

## N O T I C I A S

### I SESIONES DE CULTURA HISPANOMUSULMANA

#### ACTO DE APERTURA

Conjuntamente organizada por la Escuela de Estudios Arabes de Granada, la Facultad de Letras de la misma ciudad y el Instituto de Estudios Islámicos de la RAU de Madrid, se celebraron en Granada, Málaga y Almería las «I Sesiones de Cultura Hispanomusulmana», entre los días 8 y 26 de octubre de 1962.

A las sesiones acudieron arabistas del mundo occidental y de Oriente para exponer los estudios realizados en orden a la Historia y cultura del Islam Español. Han sido dirigidas por el profesor Dr. don Luis Seco de Lucena Paredes, catedrático de Lengua Arabe en la Universidad de Granada y Director de su Escuela de Estudios Arabes.

El acto de apertura se celebró en el Paraninfo de la Universidad de Granada y fue presidido por el Ilmo. Sr. Director General de Enseñanza Universitaria a quien acompañaba el Rector Magnífico de la Universidad, los Decanos de sus Facultades y las primeras autoridades granadinas.

El Rector Magnífico de la Universidad, Excmo. Sr. D. Emilio Muñoz Fernández, pronunció un breve discurso en el que aludió a la profunda huella que dejó en Granada la cultura islámica andaluza y al interés que revestían las Sesiones como exponente de los trabajos de investigación realizados para el mejor conocimiento de la Historia y la Cultura del Islam andaluz. Finalmente dio la bienvenida a los profesores españoles y extranjeros que concurrían a las Sesiones.

Seguidamente, el Ilmo. Sr. Director General de Enseñanza Universitaria, don Juan Manuel Martínez Moreno, en nombre del Excmo. Sr. Ministro de Educación Nacional, declaró abierto el curso.

## LAS SESIONES DE TRABAJO

Día 8 de octubre

## COMUNICACIÓN DEL DR. HUSSEIN MONÉS

El Dr. Hussein Monés, Director del Instituto de Estudios Islámicos de la RAU en Madrid, se ocupó de la «Historia de la España musulmana dentro del cuadro de la Historia General de España».

Puso de relieve las más destacadas características de la historia hispánica, estableciendo las analogías que ofrece con las de los árabes, al parangonar una con otra, explicando cómo en la Península Ibérica se encontraron dos pueblos y era natural que las semejanzas en la manera de ser en los valores espirituales, facilitara su analgama, que hizo posible a la nación hispanoárabe formar uno de los más poderosos países medievales, tanto de Oriente como de Occidente, logrando una cultura espléndida cuyas principales características se manifiestan como una sorprendente capacidad de renovación y de innovación.

Trató con detalle y amplitud cuál fue la concepción que los árabes tuvieron acerca de la historia de la España musulmana y del período durante el cual España se arabizó entrando dentro de la órbita cultural árabe, arabización que no implicó ni fue consecuencia de una obra de colonización ni de propósito de dominio, porque los hispanoárabes eran ciudadanos españoles.

Aludió a la labor realizada por la escuela de arabistas españoles, cuyos miembros, relegando al olvido viejos prejuicios, lograron integrar el período hispanoárabe en la historia general de la cultura española, ampliando su marco histórico y llenando la amplia laguna de ocho siglos que, hasta su tiempo, se consideraban como oscuros y vacíos, transformándolos en ocho siglos de actividad cultural intensa y dando a conocer ilustres nombres y maravillosas obras con las que España contribuyó al desarrollo de la cultura universal.

Con su esfuerzo los arabistas españoles han logrado, no solamente acrecentar la riqueza del pensamiento, sino, además, demostraron que este pensamiento había influido de manera radical y eficiente en el desarrollo de la cultura de otros países europeos. No es justa la estimativa que aún mantienen algunos, de que la historia política del Islam español es algo ajeno a la historia medieval hispánica, que cae fuera del cuadro general de esta historia, la cual, por tradición, está solamente concebida a través de los reinos hispánicos cristianos, prescindiendo del período musulmán. Tal concepción pretende negar a la época musulmana su característica más importante, la de constituir algo puramente español. Es necesario

convenir en que tanto el emirato como el califato cordobés, los reinos de taifas o el granadino, no constituyeron otra cosa más que Estados auténticamente españoles y que sus factores humanos fueron, también, puramente españoles.

No se puede mantener que la difusión de la lengua árabe en España constituyera un detrimento para el desarrollo de la incipiente lengua castellana, puesto que en otros países del occidente europeo, que no quedaron sometidos al dominio lingüístico del árabe, tampoco aparecieron lenguas nacionales con anterioridad al siglo XV.

Algo análogo se puede afirmar respecto del aspecto político. Las circunstancias de que una gran parte de la Península sufriera la hegemonía árabe no retardó la madurez de los estados cristianos, puesto que en los restantes países de Europa, no sometidos a la influencia árabe, sus organizaciones políticas no se manifestaron estructuradas hasta el siglo X.

El sistema político de la España musulmana se puede estimar como un sistema político auténticamente español; porque, aunque se basa en la organización administrativa de los árabes, el pueblo español supo asimilarla e imprimirle un carácter propio.

