamrak vivió en una etapa de muchos altibajos políticos unida a una crisis social y cultural, como mencionamos arriba.

3.2. *La invocación de poderes celestiales*

No está de más señalar que el palacio de la Alhambra fue construido buscando la semejanza con los elementos celestes superiores. Entre los más importantes y evidentes se encuentra el paraíso celestial y todo lo que lo rodea, como la atención de Dios, su presencia, su trono, etc. Hay varias inscripciones que se refieren a ello directamente, como la cita coránica: «Hemos plantado en ella palmerales y viñedos, hemos hecho brotar de ella manantiales».³¹ Otros muchos versos poéticos señalan lo mismo, como veremos a continuación.

Basta con contemplar la cúpula de Comares y su representación del mundo superior, la esencia y el trono divinos para tener la certeza de esta similitud, sin la cual no se puede entender la Alhambra.

Sin embargo, evocar el modelo del cielo y el mundo superior no se hace únicamente por el deseo de semejanza motivado por razones estéticas o religiosas. En mi opinión, el asunto cobra un nuevo cariz cuando imaginamos la presencia constante de un miedo oculto hacia la extinción, maquillado con manifestaciones falsas de alegría y placer. El miedo a esta extinción, arraigado en el alma del andalusí y en su subconsciente, le hace aferrarse al cielo, haciendo una llamada al augurio de supervivencia e inmortalidad, especialmente en el modelo del paraíso. Este fenómeno queda mejor descrito empleando el término «bajar» que con «imitar», pues es más indicativo de la tendencia a la eternidad. Es como si buscaran que el paraíso descendiera tal y como es para habitarlo en la tierra (especialmente en el palacio de la Alhambra), en un intento de expulsar del horizonte de posibilidad su final, su desaparición o su caída en manos de los enemigos de Dios.

31 Corán 36, 34.

Por otra parte, es conocido el alto grado de excelencia en los campos de la astrología y la astronomía que alcanzaron los andalusíes, que se valieron de ellas para extraer presagios y realizar rituales que alejaran ese miedo persistente, mediante afirmaciones de inmortalidad e inmunidad ante los perjuicios en diversos aspectos de la vida. De esta manera, afianzaban su presencia en su tierra en medio de sus temores de perderla. Estos comportamientos incluyen la circuncisión y la construcción de casas y almunias. No cabe duda de que la Alhambra fue edificada teniendo muy en cuenta la posición planetaria (*nuṣba*), que garantizaría buenos augurios, inmortalidad y protección.³²

La poesía es un documento importante y básico para confirmar esta tendencia. Para ilustrar la idea de traer el paraíso celestial a la Tierra mencionaremos las palabras de Ibn Zamrak para describir la cúpula de la Sala de las Dos Hermanas: «¡Que disfrute nuestro señor con el paraíso eterno!, es la recompensa del favor continuo que otorgas».³³ El mismo poeta dijo, refiriéndose a las tacas del palacio: «Esta casa es un paraíso eterno, con continuo placer y felicidad».³⁴ Respecto a la taca que se encuentra enfrente de la mencionada, escribió: «Este es el paraíso claro de bienaventuranza. Ninguno de sus habitantes se aparta de él».³⁵

Referirse al paraíso en este contexto, como el lector ya adivinará, no se hace solo por el placer y la gracia, sino que los poetas cuidaban de emparejarlo con la idea de la eternidad. Parecía preocuparles mencionar solo las bendiciones, como si temieran por su caducidad por un motivo u otro. Por eso Ibn Zamrak usa la palabra eternidad emparejada siempre con el paraíso («ninguno de sus habitantes se aparta de él») para que la Alhambra permanezca y perdure, ya que es el paraíso celestial mismo.

Aquí hay un elemento retórico muy significativo al respecto. El poeta, al comparar la Alhambra con el paraíso, suprime la partícula comparativa «como», renunciando al símil. En retórica árabe este recurso se emplea para expresar la idea de que no se trata de dos cosas similares sino de una sola cosa (la Alhambra no es como el paraíso, sino que es el paraíso mismo).³⁶

32 Samsó, *Astrometeorología y astronomía*, XII, XIII, XIV; Ibn Zamrak, *Dīwān*, 306.

33 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 126.

34 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 156-157.

35 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 157.

36 Hāšimī, *Ġawāhir al-Balāga*, 267.

En una etapa posterior a la época en que se levantaron las últimas edificaciones de la Alhambra (el período convulso de los asesinatos y golpes de Estado del siglo *XIV*), encontramos la continuación de esta tendencia por hacer del palacio algo perpetuo. Por ejemplo, Ibn Furkūn dedica estos versos a un edificio del palacio de la Alhambra: «Como si sus orígenes estuvieran en el Jardín del Paraíso, estas son cámaras, sobre las que hay otras cámaras».³⁷

Este verso se enmarca en un texto que describe las obras de renovación y ampliación realizadas por Yūsuf III en la Alhambra. Hemos citado algunos de sus versos arriba, cuando menciona la eternidad y la permanencia al final del texto. Estos versos hablan del paraíso, y en ellos hay una referencia al paraíso en la Tierra, por cuya eternidad ruega a Dios al final del texto. El paraíso del cielo se evoca aquí para otorgar perpetuidad a su versión idéntica en la Alhambra, pues las cámaras del paraíso celestial, que son eternas, se asemejan a las cámaras de los edificios alhambrenos. Se trata de una expresión tomada del Corán, en el contexto de una de las descripciones del paraíso que allí aparecen: «Pero los que temieron a su Señor estarán en cámaras altas sobre las que hay construidas otras cámaras altas».³⁸

El Corán también define el significado de la inmortalidad, pues es Dios quien garantiza su conservación y eternidad: «Somos Nosotros Quienes hemos revelado la Amonestación [El Corán] y somos Nosotros sus custodios».³⁹ Citar los versículos coránicos sobre las paredes de la Alhambra garantiza la perpetuación y conservación de sus edificios.

En los textos de la Alhambra es reseñable, en relación con este aspecto, la diversidad de elementos celestes empleados para describir el palacio: el sol, la luna creciente, la luna llena, las estrellas y el arco, las constelaciones. El poeta granadino mira fuera de la realidad como una fuerza para protegerse de la amarga realidad.

Los siguientes fragmentos de Ibn Zamrak dan cuenta de ello. Refiriéndose a un edificio del palacio escribió: «Y el horizonte desea que sus constelaciones sean para ti en el califato hogar y descanso, señalando hacia ti con su luna llena y sus estrellas, y regalándote la corona

37 Ibn Furkūn, *Dīwān*, 271.

38 Corán 39, 20.

39 Corán 15, 9.

y la diadema». ⁴⁰ Sobre una taca del palacio, escribió: «Y contempla mi corona, la encuentras similar a la corona de la media luna». ⁴¹

Estos versos podrían haber sido compuestos en distintas ocasiones, fruto de la búsqueda de inspiración del poeta en el cielo para hablar de la Alhambra, aprovechando la similitud en formas y nombres entre los elementos palaciegos y celestiales. Sin embargo, parece que este intento constante de construir el poema sobre el elemento celestial nace del temor a los malos augurios y el destino nefasto que podrían caer sobre el Palacio. Dada la permanencia eterna de los elementos celestiales, el poeta recurre a ellos para hacer eterna la Alhambra y combatir con ellos la idea de extinción y final que sigue siendo aterradora para estos poetas, que reflejan el alma de los granadinos en esta etapa crítica de la historia de al-Andalus.

3.3. La protección mediante amuletos

En las épocas tardías de la presencia andalusí en la península ibérica, debido a la debilidad de los andalusíes y la creciente presión de las conquistas cristianas, surgió un sentimiento desesperado por intentar cambiar la realidad, sobre todo en vista del declive del símbolo nacional en sus almas. Al no existir un líder que pudiera dar tranquilidad y esperanza en la protección de la supervivencia árabe andalusí, los andalusíes recurrieron a lo que está más allá de la realidad y se aferraron a los mitos y al ocultismo.

Para comprenderlo, basta con contemplar los mensajes que enviaban los andalusíes a la tumba del Profeta en la península arábiga, pidiéndole ayuda y asistencia. ⁴² A mi juicio, esta misma emoción se manifestó en la realidad de los moriscos tras la caída de Granada, como herederos de siglos de inquietud y desesperanza.

Haciendo hincapié en el estado de miedo a la desaparición y el final latente en los corazones andalusíes, al-Maqqarī narra en su *Nafḥ al-ṭīb* el relato mítico de un talismán llamado *farrūḡ al-ruwāḥ* («el gallo del viento») en la antigua Alcazaba de Granada, que se consideraba una

⁴⁰ Ibn Zamrak, *Dīwān*, 154.

⁴¹ Ibn Zamrak, *Dīwān*, 155.

⁴² Ibn al-Ḥaṭīb, *Dīwān*, 156-159.

protección para todo al-Andalus. Cuenta la leyenda que, si ese talismán se descubre y se extrae, al-Andalus desaparecería.⁴³

No disponemos de información suficiente sobre este talismán y no sabemos si fue puesto en la antigua Alcazaba en la era de los ziríes o más tarde, en la época de los Banū Naṣr, ya que el texto de al-Maqqarī no confirma uno ni otro, aunque sí indica que el talismán fue descubierto en época tardía, pues el relato está tomado de Ibn ‘Āṣim que vivía en el último siglo de vida de la dinastía nazarí. Tal vez este talismán estaba relacionado con esta última época, dada la severidad de la aprensión que vivía la gente en ese difícil período y su certeza del inminente fin, con el profundo temor del que iba acompañado.

En el palacio de la Alhambra encontramos expresiones y símbolos que hacen referencia a estas emociones ocultas en el alma de los granadinos. Por ejemplo, el símbolo de la mano de Fátima o *taḥmīsa* (cuya raíz es la palabra árabe para «cinco») aparece en alguno de sus rincones, como la Puerta del Vino, con el objetivo de mantenerla a salvo de todo mal.

Estos amuletos también pueden encontrarse en la poesía de más de un poeta nazarí. En el *Dīwān* de Ibn al-Ġayyāb puede leerse:

y compuso versos que fueron escritos en un *ḥiǧāb* (amuleto) hecho para la Noble Casa: «Soy una protección que cubre al imán y él es una sombra ancha sobre la gente. ¡Siga protegido! [...] felicidad permanente».⁴⁴

Este texto truncado indica cómo se asignó un amuleto específico para ser colgado sobre la casa del sultán en la Alhambra para protegerla contra la aniquilación. Más tarde, el poeta escribiría sobre él, dejándonos adivinar su función en la preservación del palacio y su gobernante. En los versos que adornaban el talismán se nota la insistencia y repetición de la idea de la protección y perpetuidad del lugar y del ser humano ante el mal de ojo y todos los peligros: *sitr* (protección), *dāma* (siga), *maḥǧūb* (protegido), *mustadām* (permanente). No tengo duda de que detrás de este comportamiento hay un cierto miedo al mal y una anticipación de este, más allá de ser una mera tradición.

Por otro lado, encontramos una serie de versos, inscritos sobre las paredes de la Alhambra o preparados para su inscripción en el edificio, que evocan las constelaciones y los encantamientos al hablar sobre la

43 Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb*, 4: 507; Gaspar Remiro, «Presentimiento y juicio de los moros».

44 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 378.

Alhambra. Ibn al-Ġayyāb, al referirse a la *nuṣba* del palacio de Muḥammad II, escribe: «¡seas feliz en la casa del reino, en la que habitas gracias al astro de la felicidad y a los pájaros de buen augurio!». ⁴⁵

Ese «astro de felicidad» no es más que la posición de las constelaciones en función de las cuales fue construida o habitada la Alhambra. El tema de la *nuṣba* es muy importante porque nos indica hasta qué punto los constructores de la Alhambra estaban interesados en que el palacio estuviera de acuerdo con el presagio celestial, porque creían, al menos en parte, en la relación entre mundo celestial—y en concreto los horóscopos— con lo que sucede sobre la faz de la tierra. El famoso intelectual Ibn al-Ḥaṭīb, por ejemplo, creía mucho en la relación de las constelaciones con los destinos de las personas. ⁴⁶

Llama la atención que este verso de Ibn al-Ġayyāb combina—según tengo entendido— los presagios del cielo con los de la tierra. Además de mencionar el augurio de los astros, cita el augurio de las aves, que se remonta a una tradición árabe antigua conocida como *taṭayyur*, que extraía una interpretación negativa del vuelo de las aves hacia una dirección concreta, normalmente la izquierda. Antes de emprender un viaje, los árabes solían agitar un ave para ver en qué dirección volaba: si volaba hacia la derecha, viajaban, mientras que, si volaba hacia la izquierda, cancelaban o aplazaban el viaje. ⁴⁷

Este presagio, buscado por los constructores de la Alhambra para conseguir su inmortalidad, pudo haber sido una señal de sus profundos temores. Este sentimiento parece insistente, ya que el tema de la feliz *nuṣba* aparece en más de un texto. Dice Ibn Zamrak hablando en boca de la Alhambra: «Y yo soy la que se jacta de la *nuṣba* más feliz, atestiguada por dos testigos: la justicia y la ecuación planetaria». ⁴⁸

Aquí menciona la *nuṣba* auspiciosa de la que se jacta la Alhambra, y que otorga confianza en la supervivencia. El verso es orgulloso y alegre, pero las líneas esconden cierta aprensión, anticipación y miedo. El mismo poeta vuelve a referirse a la protección celestial al describir el palacio de Muḥammad V: «Las cinco Pléyades pasan la noche protegiéndole. En él, las delicadas brisas vuelven sanas». ⁴⁹

45 Ibn al-Ġayyāb, *Dīwān*, 451.

46 Ibn al-Ḥaṭīb, *Nuṣādat al-ġirāb*, 132 y siguientes.

47 Qurtūbī, *Al-Ġāmi' li- Aḥkām*, 305-308.

48 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 306.

49 Ibn Zamrak, *Dīwān*, 125.

Las cinco Pléyades protegen el palacio de los males porque fue construido a la luz de su presagio y era deber obligatorio para ellas preservarlo. Hemos indicado arriba la relación del número cinco con la protección. El uso que hace el poeta del verbo *tabīt* (pasan la noche) convierte la protección en una acción permanente, ya que es un verbo en tiempo presente que en árabe da sentido de continuidad. Por otro lado, este verbo confirma que las Pléyades conservan el palacio en el momento más vulnerable a los males, durante la noche, cuando duerme el vigilante humano de la tierra, con lo que se encomienda la protección a un vigilante superior.

En Ibn Zamrak también encontramos el tema del presagio y la protección, que aparece claramente al hablar del sultán Muḥammad V: «Y mi elevado anillo es un amuleto que con el mundo celestial protege a mi señor». ⁵⁰ La parte superior de la cúpula de la Sala de Abencerrajes es como un anillo que contiene una fuerza protectora contra el mal. Es el propio palacio el que pronuncia estas palabras y afirma estar protegido con amuleto. Dicha protección se extiende al sultán mismo y le asegura que está custodiado por un poder celestial, que puede entenderse como la *nuṣba* astral o el poder divino.

Parece que este sultán en particular padecía muchos temores, por varias razones. Una de ellas fue el famoso golpe de Estado ante el que tuvo que huir para evitar su muerte. Más tarde consiguió regresar a Granada y recuperar el trono, pero nunca le abandonó la desconfianza ante un posible nuevo golpe. De nuevo el miedo a la aniquilación y al final y la insistencia en aferrarse a la supervivencia y la eternidad.

El mismo Ibn Zamrak, al describir algunos de los arcos del palacio, expresa inconscientemente este miedo oculto: «Levantaste el arco del cielo, que está arrojando flechas de felicidades». ⁵¹

Aprovechando la homonimia, el poeta compara el arco arquitectónico con el arco celestial y el arma que lanza fechas. De esta manera recurre de nuevo a la *nuṣba* de forma indirecta y le añade la defensa con flechas que se lanzan desde el arco. De nuevo se afirma que el palacio está protegido contra el mal y la demolición, esta vez con doble fuerza: la *nuṣba* celestial y el arma terrenal. La densidad de esta imagen consigue transmitir la idea de una eternidad de lo terrenal gracias a

⁵⁰ Ibn Zamrak, *Dīwān*, 128.

⁵¹ Ibn Zamrak, *Dīwān*, 131.

lo celeste, protegidos ambos con el arma de la flecha, en una triple representación y confrontación de la emoción del miedo y la aprensión.

4. A modo de conclusión

Al recorrer la poesía andalusí de su última etapa, reparamos en un fenómeno endémico y escondido en la poesía nazarí, sobre todo la dedicada a la Alhambra. Se trata de las emociones de miedo y pesimismo que se esconden tras las manifestaciones de confianza y felicidad. El poeta granadino, mientras recitaba su poema frente a su sultán en la Alhambra en las alegres festividades sociales y religiosas, dejaba caer de manera inconsciente expresiones que indicaban su temor al fin de esos días felices, debido al peligro que atravesaba entonces el pueblo andalusí.

Estos profundos miedos, que influían en el alma de los granadinos, hundían sus raíces en la herencia de los siglos anteriores, con las sucesivas caídas de las ciudades andalusíes en manos de los cristianos. A eso hay que añadir el gran número de intrigas internas que sacudían la corte de la Alhambra, de las que fueron víctima políticos y ministros granadinos de importancia. Todo esto dejó una huella en el corazón de los poetas nazaríes, insuflándoles temor en medio de la alegría.

Hemos visto que estos miedos aparecen notablemente representados en la poesía. En el estudio hemos seleccionado estas representaciones y las hemos agrupado por categorías. Las más importantes que detectamos son la insistencia del poeta de la Alhambra en la eternidad y su campo semántico (como la inmortalidad, la perpetuidad y la permanencia) y la confianza en la *nuşba*, la astrología y otros elementos celestiales (incluido el paraíso) para vincularlos con la Alhambra y al-Andalus en general, ya que son símbolos de supervivencia y eternidad que dan consuelo al poeta sobre el futuro de su existencia.

Estos sentimientos ocultos fueron revelados por la poesía más que por cualquier otra manifestación, pues la poesía es un espejo directo del interior de los poetas y un discurso básico a través del cual comprendemos las circunstancias de esa etapa crítica. Además, la Alhambra, como fuente y objeto de descripción y expresión, fue también un espacio propicio para la aparición de esta emoción y sus diversas representaciones, ya que se trata del símbolo más significativo de al-Andalus.

Bibliografía

- Barclay, Katie. «Introduction: Emotions and Change». *Emotions: History, Culture, Society* 1, n.º 2 (2017): 1-9.
- Barragán Estrada, Ahmad Ramsés y Cinthya Itzel Morales Martínez. «Psicología de las emociones positivas: generalidades y beneficios». *Enseñanza e investigación en psicología* 19, n.º 1 (2014): 103-118.
- El Corán*. Traducción de Julio Cortés. Madrid: Herder, 2005.
- Gaspar Remiro, Mariano. «Presentimiento y juicio de los moros españoles sobre la caída inminente de Granada y su Reino en poder de los cristianos». *RCEHGR* 1 (1911): 149-153.
- Hāšimī, Aḥmad al-. *Ġawāhir al-Balāga*. Reino Unido: Mu'assasat Hindāwī, 2019.
- Ibn Furkūn, Abū l-Ḥusayn. *Dīwān*. Edición de Muḥammad ben Šarīfa. Rabat: Akādīmiyyat al-Mamlaka al-Maġribiyya, 1987.
- Ibn al-Ḥaṭīb, Muḥammad. *Al-Iḥāṭa fi aḥbār Ġarnāṭa*. Edición de Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, 4 vols. El Cairo: Maktabat al-Ḥānġī, 1977.
- *Dīwān*. Edición de Muḥammad Miftāḥ, 2 vols. Casablanca: Dār al-Ṭaqāfa, 1989.
- *Nufāḍat al-ġirāb fi 'ulālat al-iġtirāb*, II. Edición de Aḥmad M. al-'Abbādī. Casablanca: Dār al-Našr al-Maġribiyya, 1985.
- *Nufāḍat al-ġirāb fi 'ulālat al-iġtirāb*, III. Edición de al-Sa'diyya Fāġiya. Casablanca: Maṭba'at al-Naġāḥ al-Ġadīda, 1989.
- *Rayḥānat al-kuttāb wa-nuġ'at al-muntāb*. Edición de Muḥammad 'Abd Allāh 'Inān, 2 vols. El Cairo: Maktabat al-Ḥānġī, 1981.
- Ibn al-Ġayyāb, 'Alī. *Dīwān*. Edición de Fawzī 'Īsā. El Cairo: Maktabat al-Ādāb, 2014.
- Ibn Zamrak, Muḥammad. *Dīwān*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1997.
- 'Inān, Muḥammad 'Abd Allāh. *Dawlat al-islām fi l-Andalus*, 4ª ed. El Cairo: Al-Ḥānġī, 1997.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid: Gredos, 1989.
- Maḥmūd, Ibrāhīm Waġīḥ. *Madḥal 'ilm al-nafs*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1980.
- Maqqarī, Aḥmad al-. *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*. Edición de Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Šādir, 1968.
- Qurtubī, Abū 'Abd Allāh al-. *Al-Ġāmi' li- Aḥkām al-Qur'ān*. Edición de 'Abd Allāh al-Turkī *et al.*, 24 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2006.

- Plamper, Jan. *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Puerta Vilchez, José Miguel. *Leer la Alhambra*. Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2010.
- Samsó, Julio. *Astrometeorología y astronomía medievales*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2008.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Vidal, Francisco. «Al-Andalus nazarí y su historia: síntesis y balance». En *711-1616: de árabes a moriscos. Una parte de la Historia de España*, editado por M. Fierro, J. Martos Quesada, J. P. Monferrer Sala y M^a J. Viguera Molins, 53-66. Córdoba: Fundación Al-Babtain, 2012.
- «El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)». En *De muerte violenta: política, religión y violencia en al-Andalus. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIV*, editado por Maribel Fierro, 349-397. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2004.

SECCIÓN IV:
LAS EMOCIONES
EN EL DECLIVE NAZARÍ.
MÍSTICA Y PSICOLOGÍA

Toward a theory of the collective emotions in Ibn ʿĀṣim al-Ġarnāṭī's *Ġunnat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qadā**

Linda G. Jones
Universitat Pompeu Fabra

1. Introduction

[...] that tyrannical faction had longed to wreak havoc upon his material possessions. But [al-Ġālib bi-Llāh] was indifferent to this [loss...]. Instead he followed his (usual) path of surrendering humbly to God's command and trusting completely in what [God] imposed in judgment.¹

National crises stemming from war, plagues, and similar disasters take not only a physical toll but also an emotional one on the individuals and communities affected by them. Joseph de Rivera argues that «political developments impact on the cultural ambience of whole societies» creating «emotional climates» that orient patterns of culture both individually and collectively.² Christian von Scheve and Sven Ismer contend that certain events or objects can trigger «collective emotions», i.e., «the *synchronous convergence in affective responding* across individuals towards a specific event or object».³ Barbara Rosenwein would regard the convergence of emotions as signaling the existence of an «emotional community», of people who «adhere to the same norms of emotional expression and value—or devalue—the same or related emotions».⁴ Rosenwein, de Rivera, von Scheve and Ismer, and other proponents of the «emotional turn» in scholarship regard the emotions as culturally

* This article was produced within the framework of the project, «RELGEN» (Ref. no. PGC2018-093472-B-C32 FEDER/MICIU/AEI), PI: Linda G. Jones (linda.jones@upf.edu).

1 Ġarnāṭī, *Ġunnat al-riḍā*, 2, 24.

2 Rivera, «Emotional Climate», 197-218.

3 Von Scheve and Ismer, «Towards a Theory», 406.

4 Rosenwein, *Emotional Communities*, 25.

and socially constructed and they advocate studying the history of the emotions as an extension of social and cultural history.

I propose to contribute to these scholarly currents by undertaking a history of the emotions within the context of fifteenth-century Nasrid Granada based upon a close reading of Ibn ‘Āṣim al-Ġarnāṭī’s *Ġunnat al-riḍā fi l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qadā* (The shield of satisfaction in surrendering to what God has predestined and decreed).⁵ Specifically, this article has three aims: to examine Ibn ‘Āṣim’s conceptualization of the emotions; to identify the characteristics of Ibn ‘Āṣim’s emotional community, and to explore the correlation between the politics of emotion and the collective emotions in the textual construction of this community.

Ibn ‘Āṣim al-Ġarnāṭī (d. 1453) was the private secretary of the Nasrid sultan Muḥammad IX al-Ġālib bi-Llāh, whose reign began in 1419 and ended upon his death in 1453, but was interrupted on multiple occasions due to Nasrid internal conflicts and external attacks from Castile. As such, *Ġunnat al-riḍā* reflects and should be interpreted within the context of the political crises that not only impacted al-Ġālib bi-Llāh personally in his multiple dethronements, forced exile, the invasion of his territory, and the destruction or confiscation of his property. As an eyewitness to these events, Ibn ‘Āṣim reveals how this political turmoil impacted Nasrid society as a whole and also traumatized him personally since he fell victim to the rebellions against al-Ġālib bi-Llāh and was forced to flee into exile with him.⁶

Drawing upon the insights of scholars of the history of emotions, this chapter will analyze *Ġunnat al-riḍā* as a prescription for managing the collective emotions in a period of political crisis. I aim to demonstrate that Ibn ‘Āṣim al-Ġarnāṭī’s text and especially his depictions of al-Ġālib bi-Llāh served the dual functions of providing Granadine Muslims with models of ideal emotional responses to tribulation and of vindicating and politically legitimating the Nasrid sultan’s tumultuous reign by reimagining him as the head of an emotional community of Nasrid subjects united politically and affectively through a shared

5 Charouiti Hasnaoui, «Edición y estudio»; Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*. In Jarrar’s edition the title is vocalized as *Ġannat al-riḍā* (The garden of satisfaction), while Milouda Charouiti Hasnaoui renders it as *Ġunnat al-riḍā* (The shield of satisfaction) based on an explanation given by al-Ġarnāṭī (Charouiti Hasnaoui, «Edición y estudio», 1:108).

6 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:151-153.

ideology grounded in a common ascetic-Sufi ethos and constellation of emotional attitudes.

The first part of this essay will introduce the author and situate him and his work within his historical, political, and cultural context. The second part will analyze passages from *Ġunnat al-riḍā* as a case study for exploring the history of the emotions and the textual production of an emotional community in Nasrid Granada.

2. Author, context, and text

2.1. The author

Muḥammad ibn ‘Āṣim al-Qaysī al-Ġarnāṭī was born in Granada toward the end of the fourteenth century into the distinguished Banū ‘Āṣim family, whose men had occupied prominent positions as Nasrid court or government officials, intellectuals, and literary figures.⁷ Ibn ‘Āṣim’s political career was intimately connected to that of sultan Muḥammad IX, whom he served as royal private secretary and head of the royal chancellery, while simultaneously holding up to ten other positions, which included the grand *qāḍī* of Granada, mufti, jurist, and liturgical preacher of the great mosque. Al-Maqqarī ranked Ibn ‘Āṣim’s prose at the «zenith of Andalusī belles-lettres».⁸ Apart from *Ġunnat al-riḍā*, his many other prose works included a biographical dictionary of Granadine authors intended as a sequel to Ibn al-Ḥaṭīb’s famous work, *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, chancellery epistles, and a collection of wisdom sayings (*ḥikam*).⁹ He was also an accomplished poet of secular and religious themes.¹⁰

Not surprisingly, Ibn ‘Āṣim was dubbed «the second Ibn al-Ḥaṭīb» by his biographers «due to his eloquence, distinction, authority, and his political activities»: not only had many of Ibn ‘Āṣim’s teachers been disciples of Ibn al-Ḥaṭīb. Both men had occupied similar high-ranking ministerial positions, including court secretary, both were polyglots of exceptional literary talent, and Ibn ‘Āṣim consciously emulated Ibn

7 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:26-27; Seco de Lucena, «Los Banū ‘Āṣim», 5-14.

8 Morales Delgado, «Ibn ‘Āṣim al-Qaysī», 379.

9 Charouiti Hasnaoui, Edición y estudio», 87.

10 Ḥusayn, «Al-Mudrikāt al-ḥissiya», 442.

al-Ḥaṭīb's chancellery epistolary style. Moreover, both men suffered similar political victimization and torment by professional rivals, forced exile, and summary execution.¹¹ Another trait they shared was that both men sought solace in Sufism to sustain them through their personal afflictions. This recourse to Sufism reflects the «mainstreaming» and «popularization» of Sufi practices that spread throughout Granadine society in the late thirteenth and especially the fourteenth century.¹² As I discuss in further detail below, Ibn 'Āṣim quoted celebrated Sufis whose sayings abound with references to the inevitability of suffering and its affective remedies —surrendering to God's decrees, trusting in God, and believing in God's «hidden blessings».

2.2. *The historical context*

Historians of Nasrid Granada tend to distinguish between three periods.¹³ The first lasts from 1232 or 1238, the year of Muḥammad I's entry into Granada, until the end of the thirteenth century. The second period spans the fourteenth century, which historians consider the «golden age» of Nasrid letters since by this time the Nasrid state's stability was consolidated, which reversed the tendency of the previous century's «brain drain» of the scholars and men of letters who opted to immigrate to safer Muslim lands.¹⁴ The final period, which began with the death of Muḥammad V in 1391, initiated a tumultuous era of political decline, perennial civil wars, and intermittent attacks from Castile and its allies, culminating, as is well known, in the final conquest of Granada in 1492.¹⁵

The reign of Muḥammad IX al-Ġālib bi-Llāh exemplifies the political crises facing fifteenth-century Nasrid Granada. His reign began in 1419 when he seized the throne from his predecessor, Muḥammad VIII. Al-Ġālib bi-Llāh's sultanate was violently interrupted on four occasions. The first occurred between 1427 and 1429 when his predecessor,

11 Morales Delgado, «Ibn 'Āṣim al-Qaysī», 380.

12 Castro León, «El *Kitāb A'māl al-a'lām*»; Jones, «Mystical Encounters»; Arié, «Panorama del florecimiento cultural».

13 Arié, *El reino nazarí*; Jarrar, «Literature and Literary Life»; Moral Molina, *En el epílogo*.

14 Jarrar, «Literature and Literary Life», 71.

15 Vidal Castro, «Una década turbulenta», 75-116; Jarrar, «Literature and Literary Life», 71.

Muḥammad VIII, exiled him from Granada, forcing him to seek refuge in Ḥafṣid Tunis. Muḥammad IX recovered the throne in 1430. Around this time, Yūsuf al-Mudaḡḡan, a rustic charismatic preacher whom Ibn ‘Āṣim compared to the Almohad founder Ibn Tūmart, incited a rebellion against al-Ġālib bi-Llāh, demanded his dethronement, and proclaimed himself sultan. However, al-Ġālib bi-Llāh quashed the revolt and had al-Mudaḡḡan decapitated.¹⁶

In 1431, Juan II of Castile attacked the Nasrid kingdom and seized the fortress of Higuera in retaliation for Muḥammad IX’s refusal to renew a pact of vassalage to him.¹⁷ With Castile’s backing, Abū l-Ḥaḡḡāḡ Yūsuf Ibn al-Mawl (Yūsuf IV) seized parts of the kingdom and Muḥammad IX was forced to flee to Almería. Yūsuf IV was officially recognized as sovereign in 1432, and immediately signed the pact with Juan II, but the terms were so favourable to Castile that the people revolted, deposed him, and restored al-Ġālib bi-Llāh to the throne the very same year.¹⁸ Although this third reign was the longest (1432 to 1445), the incessant Castilian raids upon Granada’s eastern frontier obligated Muḥammad IX to renew the tribute payments to the Castilian king. The sultan’s weakened position prompted al-Ġālib bi-Llāh’s nephew the governor of Almería Muḥammad ibn ‘Uṭmān to rebel in 1445, seizing the Alhambra and proclaiming himself sultan. Al-Ġālib bi-Llāh regained power but was once again overthrown, this time by Yūsuf ibn Aḥmad ibn Naṣr (Yūsuf V) in 1445, who forced the deposed king to flee to Málaga. Muḥammad IX recovered the throne for the last time in 1447 from his immediate predecessor Abū l-Walīd Ismā‘īl ibn Naṣr (Ismā‘īl III) and reigned from a position of relative strength until his death in 1453, having secured important military victories against the Castilians in 1448 and 1449, and suppressed a rebellion led by Ismā‘īl III in 1450. Significantly, Ibn ‘Āṣim informed his readers that he was writing his work in 1450 in the aftermath of Ismā‘īl’s revolt.¹⁹ Hence, Ibn ‘Āṣim was writing for a community that was experiencing a political trauma.