Los enires y califas de Córdoba fueron los primeros monarcas de la península que concibieron la unidad de su patria, y este criterio de unidad fue el que cinco siglos después hubo de inspirar la acción de los monarcas cristianos.

#### COMUNICACIÓN DEL DR. GONZALO MAESO

El catedrático de Lengua y Literatura Hebrea de la Facultad de Letras de Granada, Dr. don David Gonzalo Maeso, trato en su comunicación acerca de «Los árabes, maestros de los judíos en la España medieval».

Menéndez Pelayo afirma que «la ciencia hispano-cristiana es inexplicable sin el previo conocimiento de la ciencia arábigo-hispana, de la cual fueron intérpretes los mozárabes, los mudéjares y los judíos. Hay que buscar los orígenes de nuestras cosas donde realmente se encuentran, es decir, en las ideas e instituciones de todos los pueblos que han pasado por nuestro suelo y de los cuales no podemos menos de reconocernos solidarios». Entre éstos, los árabes o arábigo-musulmanes y los judíos ocupan un puesto destacadísimo, como factores esenciales de nuestra cultura medieval.

En el curso de la historia plurimilenaria del pueblo árabe, antes y después del Islam, fueron muchas y de vario orden las relaciones sostenidas entre él y los judíos, en Oriente y Occidente; pero en ningún país se creó una cultura tan valiosa, bien moldeada y multiforme, como la

que se desarrolló, por la aportación, aunque en grado diverso, de estos dos pueblos, en el crisol de la España medieval. En consecuencia, la Filología hebrea, lejos de quedar excluida del cuadro de la cultura hispanomusulmana, se inserta, naturalmente, en la misma por las muchas e importantes conexiones que con ella tiene la hebraicoespañola de los ocho siglos de nuestra Edad Media.

La literatura hebrea, considerada en su conjunto, es un río caudaloso, formado por numerosos afluentes, de todos los tiempos y países, desde hace más de treinta y tres siglos. Entre los muchos y variados ciclos que en ella cabe distinguir destaca, con honores de época áurea, la hispanoárabe, la más gloriosa de toda la literatura hebrea postbíblica. Ese florecimiento de las letras hebraicas en España debió su eclosión en parte principalísima a la influencia que irradiaba la cultura hispanomusulmana, de manera que fueron los árabes aquí, más que en ningún otro país de Oriente u Occidente, los maestros de los judíos.

Ese influjo se manifestó primeramente en el campo de la Lingüística y la Retórica, y después de modo extraordinario en la Poesía, al adoptar los vates judíos la métrica árabe y juntamente la temática de sus composiciones líricas. También fue notable en Filosofía, en la Ciencias y en el género misceláneo llamado por los árabes «Adab». Estos son los jalones que deben guiarnos en el recorrido a través del cautivante mundo hispanomusulmán en sus últimos cinco siglos.

Como testimonio fehaciente de primer orden acerca de esa influencia en la Lingüística y la Poesía hay que citar al gran poeta y preceptista granadino Mošé ibn ʿEzra, el cual, en su «Libro de la discusión y el coloquio», escrito en árabe y todavía no publicado en su texto original ni en versión europea, sino solamente hebrea, proclama paladinamente. «Cuando los árabes se adueñaron de la Península de Al-Andalus..., los israelitas que en ella se encontraban aprendieron de ellos, en el decurso del tiempo, las distintas ramas de las ciencias... Pero en donde la imitación árabe resultó más perfecta fue en el arte de la Poesía, pues asimilaron sus procedimientos y fueron muy sensibles a sus maravillas».

Baste, como evocación, mencionar los nombres de los cuatro primates de la Poesía hebraicoespañola: Šlomó<sup>h</sup> Ibn Gabirol, Y<sup>h</sup>udá ha-Leví, Šmuel Ibn Nagrella y Mošé ibn ʿEzra; en todos ellos es notoria la profunda influencia árabe, singularmente en el último, llamado «el poeta de los poetas», por su acalado estilo.

En cuanto a la Gramática —mejor diríamos Lingüística, por su profundidad y densidad de lucubración— se dio el fenómeno curioso, único en el mundo literario, de cultivarse primeramente, antes que ningún otro género poético ni prosaico, la ciencia gramatical, como instrumento

para el estudio y pulimento del idioma. Esto pudo hacerse gracias a la perfección que esa rama tan importante había alcanzado entre los árabes, y a los trabajos previos del creador de la Lingüística hebrea, S<sup>ec</sup>adyá ha-Gaón, con sus «Libros de la lengua» y su «Colector» y otras obras de este gran maestro del judaísmo, que había sido a su vez discípulo y seguidor de los gramáticos y retóricos árabes de Oriente. Los nombres de M<sup>er</sup>naheim ben Saruq, Dunás ben Labrat y «el más grande de los hebraístas medievales», «príncipe de los gramáticos», Yoná ibn Yanañ, así como también Abraham ibn <sup>c</sup>Ezra y los tres gloriosos miembros de la familia Qimhí, pregonan los méritos de quienes elevaron los estudios gramaticales a cimas todavía no superadas en los modernos avances de la Filología hebreaica.