16 Charouiti Hasnoui, «Nuevos datos», 472-73; Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḏā*, 1:189-90; Seco de Lucena, *Muhammad IX*.

17 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḏā*, 1:17.

18 Gaspar Remiro, «¿Quién fue el sultán»; Seco de Lucena, *Muhammad IX*; Arié, «Le royaume nasride»; Charouiti Hasnoui, «Nuevos datos», 474-477.

19 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḏā*, 1:77, 191.

Joseph de Rivera's observation that «political developments impact on the cultural ambience of whole societies» creating «emotional climates» that orient patterns of culture both individually and collectively²⁰ aligns with Salah Jarrar's assessment of the impact of politics on Nasrid literary culture. Jarrar wrote his doctoral thesis on Nasrid literature's relation to state politics and published an annotated edition of *Ġannat²¹ al-riḍā*.²² Jarrar observed that the final turbulent period of Nasrid history made «the people of Granada [lose] all hope of obtaining help from anywhere, which compelled the rulers of the state to maintain peace with Castile as long as possible, and to pay whatever tribute the kings of Castile demanded».²³ During this period Nasrid Granada suffered a national crisis that produced collective sentiments of sadness, despair, and fear for the survival of the State, sentiments that «affected the character of Granadine literature, *in which a touch of sadness and of Sufism can be observed*» (emphasis mine).²⁴

Jarrar's conclusion that Nasrid literature was «coloured by pessimism and Sufism»²⁵ has inspired my exploration of the «politics of emotion» in *Ġunnat al-riḍā*. Yet my study seeks to go farther by demonstrating that the constellation of collective emotions reflected in *Ġunnat al-riḍā* is far more complex than sadness and pessimism and by elucidating the role of Sufism in inspiring Ibn 'Āṣim's choice of the emotional attitudes and affective states constitutive of his emotional community. The following section will discuss *Ġunnat al-riḍā* from the perspective of the history of the emotions, highlighting how Ibn 'Āṣim's politics of emotion prompted the cultivation of Sufi-inspired emotional attitudes, vocabulary, and affective states in the service of the larger communal goals of political stability and unity behind Sultan al-Ġālib bi-Llāh.

20 Rivera, «Emotional climate», 198-200.

21 In Jarrar's edition the title is vocalized as *Ġannat al-riḍā* (The garden of satisfaction), however I follow Milouda Charouit Hasnaoui's rendering as *Ġunnat al-riḍā* based on an explanation given by al-Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:108.

22 Jarrar, «Literature and Literary Life»; Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*.

23 Jarrar, «Literature and Literary Life», 47.

24 Jarrar, «Literature and Literary Life», 410.

25 Jarrar, «Literature and Literary Life», 410.

3. The emotional community and the collective emotions in *Ġunnat al-riḍà*

Ġunnat al-riḍà combines several Arabic literary genres, however it best resembles the subgenre known as *al-faraġ ba'd al-šidda* or «deliverance follows adversity».²⁶ Deliverance-follows-adversity literature underscores that life is filled with tribulations but relief will come eventually since, as the Qur'ān states, «with every hardship comes ease».²⁷ The genre typically features anecdotes of historical and fictitious individuals rescued or who escaped *in extremis* from perilous situations. Structurally, *al-faraġ ba'd al-šidda* narratives follow a unitary sequence of events. While there is usually «causality between human action and relief», deliverance may also result from chance through a random event.²⁸ Yet *Ġunnat al-riḍà* departs somewhat from the traditional expectations of the genre by devoting two of its six chapters to afflictions for which there is no delivery.

In recent years, deliverance-after-hardship literature has been a privileged subject of «the emotional turn» in medieval Arabic literary studies. For instance, Lale Behzadi has explored how emotions are classified and defined and has interrogated «how the act of mobilizing, naming, communicating, and regulating emotions» shapes the composition of a text such as al-Tanūḥī's *Kitāb al-Faraġ ba'd al-šidda*.²⁹ For her part, Julia Bray has deciphered the «codes of emotion» in al-Tanūḥī's work that serve as «signifiers of cultural values». She has also addressed methodological issues and critiqued the «ahistoricity with which emotions have been approached in Arabic scholarship, leading to the assumption that medieval storytelling can be used as a direct source for documenting lived emotions». Her research suggests that Arabic literary representations of emotions can function as «propaedeutic exercises» or invitations to «problematise and probe emotions» that could either mirror society or upend real life values and norms.³⁰

26 Tanūḥī, *Stories of Piety*.

27 Q 94:5-6; Khalifa, «The Art of Narration», 25-28.

28 Ghersetti, «Human Initiative», 6.

29 Behzadi, «Standardizing Emotions», 814.

30 Bray, «Codes of Emotion», 184-201.

3.1. Conceptualizing and classifying the emotions

Applying the history of the emotions approach, *Ġannat al-riḍā* can be analyzed as a case study of the emotional responses to affliction and the emotional practices, attitudes, and affective states that counteract the negative effects of suffering and foment relief. We must therefore first clarify how Ibn 'Āṣim defines and classifies affliction and the various emotional effects it produces in an individual. In the prologue he distinguishes between two basic types (*wağhān*) of «affliction (*ibtilā'*)»: «internal» or «personal (*wāridan 'alā l-insān fī nafsihi*)» stemming from physical pain or hardship, the loss of one's sight, hearing, or strength, or the loss of a loved one, dear friend or homeland, and «external (*wāridan 'alā l-insān ḥāriḡan 'anhu*)», such as hardship in providing for one's sustenance, the failure to attain one's goals, the plundering of one's wealth, a disaster that destroys one's prosperity, or a catastrophe that ruins one's honor and reputation.³¹

He dedicates three chapters to external afflictions and three chapters to personal or bodily suffering. Chapter one features «the affliction (*al-ibtilā'*) affecting the material things dear to oneself (*mutawaqqi 'an 'alā l-muqtanayyāt al-'azīza li-nafsihi*)», such as «wealth and honourable reputation (*al-māl wa-l-ğāh*)», which «almost occur (*iḍā kāda ḍālika an yakūna*)» or «there is the fear or expectation of their occurrence (*wa-ya-bruzu min al-ḥawf minhu sababun*)». ³² Chapter two treats «the affliction affecting the things dear to oneself [...], which is actually happening (*wāqi 'an fī l-ḥāl*), but its recovery is hoped for and its removal is anticipated (*wa-huwa ma'mūl al-ğabr, marğū al-zawāl*)». ³³ Chapter three discusses «the affliction affecting one's material goods that is actually happening, except that its recovery is not hoped for and its disappearance is unexpected». Consequently, he emphasizes that the «legitimate (*al-šar'iyya*)» emotional responses that were required in the previous chapters, namely, forbearance (*al-šabr*), surrender (*al-taslīm*), satisfaction (*al-riḍā*), and trust in God (*al-tafwīḍ*), «their duty here is even weightier and their righteousness is even clearer (*wa-mā fī tilka*

31 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:105.

32 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:156.

33 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:195.

*l-šūrati min al-maṭlūbāt al-šar‘iyya, ka-l-šabr wa-l-taslīm wa-l-riḍā wa-l-tafwīd, fa-farḍiyatuhu hunā arḡaḥ wa-šar‘iyyatuhu awḍaḥ».*³⁴

Chapter four treats the interior afflictions, beginning with those that affect «one’s body (or self) (*mutawaqqi‘an fī l-nufūs*), body parts, or strength (*aw mā laḥiqa min a‘dā‘ wa-quwā*)» that are feared or expected to occur «in the future», yet «there is no avoiding imagining that their occurrence is imminent».³⁵ Chapter five treats «the affliction in one’s body (or self), body parts, or physical strength [that] is actually occurring now, and yet there is an expectation of its disappearance (*wa-huwa ma‘a dālika marḡuwu al-zawāl*)». Such cases include non-chronic diseases, the ordeals of torture, «the miseries of forced exile (*šadā‘id al-iḡtirāb*)», imprisonment, situations of violence, and other «terrifying dangers (*ḥuḍūr al-maḥāwif*)».³⁶

Lastly, chapter six treats «the affliction in one’s body (or self), body parts, or physical strength [that] is actually occurring now, and yet there is no expectation of recovery, such as death, blindness, loss of sight in one eye, paralysis, muteness, deafness, tooth loss, and chronic non-curable diseases such as leprosy». As in chapter three, Ibn ‘Ašim emphasized the necessity in these circumstances to practice unconditional trust (*al-tafwīd*), complete surrender (*al-taslīm*) to God’s will, satisfaction (*al-riḍā*) with God’s decrees, and forbearance (*al-šabr*) to attain consolation (*al-tasallī*), equanimity (*al-‘azā‘*), and solace (*al-ta‘assī*) in facing God’s afflictions.³⁷

Ibn ‘Ašim observes that taken together, these six categories of afflictions and trials can trigger painful psychological emotions, sensations, and feelings (*al-ta‘atturāt al-nafsāniyya*), including «sorrow and regret (*al-ḥuzn wa-l-asaf*), extreme upset and fatigue (*al-waḡd wa-l-ta‘ab*), distress and anxiety (*al-karb wa-l-qalaq*), and worry and misery (*al-hamm wa-l-nakd*)». He describes the toxic effects that these emotions can produce on the mind, body, and soul because they befuddle the mental faculties (*yudhīlu l-‘aql*), preoccupy the mind (*yašḡalu l-fikr*), invade the heart (*ya‘maru l-qalb*), weary the soul (*yut‘ibu l-nafs*), arouse anger (*yuḍīqu l-šadr*), cause sleep deprivation (*yudhibu l-nawm*), and provoke anti-social behavior (*yaṭrudu l-uns*). Yet the impact upon a person in

34 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:5.

35 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:31.

36 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:115.

37 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 3:5.

terms of the intensity or weakness of their emotional angst (*quwwat al-ğā'š wa-đā' fuhu*) will depend on various subjective factors, such as the person's assessment of the levity or severity of the condition and «the strength or weakness of one's determination (*mađā' al-'azīma wa-wah-nihā*) to overcome the affliction».³⁸

The above statement is one of many that illustrate the role that cognition plays in Ibn 'Āṣim's emotionology. Long ago cognitive scientists such as Magda Arnold discovered that emotions are informed by human goals and ideologies and are linked to thought processes. Emotions arise from the conscious appraisal of what is «desirable or undesirable, valuable or harmful», or «good or bad» for the individual, based upon one's own past experience or the experience of others, and on one's values and goals.³⁹ More recently cognitive psychologists argue that the intensity of a person's emotional response to a situation will depend upon their appraisal of the degree of pain, harm, disgrace, joy, or relief that the situation causes them. An example of this «cognitive appraisal process»⁴⁰ appears in Ibn 'Āṣim's division of the different types of affliction into the internal-personal-bodily, versus the external (wealth, property, reputation) and especially his distinctions between tribulations that *might happen*, that *are actually happening* but potentially have a remedy, and those that have no remedy. Particularly insightful is his assessment of the role the imagination plays in provoking emotional reactions. For instance, in commenting on chapter one concerning the affliction affecting one's material wealth or reputation that *almost* occurs, he observes that it suffices that there be the expectation that an affliction might occur for the person to become gripped by fear. As proof he quotes an anonymous sage: «most of what a person fears does not exist (*akṭar mā yaḥāfu l-'abd lā yakūnu*)».⁴¹

At the same time, Ibn 'Āṣim introduces a critical theological element into his appraisal of the factors contributing to the relief of emotional distress, being the degree of one's confidence in the promise God made to Muḥammad that «Surely with hardship comes ease; surely with hardship comes [more] ease»⁴² and the extent of one's

38 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riđā*, 1:110.

39 Arnold, *Emotion and Personality*, 1:171; Rosenwein, *Emotional Communities*, 15.

40 Barbalet, «Emotion: Cultural Aspects», 2.

41 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riđā*, 2:37.

42 Qur'ān, 94, 5-6.

ability to cultivate unconditional trust in God (*al-tafwīd*), complete surrender (*al-taslīm*) to God's will, satisfaction (*al-riqā*) with God's decrees, forbearance (*al-ṣabr*), etc. when facing afflictions.⁴³ He even provides a theological strategy for attaining these states: «always return to God's words»:

Surely We shall test you with something of fear and hunger, some loss in goods or lives or the fruits (of your toil), but give glad tidings to those who patiently persevere (*wa-baṣṣir bi-l-ṣābirīn*), those who say, when afflicted with calamity: «To God we belong and to him is our return». They are the ones upon whom [descend] blessings from God and mercy, and they are the ones who receive guidance.⁴⁴

To sum up thus far, Ibn Aṣim's classification of afflictions and their corresponding emotional responses provide insights into late Nasrid society's «feeling rules» regarding appropriate and inappropriate emotional practices and attitudes. Scholars of the emotions agree that feeling rules are transmitted through culturally and socially accepted media.⁴⁵ Ibn Aṣim corroborates this observation by placing human emotions and their underlying causes within a culturally and socially accepted Islamic theological framework. His invocation of the previously quoted Qur'ānic verse reflects his society's belief that God is responsible for the benefits and the afflictions affecting humanity. He emphasized this point in the opening doxology of the prologue, where he praised God:

[...] by Whose power come sadness and joy (*allādi bi-qadarihi al-ḥazan wa-l-farah*), grief and pleasure (*al-masā'a wa-l-surūr*), and in Whose hands (*wa-bi-yadihi*) [lay] [...] wealth and poverty [...] by Whose decree are exemption [from suffering] and affliction (*bi qadā' ihī l-mu'āfāt wa-l-ibtilā'*) [...] happiness and adversity (*al-sarrā' wa-l-ḍarrā'*), sickness and recovery (*al-suqm wa-l-ibrā'*) [...]; by Whose will (*wa-bi-maṣī' atihī*) [come] misery and happiness (*al-ṣaqā' wa-l-sa'āda*) [...] plenty and scarcity, good things and bad things [...]; and at Whose appointed time (*wa-min maw'ūdihi*) come [...] success and loss (*al-fawz wa-l-ḥasār*), gladness and lamentation (*al-ḥubūr wa-l-ṭubūr*).⁴⁶

43 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riqā*, 3:5.

44 Qur'ān, 2, 155-157.

45 Plamper, *The History of Emotions*, 69, 119; Rosenwein, *Emotional Communities*, 15; Reddy, *The Navigation of Feeling*; Lutz, «Emotion, Thought».

46 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riqā*, 1:93.

The attribution of feelings such as sadness and joy or grief and pleasure to God's decrees suggests that Ibn 'Āṣim denies human agency in managing the emotions. Yet, as I have argued elsewhere, the opposite is true. Not only does he admit human agency, he offers proof that humans are capable of managing their emotions and demonstrates that emotional vocabulary and gestures are powerful and transformative.⁴⁷ While acknowledging that people experience diverse emotional responses to life's adversities, Ibn 'Āṣim seeks to provide his readers with affective strategies to «remove the regret and sadness from their hearts (*ṣarf al-asaf wa-l-ḥuzn min al-qalb*)». Toward this end, he prescribes a set of feeling rules and a constellation of emotional attitudes intended to serve as a protective shield (*ḡunna*)⁴⁸ against the negative emotions and painful states provoked by affliction, such as sorrow (*al-ḥazan*), regret (*al-asaf*), anxiety (*al-ḥašya*), and misery (*al-šaqā'*). Such emotions can be countered by cultivating forbearance, trust in God, acceptance of his will, satisfaction (*al-riḏā*) with his decrees, together with detachment (*al-zuhd*), restraint (*al-taḡammul*), endurance (*al-taḥammul*), and hope (*raḡā'*) in God.⁴⁹ This exemplifies the positive valuation of certain emotions and the devaluation of others that characterizes emotional communities.⁵⁰ The following section explores Ibn 'Āṣim's emotional community and his textual generation of the appropriate collective emotions.

3.2. Identifying Ibn 'Āṣim al-Ġarnāṭī's emotional community

This section is indebted to various scholars who have theorized about the «social and cultural embeddedness of emotion».⁵¹ I begin by recalling Barbara Rosenwein's seminal definition of «emotional communities» as «groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value—or devalue—the same or related emotions», groups in which «people have a common stake, interests, values, and goals» and partake in a Foucauldian «discourse» of «shared

47 Jones, «Compassion and Cruelty», 37-80; Rosenwein, *Emotional Communities*, 18-19.

48 Hence the vocalization of the title as *Ḡunnat al-riḏā* (the shield of satisfaction).

49 Ġarnāṭī, *Ḡannat al-riḏā*, 1:108-110.

50 Rosenwein, *Emotional Communities*, 2, 25.

51 Von Scheve and Ismer, «Towards a Theory», 18.

vocabularies and ways of thinking that have a controlling function». Importantly, they

are not constituted by one or two emotions but rather by constellations—or sets—of emotions. Their characteristic styles depend not only on the emotions that they emphasize—and how and in what contexts they do so—but also by the ones that they demote to the tangential or do not recognize at all.⁵²

Further clarification of the shared norms of emotional expression comes from Christian von Scheve and Sven Ismer's notion of «collective emotions» and emotional «convergence». They suggest that the frequent overlapping between emotional and residential communities heightens «the probability of exposure to or being involved in identical emotionally relevant events», such as national or communal traumas, which produce collective memories and stimulate emotional convergences.⁵³ They define collective emotions as «the *synchronous convergence in affective responding* across individuals towards a specific event or object». Particularly relevant for my research is Joseph de Rivera's observations regarding how political events and crises can emotionally impact whole communities, generating a «politics of emotion» and creating «emotional climates» that orient patterns of culture both individually and collectively.⁵⁴

How can we apply the notions of emotional communities and collective emotions to Ibn 'Āṣim's text? How do we identify Ibn 'Āṣim's emotional community? Our starting point must be with Ibn 'Āṣim's own social position as a scion of the illustrious Banū 'Āṣim clan and therefore an Arab male elite who was one of the highest ranking court ministers, a privileged member of sultan Muḥammad IX's inner circle, as well as one of Nasrid Granada's most outstanding men of letters. Ibn 'Āṣim's preeminent social position and the political motivations underlying the composition of *Ġunnat al-riḍā*—to vindicate the sultanate of Muḥammad IX and unite the Granadines under his rulership by depicting him as a paragon the community's highest values—*riḍā*, *taslīm*, *ṣabr*, etc.—indicate that his emotional community should be

52 Rosenwein, *Emotional Communities*, 24-26.

53 Von Scheve and Ismer, «Towards a Theory», 4, 18.

54 De Rivera, «Emotional Climate».

identified foremost with his intended audience: members of the Nasrid royal family and other Granadine male elites.

Moreover, readers familiar with Islamic asceticism and mysticism will recognize the influence of these religious currents on the emotions and affective states that Ibn 'Āṣim seeks to inculcate in his audience. Indeed, many of the terms I have defined thus far as «affective states» and «emotional attitudes» correspond to the Sufi mystical «stations» (*maqāmāt*) described in mystical treatises, including the *Risāla* of al-Quṣayrī (d. 1074)⁵⁵ and al-Ġazālī's *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (The Revival of the Religious Sciences). In Sufi terminology, a station (*maqām*) «denotes the “place” of the servant before [...] God and the process or the necessary step of spiritual purification for obtaining the divine illumination». The Sufi path toward divine illumination is progressive since stations are ranked in an ascending order and Sufi seekers must attain the previous station before ascending to the next one.⁵⁶ Ibn 'Āṣim stated in his prologue that he drew inspiration not only from the Qur'ān and the Ḥadīth but also from the works and «moral lessons» of the Sufis (*'an ahl al-i'tibār min al-mutaṣawwifā*).⁵⁷ He recommended reading «the book of repentance» from al-Ġazālī's *Iḥyā'* because it «particularly affected» him and «removed his desolation» from him (*attara lī unṣan wa-adḥaba 'annī [...] waḥṣatan*).⁵⁸ Throughout *Ġunnat al-riḍā* Ibn 'Āṣim quotes extensively from the maxims and writings of celebrated Ṣāḍilī Sufi saints, especially Ibn 'Aṭā' Allāh al-Iskandarī (d. 1309), as well as their famous precursor Abū Madyan (d. 1198). He also cited his own maxims, which were inspired by al-Iskandarī's.⁵⁹

Ibn 'Āṣim's discussion of his preferred constellation of affective dispositions —*ṣabr* (forbearance), *riḍā* (satisfaction with God's decrees), *tawakkul* (reliance upon God), *taslīm* (surrender to or acceptance of God's will), and *tafwīḍ* (total resignation or trust) — resonates with Sufi discourse. For instance, he follows al-Ġazālī's distinction between various degrees of *ṣabr*: physical *ṣabr*, meaning endurance in

55 Quṣayrī, *Epistle on Sufism*.

56 Quṣayrī, *Epistle on Sufism*, 77; Muhaya, «*Maqāmāt* (stations)», 30.

57 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:98.

58 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1: 98; Stern, *Al-Ghazzali On Repentance*.

59 Charouiti Hasnaoui, «Edición y estudio», 87. For the list of the sources cited in *Ġunnat al-riḍā*, see Charouiti, «Edición y estudio», 117-127. On the Ṣāḍilīs, see Hofer, *The popularisation*. On Abū Madyan's influence of the Ṣāḍilīs, see Shafik, «Los ṣāḍiliyya».

facing bodily afflictions and other physical or material adversities, and spiritual *ṣabr*, which is renouncing one's natural impulses and desires, willingly submitting to God's will, and deriving satisfaction in whatever God decides.⁶⁰ These associations are omnipresent in *Ġunnat al-riḍā* where Ibn 'Aṣim often mentions *ṣabr* along with *taslīm* (surrender or acceptance), *tafwīḍ* (total resignation), and *riḍā* (satisfaction) regarding one's divinely predetermined fate in all circumstances.

Similarly, Ibn 'Aṣim frequently associates *tawakkul*, *taslīm*, and *tafwīḍ*, although it is unclear whether he followed the Sufi classification of various levels of *tawakkul* in accordance with the degree of one's faith. Some Sufis consider *taslīm* to be a higher degree of *tawakkul* and an attribute of the saints («the friends of God [*awliyā' Allāh*]»). For others, the highest degree of *tawakkul* is *tafwīḍ*, the total resignation to one's divinely predetermined fate and pleasure with God's decrees in all circumstances.⁶¹ Ibn 'Aṣim's statement regarding bodily afflictions suggests that he subscribed to the latter view and he even explicitly adopted the terminology of the Sufis: «and the station of total resignation (*maqām al-tafwīḍ*)» as the Sufis describe it, is «the highest of the stations» (*min arfa' al-maqāmāt*) and «our speech is [derived] from it (*wa-kalāmunā nahnu minhu*)». ⁶² Yet the title of Ibn 'Aṣim's text, *Ġunnat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*, implies that he assigned the highest value to *riḍā* (satisfaction) and considered it to be defined by and achieved through *taslīm*, perfect surrender and acceptance of God's decrees and fate.

Obviously, space does not allow for an exhaustive comparison of Ibn 'Aṣim's entire vocabulary of affective states with their corresponding Sufi stations. The main point is that Ibn 'Aṣim's constellation of emotions —*riḍā*, *taslīm*, *ṣabr*, *tawakkul*, *tafwīḍ*, etc.— is indebted to Sufism and coincides with the Sufi view of the *maqāmāt* as affective spiritual stations that one reaches through human effort and struggle.⁶³ By engaging in activities such as the talismanic recitation of specific scriptural verses, invocations of *ḥadīṭ* from the Prophet Muḥammad, and utterances of certain doxological formula, Ibn 'Aṣim teaches his audience to manage their emotions and cultivate the appropriate affective

60 Ġazālī, *Al-Ghazali on Patience*.

61 Muhaya, «*Maqāmāt* (stations)», 61.

62 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:62.

63 Quṣayrī, *Epistle on Sufism*, 77-78.

states to obtain their most valued common goals —relief from affliction in this life and salvation in the next, hence strengthening the religious identity and political unity of the community.

Although the Sufi influence is undeniable in *Ġunnat al-riḍā*, it may be inaccurate to classify it as a Sufi text or presume that it was intended for an audience that self-identified as Sufis. In the prologue Ibn 'Aṣim even contrasted the goals of «the saints of God from among the Sufis» with the goals of his intended audience, the latter of whom desired the otherworldly goal of paradise *and* the mundane goals of «material abundance and such like (*al-mazīd wa-miṭlihi*)», which are «appropriate to our situation (*wa-hāḍā l-lā'iq bi-ḥālinā*) and congruent with our position (*wa-l-munāsib li-maqāminā*)». ⁶⁴ This would explain, in my view, why Ibn 'Aṣim's depictions of fear (*ḥawf*) and sorrow (*ḥazan/ḥuzn*) more often reflect the mundane emotions of fearing the occurrence of an affliction and lamenting having suffered one, rather than the Sufi understanding of them as mystical stations. The same applies to his treatment of poverty (*faqr*) as the mundane affliction of lacking or losing one's wealth rather than as the voluntary poverty that many Sufis extolled as a mystical station and «the hallmark of the friends of God (*awliyā' Allāh*)». ⁶⁵

Ibn 'Aṣim's invocation of Sufi authorities likely reflects the mainstreaming and popularization of Sufism in Granada, which began in the late thirteenth century and manifested itself in many ways, including Nasrid patronage of Sufi institutions and rituals such as the *Mawlid al-Nabī* celebrations, ⁶⁶ the teaching of Sufism along with other religious subjects in the madrasas, the greater number of individuals identified explicitly as Sufis included in Andalusi biographical dictionaries, the increasing appointment of self-identifying Sufis to mainstream positions of religious authority, the proliferation of Sufi lodges, and the use of hortatory preaching assemblies (*maḡālis al-wa'z*) and *zaḡal* and *muwašṣaḡa* poetry sessions as media for disseminating Sufism to a broader public. ⁶⁷

The Šāḍilī Sufis were particularly adept at using these forums to appeal to all sectors of society. Some scholars have even referred to the

64 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:116.

65 Qušayrī, *Epistle on Sufism*, 281.

66 García Gómez, *Foco de antigua luz*.

67 Castro León, «El *Kitāb A'māl al-a'lām*»; Hofer, *The Popularisation of Sufism*; Jones, «Mystical Encounters».

path of Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Iskandarī as «Sufism for non-Sufis». ⁶⁸ For Ibn ‘Āṣim and his audience, part of this appeal could have been the Ṣāḍilīs’ renunciation of external or literal forms of asceticism. The Ṣāḍilīs eschewed practices such as wearing ascetic clothing, forsaking property, retreating from society, or shunning the political and religious establishment. Instead, they promoted an interiorized asceticism that stressed practicing attitudinal detachment toward the world and humility toward material abundance through total reliance (*tawakkul*) upon God. ⁶⁹ Ibn ‘Āṣim’s frequent incitements to cultivate *zuhd* as an attitude of detachment from, rather than a literal rejection of, worldly wealth aligns with statements in Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s writings, which the Granadine author cited extensively. ⁷⁰ Based on the above, I suggest that Ibn ‘Āṣim’s emotional community consisted primarily of members of the Nasrid royal family and other Granadine male elites whose common values and emotional attitudes inclined toward Sufism, especially the Ṣāḍilī tradition.

3.2.1. Ibn ‘Āṣim and the politics of emotion

This section will demonstrate how Ibn ‘Āṣim deploys rhetoric and the politics of emotion to transform his intended audience into an emotional community. Ibn ‘Āṣim was not only one of the most gifted prose writers of his generation; he also excelled as an orator. His rhetorical and communication skills are visible in the way he establishes his authority over his audience by creating rapport with them through his invocation of the collective experiences of trauma and allusions to his own experiences of affliction and deliverance, as well as in the way he deploys deliberative rhetoric combined with the politics of emotion to orient his audience toward cultivating the emotional states and practices that define and unite his emotional community.

As noted, Ibn ‘Āṣim wrote *Ġunnat al-riḍā* during the national crisis occasioned by Ismā‘īl III’s revolt in 1450. His use of inclusive language, graphic imagery, and time, when he revealed he was writing this work

68 Jackson, *Sufism for Non-Sufis?*.

69 Hofer, *The Popularisation of Sufism*; Deighton, «Performing Sufi Masculinity», 108-109.

70 Charouiti Hasaoui, «Edición y estudio», 120-127.

in «*Şafar* of this year of ours (*wa-fi Şafar min şadr sanatinā hādīhi*), which is 854 (=1450) [when] the fire of discord was ignited in the country (*išta 'alat bihi fi l-waṭan nār al-fitna*)», reinforces the collective experience and memories of political trauma to stimulate a convergence of affective responses toward this calamity. This political crisis also affected Ibn 'Aşim personally. For instance, in the prologue, after stating that «daily occurrences» and «the courses of destinies» provide «a lesson, (*i 'tibār*), experience (*iḥtibār*), and insight (*istibşār*) to those with understanding (*li-ūlī l-afhām*)», he switched to first person speech and revealed that «I myself came to understand from worldly experience and empirical knowledge (*waqaftu bi-l-ḥinka wa-l-tağriba*)» how one's worldly circumstances (*aḥwāl al-dunyā*) could be transformed. «I have witnessed (*şāhadtu fihā*)» in these experiences different types of «lessons (*'ibar*)». «I have derived lessons from them (*i 'tabartu*)» through the various consequences of sin and obedience». ⁷¹ He also presented specific personal life experiences as examples of delivery after affliction, for instance in chapter one when describing his fear of losing his wealth and property when Yūsuf IV seized power in 1431. ⁷²

After explaining his textual division between internal/personal/bodily afflictions and external/material afflictions, Ibn 'Aşim wrote that he hoped his work would be a «gratifying book and a persuasive writing (*kitāban mumti 'an wa-ta 'līfan muqni 'an*)»:

in which I and whoever is in a situation similar to my present one could search for a **garden** (*arūdu minhu anā wa-man yakūnu fi miṭl ḥālī al-waqtīyya rawḍan*) [...] from which one **could harvest dates and gather flowers** (*yağtani minhu ṭamaran wa-yaqtaṭifu minhu zahran*), [...] and whose observer could distract himself with **joy-filled gardens** (*ḥadā'iq dāt bahġa*), and through it turn toward a beautiful intention and a righteousness of intent (*ḥusn ṭawīyya wa-şidq lahġa*) to guide him toward forbearance in facing the agony of calamities (*yurşiduhu li-l-şabr 'alā maḍaḍ al-ḥawādīt*), satisfaction with whatever occurrences of disasters have been predestined (*al-riḍā bi-mā ya'ti bihi al-qaḍā' min al-ḥuṭūb al-kawārit*), trust in God (*al-tafwīd*) concerning his commands, and submission to/acceptance of his will in every command (*al-taslīm la-hu fi irād kull amr wa-işḍārihi*). ⁷³

71 Ğarnāṭī, *Ğannat al-riḍā*, 1:95.

72 Ğarnāṭī, *Ğannat al-riḍā*, 1:180.

73 Ğarnāṭī, *Ğannat al-riḍā*, 1:107.

Such statements are rhetorical strategies through which Ibn ‘Āṣim establishes his authority to counsel his audience about delivery-after-affliction by invoking his own personal experiences. He further creates rapport with his emotional community in revealing that he sought to «guide them» toward finding relief from their suffering by cultivating his constellation of affective states: *ṣabr*, *riḍā*, *tafwīd*, and *taslīm*. Moreover, the botanical imagery and rhymed prose highlighted in bold above serve the rhetorical function of establishing pathos by appealing to the tastes and sensibilities of an elite audience that delights in such rhetorical techniques and finds them persuasive. For instance, the emotional and sensorial appeal of garden imagery is well known because of the garden’s association with paradise in Islamic culture.⁷⁴

Thus far we have reviewed some of the rhetorical strategies Ibn ‘Āṣim used to textually constitute and establish rapport with his emotional community. And we have identified the constellation of Sufi-inspired emotional attitudes that he sought to inculcate in them. It remains to explain how the politics of emotions operates in the text and how the tumultuous political climate stimulated the emotional convergence of Sufi-informed collective emotions: *ṣabr*, *riḍā*, *tafwīd*, *taslīm*, etc. We must remember that because Ibn ‘Āṣim was a prominent loyal member of al-Ġālib bi-Llāh’s government he had a vested interest in the survival of his sultanate. Hence, in line with Joseph de Rivera and with Martha Nussbaum’s theories of «political emotions»,⁷⁵ Ibn ‘Āṣim strove to cultivate specific affective states, including *ṣabr*, *riḍā*, *tafwīd*, *taslīm*, and an attitude of detachment (*zuhd*) toward mundane tribulations, with the ultimate goal of promoting the stability of Nasrid political culture and the Nasrid regime under al-Ġālib bi-Llāh’s leadership. As I have argued elsewhere, Ibn ‘Āṣim used the traumatic collective memories of the multiple violent rebellions against al-Ġālib bi-Llāh to stimulate a convergence of sentiments of compassion, empathy, and admiration toward the beleaguered Nasrid sultan by depicting him as the epitome of the community’s most valued Sufi-inspired emotional attitudes. This, in turn, would legitimate his authority further and justify rallying the community behind al-Ġālib bi-Llāh against the rebels and Castile.⁷⁶

74 Ruggles, *Islamic Gardens*.

75 Rivera, «Emotional Climate»; Nussbaum, *Political Emotions*, 2.

76 Jones, «Compassion and Cruelty».

The «politics of emotion» is embedded in the structure of *Ġunnat al-riḍā*. As noted, each of the six chapters narrates tales about historical and fictitious protagonists who experienced delivery after affliction. But they all conclude with an epilogue (*ḥātima*) that relates the content of the chapter to a turbulent episode of al-Ġālib bi-Llāh's reign, representing him as the archetype of relief after suffering. Just as Ibn 'Āṣim's moralizing commentaries on the anecdotes guide his readers in the «culturally correct» emotional responses to adversity, so too do his epilogues function as stimulators of the «emotional convergence» of compassion and admiration toward the Nasrid sultan. Al-Ġālib bi-Llāh emerges as the consummate «blameless» victim of affliction, and therefore someone worthy and deserving of the relief he received, in contrast to his predecessors and rivals for power.

A brief consideration of the epilogues of chapters one, two, and three will suffice to illustrate. As mentioned, chapter one treats «the affliction affecting the material things dear to oneself, such as wealth and honourable reputation», which «almost occur or there is the fear or expectation of their occurrence».77 Ibn 'Āṣim concluded the epilogue with an account of the most recent political calamity, the aforementioned «rebellion» (*ṭawra*) and seizure of the fortress of Málaga in *Ṣafar* of 1450 by Ismā'īl III with the support of «the tyrant of Castile» (Juan II), «who coveted dividing the Muslim community» (*tafriq al-umma al-muslima*). Yet due to the *fuqahā*'s firm commitment to safeguarding the kingdom from «the vileness of servitude to the [Castilian] tyrant ('*an danā*' at *ḥidmat al-ṭāġiya*)» and uniting the people's hearts, God caused al-Ġālib bi-Llāh's army to swell and amass victories, while He «sowed divisions and misfortune» among the rebel leaders. The notice ends with al-Ġālib bi-Llāh triumphantly reclaiming the fortress and ordering Ismā'īl's execution. Ibn 'Āṣim's final comment explicates the political implications of these events: «Verily there is surely in that a moral lesson for those who wish to learn (*la-ibratan li-l-mu'tabarīn*) and a sign (*āyatan*) for those seeking insight», adding that God did this for al-Ġālib bi-Llāh through one of His «habitual hidden benevolences» (*wa-ṣaḥība ḥādā l-ṣan'a li-l-Ġālib bi-Llāh min al-altāf al-ḥaḥfiyya mā 'awwadahu rabbuhu*).78

77 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:156.

78 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:191-193.

Chapter two focuses on «the affliction affecting the things dear to oneself such as wealth and honourable reputation, which is actually happening, but its recovery is hoped for and its relief is anticipated». Ibn ‘Āṣim begins the epilogue referring to the grave tribulations that struck al-Ġālib bi-Llāh’s honourable reputation and wealth when «his kingdom was stripped away and he was dispossessed of his power» during Yūsuf Ibn al-Mawl’s rebellion. The Granadine author revealed that there was a moral lesson and a reminder in the «hidden benevolence» that God granted al-Ġālib bi-Llāh because throughout his tribulations he «continued displaying forbearance (*bādī l-ṣabr*), exhibiting serenity (*zāhir al-sakīna*), surrendering to the flow of [divine] fate (*musallim li-ġārī l-qadar*), accepting God completely (*muqbil ‘alā Allāh bi-l-kullīyya*), not expecting any benefit except from Him, and not hoping for relief except through Him». Again, Ibn ‘Āṣim makes explicit the political implications of al-Ġālib bi-Llāh’s paradigmatic emotional practices: «I do not believe that the greatest reason (*a’zam sababīn*) for these hidden blessings was other than his refusal to enter into a pact of infidelity (*al-bu’d ‘an al-duḥūl fī dīmmat al-kufr*) and his avoidance of relying upon the kingdom of polytheism (*wa-l-’imtinā’ min al-rukūn li-[mamlakat]’⁷⁹ al-širk*)». ⁸⁰ Here Ibn ‘Āṣim invokes the politics of emotions by directly linking al-Ġālib bi-Llāh’s status as a sublime model of surrender to God’s fate with his rejection of vassalage to «infidel» Castile.

Chapter three focuses on «the affliction affecting the things dear to oneself, such as wealth and honourable reputation, which is actually happening, except its recovery is hopeless and its disappearance is unexpected». ⁸¹ In such cases the need to respond appropriately with «forbearance (*al-ṣabr*), surrender (*al-taslīm*), satisfaction (*al-riḍā*), and trust in God (*al-tafwīd*)» is «even weightier and its righteousness is even clearer». The epilogue of this chapter recounts the loss of the contents of the treasury of one of the Nasrid palaces. After waxing at length about the bejeweled treasures that «defy description and cannot be enumerated», Ibn ‘Āṣim attributed this calamity to the political strife stemming from the disputes among the Nasrid families. Even though this resulted in

79 The original text reads «*li-mulkat al-širk*», however I follow Jarrar’s correction, *mamlaka*, as the more plausible reading (Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:298, note 1).

80 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 1:297-298.

81 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:5.

the irreparable loss of one of al-Ġālib bi-Llāh's palaces, Ibn 'Āṣim reinterprets it as a benefit or a virtue (*fāḍlan 'an*) for the Nasrid kings, especially for al-Ġālib bi-Llāh, due to his exemplary detachment:

And al-Ġālib bi-Llāh shunned that which had been lost of the things that mundane hands had given to him. That covetous faction (*al-fi'a al-bāġiya*) had longed to wreak havoc upon his material possessions. But he was indifferent to this (loss), [showing the same] indifference as [Caliph] al-Rašīd (*wa-lam yaktariḥ li-dālika iktirāt al-Rašīd*) when he lost the precious stone from the ring of his royal seal that was mentioned in the previous story. Instead, [al-Ġālib bi-Llāh] followed his (usual) path (*wa-salaka 'alā sabīlihi*) of submitting to God's command (*al-taslīm li-Llāh fi amrihi*) and relying completely upon what God had imposed as his judgment (*wa-l-tafwīḍ li-Llāh fi-mā anfada min ḥukmihi*).⁸²

In other words, because al-Ġālib bi-Llāh maintained an exemplary attitude of detachment in the face of the irreparable loss of the wealth of that palace, God compensated him with recovery of his throne.

4. Conclusion

Social theorist J. M. Barbalet has argued that «emotional experiences depend on cultural cues and interpretations» of a given situation (2007: 2). The epilogues of chapters one, two, and three abound with cultural cues intended to elicit negative collective emotions toward al-Ġālib bi-Llāh's foreign and domestic enemies and correspondingly positive sentiments toward the Nasrid sultan. By referring to Juan II not by name but as «the tyrant of Castile (*ṭāġiyat Qaštāla*)» or simply «the tyrant» (*al-ṭāġiya*), calling Castile «the kingdom of polytheism (*mamlakat al-širk*)», labeling his domestic rivals as that «covetous faction (*al-fi'a al-bāġiya*)» that incites «rebellion (*ṭawra*)» and «ignites the flames of civil discord (*išta 'alat nār al-fitna*)», Ibn 'Āṣim makes rhetorical use of invectives and emotionally-laden language that deliberately evoke religious discourse to delegitimize al-Ġālib bi-Llāh's enemies. Ibn 'Āṣim sought to achieve his political goals by deploying the politics of emotion to stimulate collective sentiments of animosity toward the Castilians and their Andalusi allies.

82 Ġarnāṭī, *Ġannat al-riḍā*, 2:24.

Simultaneously, Ibn ‘Āṣim employs the politics of emotion and utilizes similar rhetorical strategies to arouse synchronic positive sentiments toward al-Ġālib bi-Llāh, not by portraying him according to the mundane coordinates of a successful political leader but rather by depicting him in quasi-Sufi saint-like fashion responding to his afflictions by «following *his usual path* (*wa-salaka ‘alā sabīlihi*)» —in other words, his *habitus*— of forbearance (*ṣabr*), surrender (*taslīm*), satisfaction (*riḍā*), and complete trust in God (*tafwīd*)» and his habitual ascetic detachment (*zuhd*) and indifference (*iktirāt*) toward the loss of material wealth and luxuries. Significantly, Ibn ‘Āṣim stressed that al-Ġālib bi-Llāh’s divinely-engineered delivery came about because he refused to enter into a «vile pact of servitude to the infidels», unlike Ismā‘īl III, Yūsuf Ibn al-Mawl, and the other rebels. The cultural cues that Ibn ‘Āṣim provides his audience through his consistent interpretation of these events as «moral lessons (*‘ibar, i’tibār*)» and «signs (*āyāt*) for the perceptive» and for «those who wish to learn (*al-mu’tabarīn*)» are meant to appeal especially to his target emotional community of members of the Nasrid clans and other male elites who have an affinity with Sufi values.

As an exemplar of delivery-follows-adversity literature, individual readers of *Ġunnat al-riḍā* likely found solace in the numerous anecdotes that Ibn ‘Āṣim presented of fictitious and historical persons —including himself— who experienced personal or material afflictions. Yet Ibn ‘Āṣim explicitly highlighted the context of political turmoil and collective trauma in which he composed his work —in the aftermath of the violent coup Ismā‘īl III instigated against al-Ġālib bi-Llāh— and he structured al-Ġālib bi-Llāh’s protagonism within the narrative by systematically making him the «poster child» of forbearance, surrender, reliance upon God, and ascetic detachment in the face of affliction in the epilogue of each chapter. In so doing, Ibn ‘Āṣim used deliberate rhetoric to «dissuade his audience from one course of action»⁸³ —falling into despair and supporting al-Ġālib bi-Llāh’s enemies— and to persuade them toward another —emulating the Nasrid sultan’s forbearance and reliance upon God in affliction and rallying around him against their foreign and domestic enemies. Contrary to Salah Jarrar’s vision of «sorrow and pessimism» in late period Nasrid literature and

83 Mouton, «The Communicative Power», 299-300.

society, *Ġunnat al-riḍā* seeks to provide a counter-image of an emotional community united behind al-Ġālib bi-Llāh and empowered by its cultivation of an ascetic-Sufi-inspired emotional regime. In line with de Rivera and Nussbaum's theories,⁸⁴ Ibn 'Āṣim harnesses the politics of emotion to achieve political stability and guard against social division by nurturing the appropriate collective responses to political and personal affliction.

84 De Rivera, «Emotional Climate»; Nussbaum, *Political Emotions*, 2.

Bibliography

- Arié, Rachel. *El reino naṣrī de Granada, 1232-1492*. Madrid: Mapfre, 1992.
- «Le royaume nasride de Grenada, réalité et légende». *Awraq* 4 (1981): 149-152.
- «Panorama del florecimiento cultural en la Granada naṣrī del siglo XV». In *En el epílogo del islam andalusí. La granada del siglo XV*, edited by Celia del Moral, 23-45. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- Arnold, Magda. B. *Emotion and Personality*, 2 vols. New York: Columbia University Press, 1960.
- Barbalet, J.M. «Emotion: Cultural Aspects». In *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, edited by George Ritzer, 1-5. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- Behzadi, Lale. «Standardizing Emotions: Aspects of Classification and Arrangement in Tales with a Good Ending». *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 71, n°3 (2017): 811-831.
- Bray, Julia. «Codes of Emotion in Ninth- and Tenth-Century Baghdad». *Cultural History* 8, n° 2, (2019): 184-201.
- Castro León, Víctor de. «El *Kitāb Aʿmāl al-aʿlām*: el misticismo de Ibn al-Jaṭīb». *MEAH, Sección Árabe-Islam* 66 (2017): 31-56.
- Charouiti Hasnaoui, Milouda. «Edición y estudio del *Kitāb ʿYunnat al-riḍā* de Ibn ʿĀṣim de Granada». Doctoral thesis. Universidad Complutense de Madrid, 1988.
- «El siglo XV en la *ʿYunna* de Ibn ʿĀṣim». In *En el epílogo del Islam andalusí. La Granada del siglo XV*, edited by Celia del Moral, 49-73. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- «Nuevos datos sobre los últimos naṣrīs extraídos de una fuente árabe: *ʿYunnat al-riḍā* de Ibn ʿĀṣim». *Al-Qanṭara* 14, n° 2 (1993): 469-477.
- Deighton, Rose. «Performing Sufi Masculinity by Transcending Embodiment in Ibn ʿAṭāʾ Allāh's *Kitāb al-Ḥikam*». *Journal of Islamic Ethics* 4 (2020): 98-127.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- Gaspar Remiro, Mariano. «¿Quién fue el sultán Yuzef Aben al-Mawl o Aben Alamao de nuestras crónicas?». *Revista de Libros* 2, n° 8 (1914): 1-11.

- Ġarnāṭī, Abū Yahyà Muḥammad ibn ‘Āsim al-. *Ġannat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*, edited by Ṣalāḥ Ġarrār, 3 vols. Amman: Dār al-Baṣīr, 1989.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid al-. *Al-Ghazali on Patience and Thankfulness. Book XXXII of the Revival of the Religious Sciences*, translated by Henry T. Littlejohn. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2016.
- Ghersetti, Antonella. «Human Initiative in *al-Faraj ba‘d al-shidda* by al-Tanūkhī». In *Occasional Papers of the School of Abbasid Studies*, edited by W. Heinrichs et al., 1-9. St. Andrews: University of St. Andrews, 1994.
- Hofer, Nathan. *The Popularisation of Sufism in Ayyubid and Early Mamluk Egypt, 1173-1325*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Ḥusayn, Zaynab Fāḍil Aḥmad. «Al-Mudrikāt al-ḥissiyya fī šī‘r Ibn ‘Āsim al-Ġarnāṭī (t. 857 A.H.). Dirāsa taḥlīliyya». *Mağallat Kulliyat al-Tarbiya al-Asāsiyya li-l-‘Ulūm al-Tarbawīyya wa-l-Insāniyya* 27, n° 110 (2021): 440-450.
- Jackson, Sherman. *Sufism for non-Sufis? Ibn ‘Atā’ Allah al-Sakandarī’s Tāj al-‘Arūs*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Jarrar, Salah. «Literature and Literary Life in Nasrid Granada (1238-1492) and their Relation to State Politics». Doctoral thesis. University of London, School of Oriental and African Studies, 1982.
- Jones, Linda G. «Compassion and Cruelty: Emotion as Political Strategy in Ibn ‘Āsim al-Gharnāṭī’s *Junnat al-riḍā*». In *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, edited by Delfina Serrano Ruano, 37-80. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011.
- «Mystical Encounters: Locating Sufis and Sufism in the Biographical Writings of Ibn al-Khaṭīb». *Medieval Encounters* 20, n° 4-5 (2014): 352-382.
- Khalifa, Nouha. «The Art of Narration in al-Tanūkhī’s Compilation». Doctoral thesis. University of London, School of Oriental and African Studies, 2003.
- Lutz, Catherine. «Emotion, Thought, and Estrangement: Emotion as a Cultural Category». *Cultural Anthropology* 1, n° 3 (1986): 287-309.
- Moral Molina, Celia del. ed. *En el epílogo del islam andalusí. La Granada del siglo XV*. Granada: Universidad de Granada, 2002.

- Morales Delgado, Antonio. «Ibn ‘Aṣim al-Qaysī, Abū Yaḥyā». In *Enciclopedia de la cultura andalusí. Biblioteca de al-Andalus*, vol. II, coordinated by J. Lirola Delgado and J. M. Puerta Vilchez, 377-383. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009.
- Mouton, Elna. «The Communicative Power of the *Epistle to the Ephesians*». In *Rhetoric, Scripture, and Theology. Essays from the 1994 Pretoria Conference*, edited by S. E. Porter and Th. H. Olbricht, 280-307. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Muhaya, Abdul. «*Maqāmāt* (Stations) and *Aḥwāl* (States) According to al-Qushayrī and al-Ḥujwīrī: a Comparative Study». Master's thesis. McGill University, Institute of Islamic Studies, 1993.
- Nussbaum, Martha. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Pampller, Jan. *The History of Emotions. An introduction*, translated by Keith Tribe. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Quṣayrī, Abū l-Qāsim al-. *Epistle on Sufism. Al-Risala al-Qushayriyya fi ‘ilm al-tasawwuf*, translated by Alexander Knysh, reviewed by Muhammad Eissa. Reading, Garnet Publishing, 2007.
- Reddy, William M. *The Navigation of Feeling: a Framework for the History of the Emotions*. Cambridge - New York: Cambridge University Press, 2001.
- Rivera, Joseph de. «Emotional Climate: Social Structure and Emotional Dynamics». In *International Review of Studies on Emotion*, 2 vols., edited by K.T. Strongman, 197-218. New York: Wiley, 1992.
- Rosenwein, Barbara. H. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Ruggles, Fairchild D. *Islamic Gardens and Landscapes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Seco De Lucena Paredes, Luís. *Muhammad IX, Sultán de Granada*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1978.
- «Los Banú ‘Aṣim: intelectuales y políticos granadinos del siglo XV». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 2 (1953): 5-14.
- Shafik, Ahmed. «Los ṣādiliyya e Ibn ‘Arabī tras las huellas de Abū Madyan». *‘Ilū. Revista de Ciencias de las Religiones* 14 (2009): 117-132.
- Stern, M.S. *Al-Ghazzali On Repentance*. New York: APT Books, 1990.
- Tanūḥī, al-Muḥassin ibn ‘Alī al-. *Stories of Piety and Prayer: Deliverance Follows Adversity*, edited and translated by Julia Bray. New York: New York University Press, 2019.

Vidal Castro, Francisco. «Una década turbulenta de la dinastía nazarí de Granada en el siglo xv: 1445-1455». In *En el epílogo del islam andalusí. La Granada del siglo xv*, edited by Celia del Moral, 75-116. Granada: Universidad de Granada, 2002.

Von Scheve, Christian and Sven Ismer. «Towards a Theory of Collective Emotions». *Emotion Review* 5, nº 4 (2013): 406-413.

La racionalización del miedo: una perspectiva psicológica y emocional en la *Ġanna* de Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim*

Laila M. Jreis Navarro
Universidad de Zaragoza

El estudio de la subjetividad premoderna en la península ibérica es fundamental para la comprensión de su complejo proceso de transición hacia la modernidad europea. Por subjetividad se entiende cualquier proceso experiencial individual o colectivo que refleja una perspectiva epistémica y que guarda relación con un entorno cultural específico. En este sentido, la expresión del individuo se encuadra, habitualmente, en la del grupo al que pertenece y sus similitudes o disimilitudes han de ser entendidas dentro de su red social. La expresión subjetiva es muy diversa y puede englobar una particular categoría cultural cognitiva, como la experiencia sensorial en la Castilla del siglo xv,¹ o la autoexpresión de un grupo de intelectuales del Occidente islámico en el siglo xiv.² En todo caso, esta subjetividad premoderna ha de desentrañarse a través del legado escrito y, por lo tanto, la metodología empleada necesita apoyarse en el análisis discursivo y en particulares usos del lenguaje.

El presente trabajo se centra en el estudio de la autoexpresión de uno de los más destacados intelectuales y políticos del reino nazarí de Granada, Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim (m. 1453), a través de uno de los textos clave del último siglo de pervivencia política andalusí en territorio peninsular, su obra *Ġannat al-riḍā*. El estudio parte de un trabajo previo realizado sobre la obra de exilio de otro gran personaje de al-Andalus, la *Nufāḍat al-ġirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb (m. 1374).³ Este personaje personificó

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Grupo Investigador «Clarisel», que cuenta con la participación económica del Departamento de Ciencia, Tecnología y Universidad del Gobierno de Aragón y del Fondo Social Europeo.

1 Ríos, «El imperio de los sentidos».

2 Jreis, «Inhabiting the Strait».

3 Jreis, «La codificación».

el siglo de esplendor nazarí, dándole a Ibn ‘Āṣim el sobrenombre de El Segundo Ibn al-Ḥaṭīb. La decodificación lingüística de la autoexpresión en el texto de la *Nufāḍa*⁴ ha permitido emplazar el tema de las emociones que nos ocupa como parte de una subjetividad compleja que comprende dos áreas más, las acciones y las evaluaciones del sujeto autor. Por ello, en lo sucesivo, se estudiará la expresión emocional de Ibn ‘Āṣim en la *Ġanna* en conexión con esas áreas, abordando los estados psicológicos individuales y colectivos transmitido en la obra. De forma esporádica se hará una comparativa tangencial con la *Nufāḍa*, con el fin de arrojar luz sobre algunas características de la expresión subjetiva nazarí en la transición entre los siglos XIV y XV.

1. Introducción

Según Seco de Lucena,⁵ en el siglo XV del reino nazarí de Granada, «El islám español declinaba velozmente hacia el ocaso, impelido por la pujanza de las armas castellanas y abatido por la lucha fratricida que corroía sus entrañas». A mediados de este siglo, matiza Arié,⁶ tiene lugar una «efímera prosperidad» antes de la caída, que contrasta con el «apogeo y esplendor durante los dos últimos tercios del siglo XIV».

Tras el esplendor del reino, que llegó a su máximo punto de apogeo en la segunda mitad del siglo XIV, durante los dos reinados de Muḥammad V (1354-1359; 1362-1391),⁷ el siglo XV inicia la decadencia de la dinastía con el reinado de su hijo Yūsuf II (1391-1392) y la consiguiente consecución de sultanes con reinados cortos e interrumpidos. La carrera de nuestro autor, Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim, estuvo ligada al intermitente y ambicioso reinado de Muḥammad IX, al-Ġālīb bi-Llāh (1419-1427; 1430-1431; 1432-1445; 1447-1453), conocido como al-Aysar (el Izquierdo), cuyo ascenso al trono con ayuda de los Abencerrajes⁸ supuso una divergencia de la legítima rama gobernante heredada de su abuelo Muḥammad V.

4 Este trabajo, a su vez, parte de otro previo que aborda la autoexpresión de Ibn Ḥaldūn en su *Ta’rīf* (Jreis, «Ibn Khaldūn»).

5 Seco de Lucena, «Los Banú ‘Āsim», 9.

6 Arié, «Panorama del florecimiento», 23.

7 ‘Abbādī, *El Reino de Granada*; Jreis, *Entre dos orillas*.

8 Peláez, «La imagen de poder», 100-102.

El reinado de Muḥammad IX fue interrumpido en tres ocasiones, mayoritariamente por intervención castellana: la primera, por el segundo reinado de su sobrino Muḥammad VIII el Pequeño (1417-1419; 1427-1430), a quien, siendo menor de edad, había arrebatado el trono; la segunda —sobre la que la *Ġanna* arroja datos esclarecedores—, por un nuevo candidato al trono, Yūsuf IV, Ibn al-Mawl (1432), un nieto de Muḥammad VI el Bermejo (1360-1362) —usurpador del trono de Muḥammad V— que consigue ascender por un breve periodo de tiempo; y la tercera, por su sobrino Yūsuf V el Cojo (1445-1446), nieto de Yūsuf II, y por un tal Ismā‘il III (1446-1447), posiblemente un hijo de Yūsuf II. El tercer y más largo reinado de Muḥammad IX fue favorecido por las disputas dinásticas en Castilla; su cuarto y último reinado estuvo marcado por una actividad bélica exitosa del reino nazarí contra Castilla y terminará con su muerte en 1453 —mismo año de la caída de Constantinopla a manos de los turcos otomanos— y la sucesión de Muḥammad X el Chiquito (1453-1454), hijo de Muḥammad VIII, quien será pronto destronado, a pesar de haber sido nombrado sucesor por el mismo al-Aysar.⁹

1.1. *El Segundo Ibn al-Ḥaṭīb*

Abū Yaḥyà Ibn ‘Āṣim al-Qaysī (1391-1453) fue un distinguido alfaquí granadino que ejerció como cadí y como secretario de Muḥammad IX. Abū Yaḥyà era hijo de otro distinguido ulema andalusí, Abū Bakr Ibn ‘Āṣim (m. 1426), que también estuvo ligado a la administración de los sultanes nazaríes Yūsuf II y Muḥammad VII (1392-1408).¹⁰ Sus contemporáneos le llamaban Ibn al-Ḥaṭīb al-Tānī (El Segundo Ibn al-Ḥaṭīb) porque los maestros de Ibn ‘Āṣim fueron discípulos de Ibn al-Ḥaṭīb, por lo que este sigue su estilo en el arte epistolar (1:67).¹¹ Además, existen algunas coincidencias entre las biografías de ambos personajes, ya

9 Seco de Lucena, *Muḥammad IX*, 61-75; Vidal, «Decadencia y desaparición», 153-182; Vidal, «Una década turbulenta»; Peláez, *El Emirato Nazarí*, 27-36; Boloix, «The Banū Naṣr», 57-62.

10 Seco de Lucena, «Los Banū ‘Āsim»; Rodríguez Figueroa y Lirola Delgado. «Ibn ‘Āṣim al-Qaysī»; Morales Delgado, «Ibn ‘Āṣim al-Qaysī».

11 Dada la abundancia de citas de la *Ġanna* en este estudio, en lo sucesivo se referirá a esta con el número de volumen y la paginación (1:67), en lugar de: Ibn ‘Āṣim, *Ġannat al-riḍā*, 1:67.

que Ibn al-Ḥaṭīb también ocupó puestos importantes en la cancillería real nazarí, durante los reinados de Yūsuf I (1333-1408) y Muḥammad V. De hecho, Ibn ‘Āṣim habla de Ibn al-Ḥaṭīb en la copia de la *Iḥāṭa* de la madraza Yūsufiyya;¹² en la biografía que escribe de Muḥammad V en su obra perdida *al-Rawḍ al-arīḍ*,¹³ un apéndice de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Ḥaṭīb, donde muestra su sorpresa ante el final de este visir, asesinado a manos del sultán que le apreciaba; y también se refiere a él en la *Ḡanna*, para ilustrar las bondades de la paciencia frente al ejercicio desmedido del poder por parte de Ibn al-Ḥaṭīb para construirse una almunia (2:13-14).¹⁴

1.2. La *Ḡanna*

La *Ḡannat al-riḍā fi l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā* (El jardín de la satisfacción, que trata de la resignación a lo que Dios dispuso y decretó) es una obra literaria de *adab*, dedicada al sultán nazarí Muḥammad IX el Izquierdo y fechada en 1451. El objetivo de Ibn ‘Āṣim al componer la *Ḡanna* es presentar una amonestación y una advertencia a través del ejemplo histórico de su tiempo, que el autor considera alejado ya de la gracia de Dios (1:101). Pretende que sea un libro divertido y convincente (*kitāban mumti‘an wa-ta’līfan muqni‘an*) con dos propósitos específicos: por un lado, centrarse en las enseñanzas religiosas y distraerse de la tristeza (*al-asā wa-l-asaf*) y, por otro, ganarse el favor de Dios, guiando a quien comparta con él su destino, al ofrecerle la medicina para curar su dolor (*alam*) (1:107-108). Como remedio a esta enfermedad del alma, Ibn ‘Āṣim prescribe la necesidad del arrepentimiento (*tawba*) de los pecados y de la abstinencia (*taqwā*)¹⁵ de aquello que los causa.

La obra está dividida en una introducción —seguida de un resumen de esta en verso— y seis imágenes (*ṣūra*) de la tribulación (*ibtīlā’*).¹⁶ Cada

12 Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 7:103-105.

13 Maqqarī, *Nafh al-ṭīb*, 6:27-28 y 146-147.

14 Es importante señalar aquí que la supuesta contradicción que se le ha criticado a Ibn al-Ḥaṭīb en algunos estudios del pasado siglo (García Gómez, *Foco de antigua luz*), por aunar en su figura el ansia por las posesiones mundanas y la espiritualidad mística, viene justificada en la *Ḡanna* (1:213).

15 Sobre los diversos sentidos del término *taqwā*, véanse los siguientes estudios: Waines, «Muslim Piety» y Ohlander, «Fear of God».

16 La obra de su padre titulada *Ḥadā’iq al-azāhir* también está dividido en 6 capítulos.

šūra termina con una *ḥātima* (epílogo) y un *tatmīm* (conclusión).¹⁷ Las seis imágenes se dividen en dos grupos temáticos: las primeras tres hacen referencia a las tribulaciones que recaen sobre las posesiones materiales y la posición social (*al-ibtīlā' fī l-muqtanayāt, ka-l-māl wa-l-ǧāh*); y las tres restantes hacen referencia a las que recaen sobre el alma y el cuerpo (*al-ibtīlā' fī l-nufūs, aw mā laḥiqa bihā min a'ḏā' wa-qiwā*). A su vez, las tres que pertenecen a cada grupo se dividen en orden consecutivo entre: las tribulaciones que se espera puedan recaer (*al-mutawaqqa'*); las que recaen de facto (*wāqi'an fī l-ḥāl*) y cuyo término se espera; y las que recaen de facto, pero cuyo término no se espera.

Cada imagen contiene aleyas coránicas, tradiciones del profeta Muḥammad, poesía y anécdotas pertenecientes al bagaje cultural árabe-islámico, tanto de Oriente como del Occidente islámico, siendo oriental la mayor parte del contenido, sobre todo de época abasí. En cambio, las *ḥātima*-s están dedicadas en exclusiva a Muḥammad IX, aunque puede introducir otra información (véase la primera), y es en estas donde radica la importancia histórica de la *Ĝanna*.¹⁸ Al hacer referencia en estas a los acontecimientos en Granada,¹⁹ Ibn 'Āšim pone todo el material previo de las imágenes al servicio de su propia experiencia.

La *Ĝanna* ha sido objeto de distintas lecturas históricas, que se complementan entre sí añadiendo dimensiones que solo dan cuenta de su profundidad. Según Seco de Lucena²⁰ —quien solo conoció unos fragmentos que al-Maqqarī incorpora a su obra—, la *Ĝanna* se puede considerar como «un ensayo de filosofía de la historia» y, en ella, Ibn 'Āšim imprime un «concepto místico de la vida». ²¹ Según Arié,²² la *Ĝanna* «revela el estado de ánimo de los granadinos desde el primer tercio

17 Esta es la paginación que corresponde a cada una de las imágenes: *šūra*-1 (1:156-194), *šūra*-2 (1:195-324), *šūra*-3 (2:5-30), *šūra*-4 (2:31-114), *šūra*-5 (2:115-312) y *šūra*-6 (3:5-80).

18 Charouiti Hasnaoui, «El siglo XV», detalla el contenido histórico de estas *ḥātima*-s en el apartado «La *Yūnna*, fuente histórica».

19 A lo largo de la obra se incluye con frecuencia información sobre Granada y el reino nazarí, emplazada dentro y fuera de las *ḥātima*-s, véase: *šūra*-1 (171-172, 178-179, 180, 185-188, 190-193); *šūra*-2 (217-220, 235-236, 297-323), *šūra*-3 (23-29), *šūra*-4 (55-61, 65-66, 77-78), *šūra*-5 (128, 151-153, 203-205, 258-259, 276-311) y *šūra*-6 (75-78).

20 Seco de Lucena, «Los Banú 'Āšim», 12.

21 Esta perspectiva mística recuerda, en cierto sentido, a la de Ibn al-Ḥaṭīb en su *Rawḍat al-ta'rif* (Jreis, «La jaula de la realidad»).

22 Arié, *El Reino nazarí*, 29.

del siglo **xv**: una impresión de inseguridad y de temor al porvenir creado por la creciente superioridad militar de los vecinos castellanos» y, en ella, Ibn ‘Āṣim «aclara los mayores sucesos de la primera mitad del siglo **xv**». Según Charouiti —una de las editoras de la *Ĝanna*—, es una obra de *adab* con vocación histórica, y esta vocación hace de ella una de las fuentes históricas árabes más importantes de la primera mitad del siglo **xv** nazarí. En esta obra, Ibn ‘Āṣim trata las calamidades y desgracias que afectan al ser humano, tanto a su persona como a sus bienes.²³ Jones,²⁴ por su parte, defiende una agenda política en la composición de la obra, motivada por las circunstancias del reino nazarí, cuyo debilitamiento causa dolor y frustración a su autor.

Su lectura se vuelve más compleja cuando se trata de analizar su género literario. Según al-Maqqarī,²⁵ la *Ĝanna* es un libro curioso y raro (*‘aġībun ġiddan wa-ġarīb*). Según las editoras de la obra,²⁶ existen en la tradición árabe-islámica obras semejantes, como es el caso de *al-Faraġ ba‘d al-šidda* del oriental al-Tanūḥī (m. 994),²⁷ de la que Ibn ‘Āṣim (1:239 y 2:186) toma fragmentos para su obra, citándola explícitamente. Ciertamente, la *Ĝanna* está muy próxima a la obra de al-Tanūḥī, aunque esta última tiene una división temática distinta, distribuida en catorce capítulos; su principio organizador es la confianza en la providencia divina y, con su redacción, el autor —y el editor— buscaba hallar y dar consuelo en la adversidad «leyendo historias de otras personas que han sufrido graves pérdidas y pruebas casi insuperables, pero al final se han salvado gracias al favor divino».²⁸ Sin embargo, aunque la *Ĝanna* forma parte de esta tradición anterior,²⁹ Ibn ‘Āṣim le ha conferido un carácter propio que, no solo se acerca a *Ṭawq al-ḥamāma* del cordobés Ibn Ḥazm, al hacerla girar en torno a la tribulación en lugar de al amor (1:80-81) y añadir una impronta autobiográfica, sino que también tiene una pretensión pseudo-científica que se indicará más adelante.

Como vemos, aunque se trata de una obra que pertenece a un género literario definido y a una línea temática previamente desarrollada,

23 Charouiti Hasnaoui, «El siglo **xv**», 49-53 y 70.

24 Jones, «Compassion and Cruelty», 39. Véase también su contribución al presente volumen.

25 Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, 1:50.

26 Maqqarī, *Azhār al-riyāḍ*, 1:80-81; Charouiti Hasnaoui, «El siglo **xv**», 70.

27 Tanūḥī, *Kitāb al-Faraġ*.

28 Garulo, «Erudición y nostalgia», 113 y 122.

29 Tanūḥī, *Kitāb al-Faraġ*, 1: 9-19.

sus estudiosos proyectan sobre ella distintas lecturas que se deben a ese carácter personal e íntimo que le imprime Ibn ‘Āṣim.³⁰ Esto sucede con numerosos textos auto-expresivos peninsulares premodernos a partir del siglo **XI** y coincidiendo con importantes crisis sociopolíticas, donde sus autores emplean una convención asentada en la tradición textual para emplazar su expresión subjetiva, que no disponía de ningún género sancionado para ello semejante al autobiográfico moderno.³¹ De hecho, Ğarrār, editor de la *Ĝanna*, señala los numerosos momentos en los que Ibn ‘Āṣim incluye información sobre su propia vida, acercándose esta en muchas de sus páginas a la autobiografía (*mā yuṣbiḥu al-sīra al-dātiyya*) (1:5). Esto mismo sucede con la *Nufāḍa* de Ibn al-Ḥaṭīb, que percibimos como las memorias de su exilio al Magreb a pesar de que fue concebida como una *riḥla* (relato de viaje).

2. La psicología de Ibn ‘Āṣim

A mediados del siglo **XIV** se identifica una tendencia hacia el pensamiento empírico en el Occidente islámico y en áreas de conocimiento como la teoría política, la historia, la medicina y la agricultura, en cuya fundamentación la experiencia humana ganaba fuerza sobre la voluntad divina.³² En todas ellas se aprecia una insistencia en el aspecto pragmático, en la relevancia de las dinámicas sociales y en la necesidad de reformas profundas y de simplificar la lengua escrita. En este tiempo surge el pensamiento de Ibn Ḥaldūn, precursor de la sociología moderna, e Ibn al-Ḥaṭīb e Ibn Ḥātima plantean la hipótesis del contagio como medio de propagación de la peste.

Esta tendencia continuó su desarrollo durante el siglo **XV**,³³ como parte del proceso de transición del reino nazarí hacia la modernidad,

30 Conviene señalar aquí que Ibn ‘Āṣim tiene un *taqyīd* perdido donde da a conocer a su familia (*Ĝannat al-riḍā*, 1: 70), semejante al *Mabāḥir* de Ibn al-Ḥaṭīb y al *Manāqib* de Ibn Marzūq (Jreis, *Entre dos orillas*, 123).

31 Jreis, «Contextos de autoexpresión».

32 Jreis, «Inhabiting the Strait», 227.

33 La *Muqaddima* de Ibn Ḥaldūn tuvo su continuación en el siglo **XV** a través del malagueño Ibn al-Azraq (m. 1491) y su obra *Badā’i’ al-silk*, un tratado de ética política donde aborda el tema de la *‘aṣabiyya* (Arié, *El Reino naṣrī*, 32), desarrollando el pensamiento jalduniano en las difíciles condiciones de la Granada islámica del **XV** (Ibn al-Azraq, *Rawḍat al-i’lām*, 12).

y en ella ha de emplazarse el racionalismo que despunta en la *Ĝanna* de Ibn ‘Āṣim y que no está presente en la obra similar de al-Tanūhī. Ibn ‘Āṣim aborda en este texto el tema de las enfermedades del ánimo causadas por las tribulaciones de forma racional, comparando su tratamiento con la ciencia de la medicina (*‘ilm al-ṭibb*) (1:111). Las historias que recoge de la tradición y cultura árabe-islámica proporcionan remedios (*adwiya*) o curas a los estados psicológicos generados por diversas formas de pérdida, que constituyen la casuística de estas enfermedades (*amrād*) (1:105-107). Ĝarrār (1:81), en su estudio preliminar, percibe con acierto esta característica de la *Ĝanna* cuando señala que Ibn ‘Āṣim asume en esta el papel de psicólogo (*ṭabīb nafsānī*), pues no solo se limita a incluir citas de El Corán, la tradición y demás bagaje cultural, sino que aporta argumentos racionales y prácticos.

Para comprender esta importante característica de la obra, conviene analizar el lenguaje en uso. Toda ciencia requiere de una aclaración preliminar de conceptos que, en este caso, giran en torno a la patología tratada. Así, Ibn ‘Āṣim comienza distinguiendo entre la afección (*ta’attur*), el síntoma (*aṭar*) y el agente patógeno (*mu’attir*), indicando una sintomatología clara relacionada con las siguientes «afecciones espirituales» (*ta’atturāt nafsāniyya*) generadas por las adversidades: *al-ḥuzn* (tristeza), *al-asaf* (pena), *al-wağd* (aflicción), *al-ta’ab* (cansancio), *al-karb* (pesar), *al-qalaq* (inquietud), *al-hamm* (preocupación), y *al-nakd* (amargura) (1:110).

Ibn ‘Āṣim es un autor sistemático, preocupado por seguir un método claro en la redacción. La obra muestra una continua atención a la adecuada clasificación de las historias —o casos— según las distintas temáticas de las seis imágenes predeterminadas en la obra, declarando, a menudo, sus intenciones durante la composición con expresiones del tipo *innamā l-qaṣd min dālik* («pero el propósito con ello es») (1:227) o *innamā aḥḥarnā l-kalām ilà hunā li-anna* (2:21) («solo hemos aplazado hasta aquí el tratamiento [de este tema] porque»). El autor quiere ir al grano y está obsesionado por evitar la verborrea y que su discurso no resulte aburrido (*imlāl*; *taṭwīl*; *al-ṭūl al-mumill*) (1:310; 2:19).³⁴ Asimismo, Ibn ‘Āṣim es riguroso en su procedimiento al copiar de otras fuentes, acción que señala con el verbo *naqala* en primera persona del singular

34 Esta preocupación también la verbaliza al-Tanūhī, *Kitāb al-Farağ*, 1:55.

(*naqaltu*) o del plural mayestático (*naqalnā*), mostrando su duda sobre si determinadas faltas son de su copia manuscrita o del original e indicando si ha recogido un extracto de forma literal o lo ha parafraseado (1:279 y 284).

Ibn ‘Aṣim tiene muy claro que su medicina tiene por objeto los corazones (*qulūb*) y las almas (*nufūs*) de un grupo de pacientes entre los que se cuenta a sí mismo —a modo de autodiagnóstico—, pues casi siempre les sigue el sufijo pronominal de primera persona del plural. Estas alusiones suelen figurar en uso en la parte que dedica a modo de moraleja —o reflexión— tras una serie de anécdotas sobre los temas de los que trata la *Ĝanna*. Sin embargo, no todos los corazones son objeto de este tratamiento, sino los temerosos (*al-waġila*) (3:12). Ibn ‘Aṣim construye así una relación íntima con sus lectores, haciendo un continuo juego entre el yo de su persona (primera persona del singular), el yo autorial (plural mayestático) y el yo comunitario (plural colectivo); en este último, busca estrechar lazos con aquellos cuyo estado es como el suyo (*man ḥāluhu miṭl ḥālī*) (1:101) y que ven la vida como él la ve (*man nazara bi-miṭl nazarī*) (1:141). Se trata de una comunidad formada por todas aquellas personas que padecen esas «afecciones espirituales».

No obstante, conviene considerar este carácter pseudo-científico de la obra en su justa medida y no olvidar que la cura última a los males del alma es, en la *Ĝanna*, la fe en la providencia. Por este motivo, no debe sorprendernos que el principio de la quinta imagen contenga historias que muestran cómo depender de la voluntad divina puede resultar más provechoso que los tratamientos médicos, señalando la capacidad curativa del uso de talismanes (*al-ruqā*) (2:124) y, al mismo tiempo, haciendo una defensa explícita de la ciencia médica (2:127-129). Su transición hacia el pensamiento moderno es gradual y, en el proceso, conviven visiones que se contradicen en apariencia, pero en ella se puede apreciar cómo la justificación de la acción humana va ocupando lugar en su argumentación. De ahí que alabe la actuación de los habitantes de Guadix y el valle del Almanzora, cuando, a diferencia de los de Baza y Huéscar, combaten una plaga de langostas en lugar de rendirse a la idea del castigo divino, sembrada en sus corazones por el mismo demonio (1:220); idea contra la que se erige también la nueva perspectiva sobre la peste mencionada anteriormente.

2.1. Cognición y evaluación

Una muestra del empirismo cuasi-moderno de la *Ĝanna* se encuentra en el continuo uso de verbos de cognición y creencia que fundamentan sus procesos argumentativos. Estos siguen una consecución lógica en sus razonamientos y suelen estar conjugados en primera persona del plural mayestático, como sigue: observamos (*naẓarnā*), hallamos (*waġadnā*) y tuvimos el conocimiento de forma tajante (*‘alimnā qaṭ’an*) (1:124). Y en este proceder lógico, no olvida hacer partícipes a sus lectores con expresiones como: *wa-anta tarà* (y tú ves) (1:161). Otros verbos relevantes en este sentido son los de ponderación y cotejo de la veracidad de algo, como *raġaḥa* (sopesar) (1:142), o de convicción, como *i’taqada* (creer), que también es usado en su forma de *mašdar* (sustantivo verbal). Este último verbo y su *mašdar* suelen usarse en primera persona del singular (*a’taqidu; i’tiqādī*), tanto en afirmativo como en negativo, demostrando una posición clara del sujeto autor respecto al contenido de su obra, como en el siguiente uso: «creo completamente» (*a’taqidu i’tiqādan tāmman*) (1:270).

A estos verbos se suma una variedad de expresiones, algunas de las cuales tienen una familiaridad moderna reseñable, que expresan distintas posiciones intelectuales respecto a lo tratado, como, por ejemplo: *fi nazarī* («desde mi punto de vista») (1:172); *taftaqiru ilà iġādat al-nazar* («requiere maestría en la observación») (1:167); *min al-muḥaqqaqanna* («es indudable que») (1:211); *tabayyana li-l-‘uqūl* («se evidenció racionalmente») (1:218), etc.

El léxico evaluativo en la *Ĝanna* es mucho más abundante que el emocional y eso es algo que Ibn ‘Ašim comparte con Ibn al-Ḥaṭīb. En el caso de la *Nufāḍa*, este léxico acaba marcando la idiosincrasia de su expresión subjetiva.³⁵ El uso del vocabulario y las expresiones de evaluación en la *Ĝanna* está principalmente ligado a las historias que recoge su autor para construir su temática. Estas historias son, a menudo, comparadas entre sí y en ellas se valora la legitimidad de las acciones que se llevan a cabo como reacción a las tribulaciones. Este carácter evaluativo del lenguaje de Ibn ‘Ašim, que está relacionado con su labor analítica autorial, repercute en la mirada que proyecta sobre su propio

35 Jreis, «La codificación».

mundo, sobre el estado del reino nazarí y, en general, sobre su tiempo y espacio, a los que hace referencia con expresiones como: *lā siyyamā fī hādīh al-azmina* («sobre todo en estos tiempos») (1:213), *fī hādā l-waṭan* (en este país) (1:218), *zamānunā qarībun minh* (nuestro tiempo es cercano a este) (2:49), etc.

La identificación en un texto de verbos en primera persona relativos a la acción del sujeto autor, de un léxico evaluativo que señala la posición individual de este respecto a lo evaluado, así como de expresiones emocionales con determinada valencia (positiva, negativa o neutra), indica que ese texto contiene la triada de la expresión subjetiva individual: acción, evaluación y emoción.³⁶ Por ello, el estudio de una de estas tres áreas debe mantener su conexión con las otras dos. En la *Ĝanna*, las acciones de Ibn ‘Aṣim se manifiestan tanto en su método de composición y redacción como en las historias autobiográficas que incluye en esta. Sus evaluaciones hacen que estas acciones se vean contextualizadas dentro de su tradición cultural y en un momento histórico concreto. Las emociones, como veremos a continuación, son las impulsoras de lo previo y, por ello, su racionalización es el propósito de la obra y la característica principal de la expresión subjetiva de su autor.

Este juego se puede ver con más claridad en las *ḥātima*-s, que es donde viene a confluir todo lo previo —el conocimiento aportado por la tradición y por el recorrido vital propio, así como la reflexión sobre todo ello para forjar una forma de vivir el presente. En estos epílogos, Ibn ‘Aṣim presenta a su monarca andalusí Muḥammad IX como depositario de tremendas tribulaciones, debido a sus numerosos destronamientos, y, por ende, como modelo de aceptación de los dictámenes divinos, mereciendo, repetidamente, una gracia celestial inusitada, pues su situación termina por revertirse.³⁷

La *ḥātima* de la segunda imagen es una de las más largas y tiene una alta carga subjetiva. En ella, el autor narra cómo este sultán se enfrenta y supera la máxima tribulación que le conoce, la rebelión de Ibn al-Mawl (1:298). Hay una serie de sustantivos que definen la tribulación: *balā’* (desgracia), *fitna* (discordia), *ḥadī’a* (engaño), *istibdād* (despotismo), *infirād* (autocracia), *wahn* (debilidad), *taqṣīr* (incapacidad), etc.

³⁶ Jreis, «Ibn Khaldūn».

³⁷ La última *ḥātima* de la *Ĝanna* está dedicada a una de las irreparables pérdidas personales de Muḥammad IX, la de su primera esposa Umm al-Faṭḥ, que, según Ibn ‘Aṣim, afectó mucho a este sultán nazarí, pues eran muy cercanos (Boloix, s. f.).

Ibn ‘Āṣim declara su creencia (*a‘taqīdu*) de que la inusitada protección del sultán en semejante experiencia se debe a su inamovible fe (1:297) y que, tras ella, deben mejorar sus acciones respecto a aquello que desean y aquello que deben prevenir (*fī-mā narġūhu wa-naḥḍaruhu*) (1:317). Los participantes en la situación requieren adjetivos evaluativos polarizados: los buenos son nobles (*šarīf*), honrosos (*karīm*) y magníficos (*‘aẓīm*); los malvados son perversos (*ḥabīt*), despreciables (*maš‘ūm*), impíos (*ṭāġiya*) y detestables (*mašnū‘*). La expresión evaluativa, en especial la negativa, desborda la narración: los eventos son horribles (*fazī‘*) y espantosos (*šani‘*), y los lugares, malditos (*mal‘ūn*). Ante este panorama, las emociones colectivas son también extremas y negativas: el miedo es desconcertante (*al-ḥawf al-mudḥil*), el pesar se adueña de las personas (*al-karb al-muṭfiq*) y la tristeza lo cubre todo (*al-ġamm al-mulbis*).

El estilo de Ibn ‘Āṣim en este epílogo se acerca mucho al de Ibn al-Ḥaṭīb en la *Nuḫāda*, que gira en torno al único destronamiento de Muḥammad V en 1359. La tribulación del exilio hace que las dos obras se puedan comparar en su expresión subjetiva de la experiencia de pérdida de posición, poder y posesiones, dentro del contexto nazarí. La semejanza en el lenguaje no solo tiene que ver con el uso de determinado vocabulario y expresiones, sino también en la alta frecuencia de léxico evaluativo frente al escaso uso de verbos en primera persona del singular y de léxico emocional individual.³⁸ Si hubiese que señalar alguna diferencia notable, se podría decir que la expresión textual de Ibn ‘Āṣim, en este caso, tiene un tono propagandístico más elevado.³⁹

3. El estado emocional de un intelectual nazarí

Como se hace palpable, el proceso de composición de la *Ġanna* tiene a su autor en el centro, como sujeto que padece unas afecciones espirituales —o psicológicas— y que se encuentra en busca de su propio tratamiento. Ibn ‘Āṣim pretende así ofrecer a un público específico el

38 Jreis, «La codificación».

39 No es de extrañar que así sea, pues el cerco se cerraba y la gente corría a abrazar el cristianismo (Ibn ‘Āṣim, *Ġannat al-riḍā*, 1:299).

conocimiento que genera tras la selección de unas anécdotas —o casos— y la reflexión sobre sus causas, efectos y posibles vías de actuación. Esta labor pasa por un proceso emocional de selección de materiales, que acababan por suscitar su propia memoria emocional⁴⁰ al recordar determinados episodios de su propia biografía.

Se pueden identificar dos puntos vitales en los que Ibn ʿĀṣim insiste a lo largo de la *Ĝanna* y que generan un fuerte vínculo con las tribulaciones que trata de curar su obra. El primero es el encarcelamiento de su padre Abū Bakr Ibn ʿĀṣim en 1411, en tiempos del sultán nazarí Yūsuf III (1408-1417), que forzó a nuestro joven autor a ocultarse (tenía entonces veinte años). El segundo es el abandono forzoso de su familia en Granada para seguir a su sultán Muḥammad IX a Málaga, cuando fue destronado por Yūsuf V en 1445. Su mención reiterada de estos dos recuerdos traumáticos de su vida genera la impresión de que escribió la *Ĝanna* buscando una vía para sobrellevar la carga psicológica de aquel tiempo convulso.

La narración de su vivencia durante el encarcelamiento de su padre (2:203-205 y 258-259; 3:57) pasa por un proceso constructivo que nos permite acompañarlo en la lectura de un escrito que este le envió desde la cárcel y saber que no contó con todo el apoyo que esperaba del entorno social. A través de este acontecimiento, Ibn ʿĀṣim ejemplifica con su propia vida cómo, en ocasiones, cuando acaecen las desgracias, la ayuda viene de los extraños como si de un regalo divino se tratase. Esto contextualiza otros sucesos menores de su vida que también incluye en la narración, como el intento de su maestro Abū l-Qāsim Ibn al-Sarrāġ de involucrarlo en el asunto de su destitución (1:171-172).

3.1. *El miedo y la espera*

Según lo previo, el estudio de las emociones en la *Ĝanna* va más allá de aquellas que se generan a través de la narración de las vidas de otras personas reflejadas en las anécdotas y que sirven de apoyo en la construcción del argumento principal de la obra.⁴¹ Esta presencia

40 Liuzzo, «Emotional Memory».

41 La perspectiva de análisis de las emociones desde las narraciones de otras vidas está desarrollada en el trabajo de Bray, «Codes of Emotion».

permanente del yo autorial, que necesita incorporar su propia autobiografía al caudal casuístico de su obra, nos permite adscribir las emociones que impulsan su composición a su persona.

En aquellos días, yo estaba en el estado evidente que corresponde a aquellos notables golpeados por la adversidad (*ibtilā'*), que forman parte de un gobierno que ha sido abolido por otro que le es opuesto en posición y en disposición, por lo que el alma (*nafs*)⁴² no daba con el sosiego (*taskun*) de estar completamente a salvo (*amān*) ni se liberaba del renovado miedo (*ḥawf*) (2:56).

Vamos a ver cómo este persistente miedo⁴³ que refiere Ibn 'Āṣim es la emoción que vertebrata la obra y no tanto la tristeza («ḥuzn wa-asaf») por las pérdidas materiales e inmateriales (1:106), pues es la continua expectación de la tribulación la que genera el estado psicológico característico del contexto nazarí que se representa en la *Ĝanna*, hasta el punto de que ambas nociones, adversidad y miedo, llegan a confundirse. Por ello, el objetivo de la obra es ir al encuentro del consuelo (*uns*) (1:98 y 235) y la dicha (*sa'āda*) (1:102) permanentes, que ya no pertenecen a este tiempo y lugar. En el tiempo y lugar nazarí de Ibn 'Āṣim, lo que predomina es el miedo patológico a la vida, que es distinto al temor religioso a Dios (1:133).⁴⁴

El primer episodio autobiográfico que aparece en la primera imagen de la *Ĝanna*, que corresponde a su embajada desde Málaga al usurpador en Granada, comienza con esta emoción (1:171): «este miedo (*ḥawf*) [a la tribulación], que se espera en las posesiones materiales y que está próxima a ocurrir, me alcanzó y una gran benevolencia de Dios lo apartó». Sin embargo, es en la cuarta imagen que inaugura el segundo grupo, donde cobra fuerza esta emoción (2:31-32), pues las desgracias que acaecen sobre la persona, en alma y cuerpo, son más temibles que aquellas que afectan a sus posesiones o vida social. Esta imagen, que también trata de aquello que se espera pero que no sucede de facto, es, además, la más abundante en vocabulario emocional, especialmente negativo, y la que más pronombres independientes en primera persona del singular concentra. En su *ḥātima*, Ibn 'Āṣim nos

42 Aquí la palabra *nafs* equivaldría al pronombre independiente de primera persona del singular (*anā*).

43 Conviene apuntar aquí que existe un estudio sobre el miedo en la Castilla del siglo xv (Carlé, «Los miedos medievales»).

44 Ohlander, «Fear of God».

describe con claridad el estado psicológico y emocional señalado reflejado en la figura de Muḥammad IX, cuya seguridad le hacía recordar el miedo y cuya felicidad le inspiraba tristeza (2:113).

En la *Ĝanna*, Ibn ‘Āšim aboga por una racionalización del miedo, que no es propio de las personas juiciosas (*‘uqalā’*), mediante la reflexión sobre el bagaje sapiencial; esto es así hasta tal punto que se podría decir que la *Ĝanna* es una obra para gestionar esta emoción. El miedo a las tribulaciones es, por lo tanto, su hilo conductor, que se posiciona en la cumbre de todas las demás «afecciones espirituales».

Al abordar esta emoción, destaca en el texto el uso de dos raíces y sus derivados: *ḥ-w-f* y *ḥ-š-y*. La primera es más frecuente y figura en sustantivos (*ḥawf*; *ḥīfa*) y en el *mašdar* y el participio pasivo de la forma V (*taḥawwuf*, *mutaḥawwaf*). La segunda es menos frecuente, aparece como el sustantivo *ḥašya* o el verbo *ḥašā*, y parece usarse en un sentido próximo a *ḥawf* en la *Ĝanna*, como en los siguientes usos: «el temor (*ḥašya*) a una injusticia o esperar (*tawaqqu’*) una enfermedad o, en resumidas cuentas, tener aprensión (*taḥawwuf*) por un daño» (2:32); «y esta conclusión posee una gran tranquilidad en las moradas del mal donde se temen (*tuḥšà*) las calamidades» (2:55). Como podemos ver, la emoción del miedo expresada con ambas raíces también se equipara a «esperar» que ocurra una adversidad.

Las dos raíces previas retienen un sentido amplio en referencia al miedo a una amenaza, en comparación con otras de uso más específico como la noción de *taqwà* (piedad), que expresa la cualidad ética positiva de «temor a Dios» en la praxis religiosa.⁴⁵ Este sentido amplio se ha podido comprobar en varios ejemplos previos de la *Ĝanna* donde *ḥawf* es usado de forma genérica para designar dicha emoción. Lo mismo ocurre con *ḥašya*, que sirve para manifestar el miedo en diversos sentidos y que demuestra también esa conexión entre emoción y acción indicada con anterioridad. Así, además de sentir el miedo a la tribulación como reacción a su contexto, Ibn ‘Āšim siente esa emoción como musulmán en relación con una actitud piadosa, en *naḥšà intiqāmah* («tememos Su castigo») (1:262), y como autor, cuando cree que sus lectores pueden achacarle un error por incoherencia:

45 Ohlander, «Fear of God».

y estaba por acortar el discurso sobre esto por temor (*ḥašya*) a la objeción de quien le parezca que hay distancia entre mis palabras (*qawli*), que incitan a apresurarse al arrepentimiento, y mis acciones (*fi'li*), que lo posponen [...] (1:131).

Asimismo, aparece otro léxico más esporádico que refiere a esta emoción, como *wahla* (temor), en *kafā Allāh tilk al-wahla* (Dios apartó ese temor) (1:188) —otro ejemplo donde adversidad y miedo se confunden—, *hawl* (terror) (2:59) o *raw'a* (espanto) (2:151).⁴⁶ Por otro lado, el léxico del miedo suele estar conectado con otro que sugiere un ambiente amenazante, sembrado de rumores alarmistas (*irḡāf*) y de sospecha (*yurtābu lahu*), que requiere poner en acción la percepción extrasensorial: *īḡās* (concebir [temor]); *astaš'iru*⁴⁷ (advertí / percibí). Esta emoción viene, además, equilibrada por otras, como el amor (*maḥabba*; *mawadda*), permitiendo al sujeto encontrar cauces de acción para salir del aturdimiento (*baht*), o la tristeza, el pesar y la pena (*karb*, *ḡamm*, *asaf*, *lahaf*, *ašḡà*, *law'a*), que agravan la situación.

Esta agrupación de emociones también figura en la *Nufāḍa* de Ibn al-Ḥaṭīb, donde se refiere la perplejidad (*baht*) y la gratitud (*šukr*) junto con la aflicción (*ḥasra*), el pesimismo (*taṭayyur*) y el espanto (*raw'*). En esta, el usurpador (el Bermejo) carece de temor (*ḥašya*), pero el miedo (*ḥawf*) está instalado en su entorno, mezclado con la repulsión (*tawahḥuṣ*) y la indolencia (*ḥumūl*), y una compleja confusión emocional. Mientras tanto, el derrocado (Muḥammad V) siente dolor y el rey castellano (Pedro I) está gozoso. La tranquilidad del visir exiliado viene del resarcimiento momentáneo, pero pesa mucho más lo negativo: en el plano público, está irritado, amargado y angustiado; en el privado, carga con una gran tristeza.

En la *Nufāḍa*, la desesperanza y la desesperación no tienen la fuerza suficiente como para racionalizar el miedo y buscar vías para alcanzar la aceptación, como sucede en la *Ḡanna*; la batalla todavía no estaba perdida, pero sí se vislumbraba la necesidad de escaparse de la jaula de la realidad,⁴⁸ en un sentido más místico que psicológico-religioso, más

46 En el *Ta'rif*, Ibn Ḥaldūn utiliza la palabra *waḡal* para marcar un grado superior de la emoción, es decir, un miedo más severo, con respecto a *ḥašya* (Jreis, «Ibn Khaldūn»).

47 Este verbo, conjugado en primera persona del singular y con el sentido de 'percibir', también figura en el *Ta'rif* de Ibn Ḥaldūn y su uso siempre está relacionado con un contexto de alta incertidumbre (Jreis, «Ibn Khaldūn»).

48 Jreis, «La jaula de la realidad».

aspiracional que práctico. En este sentido, se puede apreciar un punto de inflexión entre los dos autores, en atención a estos textos. De hecho, basta con ir a la *ḥātima* de la tercera imagen, donde Ibn ʿĀṣim describe el tesoro nazarí perdido por la *fitna* (discordia / guerra civil) y de la almunia de los Alijares de Muḥammad V⁴⁹ destruida por un terremoto y, posteriormente, saqueada (2:23-29). En este epílogo, que cierra el grupo de imágenes que tratan las posesiones materiales con aquellas que ya no se pueden recuperar, el autor expresa las emociones provocadas por la pérdida de esa excepcional almunia, pues simbolizaba el fin definitivo de un esplendor que rivalizaba con Sevilla y Génova.

El miedo que siente Ibn ʿĀṣim es un miedo a la pérdida de posesiones materiales (1:180); a la injusticia y la enfermedad (2:2 y 31-32); y a la soledad (2:151-153).⁵⁰ La emoción generada por la soledad convive, además, con una inclinación hacia esta, a causa del miedo a la traición y que un amigo se convierta en enemigo (3:63-64 y 71), pues la ausencia de buenos amigos parece un sino de su tiempo (*wa-laʿallahu fi ḥādā l-zamān ġayr mawġūd*). Una vez se han clasificado los causantes mundanos del miedo, esta emoción se relativiza con el temor al castigo divino (1:261-262 y 282), llevando a la autocrítica y la confesión. El discurso confesional de Ibn ʿĀṣim comienza en tercera persona y sigue en primera persona del plural mayestático. En este, el nazarí reconoce que no cumplió con sus deberes en el gobierno (*al-wilāya*) en acuerdo con los dictámenes divinos, lo cual causó su destitución a modo de castigo divino (1:261-262). El estado psicológico de Ibn ʿĀṣim llega al mismo extremo que el adscrito a Muḥammad IX: su miedo perdura tras recuperar su posición, porque cree que pueda ser un castigo aún mayor el volver a perderla tras confiar en la gracia de haberla recuperado.

La racionalización de esta emoción, que, como hemos visto, está conectada con el proceso cognitivo que desarrolla en la obra y su evaluación de la situación, le hace llegar a una conclusión a la que ya habían llegado muchos antes que él:⁵¹ estar cerca de los sultanes es peligroso (2:74) y la única forma que tiene un intelectual de huir de estos es expresar su deseo de peregrinar a los lugares santos de Oriente (2:19).

49 Higuera Rodríguez y Morales Delgado, «La almunia de los Alijares».

50 Ibn ʿĀṣim se sintió solo (*waḥdī*) cuando tuvo que abandonar a su familia en Granada y huir con su sultán a Málaga y, curiosamente, al narrar este episodio, recuerda unos versos de Ibn al-Ḥaṭīb.

51 Jreis, *Entre dos orillas*, 42-44 y 54.

Otro remedio más factible, aunque de alivio transitorio, es la lectura, que le proporciona tranquilidad y sosiego (*rāḥat al-naḥs wa-inširāḥ al-ṣa-dr*) (2:65), especialmente cuando se trata de una obra tan significativa como *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* de al-Ġazālī (1:98).

3.2. Ibn 'Āṣim y la sociedad nazarí

El estudio de la subjetividad de la *Ġanna* y sus emociones no puede concluir sin señalar su dimensión social, que se traduce en una especie de nostalgia de un pasado virtuoso ya inalcanzable con expresiones como: «este estado [...] es más elevado que el nuestro» (1:224) o «¡y dónde estamos nosotros de aquellos!» (1:228). El estudio de las emociones desde una perspectiva histórica pondera la relación entre el lenguaje y la experiencia humana, resaltando el significado de cómo los seres humanos damos nombre y enmarcamos esas experiencias que son producto de ciertos procesos de socialización.⁵² La abundancia en la obra de Ibn 'Āṣim de pronombres en primera persona del plural, verbos en primera persona del plural colectivo y sustantivos con sufijo pronominal de primera persona del plural del tipo *amṭālunā* (nuestros semejantes) y *anfusunā* (nosotros mismos), conlleva, como ya hemos visto, su consideración dentro de un grupo específico de lectores —o pacientes. A lo largo de la obra, este grupo humano se encuentra en continua comparación con otros cuyos comportamientos son considerados más elevados en términos de control emocional.⁵³ Este control se convierte así en el estándar emocional del colectivo al que pertenece el autor e implica el ejercicio de un ideal de paciencia (*ṣabr*) y la entrega a los designios divinos con una fe absoluta.

La distinción entre el estándar emocional de una sociedad y las experiencias emocionales individuales o grupales guarda relación con el concepto de «emocionología» (*emotionology*) desarrollado por Peter y Carol Stearns,⁵⁴ pioneros en el campo del estudio de las emociones. Esta distinción ayuda a comprender el proceso de racionalización del miedo que se sigue en la *Ġanna*, haciendo que esta emoción

52 Barclay, «State of the Field», 458.

53 Bauer, «State of the Field», 157, señala la relevancia del control de las emociones y su conexión con las acciones virtuosas dentro del marco de la piedad religiosa.

54 Stearns y Stearns, «Emotionology».

permanezca en el ámbito de la experiencia individual del autor o del grupo de personas que la padecen. En esta misma separación insiste Abu Lughod⁵⁵ cuando distingue esa experiencia de la ideología oficial de una sociedad —sin que, en nuestro caso, haya una diferencia de medio o de género de expresión.⁵⁶ Esta tensión entre ese ideal lejano que forma parte de la esfera pública y la imperfección del individuo genera la autocrítica mencionada anteriormente, que se percibe en frases como «¡y ojalá fuésemos de los que son pacientes (*yaşbiru*) cuando son dañados!» (2:137). Se identifica así una afección que tiene que ver con una debilidad espiritual que siembra la duda (*şakk*) (1:234) e impide entregarse incondicionalmente a la providencia divina: «¡¿y a quién tenemos nosotros [que actúe] como (*bi-mitl*) aquel [virtuoso]?!», por la debilidad de nuestras almas (*da'fnufūsinā*) y la ceguera de nuestros corazones (*'amā qulūbinā*)» (2:73).

En este sentido, no solo Ibn 'Āşim se nos presenta en conflicto con una aspiración nostálgica del pasado imposible de realizar, sino que la misma figura de Muḥammad IX que este autor nos esboza, con sus miedos, sus amores y sus aflicciones, muestra la fragilidad que entraña su perfección dentro de un contexto de declive, haciéndolo más humano. De este modo y en última instancia, las emociones en la *Ĝanna* buscan que empaticemos con este monarca nazarí y su causa, por ser el ejemplo de superación de las tribulaciones propias del ocaso nazarí.

4. Conclusiones

A lo largo de este estudio hemos visto las diversas posibilidades que ofrece la *Ĝanna* de Ibn 'Āşim para comprender las emociones que circulaban entre la élite gobernante en el último siglo nazarí, así como establecer una comparación con el siglo previo a través de la *Nufāḍa* de Ibn al-Ḥaṭīb. Se ha mostrado el carácter pseudo-psicológico de la *Ĝanna*, cuyo principal objetivo es ofrecer un tratamiento racionalizado del miedo que se presenta como patología de un tiempo y un lugar adversos: el reino nazarí de Granada en el siglo **xv**. De este modo, el

55 Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, 233.

56 Esta diferencia se ha señalado en otros trabajos en relación con la autocensura (Jreis, «La jaula de la realidad»).

pensamiento reflexivo y evaluativo, la emoción y la acción forman un todo sobre el que se construye una expresión subjetiva compleja.

La negatividad de las evaluaciones y de las emociones provocan una necesidad de actuación que pone el foco en un pasado virtuoso como ideal de control emocional, que da título a la obra en esa búsqueda de la satisfacción (*riḍā*) en la resignación (*taslīm*). En esto se distingue de la actitud activa del primer Ibn al-Ḥaṭīb, quien, un siglo antes describía su situación de exilio con una agitación emocional de resistencia que requería mayor variedad léxica. No obstante, este contexto de agitación sociopolítica propia de los últimos tiempos de al-Andalus provoca en muchos de sus intelectuales una necesidad de empujar las convenciones hacia sus límites. El mismo Ibn ‘Āṣim es consciente de que hay novedad en su obra y que esta puede ser rechazada por los conservadores (1:108). Asimismo, se percibe una evolución en su lenguaje subjetivo, que va cobrando mayor expresividad, asemejándose al moderno. Se podría decir que, en la *Ḡanna*, este lenguaje mezcla la carga evaluativa de Ibn al-Ḥaṭīb con la expresión emocional y en primera persona de Ibn Ḥaldūn —en su *Ta’rīf*—, añadiendo más detalle y naturalidad al producirse la autoexpresión en el texto.

En definitiva, la necesidad de encauzar las emociones de un presente deslucido por la memoria forjada de un pasado lustroso no solo es algo del pasado, pues la obra de al-Tanūḥī inspiró a nuestro andalusí de un modo semejante a como lo hizo con su editor iraquí cinco siglos más tarde,⁵⁷ provocando su autoexpresión en los márgenes de una obra de *Adab*. Sin embargo, en el caso de Ibn ‘Āṣim, no solo la convirtió en la crónica de sus tribulaciones, sino, además, en un tratado sobre la psicología del miedo en plena transición hacia la modernidad.

57 Garulo, «Erudición y nostalgia».

Bibliografía

- ‘Abbādī, Aḥmad Muḥtār al-. *El Reino de Granada en la época de Muḥammad V*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1973.
- Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Oakland: University of California Press, 1986.
- Arié, Rachel. *El Reino naṣrī de Granada (1232-1492)*. Madrid: Mapfre, 1992.
- «Panorama del florecimiento cultural en la Granada naṣrī del siglo XV». En *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo xv*, editado por Celia del Moral, 23-45. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- Barclay, Katie. «State of the Field: The History of Emotions». *History* 106, n° 371 (2021): 456-466.
- Bauer, Karen. «The Emotions of Conversion and Kinship in the Qur’an and the *Sīra* of Ibn Ishāq». *Cultural History* 8, n° 2 (2019): 137-163.
- Boloix Gallardo, Bárbara. «The Banū Naṣr: The Founders of the Nasrid Kingdom of Granada (Thirteenth-Fifteenth Centuries)». En *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, editado por Adela Fábregas, 39-72. Leiden – Boston: Brill, 2020.
- «Umm al-Faṭḥ bint al-Aḥmar». *Diccionario Biográfico Español de la Real Academia de la Historia*, (s. f.). <https://dbe.rah.es/biografias/136414/umm-al-fath-bint-al-ahmar>.
- Bray, Julia. «Codes of Emotion in Ninth- and Tenth-Century Baghdad: Slave Concubines in Literature and Life-Writing». *Cultural History* 8, n° 2 (2019): 184-201.
- Carlé, María del Carmen. «Los miedos medievales (Castilla, siglo xv)». *Estudios de Historia de España* 4 (1991): 109-157.
- Charouiti Hasnaoui, Milouda. «El siglo xv en la *Yūnna* de Ibn ‘Āṣim». En *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo xv*, editado por Celia del Moral, 49-73. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- García Gómez, Emilio. *Foco de antigua luz sobre la Alhambra. Desde un texto de Ibn al-Jaṭīb en 1362*. Madrid: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1988.
- Garulo, Teresa. «Erudición y nostalgia. *Al-Ḥanīn ilà l-awṭān* en el editor de *al-Faraḡ ba ‘d al-šidda* de al-Tanūjī». *Al-Qanṭara* 33, n° 1 (2012): 107-146.

- Higuera Rodríguez, Alicia de la y Antonio Morales Delgado. «La almunia de los Alijares según dos autores árabes: Ibn 'Āšim e Ibn Zamrak». *Cuadernos de la Alhambra* 35 (1999): 31-48.
- Ibn 'Āšim, Abū Yaḥyà. *Ĝannat al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*, ed. de Ṣalāḥ Ğarrār, 3 vols. Ammán: Dār al-Biṣr, 1989.
- Ibn al-Azraq, Abū 'Abd Allāh. *Rawḍat al-i'lām bi-manzilat al-'arabiyya min 'ulūm al-islām*, ed. de Sa'ida al-'Alamī, 2 vols. Trípoli: Manšūrāt Kulliyyat al-Da'wa al-Islāmiyya, 1999.
- Jones, Linda G. «Compassion and Cruelty: Emotion as Political Strategy in Ibn 'Āšim al-Gharnāṭī's *Junnat al-riḍā*». En *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, editado por Delfina Serrano Ruano, 37-80. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011.
- Jreis Navarro, Laila M. «Contextos de autoexpresión. Voces andalusíes en el exilio de la convención». *Journal of Medieval Iberian Studies* 9, n° 1 (2017): 130-147.
- *Entre dos orillas. El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḍat al-ġirāb*. Córdoba, UCOPress - IAS-Princeton, 2021.
- «Ibn Khaldūn in his Subjective Lexicon. The Emotional Constellation of an Intellectual in Transition». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección Árabe-Islam)* 72 (2023): 87-115.
- «Inhabiting the Strait. Towards a Euro-African subjectivity in pre-modern Arabic texts». *Intus-Legere Historia* 14, n° 1 (2020): 217-239.
- «La codificación lingüística de la subjetividad en la *Nufāḍat al-ġirāb* de Ibn al-Ḥaṭīb: verbos, emociones y adjetivos evaluativos». *Al-Qanṭara* 43, n° 1 (2022), e15.
- «La jaula de la realidad. Ibn al-Ḥaṭīb en el jardín del amor». *eHumanista, Journal of Iberian Studies* 39 (2018): 339-353.
- Liuzzo, Antonella. «Emotional Memory and Medieval Autobiography: King James I of Aragon (r. 1213-76)'s *Llibre dels fets*». *Journal of Medieval Iberian Studies* 10, n° 1 (2018): 1-25.
- Maqqarī, Šihāb al-Dīn al-. *Azhār al-riyāḍ fī aḥbār 'Iyāḍ*, ed. de Muṣṭafā al-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī y 'Abd al-Ḥafīz Šalabī, 5 vols. El Cairo: Al-Ma'had al-Ḥalīfī li-l-Abḥāṭ al-Maġribiyya, 1939.
- *Nafḥ al-ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. de Iḥsān 'Abbās, 8 vols. Beirut. Dār Ṣādir, 1968.
- Morales Delgado, Antonio. «Ibn 'Āšim al-Qaysī, Abū Yaḥyà». En *Biblioteca de al-Andalus. Vol. 2. De Ibn Aḍḥā a Ibn Bušrā*, editado por Jorge

- Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez, 376-383. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2009.
- Ohlander, Erik S. «Fear of God (*taqwā*) in the Qur'ān: some Notes on Semantic Shift and Thematic Context». *Journal of Semitic Studies* 50, nº 1 (2005): 137-152.
- Peláez Rovira, Antonio. *El Emirato Nazarí de Granada en el siglo XV. Dinámica política y fundamentos sociales de un Estado andalusí*. Granada: Universidad de Granada, 2009.
- «La imagen de poder de los Abencerrajes a través de las fuentes nazaríes». *Studia Aurea Monográfica* 1 (2010): 93-115.
- Ríos Saloma, Martín F. «El imperio de los sentidos. Percepciones sensoriales en la guerra de Granada». En *La Edad Media a través de los sentidos*, dirigido por Gerardo Fabián Rodríguez, 273-298. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2021.
- Rodríguez Figueroa, Antonio y Jorge Lirola Delgado. «Ibn 'Āṣim al-Qaysī, Abū Bakr». En *Biblioteca de al-Andalus. Vol. 2. De Ibn Adḥà a Ibn Bušrā*, editado por Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez, 373-376. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2009.
- Seco de Lucena, Luis. «Los Banú 'Āsim intelectuales y políticos granadinos del siglo XV». *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos* 2 (1953): 5-14.
- *Muḥammad IX Sultán de Granada*, ed. de Concepción Castillo. Granada: Patronato de la Alhambra, 1978.
- Stearns, Peter N. y Carol Z. Stearns. «Emotionology: Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards». *American Historical Review* 90, nº 4 (1985): 813-836.
- Tanūḥī, Abū 'Alī al-. *Kitāb al-Farağ ba'da l-šidda*, ed. de 'Abbūd al-Šālǧī, 5 vols. Beirut: Dār Šādir, 1978.
- Vidal Castro, Francisco. «Decadencia y desaparición (1408-1492)». En *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Política, instituciones. Espacio y economía. Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII-III, coordinado por María Jesús Viguera, 47-248. Madrid: Espasa Calpe, 2000.
- «Una década turbulenta de la dinastía nazarí de Granada en el siglo XV: 1445-1455». En *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo XV*, editado por Celia del Moral, 75-116. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- Waines, David. «Muslim Piety and Food of the Gods». *Al-Qanṭara* 21, nº 2 (2000): 411-424.

SECCIÓN V:
LA PROLONGACIÓN
EMOCIONAL NAZARÍ.
CARIDAD Y GUERRA

De la caridad islámica a la cristiana: actitudes piadosas en una comunidad rural granadina antes y después de la conversión de los moriscos*

Ana María Carballeira Debasa
EEA, CSIC

En la fecunda producción documental castellana generada tras la conquista de la Granada nazarí, cabe destacar los denominados libros de habices. Se trata de unos inventarios, redactados en lengua romance, que contienen relaciones exhaustivas de las propiedades inmobiliarias que habían pertenecido a las donaciones piadosas (habices)¹ de los musulmanes. A raíz de la rebelión de los mudéjares granadinos en 1499 y la posterior conversión general de los moriscos en 1501, estos bienes fueron confiscados por la Corona de Castilla y transferidos a distintas instituciones. De este modo, parte de estas propiedades fue donada a la Iglesia y al Cabildo de la ciudad de Granada, reservándose otra parte de las mismas para la institución monárquica. Con la finalidad de que este patrimonio quedase bien consignado, las autoridades cristianas encargaron a unos escribanos que acudiesen a las localidades en las cuales existían tales bienes y

* Esta publicación se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «La sociedad nazarí en el siglo XV: aplicación del derecho y administración del Estado (SONADE)» (ref. PID2020-118989GB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

1 En al-Andalus el sistema de donación de los habices (ár. *hubs*, pl. *ahbās*) consistía en la cesión a perpetuidad del uso o usufructo de una propiedad con el fin de destinarlo en beneficio inmediato o futuro de alguna obra piadosa. Con estos bienes fundacionales se costeaba un amplio repertorio de actividades e instituciones, como la financiación de fines caritativos (ayuda a pobres y enfermos, rescate de cautivos, liberación de esclavos...), el sostenimiento de instituciones o construcciones de vocación religiosa (mezquitas, cementerios...) y la reparación de infraestructuras de utilidad pública (fortalezas, murallas, caminos, puentes, fuentes, aljibes, pozos...). Cfr. Carballeira Debasa, *Legados píos y fundaciones*, 67-202; García Sanjuán, *Hasta que Dios herede*, 169-254; García Sanjuán, *Till God Inherits the Earth*, 184-292.

elaborasen unos catastros con toda la información que sobre ellos pudiesen obtener.²

Aunque en realidad los libros de habices son un tipo de fuente jurídica (notarial) que no es árabe ni islámica, lo cierto es que poseen una innegable relevancia no solo para conocer diversos aspectos de los primeros tiempos del siglo XVI, sino también de la época previa a la conquista. Dado que la continuidad mudéjar y morisca no deja de ser un reflejo de la sociedad tardoandalusí, este tipo de documentación ofrece grandes posibilidades de realizar un análisis retrospectivo y de recabar información sobre la realidad de las donaciones piadosas en el ocaso del emirato nazarí.

En el caso que aquí nos ocupa, voy a centrar mi atención en el libro de los bienes habices de la Alpujarra redactado en el año 1530.³ Este contiene una relación de inmuebles que la Iglesia poseía en las alquerías y términos jurisdiccionales de las tahas de Ugíjar y Andarax en la mencionada fecha. Por una parte, se trata de los habices de los antiguos centros de culto islámicos que, tras la conversión de los moriscos, fueron asignados a los templos cristianos de las citadas tahas. Por otra parte, el inventario se completa con una relación de propiedades vinculadas a la fábrica de las iglesias parroquiales en dichos distritos, fruto de los legados testamentarios efectuados por la población morisca en los primeros decenios del siglo XVI.⁴

Sin lugar a dudas, nos hallamos ante un libro de habices paradigmático en su género, al ofrecer pistas valiosas no solo de las donaciones piadosas del período andalusí, sino también de las mandas pías efectuadas *a posteriori* por la comunidad morisca. No es habitual que este tipo de fuentes documentales incorpore información sobre los legados

2 Álvarez de Morales, «Romanced Documents», 10; Carballeira Debasa y Álvarez de Morales, «Some Remarks on the Books», 157.

3 Este manuscrito –editado por Carballeira Debasa, *Libro de los habices*– está compuesto por 356 hojas de pliego entero a dos caras: recto y vuelto, de las cuales 191 folios corresponden a los habices de Ugíjar y 165 folios se consagran a los de Andarax. Este inventario forma parte de una colección de libros de las rentas de habices que se custodia en el Archivo Catedralicio y, principalmente, en el Archivo Histórico Diocesano de Granada. Véase la catalogación de Villanueva Rico y Soria Ortega, «Fuentes toponímicas granadinas», 460-461.

4 Esta fuente documental no contiene ninguna referencia a los legados testamentarios de la población cristianovieja, los cuales habrían sido inventariados en un registro independiente.

piadosos de los conversos,⁵ lo que confiere al inventario en cuestión una especial singularidad. Otro valor añadido es que este manuscrito contribuye a llenar un hueco que no cubre la documentación árabe, la cual, además de escasa, cuando se refiere al ámbito rural, lo hace de manera marginal.⁶ En este contexto, no se debe soslayar que la ausencia de libros de repartimientos relativos a esta zona geográfica revaloriza la importancia adquirida en su lugar por la documentación de habices.⁷

Además del apeo y deslinde de bienes eclesiásticos, en el inventario objeto de estudio es posible hallar algunas referencias a los habices del período islámico asociados a otras tipologías de beneficiarios: pobres/mezquinos, cautivos y, excepcionalmente, sepulturas y aljibes. Sin embargo, no se debe perder de vista que se trata de noticias secundarias, que tan solo se traen a colación de forma subsidiaria, al hilo de las menciones de los habices de índole religiosa para poder localizarlos en su entorno más próximo.⁸

Teniendo en cuenta este condicionante, este trabajo se consagra a las donaciones de finalidad estrictamente religiosa. A la luz del libro de habices de 1530, se intentará, en la medida de lo posible, examinar las actitudes piadosas de los habitantes de las tahas alpujarreñas de

5 A título ilustrativo, el libro de los habices alpujarreños de 1527 –que relaciona los habices de carácter religioso de las tahas de Poqueira, Ferreira y Jubiles– solo registra tres referencias marginales a mandas pías del grupo morisco en beneficio de los núcleos parroquiales de Notáez, Trevélez y Válór en el distrito de Jubiles; *cf.* Padilla Mellado, *Libro del apeamiento*, fols. 122r, 130r, 286v. Estas mandas solo salen a colación cuando los habices lindan con los bienes de fábrica a fin de facilitar la identificación de aquellos en el espacio físico, por lo que probablemente la realidad fuese más amplia. De estas menciones aisladas se infiere que, al menos, en el partido de Jubiles los recién convertidos también establecían este tipo de mandas. Quizás tales legados hayan sido inventariados en otros registros que a día de hoy desconocemos.

6 Los estudios relativos a las áreas rurales de lo que fue el reino nazarí de Granada antes y después de la conquista castellana son cada vez más abundantes. Para una mejor comprensión del fenómeno rural, *cf.* Echevarría Arsuaga y Fábregas García, *De la alquería*. Respecto a la comarca alpujarreña, *cf.* Trillo San José, *La Alpujarra*.

7 Es bien sabido que en esta zona no hubo repoblación efectiva, ni asentamientos mediante el sistema de repartimientos, debido a la permanencia de la población autóctona tras la conversión general. Esta continuidad vino determinada por el hecho de que, a diferencia de otras zonas del reino de Granada, esta comarca no fuese conquistada por la fuerza de las armas, sino que se rindiese por capitulación.

8 Carballeira Debasa, «Contribución al estudio de los habices», 247-280; Garrad, «La renta de los habices», 41-48.

Ugíjar y Andarax antes y después de su conversión al cristianismo, esto es, primero, en su condición de musulmanes, y, posteriormente, de moriscos. En primera instancia, se efectuará una aproximación a los bienes habices de esta zona rural, aunque sin entrar en pormenores, dado que esta temática ya ha sido objeto de un estudio previo.⁹ Por este motivo, esta contribución pone el foco de atención en examinar las mandas pías realizadas por el colectivo morisco de esta comarca, por tratarse de una cuestión inédita hasta la fecha.¹⁰ Este análisis nos permite establecer una comparativa entre ambas clases de donaciones. Si bien es cierto que este tipo de fuentes documentales no hace mención expresa a las emociones que impelen a musulmanes y a conversos a llevar a cabo donativos en beneficio de sus respectivos centros de culto, en este trabajo se barajan algunas hipótesis al respecto. Con este fin, se efectúa un análisis exhaustivo de todos estos actos píos para intentar dilucidar cuáles fueron las motivaciones subyacentes en ellos. En un contexto más amplio, este aspecto puede ser sintomático de la mentalidad de una comunidad en unas determinadas coordenadas históricas, si bien no se debe descartar la posibilidad de que parte de esa realidad fuese extensiva a otras tahas de la comarca alpujarreña e incluso al marco temporal previo a la rebelión morisca de 1568.¹¹

1. Actitudes piadosas antes de la conversión

A continuación, vamos a referirnos a las donaciones pías instituidas por los habitantes de las tahas alpujarreñas de Ugíjar y Andarax en

9 Véase el estudio introductorio a la mencionada edición del libro de los habices alpujarreños de 1530.

10 Lamentablemente, no disponemos de los testamentos propiamente dichos, que habrían completado la visión parcial ofrecida por la documentación de habices. Por el contrario, en el caso de la ciudad de Granada, las mandas pías del colectivo morisco están mejor documentadas debido a la preservación de las actas testamentarias y ya han sido objeto de un extenso trabajo por parte de Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*. En él la autora se plantea si en zonas rurales del reino de Granada también se constata este modo de proceder. El capítulo que aquí se publica da respuesta a ese interrogante.

11 El interés por la Granada islámica y morisca ha sido una constante en la historiografía dentro y fuera de nuestras fronteras. Para una visión global del reino granadino, véase, entre otros, un trabajo de conjunto que aún conserva buena parte de vigencia en la actualidad: Peinado Santaella y Barrios Aguilera, *Historia del Reino*.

beneficio de sus centros de culto durante el período islámico. Como se ha indicado, el libro de habices de 1530 recoge las actuaciones de apeo y deslindamiento de los bienes de esta índole asociados a esos antiguos oratorios en los referidos distritos, revelando que todas las localidades de las dos tahas objeto de estudio contaban con habices.¹²

Este documento pone de manifiesto que, entre los habices de los centros de culto islámicos en las tahas de Ugíjar y Andarax, se hallaban distintos espacios religiosos, como es el caso de mezquitas y rábidas,¹³ así como cementerios (macaberes) en el entorno de estos centros devocionales. Además de las edificaciones de índole religiosa, también es posible recabar información sobre determinadas construcciones civiles y otros espacios profanos que habían pertenecido a los habices islámicos. En este sentido, existe constancia de un número considerable de casas; a menudo, se incluían en el habiz otras dependencias, como corrales, establos y caballerizas, al igual que lugares relacionados con otras actividades productivas en el contorno de las viviendas, como es el caso de huertos. En relación con la dinámica de estos núcleos rurales, esta fuente documental atestigua que los antiguos habices islámicos se nutrían de establecimientos comerciales e industriales. De este modo, además de tiendas, en la citada nómina salen a relucir dos elementos indispensables en la economía alpujarreña para procesar los productos agrícolas básicos; se trata de hornos de pan y de equipamiento molinar, tanto de harina como de aceite (almazara).¹⁴

Pero, sin lugar a dudas, son el parcelario y el arbolado las propiedades objeto de un mayor número de habices de naturaleza religiosa. Esto es algo que no debe sorprendernos si tomamos en consideración que la agricultura era la principal actividad económica de los distritos de Ugíjar y Andarax. Por una parte, entre estos habices, descuellan

12 En este inventario las propiedades aparecen agrupadas por alquerías y sus términos. Para una correcta identificación de las posesiones, se suele especificar el nombre del barrio o pago agrícola donde se emplazan; se enumeran también las propiedades limítrofes. En esta descripción es habitual incluir, además, la superficie y la producción agraria, así como los recursos hidráulicos y las costumbres en su uso. Asimismo, cuando procede, se deja constancia de los arrendamientos, arrendatarios y rentas que estos bienes proporcionaban anualmente a la Iglesia.

13 Según informa el propio documento, con el nombre de rábidas se conocían los pequeños oratorios del interior de los núcleos poblados, mientras que en el área periurbana solían ser espacios vinculados a las prácticas ascéticas, a manera de conventos sufíes.

14 Carballeira Debasa, *Libro de los habices*, 42-45, 57-65.

las referencias a parcelas del área irrigada, de muy variada extensión. Dado que la agricultura de regadío se basó en un aprovechamiento estricto del agua, no es extraño hallar albercas y fuentes entre los habices de tipo religioso. Además, este material documental permite observar que la propiedad del agua solía estar separada de la tierra, pudiendo ser enajenada como habiz y destinada al mantenimiento de las explotaciones agrícolas de las antiguas fundaciones pías. Por otra parte, aunque el secano se perfila como una agricultura complementaria del regadío, contamos con un número nada desdeñable de alusiones a viñas entre los habices islámicos; además, en esta tipología de bienes es posible detectar la presencia de alguna era, donde se trillaban los cereales tras la cosecha. Asimismo, se observa que estas antiguas donaciones pías se adaptaban al relieve irregular de la Alpujarra, dado que afectaban a terrenos pedregosos, como ramblas y barrancos.¹⁵

Incluso más que el parcelario, las especies arbóreas y arbustivas eran los bienes más comunes de los habices de carácter religioso en las tahas de Ugíjar y Andarax. En la relación de este tipo de bienes aparecen documentados, en orden decreciente, morales, olivos, encinas, parras, higueras, almeces, cerezos, álamos, granados, fresnos, ciruelos, perales, acebuches, serbales, manzanos, albaricoqueros, adelfas, almendros, sauces, tarays, nogales, zarzales, castaños y algarrobos. Pese a esta gran variedad de especies vegetales, se advierte que el cultivo absolutamente preponderante en los habices era el del moral, vinculado a una actividad de gran trascendencia en la economía de esta zona de la Alpujarra, como era la sericultura.¹⁶

Este inventario permite observar que los habices islámicos acusaban el fraccionamiento de la propiedad debido al predominio del minifundio en el panorama agrícola alpujarreño. Incluso los árboles pertenecientes a este tipo de bienes unas veces se emplazaban en parcelas que también eran habiz y otras veces estaban plantados en tierras que no lo eran. Pero, además de la diferenciación entre suelo y vuelo del arbolado, otra circunstancia que afectaba a estos bienes era el hecho de que un árbol perteneciese a varios propietarios. Por esta razón, en la nómina de habices figuran porciones del árbol (fracciones, pies,

¹⁵ Carballeira Debasa, *Libro de los habices*, 45-52.

¹⁶ Carballeira Debasa, *Libro de los habices*, 52-56.

piernas y ramas). Pero el objeto del habiz no siempre era el árbol o una parte del mismo, sino que podía limitarse a una cantidad fija de la cosecha (producción de hoja, de aceite...). En relación con este aspecto, el inventario suele expresar la cuantía de la producción agraria que generaban algunas especies vegetales de los habices, sobre todo el morral y el olivo; esto tiene mucho que ver con los buenos rendimientos económicos de ambos en el contexto alpujarreño.¹⁷

Aparte de la actividad agrícola, este inventario apenas contiene información sobre antiguos habices asociados al sector pecuario. Si bien ciertamente estos no eran habituales en al-Andalus, en el caso que aquí nos ocupa es posible hallar algunas referencias a donaciones que afectaban tanto a caminos (carreyras), que transitaban los rebaños, como a refugios, donde los animales se cobijaban en la estación invernal. Curiosamente, el estiércol depositado en estos caminos y guaridas también entraba en la categoría de habiz en su calidad de abono agrícola. En lo que respecta a la apicultura, consta la existencia de colmenas pertenecientes a los habices en el entorno de la sierra.¹⁸

Lamentablemente, no tenemos constancia de la identidad de los donadores de todos estos habices islámicos, debido a que no se preservan las actas fundacionales y a que el inventario de 1530, como el resto de libros de su género, no aporta ningún indicio al respecto.¹⁹ Dado que esta fuente documental soslaya cualquier mención a los fundadores, no debe extrañarnos que no conozcamos de primera mano las motivaciones personales que indujeron a los musulmanes de al-Andalus a actuar de esta manera. No obstante, sabemos por los textos árabes que estas motivaciones podían responder a diversas razones religiosas y seculares. Es preciso tomar en consideración que en las sociedades

17 Carballeira Debasa, «Nuevos datos sobre metrología», 226-230; Carballeira Debasa, «Agrarian Measures», 64-66.

18 Carballeira Debasa, *Libro de los habices*, 56-57.

19 Carballeira Debasa, «Forms and Functions», 203-216; Carballeira Debasa, «The Use of Charity», 233-262. Por su parte, las fuentes narrativas árabes tampoco son explícitas sobre esta cuestión, si exceptuamos las donaciones efectuadas por personajes conocidos, como soberanos andalusíes o miembros de su entorno. En cualquier caso, estas últimas sí permiten vislumbrar que el fundador solía ser un solo individuo y ponen de manifiesto que este debía poseer la condición de propietario del bien donado, pudiendo disponer de una parte o la totalidad de su patrimonio personal; asimismo, podía efectuar la donación de forma ordinaria o mediante disposición testamentaria, si bien la primera opción era la más recurrente. Cfr. Carballeira Debasa, *Legados píos y fundaciones*, 273-274.

islámicas premodernas no existía una distinción fehaciente entre la piedad divina y la conciencia social. Por tanto, cualquier acción caritativa debe ser examinada desde un enfoque dual: el del universo religioso del donador y el del significado social de tales acciones. Desde este punto de vista, los actos caritativos podían ser fruto de una fe religiosa sincera. En el islam la caridad es la encarnación de una vida de piedad, una herramienta de expiación de los pecados y la llave para alcanzar la salvación eterna. En el fondo, se trataba de dotar de beneficio espiritual al donador con el fin de aproximarse a Dios y de obtener una recompensa divina. Esta dimensión religiosa no era óbice para que, en ocasiones, la caridad pudiese responder a un impulso altruista e incluso ser utilizada en aras de una ideología como medio de reforzar el renombre del donador y de conferir legitimidad al gobierno político. Por ello, en al-Andalus el ansia de promoción personal pudo ser un factor relevante a la hora de dispensar beneficencia, en tanto en cuanto esta era un arma poderosa en la vida social y política para ganar reconocimiento. Pero a este aspecto ya he tenido la oportunidad de referirme en trabajos previos, a algunos de los cuales remito.²⁰ Por ello, en lo sucesivo voy a prestar especial atención a las actitudes piadosas de los habitantes de las tahas alpujarreñas de Ugíjar y Andarax tras la conversión general del año 1501.

2. Actitudes piadosas después de la conversión

Es en el proceso de transferencia de bienes patrimoniales de los cristianonuevos granadinos a manos de cristianoviejos en los comienzos del siglo *xvi* donde se enmarcan las referencias contenidas en el libro de habices de 1530 a donaciones realizadas por la población morisca en beneficio de las iglesias alpujarreñas bajo la forma de mandas pías en legados testamentarios. Estas presentaban la peculiaridad de que, al efectuarse tras la conversión al cristianismo, los bienes legados no tenían la consideración de habices, siendo asociados en exclusiva a la fábrica de los templos parroquiales, como ya se

20 Sobre el recurso a la caridad en otras sociedades islámicas premodernas, *cfr.*, a título ilustrativo, Lev, «Charity and Social Practice», 472-507; Sabra, *Poverty and charity*, 32-100; Singer, *Charity in Islamic Societies*, 30-175.

ha indicado.²¹ De entrada, quizás podría llamar la atención que los recién convertidos legasen posesiones a la Iglesia católica, habida cuenta de las dudas que suscitaba la sinceridad de su adhesión a la fe cristiana. Cabe interrogarse, pues, por las razones íntimas que albergaban en su fuero interno y que los indujeron a adoptar este modo de proceder. Ante la ausencia de datos directos a la esfera de las emociones en esta fuente documental, es preciso analizar las noticias disponibles en relación con los testadores y el patrimonio legado, susceptibles de aportar información sobre las posibles motivaciones del grupo morisco al respecto.

Esta fuente documental permite observar que la mayoría de iglesias parroquiales de las tahas de Ugíjar y Andarax eran receptoras de mandas pías efectuadas por la población conversa. En lo que respecta al distrito de Ugíjar, consta la existencia de estos legados testamentarios en trece de sus diecinueve alquerías y sus respectivos términos: villa de Ugíjar, Lucainena, *Vnqueyar*,²² Picena, Laroles, *Vnduron*, Júbar, Mairena, *El Fex*, *Almavçata*, Nechite, Mecina Alfahar y Darrícal, siendo Laroles donde se concentra el mayor número de menciones. Por el contrario, en el caso de la taha de Andarax, este tipo de bienes estaba presente en la totalidad de sus nueve alquerías y sus términos: Alcolea, Guarros, *Yniça*, Bayárcal, Paterna, Laujar, *Codva*, Benecid y Fondón, siendo Laujar la localidad que presenta una mayor cifra de bienes legados en este sentido. En líneas generales, es la taha de Andarax donde se registra un número más elevado de mandas pías de moriscos con un porcentaje del 53,84 %, frente a la de Ugíjar con un 46,15 %, a pesar de tener aquella menos núcleos poblacionales que esta última.²³

21 El empeño de la Iglesia en segregar propiedades de diverso origen explica que los bienes de fábrica se gestionasen de forma independiente, contando con administradores propios. La segregación entre habices y bienes de fábrica de un mismo templo era llevada al extremo cuando ambas categorías compartían a partes iguales un determinado bien, como un moral, gestionándose cada mitad del árbol por separado. Cfr. Carballeira Debasa, «From *Alpbās* to *Habices*», 189-204.

22 En este trabajo figuran en cursiva las localidades que ya no existen como tales en la actualidad.

23 Por alquerías, la distribución es la siguiente: villa de Ugíjar: 6,07 %, Lucainena: 0,40 %, *Vnqueyar*: 0,80 %, Picena: 0,40 %, Laroles: 8,90 %, *Vnduron*: 3,64 %, Júbar: 6,88 %, Mairena: 3,23 %, *El Fex*: 0,80 %, *Almavçata*: 1,21 %, Nechite: 5,66 %, Mecina Alfahar: 2,02 %, Darrícal: 6,07 %, Alcolea: 2,83 %, Guarros: 2,42 %, *Yniça*: 2,42 %, Bayárcal: 8,09 %, Paterna: 8,90 %, Laujar: 9,71 %, *Codva*: 6,88 %, Benecid: 3,64 %, Fondón: 8,90 %.

A este respecto, las propiedades legadas por los miembros de la comunidad morisca suelen aparecer inventariadas en listados específicos insertos al final de las relaciones de habices de cada una de las alquerías donde constan tales bienes. Sin embargo, y de forma excepcional, en las primeras poblaciones registradas en este sentido (villa de Ugíjar, Lucainena, *Vnqueyar* y Picena) no se incluyen estos listados, de modo que en estos cuatro casos las posesiones procedentes de las mandas pías del colectivo morisco se insertan en las relaciones de habices, entremezclándose con estos, si bien son objeto de una adecuada identificación.

2.1. *Testadores*

Al contrario de lo que sucede con los fundadores de los habices, cuya identidad no sale a relucir en este tipo de fuentes documentales, en el caso de las mandas pías de los moriscos de Ugíjar y Andarax, el libro de habices de 1530 es especialmente ilustrativo al respecto, al hacerse eco de los nombres de la mayoría de los testadores, hombres y mujeres, y vincularlos a las propiedades que estos legaban.²⁴ Por una parte, la proximidad cronológica del otorgamiento de estos legados a la fecha de redacción del inventario en cuestión hizo posible esta anotación. Por otra parte, no se deben soslayar las ventajas inherentes al registro escrito —y consiguiente exposición pública— de tales actos píos para los promotores de los mismos, como veremos más adelante.

Sea como fuere, esta información nos permite recabar datos interesantes que arrojan luz sobre la trayectoria vital y circunstancias familiares de algunos otorgantes, con independencia de su sexo. Lamentablemente, en ningún momento esta documentación menciona expresamente las razones que impelían a los testadores a instituir las mandas pías. No obstante, a falta de referencias textuales más explícitas, los datos contextuales permiten, de un modo u otro, intuir las emociones, sentimientos e inquietudes que afloraban en el ánimo de la comunidad morisca de esta zona rural a la hora de dispensar estas

24 Cuando no se conocía la identidad del testador, solía dejarse constancia de esta circunstancia mediante la expresión «no se supo quien lo mando»; *cfr.*, por ejemplo, fol. 318v.

mandas religiosas.²⁵ En la documentación analizada tampoco se menciona expresamente el objetivo específico de tales donaciones, si bien estas podrían tener como propósito la demanda de misas por las almas de los testadores o de sus familiares.²⁶ De la misma manera, en algunos casos ignoramos a qué momento de las vidas de los otorgantes se remontan estos legados, aunque es lógico suponer que los moriscos los hubiesen establecido en una etapa adulta después de su adquisición; en otros casos, sí sabemos que estos individuos estaban casados, lo que les presupone una cierta edad.

Este inventario pone de manifiesto que la mayoría de testadores moriscos eran varones, registrándose un porcentaje del 72,16 % por contraposición al 27,84 % de mujeres testadoras.²⁷ Como luego veremos, casi siempre se trata de mandas pías individuales, es decir, realizadas por un sujeto a título personal; de hecho, se observa que los bienes legados (o fracciones de los mismos) solían pertenecer a un único propietario. Sin embargo, se constata también la existencia de algunas mandas pías efectuadas conjuntamente por dos copropietarios sobre bienes proindiviso.²⁸

Asimismo, cabe plantearse si las mandas pías de los moriscos de las tahas de Ugíjar y Andarax se insertan en un contexto más amplio de legados testamentarios a la Iglesia en el seno del grupo familiar, donde otros parientes también pudieron adoptar este mismo modo de proceder. Los datos reunidos revelan que solamente el 10,40 % del total de mandas pías realizadas se circunscribe al ámbito familiar; no puede, por tanto, hablarse de una tendencia generalizada. A este respecto, la casuística es variada: con frecuencia son los cónyuges quienes efectúan

25 Este aspecto será objeto de un análisis específico en el subapartado 2.3.

26 Así consta en otros lugares de la Corona de Castilla, donde también están documentadas mandas religiosas del colectivo morisco. *Cfr.*, a título ilustrativo, Carrasco, «Morisques antiguos», 200-201; Tapia Sánchez, *La comunidad morisca*, 278; Utrillas Valero, «Apuntes sobre la asimilación», 379-381.

27 Esta fuente documental no deja lugar a dudas sobre el protagonismo de las moriscas alpujarreñas como sujetos activos de la caridad. *Cfr.* al respecto Carballeira Debasa, «De nazaries a moriscas», 287-302; Carballeira Debasa, «Islamic Heritage», 1-22.

28 La proindivisión solía ser consecuencia de repartos hereditarios de antiguas propiedades familiares: «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Xubar], que hara vn arrova de hoja y media, en haça de Fernando el Partel en el pago de Handac Mamax; mandolo Alonso el Zahatot e su hermano Gonçalo Benabrahen» (fol. 117r).

mandas pías a título personal;²⁹ en otros casos, son (dos) hermanos quienes establecen este tipo de donativos;³⁰ progenitores y vástagos también instituyen legados testamentarios de forma independiente;³¹ menos habituales son las mandas pías individuales de suegro y nuera³² o de suegra y yerno;³³ incluso en una ocasión se documenta un legado realizado, a título personal, por tres miembros del grupo familiar —dos cónyuges y la hermana del esposo.³⁴

Esta fuente documental no permite conocer qué incidencia alcanzaron las mandas religiosas en el seno de la comunidad morisca de las tahas alpujarreñas de Ugíjar y Andarax en el primer tercio del siglo XVI. Es preciso tener en cuenta que el recuento global de este tipo de donativos apenas alcanza las 250 mandas. Si tomamos en consideración la escasa presencia de repobladores cristianos y la continuidad

29 «Dos morales [de la fabrica de la yglesya de Codva], que haran diez arrovas de hoja, que los mando la muger de Hernando el Luchari, en haça de Ximon Alacdar en la dicha açequia del Cubela» (fol. 329v); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Codva], que hara vn arrova de hoja, que lo mando Hernando el Luchari, en haça de Hernando Almohayzan en la dicha açequia de Beniazid» (fol. 329v).

30 Véase *supra* nota 654.

31 «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Codva], que hara dos arrovas de hoja, que lo mando Pedro Azeytun, en haça de Tomas de Tolosa, vezino del Lavjar, en la açequia del Gima» (fol. 329r); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Codva], que hara dos arrovas de hoja, que lo mando su padre de Pedro Azeytun, en haça de Andres Alçofi en el pago del Açequia del Levz» (fol. 329r).

32 «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Darrical], que hara media arrova de hoja, en haça de Alonso Peres Haçin en el pago del Pilaça; mandolo Gonçalo Haçin, padre del dicho Alonso Peres» (fol. 190v); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Darrical], que hara dos arrovas de hoja, en haça de Alonso Paya en el pago de Alcalá; mandolo la muger del dicho Alonso Peres Haçin» (fol. 191r).

33 «Dos morales, que haran quatro arrovas de hoja, ques la mitad destes dichos habizes e la otra mitad de la fabrica desta dicha yglesya de Laroles que se lo mandaron despues de la conversyon gueneral, el qual dicho moral la mitad del mando a la dicha fabrica Lorenço Denden, difunto, que murio cristyano, e no entra con estos habizes [...]» (fol. 94v); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Laroles], que hara quatro arrovas de hoja, en haça de Juan el Tayjani en el pago del Garça, que lo mando su suegra de Lorenço Denden» (fol. 102r).

34 «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Beniazid], que hara vn arrova de hoja, que lo mando el Boraygi, en haça de Hernando Almodaguar en la çequia de Beniazid» (fol. 339v); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Beniazid], que hara quatro arrovas de hoja, que lo mando la muger del Boxaygi, en haça del dicho Boraygi en el rio» (fol. 339r); «Vn moral [de la fabrica de la yglesya de Beniazid], que hara tres arrovas de hoja, que lo mando su hermana del dicho Boraygi, en haça de Juan Almueden en la dicha açequia de Beniazid» (fol. 339v).

de la población autóctona en estas coordenadas históricas, da la impresión de que el acto de testar no estaba muy arraigado en el seno de la comunidad cristionueva, de lo cual parece inferirse que solo una minoría del grupo converso se decantó por este tipo de donación. Quizás se trate de una práctica incipiente que, con el transcurso del tiempo, fue difundiéndose y consolidándose. Además, este documento se limita a recoger las mandas religiosas, pero no registra los legados consistentes en limosnas destinadas a otras finalidades (auxilio de pobres, enfermos...), por lo que es posible que el repertorio de mandas pías del colectivo morisco fuera incluso bastante más amplio. Conviene, sin embargo, no emitir juicios excesivamente contundentes a este respecto, al desconocerse el alcance real de estos legados.³⁵

2.2. *Propiedades legadas*

El libro de habices de 1530 es profuso en referencias a los aspectos cualitativos y cuantitativos de las propiedades que eran objeto de las mandas pías de los moriscos alpujarreños de Ugíjar y Andarax. A continuación, procedemos a analizar estos datos, en tanto en cuanto son susceptibles de ofrecer información relevante para el objetivo del presente capítulo. Efectivamente, no solo es importante ver qué se dona, sino también en qué cantidad se hace, debido a las implicaciones que de ambos aspectos se pueden derivar para el ámbito de las emociones. Al fin y al cabo, las mandas pías eran fruto de sentimientos íntimos y personales.

Cabe plantearse, en primer lugar, cuál era la tipología de las propiedades legadas por el grupo morisco a las parroquias cristianas. Un análisis minucioso de la documentación revela que en la gran mayoría de los casos se trata de morales. Lo habitual era legar un árbol, siendo escasas las mandas pías de dos morales y, excepcionales, las de tres árboles. Según hemos visto, debido a la importancia de la estructura minifundista de la propiedad en esta comarca, el área agrícola se hallaba

35 Sabemos que en la ciudad de Granada a comienzos del siglo XVI la testación alcanzó cuotas significativas entre los integrantes del grupo morisco. Dentro de las escrituras de última voluntad de los conversos de ambos sexos, destaca el gesto ritual de la limosna, si bien con el transcurso de los años fue cada vez más frecuente la inclusión de ofrendas de naturaleza religiosa. Cfr. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 672-914.

muy fragmentada, razón por la cual, al igual que los habices islámicos, no eran pocas las ocasiones en las que las mandas pías afectaban tan solo a una parte o fracción del árbol; a este respecto, la casuística es diversa: en general, predominan los casos en los que se legaba la mitad del moral, hallándose la otra mitad en poder de los habices del mismo templo³⁶ o en manos de un particular;³⁷ también podía darse el caso de que la parte legada se limitase a 1/3 del moral;³⁸ e incluso, aunque raramente, podían legarse fracciones menores.³⁹ En otras ocasiones, el otorgante legaba tan solo una parte concreta del árbol, como podían ser unos pies, piernas o ramas de una mata de morales.⁴⁰ Asimismo, existe constancia de que la manda pía podía consistir en una cantidad de la producción de hojas de morales, que debía detraerse anualmente de determinados árboles;⁴¹ igualmente, podía legarse una cantidad de la cosecha sin vinculación a unos árboles específicos, sino a la hacienda de los herederos del testador.⁴² La casi absoluta preeminencia del moral en estas mandas pías no era óbice para que a veces también se instituyesen olivos como legados testamentarios, ya fuesen unidades

36 «Vn moral, que hara dos arrovas de hoja, el medio hera destos habizes [de la yglesya de Locainena] y el otro medio mando a la fabrica desta yglesya Benito el Payço en su tienpo, que murio cristiano» (fol. 44v).

37 «Vn moral, que hara ocho arrovas de hoja, ques la mitad desta fabrica [de la yglesya de Lavjar] e la otra mitad de Hernando el Jebzi, en haça de Alonso Zaybari; mandolo su padre del dicho Jebzi» (fol. 319r). Obsérvese que en este caso el padre instituye como manda pía la mitad que poseía en un moral, mientras que su hijo, propietario de la otra mitad, siguió preservando su parte del árbol.

38 «Vn moral, ques en el dicho pago de la dicha alcaria, questa en tierra destos mismos habizes [...], y tienen estos habizes en este moral de tres partes la vna y la fabrica desta yglesya [de Vnqueyar] tiene la otra porque la mando en su testamento Alonso Alabux, que murio cristiano, y la otra parte es de Fernando el Marini, vezino de Vgijar [...]» (fol. 62r).

39 «La quarta parte de vn moral [de la fabrica de la yglesya de Darrical], que las otras partes son del Mayrini, en haça de Francisco Hayn en el dicho pago de Alcalá; mandolo el dicho Francisco Hayn» (fol. 191r).

40 «Dos piernas en vna mata de morales [de la fabrica de la yglesya de Paterna], que las mando Pedro Abonayn, que haran dos arrovas de hoja, que estan encima de el alverca de Abolax en el pago de Alhamir» (fol. 293r).

41 «Pedro el Hunoni, difunto, padre del dicho Alonso Haroni, alguasyl, al tienpo de su fin e muerte mando a esta dicha yglesya del Fondon doze arrovas de hoja sobre sus morales que dyxo que se diesen dellos cada vn año a esta dicha yglesya» (fols. 353v-354r).

42 «Quatro arrovas de hoja cada vn año, que mando a la dicha yglesya [de Alcolea] su padre de Anton el Hagim, las quales no estan en moral señalado syno que las pagan sus herederos de toda su hazienda» (fol. 210r).

completas,⁴³ ya fuesen fracciones del árbol.⁴⁴ Tal y como sucedía con los habices de los musulmanes, la documentación manejada tiende a ubicar topográficamente los árboles objeto de las mandas pías del grupo morisco para facilitar su identificación espacial.⁴⁵ Del mismo modo, en estas mandas se suele ofrecer la cuantía de la producción agraria de morales y olivos. Sin embargo, a diferencia de los habices, no se registran otras especies vegetales formando parte de estos legados.

En este contexto, resulta significativo que, al contrario que los musulmanes con sus habices, los moriscos apenas legasen a la Iglesia ni tierras de cultivo ni bienes inmuebles de naturaleza urbana, quizás debido a que tanto unas como otros poseían un valor económico supuestamente superior al de las especies arbóreas. En el caso de las escasas parcelas agrarias legadas, se trata de tierras de riego inferiores a cuatro marjales de superficie, siendo más frecuentes las de uno y dos marjales; de carácter excepcional son los legados testamentarios que tienen por objeto construcciones (casas, hornos...) o solares para edificar.⁴⁶ De la totalidad de mandas pías del colectivo morisco registradas en esta fuente documental, la más generosa es la efectuada por una morisca que legó a la Iglesia una tierra y los morales en ella enraizados.⁴⁷

Llegados a este punto, cabe interrogarse por las motivaciones reales que subyacían en estas mandas pías legadas a las parroquias cristianas por los recién convertidos en el marco geográfico-temporal objeto de

43 «Vn azeytuno [de la fabrica de la yglesya de Beniazid], en haça de Françisxo el Xeyri en la dicha açequia de Beniazid, que lo mando Lorenço Abenaxir» (fol. 339v).

44 «La terçia parte de vn azeytuno, ques de la dicha fabrica [de la yglesya de Almatçata], que las otras dos partes son de Juan Baba, alguazil de Tarchelina, en haça destes dichos habizes en el pago de Harbeyx, los quales dichos bienes desta dicha fabrica no entran ni se arriendan con los dichos habizes segund que de suso se declara» (fols. 141r-141v).

45 En líneas generales, proliferan las referencias a legados de árboles sitos en parcelas ajenas fuera del seno familiar; en otras ocasiones, los ejemplares arbóreos se emplazaban en hazas de algún miembro del grupo familiar del testador, siendo escasas las mandas pías de árboles ubicados en terrenos que pertenecían a los propios testadores y que no se incluían en los legados.

46 «Vn horno de pan cozer, en el dicho lugar de Laroles, que tiene veynte e dos pies en largo e otros tantos en ancho, en linde de casa de Alonso el Tagari e de casa de Garçia Abenayyat» (fol. 101v).

47 «Vn pedaço de tierra de riego [de la fabrica de la yglesya de Lavjar], de dos marjales, queda en dos pedaços juntos el vno con el otro, que se pueden regar de agua suya el viernes de cada semana en el açequia del Gima, con dos morales que haran quatro arrovas de hoja, que alinda de la vna parte con haça de Anton el Filo e de la otra con haça de Lorenço Almaçacori; mando esta haça e morales la muger de Hernando Benhalaf» (fol. 319r).

estudio. Se trata de intentar dilucidar el verdadero sentido que tuvieron estas pautas de comportamiento a fin de comprender las actitudes religiosas de este grupo humano. En un sentido más amplio, este análisis permite vislumbrar la mentalidad religiosa que imperaba en la sociedad alpujarreña poco tiempo después de la conversión general.

2.3. Emociones en torno a la piedad

Como es bien sabido, en toda sociedad el proceso de asimilación de grupos minoritarios pasa por la adaptación de estos a una nueva realidad a través de la adopción de una serie de mecanismos de integración. El libro de habices de 1530 arroja luz sobre ese proceso de integración de los moriscos, hombres y mujeres, de las tahas alpujarreñas de Ugíjar y Andarax, ofreciendo indicios sobre qué vías de las desplegadas por la sociedad castellana utilizaron y cómo se desarrolló la asimilación de las prácticas religiosas cristianas.

No se debe olvidar que en este período histórico la religión se presentaba como sistema ideológico y como elemento de cohesión social. Ello explica que la meta de la Corona castellana fuese lograr la unidad religiosa del reino con la conversión de los mudéjares granadinos al cristianismo. Además, la propia Corona fue consciente de que, para la plena integración de esta minoría conversa en la sociedad castellana, era preciso que los moriscos adoptasen los instrumentos legales que regulaban la vida social de sus miembros. Entre los resortes jurídicos que cumplían esta función, el testamento ocupó un lugar destacado. Al igual que la religión, el hecho de testar adquirió un valor simbólico como elemento reactivador de la cohesión social, en tanto en cuanto era un signo de aceptación por parte del otorgante de los valores pautados en el seno de la sociedad.⁴⁸

Según hemos visto, la fuente documental consultada saca a la luz la práctica testamentaria de los moriscos alpujarreños en las primeras décadas del siglo XVI, revelando que gozó de cierta aceptación entre los miembros de este grupo humano. De este modo, se pone en evidencia

48 El islam también promociona la testación, aunque sin otorgarle la trascendencia que adquirió en el ámbito cristiano. Sobre todos estos aspectos, *cfr.* García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 261-278.

que algunos testadores, sin diferencias de género, se esforzaron en adaptarse a la realidad existencial de la sociedad castellana mediante la asunción de modelos de vida y conducta cristianos, que se concretaron en el establecimiento de mandas pías a los templos parroquiales.⁴⁹ Estas conformaban una de las partes en las que se articuló el discurso religioso del testamento, a la vez que servían para expresar la confesionalidad, sin importar el motivo íntimo que albergase cada sujeto al redactar sus últimas voluntades bajo este formulismo. En este sentido, la presencia o ausencia de este tipo de mandas en los testamentos podría interpretarse como un gesto de la disposición o resistencia de los recién convertidos a actuar como cristianos de ley. Cabe recordar que los moriscos, hombres y mujeres, fueron objeto de recelos por sus correligionarios. Es lógico, pues, que intentasen hacer ostentación de su cristiandad. En el libro de habices de 1530, en no pocas ocasiones se pone énfasis en el hecho de que estos individuos habían fallecido abrazando la fe cristiana mediante la fórmula estereotipada «que murio cristyano»; sin duda, era esta una forma de reforzar su acatamiento de los principios de la fe.⁵⁰

Es muy probable que en la mayoría de los casos las mandas pías de la primera generación de conversos alpujarreños no fuesen fruto de una sensibilidad religiosa que las concibiese como aval para merecer el paraíso celestial. Más bien parece que constituyeron una estrategia mediante la cual estos individuos eran reconocidos como miembros legales de la sociedad castellana, a la vez que, de este modo, su grupo familiar y su patrimonio no quedaban desamparados.⁵¹ No obstante,

49 No solo tuvieron carácter de manda pía las donaciones a iglesias, sino también a monasterios, cofradías y otras instituciones religiosas. Estas mandas constituían un gesto piadoso en calidad de obras efectuadas al servicio de Dios. Se trataba de actos caritativos que respondían a una solidaridad más forzada por el contexto institucional o por la costumbre que la limosna destinada a los pobres, impregnada esta última de una solidaridad más espontánea y voluntaria. Cfr. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 755-756.

50 De igual modo, esta documentación atestigua que en la misma fecha no toda la población morisca alpujarreña se había convertido al cristianismo. Efectivamente, de algunos individuos, cuya identidad sale a colación como propietarios de bienes limitrofes con los habices de tipo religioso, se dice justamente lo contrario: «que murio moro» (cfr. fols. 102r, 261v, 292r). No podemos por menos que preguntarnos si era esta una forma de señalarlos públicamente por su resistencia a la conversión, quizás con posibles repercusiones a nivel social y económico.

51 En relación con la capital granadina, García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 300-303, afirma que en los primeros tiempos del siglo XVI el testamento actuó «como un seguro de vida frente a una amenazante política institucional».

cabe plantearse si en algunos casos este modo de proceder no respondió únicamente a un mero acto de imitación, pudiendo reflejar una interiorización personal de la fe cristiana.⁵² No se debe olvidar que testar era una opción individual, entendiéndose como el gesto aislado de un converso o conversa buen cristiano, quien de esta manera declaraba su deseo de regir sus relaciones sociales y familiares en el marco jurídico vigente. En este sentido, ya hemos visto que la documentación consultada registra una tendencia a la testación individual. Por tanto, las mandas pías se hallaban vinculadas a la voluntad personal del morisco o morisca que las instituía.

Estos legados testamentarios no solo deben enmarcarse en la política asimilacionista desarrollada por la institución monárquica, sino también por la eclesiástica. Al igual que la primera, esta última concedió una gran relevancia a la práctica testamentaria.⁵³ Al margen de los motivos teológicos, la Iglesia tenía una razón poderosa para promover el acto de testar y fomentar la petición de mandas pías entre sus fieles, que no era otra que el beneficio económico que estas reportaban a las arcas del clero. De este modo, el inventario objeto de estudio revela que las parroquias alpujarreñas de las tahas de Ugíjar y Andarax se convirtieron en receptoras de la remuneración económica. En este contexto, esta fuente documental se presenta como un testimonio de la integración de un sector del grupo morisco en los núcleos parroquiales, en tanto en cuanto las mandas pías registradas dan fe de su identificación con los distintos templos.

3. Reflexiones finales: caridad islámica vs. caridad morisca

El libro de habices de 1530 ofrece pistas valiosas que permiten atisbar algunos aspectos de la dinámica del mundo rural alpujarreño, aportando un caudal nada despreciable de noticias documentales sobre los actos píos de la población andalusí y morisca. Según hemos visto,

52 Cabe la posibilidad de que estas mandas pías no llegasen a impregnar la mentalidad de los testadores del grupo converso, ya que quizás un porcentaje elevado de ellos seguía aferrado a las prácticas islámicas. Sin embargo, no debe descartarse que, entre ellos, hubiese moriscos sinceramente convertidos, tal y como consta que sucedió en la ciudad de Granada. Cfr. García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 917-918.

53 García Pedraza, *Actitudes ante la muerte*, 291.

este inventario contiene dos registros bien diferenciados de propiedades que fueron objeto de donaciones de carácter religioso: por una parte, los habices «dados en tienpo de moros» en beneficio de los centros de culto islámicos y, por otra, las mandas pías «mandadas en tienpo de cristyanos por algunas presonas que murieron cristyanos», es decir, por moriscos después de la conversión general. En este último caso, los bienes legados no tenían la consideración de habices de los musulmanes, motivo por el cual eran asignados específicamente a la fábrica de los templos parroquiales. En este contexto, la documentación preservada demuestra que en el nuevo marco jurídico castellano los bienes habices y los bienes de fábrica de la Iglesia se mantuvieron segregados a todos los efectos, aunque hubiesen sido inventariados en el mismo documento.

Aunque no cabe duda de la relevancia que este manuscrito tiene para recomponer parte de la realidad de los habitantes de las tahas de Ugíjar y Andarax, sus limitaciones constituyen un factor a considerar. En general, la información relativa a las circunstancias que rodeaban el establecimiento de habices de los antiguos oratorios islámicos y el de los bienes objeto de las mandas religiosas del grupo morisco deja bastante que desear. En este sentido, las referencias se limitan a ofrecer una somera reseña de este tipo de propiedades y tan solo en casos específicos proporcionan datos adicionales. Dado que no disponemos de referencias directas al ámbito de las emociones, es natural que en el proceso de análisis algunas cuestiones planteen interrogantes difíciles de responder. Pese a ello, aunque las conclusiones hayan de someterse a la debida cautela, las noticias son suficientemente reveladoras para poder esbozar una visión panorámica general.

Ya hemos visto que uno de los aspectos más interesantes de esta fuente documental es que permite retrotraernos en el tiempo y visualizar realidades preexistentes del pasado islámico. Estas salen a relucir en la propiedad habiz. Se trata, pues, de un inventario fundamental para conocer los habices de tipo religioso en el período nazarí, al convertirse las iglesias alpujarreñas en herederas de las propiedades de los antiguos centros de culto islámicos. Tras la conquista cristiana y la posterior conversión general, hubo moriscos, hombres y mujeres, que, ya en su condición de cristianonuevos, transfirieron posesiones suyas a la fábrica de estas iglesias bajo la fórmula de mandas pías en legados testamentarios. A este respecto, una de las principales aportaciones de

este trabajo es confirmar la existencia de estos legados del grupo converso en el ámbito rural granadino.

Si contrastamos la ingente cantidad de habices donados a los centros de culto islámicos por los antiguos musulmanes con la exigua cantidad de mandas pías de los moriscos, es evidente que las primeras superaban con creces a las segundas. No obstante, esta confrontación puede llevarnos a una interpretación errónea de los datos recabados, si previamente no tomamos en consideración dos aspectos: por una parte, que los legados píos instituidos en época islámica guardaban relación proporcional con la dilatada presencia musulmana en territorio peninsular y, por otra, que en la fecha de redacción de esta fuente documental la población autóctona de la zona objeto de estudio llevaba tan solo tres décadas en su condición morisca, por lo que, al ser más recientes, sus actos piadosos eran también más escasos. Sin embargo, esta circunstancia no era óbice para que la mayoría de las iglesias parroquiales de las tahas de Ugíjar y Andarax fueran beneficiarias de mandas pías, de lo que se infiere que se trataba de una práctica bastante generalizada en esta zona geográfica. No obstante, a la vista de la información reunida, es innegable que en 1530 aún existía un amplio sector de la población morisca alpujarreña ajeno a estos legados.

Esta documentación permite entrever que no solo eran pocos los moriscos alpujarreños que legaban mandas a las iglesias parroquiales, sino que, en general, lo hacían de forma más modesta que sus congéneres musulmanes en lo que concierne a las dotaciones a mezquitas y rábidas. Esta circunstancia podría ser sintomática de que, al contrario que estos, los moriscos estuviesen menos motivados religiosamente, razón por la cual legaban lo justo e imprescindible para aparentar socialmente. Sin embargo, este aspecto también podría estar delatando una extracción social más humilde. Efectivamente, cabe la posibilidad de que, a raíz de la conversión, los moriscos hubiesen visto disminuido su patrimonio debido a la política confiscadora de los castellanos, si bien juega en contra de esta teoría el hecho de que en esta época la Alpujarra fuese una zona con escasa presencia de cristianoviejos, en la cual los moriscos seguían siendo propietarios de bienes raíces colindantes con los habices reasignados a la Iglesia, tal y como revela la documentación consultada. Por tanto, cabe plantearse hasta qué punto el coste económico de instituir mandas pías era asequible para el grupo de conversos. Es de suponer que, al margen de cualquier otro tipo de

consideración, las mandas pías dependieron del poder adquisitivo del testador. Como es natural, no todo el mundo tendría la misma capacidad económica, si bien, por la propia naturaleza de la base documental manejada, esta supuesta jerarquía de la sociedad alpujarreña no aparece reflejada en ella, al no constar la distribución socio-profesional de los otorgantes.

Es bien sabido que tanto el islam como el cristianismo son religiones de salvación, cuyo mensaje trascendental se basa en la promesa de una vida eterna tras la muerte. Ambas creencias vinculan vida terrenal y vida eterna, dado que esta última depende de los actos realizados en la primera. De ahí que el estudio de la caridad dispensada por musulmanes y moriscos adquiera un significado especial. En este contexto, es plausible que el grupo morisco poseyera un imaginario sobre la caridad fruto de la mezcla de creencias islámicas y cristianas, propiciado por su propia trayectoria vital. El inventario de 1530 refleja que esta evolución derivó en unas prácticas en las que los perfiles nítidamente islámicos fueron sustituidos por otros afines a los cristianos. Sea como fuere, en el nuevo panorama religioso creado a raíz de la conversión, la caridad de los habitantes de la Alpujarra tuvo unos beneficiarios similares a los del período nazarí. El paralelismo resulta evidente: los habices de los musulmanes fueron a las mezquitas y rábidas lo que, tiempo después, las mandas pías de los moriscos a las parroquias cristianas. En apariencia, se diría que estos donativos de los recién convertidos eran un simple apego a determinadas manifestaciones de la ética social religiosa vigente en al-Andalus. No obstante, al margen de posibles motivaciones piadosas, mientras que con este modo de proceder los otrora musulmanes fortalecían su estatus como miembros de la comunidad musulmana debido a las exigencias del prestigio social, los ahora moriscos reforzaban su identidad como miembros de la comunidad cristiana. Desde este punto de vista, parece evidente que tanto unos como otros buscaban un fin análogo mediante el recurso a los donativos a sus respectivas instituciones religiosas.

Efectivamente, el libro de habices de 1530 perfila con nitidez algunas de las iniciativas de integración del grupo morisco en la vida de la comarca alpujarreña, al mismo tiempo que refleja el efecto que en él tuvieron los mecanismos de integración social dispuestos por las autoridades cristianas. Los resultados obtenidos avalan la idea de que un sector minoritario de los moriscos de las tahas alpujarreñas de Ugíjar

y Andarax optó por encauzar sus últimas voluntades por la vía de las mandas pías en legados testamentarios. Aunque este patrón de comportamiento puede observarse en otorgantes de ambos sexos, en esta fuente documental las mandas pías de hombres y mujeres no ofrecen porcentajes similares, por lo que se aprecian rasgos diferenciales entre la caridad de unos y otros. Sea como fuere, este acercamiento de algunos miembros del grupo converso al modelo de mandas pías cristianoviejo podía ser percibido como un indicio inequívoco de profesar un cristianismo auténtico, por lo que era susceptible de interpretarse como un signo positivo en el complejo proceso de integración en la sociedad castellana. En definitiva, todas las evidencias apuntan a que, mediante la asunción de rituales religiosos cristianos, hubo moriscos, hombres y mujeres, que, en un ámbito rural como el alpujarreño, escenificaron una nueva forma de estar en sociedad, siendo o procurando parecer buenos cristianos.

Bibliografía

- Álvarez de Morales, Camilo. «Romanced Documents, Bilingual Documents and Books of Habices». En *From al-Andalus to Khurasan: Documents from the Medieval Muslim World*, editado por Petra M. Sijpesteijn, Lennart Sundelin, Sofia Torallas Tovar y Amalia Zomeño, 3-21. Boston: Brill, 2006.
- Carballeira Debasa, Ana María. «Agrarian Measures in the Kingdom of Granada before and after the Castilian Conquest: the Lands of the Alpujarra». *Rural History. Economy, Society, Culture* 33, nº 1 (2022): 61-73.
- «Contribución al estudio de los habices alpujarreños de mezquinos y cautivos (siglos xv-xvi)». En *Labore et constantia. Estudios andalusíes: Ensayos selectos*, editado y coordinado por Maravillas Aguiar Aguilar, Ana María Cabo González y Juan Pedro Monferrer Sala, 247-280. Córdoba: UCO Press - Universidad de Sevilla - Universidad de La Laguna, 2022.
- «De nazaríes a moriscas: el mundo alpujarreño en clave femenina». En *De Nación Morisca*, editado por Margarita M. Birriel Salcedo y Raúl Ruiz Álvarez, 287-302. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- «From *Aḥbās* to *Habices*: Continuity and Transformation of Pious Endowments after the Castilian Conquest of Nasrid Granada». En *Artistic and Cultural Dialogues in the Late Medieval Mediterranean*, editado por María Marcos Cobaleda, 189-204. Londres: Palgrave-MacMillan, 2021.
- «Forms and Functions of Charity in al-Andalus». En *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, editado por Yaacov Lev y Miriam Frenkel, 203-216. Berlín - Nueva York: Walter de Gruyter, 2009.
- «Islamic Heritage and Morisco Identity: Women and Property in Rural Granada at the Dawn of the Sixteenth Century». *Hawwa: Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 21 (2023): 82-104.
- *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.
- *Libro de los habices de la Alpujarra de 1530. Edición, estudio e índices de un manuscrito del Archivo Histórico Diocesano de Granada*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica (Serie *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humaniora*, 380), 2018.

- «Nuevos datos sobre metrología morisca en el reino de Granada a partir de un manuscrito de habices alpujarreños». En *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios X*, editado por Julia María Carabaza Bravo y Montserrat Benítez Fernández, 219-238. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- «The Use of Charity as a Means of Political Legitimization in Umayyad al-Andalus». *Journal of the Economic and the Social History of the Orient* 60, n° 3 (2017): 233-262.
- y Camilo Álvarez de Morales. «Some Remarks on the Books of *habices* and Islamic Granada». En *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives: Proceedings of the 25th Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, editado por Agostino Ci-lardo, 155-165. Lovaina - París - Walpole: Peeters, 2013.
- Carrasco, Raphaël. «Morisques anciens et nouveaux morisques dans le district inquisitorial de Cuenca». *Mélanges de la Casa de Velázquez* 22 (1986): 193-217.
- Echevarría Arsuaga, Ana y Adela Fábregas García, eds. *De la alquería a la aljama*, Madrid: UNED, 2016.
- García Pedraza, Amalia. *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse*. Granada: Universidad de Granada, 2002.
- García Sanjuán, Alejandro. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en Al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.
- *Till God Inherits the Earth. Islamic Pious Endowments in al-Andalus (9-15th Centuries)*. Leiden - Boston: Brill, 2007.
- Garrad, Kenneth. «La renta de los habices “de los mezquinos” de las Alpujarras y Valle de Lecrín. Algunos datos sobre su administración a mediados del siglo XVI». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 2 (1953): 41-48.
- Lev, Yaacov. «Charity and Social Practice: Egypt and Syria in the Ninth-Twelfth Centuries». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 24 (2000): 472-507.
- Padilla Mellado, Lorenzo Luis. *Libro del apeamiento de los habices del Alpujarra: Tahas de Ferreyra, Poqueyra y Jubiles, que los apeó Benito de Carrión. Año 1527*. Granada: publicación libre, 2019.
- Peinado Santaella, Rafael y Manuel Barrios Aguilera, coords. *Historia del Reino de Granada*, 3 vols. Granada: Universidad de Granada - El Legado Andalusi, 2000.

- Sabra, Adam. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Singer, Amy. *Charity in Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Tapia Sánchez, Serafín. *La comunidad morisca de Ávila*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1991.
- Trillo San José, Carmen. *La Alpujarra antes y después de la Conquista Castellana*. Granada: Universidad de Granada - Diputación Provincial de Granada, 1993.
- Utrillas Valero, Ernesto. «Apuntes sobre la asimilación de los moriscos en la ciudad de Teruel: el caso del ollero Miguel Sebastián». *Studium. Revista de Humanidades* 4 (1997): 367-395.
- Villanueva Rico, Carmen y Andrés Soria Ortega. «Fuentes toponímicas granadinas. Los Libros de bienes habices». *Al-Andalus* 19, nº 2 (1954): 457-462.

Casas y cuerpos.

Reflexiones sobre el espacio que se habita durante la guerra de las Alpujarras*

María Aurora Molina Fajardo
Universidad de Alcalá

1. Sobre las intenciones de este trabajo

El presente trabajo se enfoca en el estudio de cómo un clima emocional de violencia y represión repercutió directamente en el espacio habitado durante el siglo XVI granadino, concretamente, durante los albores y desarrollo de la conocida como guerra de las Alpujarras (1568-1571). Este conflicto bélico ha sido ampliamente estudiado¹ y no entraré aquí en discutir cuestiones que, hasta cierto punto, me pueden ser ajenas. Con todo, fueron diversas las circunstancias históricas (poderío otomano, quintacolumnismo morisco, espíritu trentino, etc.) que terminaron definiendo una crisis hasta cierto punto local como algo mucho más trascendente con claros tintes de guerra religiosa.

La elección de este momento histórico particular, máxime cuando este texto se incluye en un volumen circunscrito a lo nazarí, se justifica

* Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i Las cosas por su nombre: (Re)construir la casa con palabras e imágenes, siglos XV y XVI. PID2022-136565NB-I00. IP: María Elena Díez Jorge; co-IP: Ana Aranda Bernal. Financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER, UE.

1 La bibliografía que versa acerca de este conflicto, así como sobre los moriscos granadinos, es realmente extensa y va desde títulos clásicos como el de *Los moriscos del Reino de Granada* de Julio Caro Baroja, *Los moriscos del Reino*, editado por primera vez en 1957, hasta obras tan recientes como la coordinada por Margarita Birriel Salcedo y Raúl Ruiz Álvarez, *De nación morisca*. Algunos trabajos interesantes para acercarse a este conflicto pueden ser: Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*; Gallego y Burín y Gámir Saldoval, *Los moriscos del Reino*; García Arenal, *Los moriscos*; Barrios Aguilera, *Granada morisca*; Barrios Aguilera, «Los moriscos del reino de Granada o la convivencia negada»; Barrios Aguilera y Sánchez Ramos, *Martirios y mentalidad*; Jiménez Estrella y Castillo Fernández, *La rebelión de los moriscos* o Jiménez Estrella, *Poder, ejército y gobierno*.

desde la comprensión de esta guerra y sus consecuencias posteriores como el fin y destrucción de lo que una vez fue el Reino de Granada. Los moriscos granadinos no dejarán de ser entendidos como los «rescaldos» de lo que un día fue el último reducto de al-Andalus. De hecho, más allá de la fe de sus ancestros (a la que durante el conflicto recurrirán con renovado entusiasmo como forma de autoafirmación y resistencia),² será el rechazo y prohibición de unas costumbres y formas de vida heredadas lo que, aparentemente, constituyó la mecha que encendió una rebelión que significó la mejor de las veces su destierro cuando no su propia muerte.

Este texto pretende ser una primera plasmación de algunas ideas que, durante mi trabajo con la vivienda rural granadina del siglo XVI,³ he ido elaborando. El detonante de pensar o, mejor dicho, repensar desde una perspectiva emocional el contexto doméstico morisco durante un tiempo tan conflictivo vino tras la lectura de distintas crónicas relativas a la guerra junto a cierta documentación, bien publicada, bien custodiada en el Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife. En estas fuentes y particularmente en la *Guerra de Granada* de Diego Hurtado de Mendoza pude advertir de un modo más o menos claro que la vivienda, más allá de ser un receptáculo «inocente» de vida cotidiana, fue entendida —tanto por la población morisca como por los castellanos— como algo absolutamente identitario y por lo tanto indisolublemente vinculado a la comunidad conversa. Concretamente, este espacio construido de acuerdo con unos modos culturales y unos códigos sociofamiliares⁴ será objeto de transformación, represión legislativa, saqueo, destrucción y finalmente desposesión. Es pues un espacio que fue asumido y asociado (por ambos bandos) con la idiosincrasia de aquellos cristianos nuevos a los que, en cierto modo, había que eliminar. Para unos (al menos durante un tiempo) fue un lugar de seguridad, de honra, de escondite y libertad; para otros, en cambio, lugar de sospecha, rechazo, escarnio y vejación.

2 Espinosa Ramírez, «Memoria, propaganda e identidad», 125.

3 Algunos ejemplos: Molina Fajardo, «El espacio rural granadino»; Molina Fajardo, «Habitando la alquería»; Molina Fajardo, «Cosas dejadas atrás»; Molina Fajardo, «Objetos en busca de un lugar»; Molina Fajardo, «La casa rural granadina».

4 Véase: Pérez Ordóñez, «Arquitectura doméstica»; Díez Jorge, «El género en la arquitectura»; Díez Jorge, «Domestic Spaces»; Díez Jorge y Navarro Palazón, «Introducción a la casa».

De igual modo, otro aspecto que en este texto me gustaría exponer es cómo, a través de la documentación expresada, además se puede asociar ese ambiente doméstico con la corporalidad de sus habitantes. El cuerpo, esa primera piel que la casa cobija, será asimismo objeto de recelo, politización, acción punitiva y destrucción. Es un cuerpo que funciona también como un espacio de representación cultural más allá de la identidad personal de cada ser. Se puede decir que el cuerpo y sus aderezos se tornan en ente colectivo, en espacio de resistencia —al igual que la morada— siendo objeto de disposición política.⁵

Partiendo de estos dos ejes habitados —casa y cuerpo— este trabajo aportará una primera lectura de cómo un clima emocional marcado por la guerra y la violencia articuló respuestas espaciales, físicas y afectivas concretas capaces de aniquilar no solo la convivencia de dos pueblos por momentos antagónicos, sino también la existencia de lo que un día fue el último vestigio del reino nazarí de Granada.

2. Una voz, varias voces

Si bien fueron numerosos los escritos que de un modo u otro trataron sobre el alzamiento de los moriscos granadinos,⁶ tres son las crónicas más importantes: la de Diego Hurtado de Mendoza, la de Luis del Mármol Carvajal (que copió páginas enteras de la anterior)⁷ y la más novelasca de Ginés Pérez de Hita. Con sus diferencias, virtudes y defectos —y siguiendo a Bernardo Blanco-González— se puede decir que todas narran unos mismos hechos y todas ellas muestran un sentimiento unánime de «lástima» hacia la población morisca víctima de los fanatismos de unos y otros.⁸

En este trabajo he decidido tomar como narrador de la contienda especialmente a Diego Hurtado de Mendoza (1503-1575), siendo las razones para ello múltiples. Aunque su obra vio la luz por primera vez en Lisboa durante el año 1627, esta fue escrita mucho antes. La demora en la publicación del libro (unos cincuenta y dos años tras la

5 Dos obras recientes que tratan algunos de estos aspectos son: Irigoyen-García, *Moors Dressed*, 99-124, y Franco Llopis y Moreno Díaz del Campo, *Pintando al converso*.

6 Una sucinta reseña de algunas de estas obras en: Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 51-52.

7 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 51; Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», 25.

8 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 54.

muerte del autor) viene justificada por la fuerte crítica que realiza a los sucesos acaecidos⁹ y de forma explícita al monarca Felipe II. No obstante, y como antes expresé, la entonces inédita crónica tuvo una amplia difusión, fue incluso plagiada e influyó notablemente en otras narraciones.¹⁰

Junto a esta relevancia cabe apuntar el carácter sentencioso y moralizante de la misma,¹¹ y me atrevería a añadir que casi empático y clemente, que el autor despliega en gran parte de la narración de los acontecimientos. A esta actitud de «observador profundo» —según lo entendió Julio Caro Baroja—¹² se une pues una visión compasiva hacia una comunidad que entiende oprimida¹³ y, en ocasiones, durante su discurso introduce su parecer o alguna explicación personal de un hecho concreto. Un ejemplo de este modo de narración analítica, descriptiva de las emociones ajenas, casi del ambiente emocional del momento y en el que justifica o explica su parecer acerca de un evento trágico se da, por ejemplo, en la exposición del episodio ocurrido el 23 de junio de 1569. La escena tiene lugar tras la orden del rey de sacar a los moriscos «tierra adentro» y sucede durante la ejecución de dicho mandato por parte de don Juan de Austria. Hurtado de Mendoza narra el momento de hacer las levadas y la mortal escaramuza posterior del siguiente modo:

[...] anduvo don Juan por las calles con guardas de a caballo y guión; viólos recoger inciertos de lo que había de ser ellos; mostraban una manera de obediencia forzada, los rostros en el suelo con mayor tristeza que arrepentimiento; ni de esto dejaron de dar alguna señal; que uno de ellos hirió al que halló cerca de sí: dicese que con acometimiento contra don Juan, pero lo cierto no se pudo averiguar porque fue luego hecho pedazos: yo que me hallé presente diría que fue movimiento de ira contra el soldado, y no resolución pensada.¹⁴

Esta visión arriba expresada viene a justificarse incluso por Luis Tribaldos de Toledo, primer editor y prologuista de la crónica que, además de admirar la calidad del texto y considerarla la mejor historia

9 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 51.

10 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 51; Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», 25.

11 Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», 25.

12 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 65.

13 Candau Chacón, *Los moriscos*, 25.

14 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 229.

escrita, añade: «Porque en ninguno leemos nuestras culpas y yerros tan sin rebozo; la virtud o razón ajena tan bien pintada; los sucesos todos tan verosímiles [...]».¹⁵

Seguidamente cabe destacar dos aspectos que Barrios Aguilera tomando a Caro Baroja señala muy bien. Diego Hurtado de Mendoza fue testigo directo del conflicto;¹⁶ llega a la ciudad a mediados de abril de 1569, desterrado, enfermo, caído en desgracia, preocupado y consciente de que aquella guerra suponía entre otras cosas la destrucción del reino. El segundo aspecto que señala Barrios Aguilera¹⁷ es relativo a su «posición especialísima» como parte de la alta nobleza granadina. La contienda y esa destrucción de Granada (territorio en el que su familia había tenido un poder hegemónico) supusieron también el fin del predominio de la aristocracia andaluza, consecuencia de los cambios organizativos que dieron forma al estado moderno y a la plusvalía de poder sostenida por la corona.¹⁸

Finalmente, es oportuno indicar que la *guerra de Granada* es un claro exponente de *tacitismo* historiográfico, también denominado como «Historia triste» pues sus autores además de compartir un cierto estilo aportarán una particular concepción pesimista de la historia. Un magnífico trabajo al que remito para ahondar en este aspecto (que sin duda suma una perspectiva muy pertinente para este capítulo) es la obra de Juan Varo Zafra.¹⁹

Sin querer detenerme aquí mucho más en la figura y obra de Diego Hurtado de Mendoza, creo, sin duda, que el sesgo elegíaco y el modo amargo con que describe la caída de un reino —tal vez por lo mucho que él mismo sentía que perdía con ello— hace de esta obra una voz sobresaliente a considerar en un estudio con enfoque emocional.

15 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 92.

16 Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», 26.

17 Barrios Aguilera, «Pensar la guerra», 26.

18 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 14. De hecho, y como bien apunta Juan Varo Zafra, siendo la narración de la guerra de Granada la materia que ocupa la obra, el verdadero interés de Diego Hurtado de Mendoza es mostrar la pérdida del reino como efecto de la plusvalía de poder ejercida por Felipe II. Esta plusvalía supuso el enfrentamiento de la aristocracia con el nuevo cuerpo funcional del estado que, progresivamente, les fue arrebatando parcelas de poder tanto en lo civil como en lo militar. Para más información se puede consultar: Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 77-86; Varo Zafra «Carta de Don Diego»).

19 Varo Zafra, *Don Diego Hurtado*, 69-153.

Junto con la crónica del granadino también he considerado otros documentos que ayudarán a dar contexto y completar la visión ofrecida. Algunos de ellos son inéditos y otros sin embargo sí han sido editados, caso del magnífico apéndice inserto en la obra de Antonio Gallego y Alfonso Gámir *Los moriscos del reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554* (1968) o los ofrecidos por Mercedes García Arenal en su libro *Los moriscos* (1975).

3. Repaso por algunas resistencias emocionales: la construcción de un enemigo para una guerra

Rápidamente me gustaría acercarme a cómo desde la conquista de Granada en 1492 hasta la irrupción de la guerra de las Alpujarras en 1568 se fue creando una atmósfera emocional,²⁰ claramente tensionada, que terminó derivando en la configuración de un sistema de poder en el que —el mudéjar, luego morisco— pasó de vencido pero vasallo a peligroso enemigo infiel.²¹

Los sucesos acaecidos en estas décadas, las tensiones, legislaciones fraguadas y promulgadas, las causas y consecuencias de la guerra, etc. han sido larga y excelentemente estudiados desde diversas perspectivas.²² En estos trabajos es fácil adivinar que las emociones fueron, si no la causa, tal vez la consecuencia detrás de muchos de los sucesos ocurridos. El miedo, la sospecha, la desconfianza, el odio, la frustración, el dolor; sentires sin duda presentes y muchas veces citados o descritos en las fuentes y que, sin embargo, suelen quedar relegados, infraestimados o dados por supuestos.

Sin la intención de hacer un recorrido exhaustivo sobre los hechos acaecidos en esos años y dar una visión de cada uno de sus significados, sí que me gustaría introducir una serie de hitos en los que se puede ir apreciando la mutación de un ambiente emocional que terminó en guerra y exterminio. En este breve repaso pondré mi foco en cómo se intentó reglar el espacio y el cuerpo, así como reprimirlos, cambiarlos y finalmente dañarlos y eliminarlos.

20 Anderson, «Affective Atmospheres».

21 Perceval Verde, *Todos son uno*.

22 Remito, entre otros, a los estudios consignados en la primera nota a pie de este estudio.

En palabras de Antonio Domínguez y Bernard Vincent,²³ tras la toma de Granada por parte de los Reyes Católicos el 2 de enero de 1492, todo musulmán que habitase en España era un vencido. Con todo, y al menos para los granadinos, la guerra finalizó con unas capitulaciones que establecieron un marco de convivencia aparentemente favorable para los ahora mudéjares.²⁴ En este tratado se respetaba su religión, costumbres, leyes, estructuras sociales y culturales, si bien a los granadinos se les pidió (u ordenó) su entrega al nuevo orden de una manera libre y espontánea y se les invitó a cumplir como «buenos y leales vasallos con sus reyes y señores naturales».²⁵

Curiosa o no tan curiosamente, en el texto se refiere el amor al menos dos veces. La primera vez, casi al principio del documento, y en relación con el hecho que significaba la cesión y claudicación del reino: la entrega de la Alhambra, casa real, asiento del trono y corazón del emirato; junto a la alcazaba, punto nodal y principal de todo el sistema defensivo nazarí y, por tanto, de toda capacidad de resistencia. Se estipula que la entrega de ambas plazas cardinales tenía que hacerse «con amor, paz y buena voluntad, verdadera en trato y en obra».²⁶ El otro momento en el que se cita el amor se refiere al modo en que las autoridades que fueran enviadas a la guarda y cuidado del reino debían tratar a los granadinos. Se establecen, pues, unos parámetros emocionales en los cuales el amor y entrega honesta al nuevo poder se pagaría con el trato amoroso y conforme a lo pactado por parte de los vencedores:

Que los jueces, alcaldes y gobernantes que sus altezas hubieren de poner en la ciudad de Granada y su tierra, serán personas tales que honrarán á los moros y los tratarán amorosamente, y les guardarán estas capitulaciones; y que si alguno hiciere cosa indebida, sus altezas lo mandarán mudar y castigar.²⁷

23 Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 18.

24 García Arenal, *Los moriscos*, 19. Documento original conservado en el Archivo Histórico Nacional, Sección Nobleza, Archivo de los Duques de Frías, C.P. 285, D. 18. Se puede consultar a través del Portal Pares, web: <https://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/3967398?nm>.

25 García Arenal, *Los moriscos*, 20.

26 García Arenal, *Los moriscos*, 19.

27 García Arenal, *Los moriscos*, 25-26.

Ciertamente, este punto era importante en tanto que esos órganos de gobierno tenían que trabajar favorablemente para el éxito de la empresa de asimilación pacífica primeramente ideada.

Las mismas capitulaciones indicaban que ningún musulmán debía ser apremiado a ser cristiano contra su voluntad, aunque, con el tiempo y la política adoctrinadora comenzada por Fray Hernando de Talavera, se esperaba una sincera conversión. Hecho que, además, se hacía más para provecho espiritual de los nuevos vasallos (no podía haber nada más reparador para la nueva nación que su construcción bajo la auténtica fe) que para gloria temporal de sus majestades. Bermúdez de Pedraza en su *Historia Eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y religión católica de Granada* refiere:

Los Reyes, como tan católicos cristianos desseavan más el provecho espiritual de sus vasallos que el suyo temporal. Desseavan ver a los moriscos constantes en la religión católica favorecíanlos mucho con mercedes y buen tratamiento y los recomendaban a los ministros de justicia pero era sembrar en arena y aun en peñas. Reconociéndose brevemente que todas estas eran obras muertas.²⁸

Detrás de esa política «suave» se encerraba la demanda de que los «otros» creyeran/fueran como ellos, que lo hicieran del modo «correcto» y que, con el tiempo y a través de una conversión sincera pudieran dejar «metafóricamente» de existir.

Sin embargo, el día a día dejó en entredicho esta visión ingenua y, progresivamente, los derechos de los mudéjares —moriscos tras del alzamiento de 1499 y el subsiguiente bautismo forzoso— fueron violados y usurpados. Medidas como la prohibición de comprar tierras, con el fin de facilitar el establecimiento de cristianos viejos en la región, nos hablan de ese intento de apropiación de una geografía que iba mucho más allá de lo espiritual. Igualmente, la gradual ruptura de lo pactado, así como la actitud «avariciosa» e «insolente» (adjetivos empleados por Bermúdez de Pedraza) de aquellos que tendrían que ser amorosos «traían desabridos a los moriscos».²⁹

Tras el bautismo forzoso que, como indica Raúl Ruiz, debería haber sido suficiente para la aceptación del morisco como cristiano,³⁰ el

28 García Arenal, *Los moriscos*, 30.

29 García Arenal, *Los moriscos*, 29.

30 Ruiz Álvarez, «Todos son una», 237.

proceso de evangelización prosiguió. Se buscaba favorecer una conversión (en el amplio sentido de la palabra) sincera y, para ello, se organizó una red de parroquias y misiones dándose incluso nuevas capitulaciones a ciertos territorios.³¹ La lectura de estos cuerpos legislativos es muy interesante pues, a través de ellos, se pueden advertir algunas prácticas y resistencias emocionales³² de ambas comunidades (justamente contra las que se legisla), traducándose así parte de aquella atmósfera emocional cada vez más polarizada. No pretendo aquí analizar esta documentación, pero en favor de entender ese camino hacia el conflicto, me gustaría señalar algunos aspectos.

Un ejemplo interesante es la Capitulación que los Reyes Católicos establecieron con los moriscos de Baza el 30 de septiembre de 1500.³³ En ella se rigen aspectos que denotan ciertas prácticas emocionales (ejercidas por los cristianos contra los moriscos) que la Corona, en favor de su política evangelizadora, consideraba indeseables, sobre todo cuando estas se ejercían contra niños (piezas cardinales para un futuro sin los otros). En el nuevo régimen se prescribió el buen trato que debían recibir los niños moriscos que iban a la iglesia a aprender la fe católica, especificándose que fueran «tratados por la vía e orden e manera que los otros cristianos».³⁴ También se establecía que sería «bien castigado» todo aquel que tratara (insultara) a esta población de «moros», «moras», «tornadizo» o «tornadiza».³⁵ Se rige además el derecho del converso de no alojar en su morada (su espacio y honra) a ningún caminante contra su voluntad.³⁶ Igualmente, este mismo texto deja entrever esas resistencias emocionales moriscas, definidas por Rosón Villena y Medina Domenech³⁷ como «artes del débil» en relación con el

31 Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*; Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 18.

32 Rosón Villena y Medina Domenech, «Resistencias emocionales».

33 Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 163-166.

34 Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 165.

35 «Item que será muy bien castigado or nuestras justicias calquiera que dixere a qualquier de ellos o de ellas “moro” o “mora” o “tornadizo” o “tornadiza”» (Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 165).

36 «Otro sí ordenamos e mandamos que ningún caminante no vaya a posar a casas de los alguaciles e otras personas que así se convirtieren a nuestra santa fe católica contra su voluntad, salvo que se vayan a posar a los mesones por sus dineros, so pena de diez mil maravedís a cada uno que lo contrario hiciere» (Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 164).

37 Rosón Villena y Medina Domenech, «Resistencias emocionales», 435.

mantenimiento de sus vestidos tradicionales. En este caso, se les da un periodo de gracia bastante indefinido (hasta que estos se rasgaran) para cambiarlos por otros del modo castellano.³⁸

Con todo, en estos primeros tiempos aún se marcaba la diferencia entre el hecho religioso (intolerable) y el cultural (transigido al menos relativamente) buscando, no obstante, la conversión del morisco a las formas de ser, sentir y vivir establecidas.

Será hacia 1511 y a través de una serie de cédulas, cuando se aprecia que la tarea de conversión emprendida había fracasado.³⁹ Los moriscos pasaron de ser provisionalmente unos cristianos «en construcción», a unos —en palabras de Bermúdez de Pedraza— «moros verdaderos»:

Atendían mas a los ritos y ceremonias de su seta que a la ley de Christo nuestro señor, estando mas bien tratados de nuestros reyes que de los suyos y más aligerados de cargas y tribunos, abusavan del buen tratamiento suspirando por la olla de Exypto, por su oveja y cabra, por su zala y sus zambras.⁴⁰

«Moros verdaderos» que ahora de un modo claro se van a traducir bajo sus prácticas y *performances*.⁴¹ Esas resistencias —antes minimizadas— se comienzan a entender como aspectos cargados de conciencia insumisa, actitudes rebeldes e incuestionablemente heréticas. La construcción de ese enemigo además pasó por la comprensión de los granadinos como una «nación» diferente, a veces incluso como un *reino* distinto;⁴² aspectos que, obviamente, iban mucho más allá de la aceptación de una pluralidad dentro de un mismo todo estatal. Una «nación morisca» heredera de lo nazarí y con rasgos tan marcados como una lengua, escritura y códigos propios. Esta concepción de una

38 «Item que no sean apremiados a que hasta rasguen los vestidos que agora tienen ellos e sus mujeres a que compren e traigan otros nuevos». En: Capitulación por la que los moros de la Morería de Baza y los de las villas y lugares de su tierra se convirtieron al catolicismo (30 de septiembre de 1500) (Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 163-166).

39 Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 21.

40 García Arenal, *Los moriscos*, 30.

41 Barclay, *The History of Emotions*, 73-91.

42 Un estudio que explica bien esa visión forjada de la comunidad morisca como una nación distinta es la tesis doctoral de Javier Castillo Fernández, «La historiografía española», 352-353. El autor explica la visión del cronista Mármol Carvajal que, en numerosas ocasiones, al hablar de los moriscos granadinos los alude como nación e incluso como reino. Nación en tanto que descendientes de la población nazarí y por haber conservado una cultura y lengua propia diferente a la de los colonos cristianoviejos allí asentados.

nacionalidad diferente también implicó la construcción de la percepción de los moriscos como una comunidad absolutamente homogénea, autónoma y autoconcentrada.⁴³ Un «todos son uno»,⁴⁴ sin capacidad de singularización personal, de agencia y, por ende, de redención.

Señala José María Perceval⁴⁵ que las medidas asimilacionistas valieron tanto para reprimir como para señalar e imposibilitar un camino que las sucesivas pragmáticas se habían marcado obsesivamente: «El fin claro del proceso aculturador es el fin del problema, el fin del grupo excluido como tal —sea porque se encuentra incluido, sea porque queda eliminado».

Un punto de transición temprano que, aunque quedó en suspenso, marcó lo que después sería la pragmática de 1567, fue la cédula expedida por una junta reunida en la Capilla Real en diciembre de 1526.⁴⁶ En este documento se ataca punto por punto todo aquello percibido como «código de resistencia» morisco, todos aquellos actos considerados indisciplinados y que iban mucho más allá de lo discursivo.⁴⁷ Se rige la prohibición de la lengua árabe, la tenencia de esclavos, símbolos o amuletos moriscos, el uso de la alheña, la circuncisión, el uso de la almalafa e incluso el de portar un nombre o sobrenombre que fuera o «sonara» a moro.⁴⁸

Los pormenores de las décadas siguientes, caracterizadas por una tensa calma entre ambas comunidades, han sido bien estudiados.⁴⁹ Con todo, el camino a seguir y caracterización del otro estaba ya bien definido. La separación entre ambos grupos no hizo más que agrandarse. Los esfuerzos y recursos cristianos en favor de su empresa adocrtrinadora habían resultado grandes e insuficientes y los ánimos tanto de los moriscos como de la población cristiana vieja en Granada se habían ensombrecido y enquistado. A esta situación se unió la amenaza turca y berberisca cada vez más fuerte en el Mediterráneo y un monarca, Felipe II, que en dicha situación abogó por el rigor. Las tensiones se

43 Perceval Verde, «Cómo se expresa», 176.

44 Perceval Verde, *Todos son uno*; Ruíz Álvarez, «Todos son una».

45 Perceval Verde, «Construir al enemigo», 227.

46 El documento, llamado: Cédula sobre lo que debía de hacerse en el reino de Granada en virtud de las visitaciones hechas y de lo acordado en la Congregación celebrada en la Capilla Real (7 diciembre, 1526), se encuentra transcrito en la obra de Antonio Gallego y Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 198-205.

47 Rosón Villena y Medina Domenech, «Resistencias emocionales», 415.

48 Gallego y Burín y Alfonso Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 204-205.

49 Domínguez Ortiz y Vincent, *Historia de los moriscos*, 17-33.

dispararon entre los años 1559 y 1568 en que se procedió a la revisión de las lindes y títulos de propiedad moriscos produciéndose importantes confiscaciones. A este expolio se unió la fuerte crisis de la sericultura granadina (gravada con altos impuestos) y finalmente la publicación de la pragmática del 1 de enero de 1567 ahora ya innegociable. La guerra estaba servida.

4. Los espacios que se moran durante la guerra de Granada. Un repaso por algunos ejemplos

Granada, año de 1568, barrio del Albaicín, casa del morisco Zinzán; a puerta cerrada se congrega un buen grupo de cristianos nuevos. A la cabeza y arengando a los presentes que andaban ante el inminente alzamiento con «miedo, dilación» y «mudanza de pareceres»,⁵⁰ se hallaba el respetado Aben Xahuar «el Zaguer», también conocido como Fernando de Valor, uno de los primeros instigadores de la rebelión. El Zaguer enérgicamente enumera las afrentas que, como sociedad, vivían tras la activación de la Pragmática Sanción de 1567. Buscaba así encender los ánimos de los suyos, pues la única práctica reparativa posible⁵¹ parecía el enfrentamiento.

Diego Hurtado de Mendoza, posiblemente basándose en el memorial de don Francisco Núñez Muley⁵² nos ubica en la escena de un hecho oculto, que se celebra de puertas para adentro, describiéndonos el clima emocional de miedo y turbación de aquellos invitados a levantarse. De igual forma, pone en boca del Zaguer un discurso encendido que intenta crear una «efervescencia colectiva»⁵³ capaz de mutar esa primera confusión en indignación y violencia.

Esto sucede, como he indicado, tras la puerta de una vivienda morisca, un lugar contenedor de vida, de cuerpos, un espacio que entiendo como una micro-geografía emocional (un lugar en el que acontecen emociones) y al mismo tiempo como un objeto afectivo (un espacio sobre el que se proyectan sentimientos).

50 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 116.

51 Rosón Villena y Medina Domenech, «Resistencias emocionales».

52 García Arenal, *Los moriscos*, 47-62.

53 Liebst, «Exploring the Sources».

La vivienda además de constituir un ambiente físico es un espacio y un constructo social, un medio de expresión, de individualidad y visualización de conductas y comportamientos del grupo morador y de la sociedad que los acoge. La casa es esa segunda piel en la que se traducen normas, creencias y modos de vida. Se levantan para satisfacer unos propósitos prácticos conectados a la supervivencia del grupo, pero también para expresar directa o indirectamente un significado social y una cultura propia de sus habitantes. En la casa se nacía, se trabajaba, se enfermaba, se amaba y odiaba, reía y lloraba, se mantenían conversaciones cotidianas, a veces también prohibidas, se escondía, se atesoraba, se recibía o se hospedaba. La casa guarda al cuerpo y guarda lo que sucede en el cuerpo, es una segunda capa y por ello también un signo de identidad e identificación. Casa y cuerpo son ambos espacios que se habitan, donde los demás te encuentran⁵⁴ y, por lo tanto, cargados de significados.

En este punto, me gustaría recuperar una aseveración que Diego Hurtado de Mendoza expresa al describir el final trágico de la guerra y que, en su momento, fue el detonante que me invitó a pensar la casa y los cuerpos como dos espacios parejos y vinculados en la tragedia.

[...] hasta que vimos a los enemigos, nación belicosa, entera, armada, y confiada en el sitio, en el favor de los bárbaros y turcos, vencida, rendida, sacada de su tierra, y desposeída de sus casas y bienes; presos, y atados hombres y mujeres; niños cautivos vendidos en almoneda o llevados a habitar a tierras lejos de la suya [...]. Victoria dudosa, y de sucesos tan peligrosos, que alguna vez se tuvo duda si éramos nosotros o los enemigos, los a quien Dios quería castigar: hasta que el fin de ella descubrió que nosotros éramos los amenazados, y ellos los castigados.⁵⁵

En este breve párrafo de tono elegíaco —que condensa el sinsabor de una victoria sin gloria contra «los otros», «los enemigos»— se aprecia bien esa vinculación espacio-cuerpo cuando en la descripción de la desgracia morisca, a pie seguido, refiere la pérdida de su tierra y morada junto a sus cuerpos privados de libertad, presos, atados y cautivos.

Entre las medidas adoptadas por la citada pragmática real, las referidas a la vivienda y vestidos de los cristianos nuevos son vistas por

54 Moraña, *Pensar el cuerpo*, 10.

55 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 96.

Hurtado de Mendoza con plena comprensión del agravio que suponían para su forma de vida, identidad, familia y honra.

Siguiéronse luego ofensas en su ley, en las haciendas, y en el uso de la vida, así cuanto a la necesidad [...]. El Rey les mandó dejar la habla morisca, y con ella el comercio y comunicación entre sí; quitóseles el servicio de los esclavos negros a quienes criaban con esperanzas de hijos, y el hábito morisco en que tenían empleado gran caudal: obligároslos a vestir castellano con mucha costa, que las mujeres trajesen los rostros descubiertos, que las casas acostumbradas a estar cerradas, estuviesen abiertas; lo uno y lo otro tan grave de sufrir entre gente celosa.⁵⁶

Tan grave le parece la situación al cronista («les hizo tanta impresión que antes pensaron en la venganza que en el remedio») que seguidamente indica que todas estas provisiones salieron sin que el territorio estuviera apercebido para confrontar un posible alzamiento bélico.⁵⁷ Realmente no es casualidad que el autor vincule los rostros descubiertos de las mujeres con la apertura de las viviendas pues, en cierto modo y como describió María Elena Díez,⁵⁸ el carácter intimista de la vivienda andalusí no fue creado tanto para confinar la vida de las mujeres de la familia sino más bien para proteger el «hogar», la honra que ellas representaban y esto, al igual que la morfología en orden cerrado de aquellas arquitecturas,⁵⁹ tocaba a todos y cada uno de los miembros de aquel grupo humano.

Volvamos puertas adentro y al discurso que Mendoza pone en boca del Zaguer y centrémonos en su locución acerca de las prohibiciones relativas a las mujeres moriscas y sus hogares. Dice:

Van nuestras mujeres, nuestras hijas, tapadas las caras, ellas mismas a servirse y proveerse de lo necesario a sus casas; mandales descubrir los rostros: si son vistas, serán codiciadas y aun requeridas; y veráse quien son las que dieron la avilanteza al atrevimiento de mozos y viejos. Mándannos tener abiertas las puertas que nuestros pasados con tanta religión y cuidado tuvieron cerradas; no las puertas, sino las ventanas y resquicios de casa. ¿Hemos

56 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 108.

57 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 109.

58 Díez Jorge, «El género en la arquitectura», 180.

59 Para más información sobre la vivienda morisca se pueden consultar, entre otros trabajos: Orihuela Uzal, «Casa morisca»; Orihuela Uzal y Almagro Gorbea, «De la casa andalusí»; Orihuela Uzal, «La casa morisca»; Orihuela Uzal, «Casas andalusíes».

de ser sujetos de ladrones, de malhechores, de atrevidos y desvergonzados adúlteros, y que éstos tengan días determinados y horas ciertas, cuando sepan que pueden hurtar nuestras haciendas, ofender nuestras personas, violar nuestras honras?⁶⁰

La mujer morisca era la depositaria del *'ird*, un honor que, a diferencia del *šaraf* (propiamente masculino y creciente por las buenas acciones), no podía más que menguar por sus malas actuaciones o ausencia de castidad.⁶¹ El *šaraf* y el *'ird* estaban a su vez vinculados, pues la pérdida del honor femenino implica necesariamente la deshonra de todo el clan.⁶² Por ello, la mujer debía ser protegida y custodiada de todo contacto indeseable y la casa —espacio que le era natural— junto con la almalafa (que le permitía cubrir su cuerpo y cara) suponían elementos indispensables dentro de ese sistema religioso-cultural. La legislación contra la disposición cerrada de la vivienda morisca —y que en la práctica supuso aspectos como la eliminación de recodos, apertura de vanos, etc.⁶³—, junto con la abolición de esos velos tradicionales suponía un ataque directo dirigido a la base de un sistema de creencias y sentimientos que sostenían una cultura.

La relevancia de este asunto es evidente en tanto en cuanto sabemos que los varones moriscos adoptaron tempranamente el uso de las ropas castellanas a diferencia de las mujeres que las mantuvieron hasta la expulsión.⁶⁴ Es más, en el memorial de Nuñez Muley se dice: «Los hombres todos andamos á la castellana, aunque por la mayor parte en hábito pobre: si el traje hiciera seta, cierto es que los varones habían de tener mas cuenta con ellos que las mujeres».⁶⁵ También resulta particular que en normativas anteriores⁶⁶ —como la tratada cédula de 1526— se prohibiera la almalafa y la cubrición del rostro no solo a las moriscas sino también a las cristianas viejas⁶⁷ que, al menos desde 1513, parece que adoptaron su uso.⁶⁸ Incluso compartiéndose, como vemos, vestimenta y prácticas emocionales hacia el cuerpo femenino similares en

60 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 118.

61 Nadales Álvarez, «La sexualidad femenina», 545.

62 Ansón Calvo, «La vida cotidiana», 250-253.

63 Orihuela Uzal, «Casas andalusíes».

64 Ruiz Álvarez, «Todos son una», 237.

65 García Arenal, *Los moriscos*, 52-53.

66 Irigoyen-García, *Moors Dressed*, 99-124.

67 Gallego y Burín y Gámir Sandoval, *Los moriscos del Reino*, 202.

68 López de la Plata, «Las mujeres moriscas», 309.

ambas comunidades, la mujer morisca a diferencia de la cristiana vieja, aparecía como un cuerpo teatralizado, símbolo de la máxima obstinación y resistencia, tanto por ser «mora vestida de mora»,⁶⁹ como por el hecho de ser el corazón del hogar, espacio de resistencia, de prácticas reparativas, educadora en herejía o ejecutora de ritos prohibidos.⁷⁰

Hasta aquí he intentado dar unas notas sobre la casa como espacio que envuelve y se relaciona con el cuerpo, como lugar de identidad y alteridad; seguidamente aportaré unos ejemplos que siendo ilustrativos (y no exhaustivos por la extensión que requeriría trabajar detalladamente cada tema) pienso que describen acciones y sentires hacia la vivienda y el cuerpo dentro del fragor del conflicto.

El primer aspecto lo podríamos encuadrar en el marco de una interacción emocional cambiante con el espacio. En la narración de la guerra se aprecia cómo, a partir de un sentir colectivo de peligro o desasosiego (que afecta físicamente con continua alteración, turbación o prisa), la vivienda funciona como un ámbito de protección, del que apenas salir, pero también, del que, en un momento determinado y por unas mismas circunstancias uno se autoexilia, lo abandona, buscando ese resguardo en sitios tan inciertos como la costa, un fortín o una cueva. En la descripción que Diego Hurtado de Mendoza nos hace del tiempo previo a la contienda dice sobre los cristianos viejos:

[...] era el miedo mayor que la causa: cualquier sospecha daba desasosiego, y ponía los vecinos en arma; discurrir a diversas partes, de ahí volver a casa; medir el peligro cada uno con su temor, tocados de continua paz en continua alteración, tristeza, turbación y prisa, o fiar de persona ni lugar [...].⁷¹

Una situación distinta, presentaron los vecinos de Padul (Granada) que, quejándose de no poder soportar ni mantener por más tiempo a la gente de guerra asentada en el lugar, pidieron que los llevasen a vivir a otra localidad.⁷²

Las escenas de moriscos refugiados en cuevas o fortines también fueron frecuentes. Muchos echados a la sierra, pero otros con sus mujeres e hijos buscando la protección que tal vez sus poblaciones ya no les ofrecían. Entre los ataques a refugios cavernosos se puede citar, por

69 Irigoyen-García, *Moors Dressed*.

70 López de la Plata, «Las mujeres moriscas», 307-320.

71 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 118.

72 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 110.

ejemplo, el que mandó el Marqués de Mondéjar en su camino a Ugíjar contra la cueva «en que se defendían encerrados cantidad de moros con sus mujeres e hijos, hasta que con fuego y humo fueron tomados».⁷³

Otra casuística, en esta última línea, es la asolación de espacios, hogares y cuerpos como acto de guerra. De hecho, el comienzo del alzamiento según Hurtado de Mendoza tuvo lugar casi a modo de *performance* emocional con la orden de juntar a los hombres para acometer la ciudad bajo la consigna de que «corriesen las calles y con fuego y con hierro no perdonasen a persona, ni a edificio».⁷⁴

El escenario más obvio fue el de la destrucción y devastación de barrios y pueblos enteros como forma de castigo. Son numerosísimas las descripciones de sucesos de esta índole en que ejércitos de ambos bandos se afanaron en el saqueo, daño de viviendas y violencias ejercidas contra personas. Un caso es el de la localidad de Albuñuelas, en el que, al parecer, parte de los vecinos acogían y daban vitualla a los alzados. Este hecho motivó el encargo a don Antonio de Luna de que amaneciese sobre el lugar castigándolo, de modo que «degollase los hombres, hiciese cautiva toda manera de persona, robase, quemase, asolase las casas».⁷⁵ La justificación principal era el castigo en sí mismo por dicha traición, el dar ejemplo a otros lugares vecinos, citándose también que la razia ayudaría a entretener las huestes católicas que andaban ociosas y descontentas.

El cuerpo aquí se convierte no solo en lugar de matanza; también lo será de botín,⁷⁶ fundamentalmente el de las mujeres, que se traducía en su venta posterior como esclavas al ser «estimadas como alhaja».⁷⁷ El cuerpo femenino junto al de los menores también será el primero que se desaloje antes de la batalla en favor de protegerlo de la contienda. De hecho, y en lo que respecta a la lucha, el cuerpo femenino se considera un cuerpo «ausente», un cuerpo silenciado, no adecuado junto con el de los menores para blandir las armas. Por ello, generalmente, en escenas previas a batallas o enfrentamientos se describe la evacuación de mujeres y niños a sitios más seguros, o bien se las muestra en huida, escondidas, retenidas o asesinadas. Son pocos los ejemplos que en la

73 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 161.

74 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 110.

75 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 225.

76 Barrios Aguilera, «El morisco como botín», 201-209.

77 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 177.

crónica dejan ver a las mujeres defendiéndose (siempre por extrema necesidad) y, en ocasiones, el mismo hecho de que se citen es revelador de ese sistema de poder que consideraba a la mujer como un ser no apto para la guerra. Un ejemplo en que aparecen las mujeres guerreando («porque hasta las mujeres meneaban las armas») es durante la terrible y brutal acometida al peñón de Inox (Níjar, Almería), lugar en el que estaban refugiados larga cantidad de personas.⁷⁸ Una situación similar se narra también durante el asedio del fuerte de la población granadina de los Guájares, reducto en el que estaban asentados numerosos moriscos. Estos, ante el peligro, se describen con miedo, confusión, deseo de rendición y discordia entre ellos. Tras la llegada de Girón y el Zamar se procedió a sacar a la mayor parte de las mujeres y niños allí presentes, narrándose como la gente que quedó dentro del fuerte, mayormente mujeres, defendieron el sitio («con el favor de lo pasado y el aparejo del sitio, solas mujeres bastaban a defenderse»)⁷⁹ acabando muertas la mayor parte de ellas.⁸⁰

Por último, y aunque pasaré también de puntillas sobre este asunto con la mera intención de dejarlo mencionado, citaré la violencia sexual y tocamiento del cuerpo femenino como causas de cambios emocionales radicales que, más allá de los que pudo producir en las propias víctimas, concernieron a toda la colectividad. No son tantos los ejemplos que se pueden encontrar explícitamente citados, si bien la violación fue y sigue siendo una poderosa arma de guerra, de represión y desintegración de un pueblo⁸¹. Entre las motivaciones que Diego Hurtado de Mendoza esgrime para explicar por qué los moriscos de la Vega, en un primer momento pacíficos y leales, se unieron al levantamiento cita:

Estaba por rebelar la Vega de Granada, de donde y de la tierra a la redonda cada día se pasaba gente y lugares enteros a los enemigos, excusándose con que no podían sufrir los robos de personas y haciendas, las fuerzas de hijas y mujeres, los cautiverios, las muertes.⁸²

78 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 210-211.

79 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 175.

80 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 174-76.

81 Franco, «La violación».

82 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 212.

Este tipo de violencia debió de ser bastante ubicua. En un documento que recoge la súplica mandada a la Alhambra⁸³ (1558) por Alonso de Navas alguacil de Padul y los dos regidores de la población, estos se quejan de que, entre los muchos estorbos de la soldadesca, se encontraba el intento de abusar sexualmente de mujeres casadas.

E tienen tan sujeto el pueblo e vecinos del como si fuesen Reyes absolutos e lo que peor es que los dichos soldados no tienen capitán sino un alférez al qual no tienen el respeto que se tendría al capitán y esto le da causa a hacer mas desafueros e an querido forzar mujeres casadas los dichos soldados.⁸⁴

Otra ocasión en la que se puede observar la defensa del cuerpo femenino y su honra por parte de un hombre de la misma familia fue durante la entrega del castillo de Jubiles:

Había dentro mujeres e hijos de los moros que estaban en el campo con Aben Humeya, gente inútil y de estorbo para quien no tiene cuenta con las mujeres y niños, y algunos moros de paz viejos; [...]. Acaeció, que un soldado de los atrevidos llegó a tentar una mujer si traía dineros, y alguno de los moriscos, (o fuese marido o pariente), a defenderla, de que se trabó tal ruido, que de los moriscos casi ninguno quedó vivo; de las moriscas hubo muchas muertas, de los nuestros algunos heridos, que con la oscuridad de la noche se hacían daño unos a otros.⁸⁵

Antes incluso del fin de la guerra, hacia 1569 Felipe II ordenó la salida de los cristianos nuevos granadinos para vivir repartidos tierra adentro, deshaciendo así la unión de esta comunidad y sin duda dando un golpe de efecto certero que debió de influir en los ánimos del pueblo alzado. La motivación expresada por Hurtado de Mendoza fue de hecho en esta línea: «porque morando en la ciudad no podían dejar de mantenerse vivas las pláticas y esperanzas, dentro y fuera».⁸⁶ Finalmente, con el fin de la contienda se decretó la expulsión de todos los moriscos de Granada junto con la expropiación de sus tierras, casas y bienes. Se llegó así a la apropiación de un reino configurado como

83 Documento conservado en el Archivo del Patronato de la Alhambra y el Generalife, L-66-1 (42).

84 Molina Fajardo, «Cosas dejadas atrás», 180.

85 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 156-157.

86 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 228.

un «no lugar»,⁸⁷ un espacio de los otros, pero ahora sin los otros y, por tanto, sin las representaciones, emociones e incluso comodidades aparejadas a su presencia: «como los moriscos salieron de Granada, perdióse la comodidad de los soldados; cesaron los alojamientos, camas, fuego, vasos».⁸⁸

La marcha fue penosa y azarosa e incluso descrita por los católicos como una verdadera tragedia llena de abusos⁸⁹: «Fue salida de harta compasión para quien los vio acomodados y regalados en sus casas, muchos murieron por los caminos de trabajo, de cansancio, de pesar, de hambre, a hierro, por mano de los mismos que los habían de guardar».⁹⁰

En este punto, con los pueblos total o parcialmente despoblados, así como destruidos, comenzaron las averiguaciones sobre los bienes confiscados que pasaron a la corona y, en estos, se incluyeron cada una de las viviendas que antes habían sido de moriscos. La toma de estas no estuvo exenta de simbolismo y protocolo realizándose lo que se denominaba «acto de posesión»: una especie de ritual en el que los jueces ejecutaban una serie de acciones simbólicas (como entrar en los domicilios, abrir y cerrar puertas o sacar y volver a meter a los que allí habitaban) dejando constancia de que la vivienda y con ella sus moradores cambiaban de dueño y condición.⁹¹

Sin duda, el tema aquí propuesto podría ir mucho más allá, tanto en el tiempo como en profundidad. Quedan aún muchas cuestiones por explorar, como por ejemplo: dilucidar el contexto emocional de la población exiliada en sus lugares de recepción, la experiencia emocional de otras comunidades moriscas (como la aragonesa o valenciana) sobre los episodios granadinos que tan poco provechosos les fueron, o contemplar temas como los martirios, venganzas a través de la exposición de cuerpos asesinados y desmembrados junto al amplio catálogo de abusos de muy diversa índole perpetrados dentro de los hogares tanto por cristianos viejos como nuevos. De igual forma, creo muy

87 Augé, *Los "no lugares"*.

88 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 231.

89 Molina Fajardo, «Cosas dejadas atrás», 183-190.

90 Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, 230.

91 Una descripción de un acto de posesión realizado en 1572 en la población de Mondújar (Granada) se puede consultar en A.H.P.Gr, Libros de Población del Reino de Granada, Mondújar_6748, fols. 36r, 36v.

necesario el estudio emocional de esta guerra no solo desde una óptica morisca, sino también desde la consideración de los sentires de la población cristiana vieja.

El repertorio de temas es ingente; la guerra —acontecimiento poliédrico y complejo— deja testimonios y estrategias de violencia y destrucción corporal, material y moral tristemente riquísimas; en este breve texto, con todo, he buscado un primer acercamiento teórico a algunas cuestiones que esperamos pronto pueda o podamos abordar.

Bibliografía

- Anderson, Ben. «Affective Atmospheres». *Emotion, Space and Society* 2 (2009): 77-81.
- Ansóñ Calvo, María del Carmen. «La vida cotidiana entre los moriscos». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 8 (2009): 241-268.
- Augé, Marc. *Los “no lugares”, espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- Barclay, Katie. *The History of Emotions. A Student Guide to Methods and Sources*. Londres: Macmillan International Higher Education, 2020.
- Barrios Aguilera, Manuel. «El morisco como botín. Noticia sobre la presa de Inox en la guerra de Granada (1569)». En *Estudios en homenaje al profesor José Szmolka Clares*, editado por Antonio Luis Cortés Peña, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz y Francisco Sánchez-Montes González, 201-209. Granada: Universidad de Granada, 2005.
- *Granada morisca, la convivencia negada: historia y textos*. Granada: Comares, 2002.
- «Los moriscos del reino de Granada o la convivencia negada». En *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna: sujeto histórico y diversidad cultural*, editado por José Antonio González Alcantud y André Stoll, 63-84. Barcelona: Anthropos, 2011.
- «Pensar la guerra de las Alpujarras». En *La rebelión de los moriscos del reino de Granada y la guerra en época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, editado por Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández, 21-58. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- Barrios Aguilera, Manuel y Valeriano Sánchez Ramos. *Martirios y mentalidad martirial en las Alpujarras: (de la rebelión morisca a las actas de Ugíjar)*. Granada: Universidad de Granada, 2001.
- Birriel Salcedo, Margarita y Raúl Ruiz Álvarez, eds. *De nación morisca*. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- Candau Chacón, María Luisa. *Los moriscos en el espejo del tiempo*. Huelva: Universidad de Huelva, 1997.
- Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Istmo, 1985.
- Castillo Fernández, Javier. «La historiografía española del siglo XVI. Luis del Mármol Carvajal y su Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reino de Granada. Análisis histórico y estudio crítico». Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2014.

- Díez Jorge, M^a Elena. «Domestic Spaces during the Nasrid Period: Houses». En *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West (Thirteenth to Fifteenth Centuries)*, coordinado por Adela Fábregas García, 263-303. Leiden: Brill, 2021.
- «El género en la arquitectura doméstica. Granada en los inicios del siglo XVI». En *Arquitectura doméstica en la Granada Moderna*, coordinado por Rafael López Guzmán, 153-191. Granada: Fundación Albaicín, 2009.
- Díez Jorge, M^a Elena y Julio Navarro Palazón. «Introducción a la casa medieval». En *La casa medieval en la Península Ibérica*, editado por M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón, 9-15. Madrid: Sílex, 2015.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista Occidente, 1978.
- Espinosa Ramírez, Antonio Bernardo. «Memoria, propaganda e identidad. Mecanismos de creación de la memoria cultural en la guerra de las Alpujarras (1568-1571)». En *De nación morisca*, editado por Margarita María Birriel Salcedo y Raúl Ruiz Álvarez, 121-134. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- Franco, Jean. «La violación: un arma de guerra». *Debate Feminista* 37 (2008): 16-33.
- Franco Llopis, Borja y Francisco J. Moreno Díaz Del Campo. *Pintando al converso. La imagen del morisco en la península ibérica (1492-1614)*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Gallego y Burín, Antonio y Alfonso Gámir Sandoval. *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1968.
- García Arenal, Mercedes. *Los moriscos*. Madrid: Editorial Nacional, 1975.
- Hurtado De Mendoza, Diego. *Guerra de Granada* (edición de B. Blanco-González). Valencia: Castalia, 1970.
- Irigoyen-García, Javier. *Moors Dressed as Moors. Clothing, Social Distinction and Ethnicity in Early Modern Iberia*. Toronto: University of Toronto press, 2017.
- Jiménez Estrella, Antonio y Javier Castillo Fernández. *La rebelión de los moriscos del reino de Granada y la guerra en época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*. Granada: Universidad de Granada, 2020.

- Jiménez Estrella, Antonio. *Poder, ejército y gobierno en el siglo XVI: la Capitanía General del Reino de Granada y sus agentes*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- Liebst, Lasse. «Exploring the Sources of Collective Effervescence: a Multilevel Study». *Sociological Science* 6 (2019): 27-42.
- López De La Plata, Gloria. «Las mujeres moriscas granadinas en el discurso político y religioso de la Castilla del siglo XVI». En *la España Medieval* 16 (1993): 307-320.
- Molina Fajardo, M^a Aurora. «Cosas dejadas atrás. Objetos y emociones en la Granada del siglo XVI». En *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*, editado por Lola Serrano Niza, 159-190. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2019.
- «El espacio rural granadino tras la conquista castellana: urbanismo y arquitectura con funciones residenciales del Valle de Lecrín en el siglo XVI». Tesis doctoral. Universidad de Granada, 2012.
- «Habitando la alquería: aproximación a la vivienda rural granadina tras la conquista del Reino». En *La casa medieval en la Península Ibérica*, editado por M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón, 487-517. Madrid: Sílex, 2015.
- «La casa rural granadina en el s. XVI: características y ajuar». En *Patrimonio, cultura y turismo. Claves para el desarrollo económico y demográfico de La Alpujarra*, editado por María José Ortega Chinchilla y Raúl Ruiz Álvarez, 151-171. Granada: Universidad de Granada, 2021.
- «Objetos en busca de un lugar. Casa y ajuares en la Granada rural del siglo XVI». En *De puertas para adentro: vida y distribución de espacios en la arquitectura doméstica (siglos XV-XVI)*, editado por María Elena Díez Jorge, 429-461. Granada: Comares, 2019.
- Moraña, Mabel. *Pensar el cuerpo: historia, materialidad y símbolo*. España: Herder, 2021.
- Nadales Álvarez, María Jesús. «La sexualidad femenina en la Edad Media». En *XI Congreso virtual sobre Historia de las Mujeres*, coordinado por Manuel Cabrera Espinosa y Juan Antonio López Cordero, 539-555. Jaén: Códice, 2019.
- Orihuela Uzal, Antonio. «Casas andalusíes en el libro de habices de las mezquitas de Granada del año 1527». En *La casa medieval en la Península Ibérica*, editado por M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón, 465-485. Madrid: Sílex, 2015.

- «Casa morisca del ex-monasterio de Santa Paula, Granada». *Cuadernos de la Alhambra* 29-30 (1993-1994): 197-222.
- «La casa morisca granadina: último refugio de la cultura andalusí». En *VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo. De mudéjares a moriscos: una conversión forzada (Teruel, 15-17 de septiembre de 1999)*, vol. 2, 753-764. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses - Centro de Estudios Mudéjares, 2002.
- Orihuela Usal, Antonio y Antonio Almagro Gorbea. «De la casa andalusí a la casa morisca: la evolución de un tipo arquitectónico». En *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano. Actas del primer Curso de Historia y Urbanismo Medieval organizado por la Universidad de Castilla-La Mancha*, editado por Jean Passini, 51-70. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2001.
- Perceval Verde, José María. «Cómo se expresa el “nosotros” morisco y el “nosotros” cristiano viejo que habla del morisco». *Sharq Al-Andalus* 20 (2011-2013): 175-188.
- «Construir al enemigo en la guerra moderna: el paso del enemigo heroico al enemigo demonizado en la Guerra de las Alpujarras». En *La rebelión de los moriscos del reino de Granada y la guerra en época de los Austrias. Estudios para un debate abierto*, editado por Antonio Jiménez Estrella y Javier Castillo Fernández, 223-233. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- *Todos son uno: arquetipos, xenofobia y racismo: la imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.
- Pérez Ordóñez, Alejandro. «Arquitectura doméstica tardoandalusí y morisca: aproximación al modelo de familia y a su plasmación en la arquitectura y el urbanismo de los siglos XII al XVI». En *Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueología: Madrid, 3-5 de septiembre de 2008 (JIA 2008)*, coordinado por Jaime Almansa Sánchez *et al.*, 381-388. [Madrid]: Compañía Española de Reprografía y Servicios, 2009.
- Rosón Villena, María y Rosa Medina Domenech. «Resistencias emocionales. Espacios y presencias de lo íntimo en el archivo histórico». *Arenal* 24, n° 2 (2017): 407-439.
- Ruiz Álvarez, Raúl. «Todos son una: los moriscos en las imágenes del siglo XVI». En *De nación morisca*, editado por Margarita María Birriel Salcedo y Raúl Ruiz Álvarez, 121-134. Granada: Universidad de Granada, 2020.

Varo Zafra, Juan. «Carta de Don Diego Hurtado de Mendoza al Cardenal Espinosa sobre la Guerra de Granada». *Manuscr. Cao 12* (2012).

— *Don Diego Hurtado de Mendoza y la Guerra de Granada en su contexto histórico*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2012.

Laila M. Jreis Navarro (Zaragoza, 1980) es profesora ayudante doctora en el Departamento de Lingüística y Literaturas Hispánicas de la Universidad de Zaragoza. Licenciada en Filología Árabe (2010) y doctora en Lenguas, Textos y Contextos (2016) por la Universidad de Granada. Su investigación se centra en el estudio de la autoexpresión en el corpus de textos andalusíes, especialmente en el periodo nazarí, con destacado interés en las tecnologías del lenguaje y su marco analítico. Autora de la monografía *Entre dos orillas. El viaje de exilio de Ibn al-Jaṭīb a través de su obra Nufāḍat al-ŷirāb* (UCOPress, 2021), sobre las memorias de exilio del gran polígrafo nazarí y el género de la *riḥla* (relatos de viajes). Ha sido investigadora responsable del proyecto «Mining and Modeling Subjectivity in Premodern Western Arabic Corpora» (Fondecyt; 2019-2022). Ha realizado estancias de investigación en SOAS (University of London), NYU Abu Dhabi y la Escuela de Estudios Árabes (CSIC), entre otras instituciones.



9 788400 113759