En Filosofía rayaron a gran altura el máximo poeta hebreo medieval antes citado, S<sup>er</sup>loni<sup>h</sup> ibn Gabirol, posterior en más de un siglo al cordobés Muḥammad Ibn Masarra, ambos pertenecientes a la dirección neoplatónica, Baḥya Ibn Paquda, autor del famosísimo libro «Deberes de los corazones», cuya composición tiene tanta analogía con otro del gran teólogo del Islam, Algazel, y Maimónides, el gran polígrafo cordobés, que intentó con buen éxito la síntesis armoniosa entre la Filosofía y la Religión o Revelación, al igual que su contemporáneo, poco más viejo que él, Averroes, precursores ambos de Sto. Tomás de Aquino.

En casi todas las ramas de la literatura y la ciencia, junto a nombres ilustres judíos pueden señalarse predecesores árabes, aparte de que la misma lengua árabe, de que casi todos se sirvieron, les proporcionó un instrumento adecuado, como verdadera maestra del decir.

Día 9 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. SORIA ORTEGA

Don Andrés Soria Ortega, catedrático de la Facultad de Letras de Granada, disertó sobre «La Alhambra en la Literatura del Renacimiento».

La literatura medieval europea refleja el acontecimiento histórico que significa el choque de la Cristiandad y el Islam en forma de antagonismo entre «moros» y «cristianos». Los poemas épicos franceses tienen, sin embargo, una visión convencional de los musulmanes. Lo mismo en la «Chanson de Roland» que en otros poemas posteriores, los musulmanes llamados «sarracenos» o «paganos» tienen aspecto espantoso y nombres truculentos. En general, la Europa Occidental del siglo XII estaba mal informada acerca del Islam y circulaban muchas leyendas populares que desfiguraban la verdad. Además, para los poemas épicos fran-

ceses todos los no cristianos, ya sean sajones o normandos, se transforman sistemáticamente en «paganos» (musulmanes).

En España la cuestión es distinta, y esto resulta lógico, porque en el «Mío Cid», por ejemplo, tanto el juglar como su auditorio están en relaciones de vecindad con el enemigo y no es posible la fantasía, ni en los nombres, ni en las costumbres.

En Italia sucede lo que en Francia, ya que la poesía italiana es continuación de la francesa. Al llegar al siglo XV Granada cobra una gran actualidad mundial. Grandes humanistas, como Flavio Biondo o Jacobo Sannazaro o Verardo, dedican sus obras —en latín— a la conquista de Granada, como fin de la lucha secular. Por otra parte, en los grandes poetas épicos de Bojardo y Ariosto, llenos de fantasía sobre el antiguo tema medieval —de moros y cristianos—, aparece Granada. Doralice, hija del rey de Granada, es una de las encantadoras figuras femeninas del «Furioso». En la gran novela histórica de Pérez de Hita advertimos una observación de la realidad vivida y de asimilación de la fantasía de los poemas italianos de Ariosto y Tasso.

La visión de conjunto se concluye con el estudio de «La conquista de Granada» del italiano Graziani, poema ya barroco, muy admirado posteriormente por Giacomo Leopardi, que el conferenciante hizo minuciosa y detalladamente.

Para conquistar Granada, no sirve ni el valor de Ferrando (Fernando el Católico) ni su espada fatal ni los ruegos de Isabel y sus viciones. El héroe predestinado es Ernando, que, ignorante de su origen y destino, está en la corte de Baudele (Boabdil) rey de Granada, secretamente enamorado de su hija Elvira. Sucede una embrollada serie de episodios y multiplicación de personajes, demonios y magos. Consalvo (Gonzalo de Córdoba) hijo de Armonte d'Aghilar es uno de los personajes del relato. Un ermitaño le revelará, lleno de espíritu profético que, después de haber vencido a los moros, liberará Samos y Corfú y el Rey de España lo enviará a echar del Reino de Nápoles a los franceses, asegurando así el dominio español en Italia. Junto a estas peripecias principales, aparece, como intriga secundaria la de los amores de la cristiana Silvera y el moro Osmino —eco de los castellanos Ozmin y Daraja— muy importantes porque esta situación y los personajes Consalvo y Elvira animarán el *Cosalvo* de Leopardi, perdido ya todo recuerdo colorista de Granada, quedando sólo un intenso idilio de amor y muerte, típico del gran lírico de Recanati.

#### COMUNICACIÓN DEL DR. PITA ANDRADE

Don José Manuel Pita Andrade, Catedrático de la Facultad de Letras de Granada, trató el tema «El arte califal y su proyección en la España cristiana».

Los estudios que sobre el arte califal han realizado los señores Gómez Moreno y Torres Balbás, revisten un subido interés y mantienen su vigencia. Aparecen evidentes los nexos que existen entre la gran mezquita de Damasco y la de Córdoba, sin perjuicio de admitir la influencia decisiva que tuvieron sobre el monumento español las obras visigodas y romanas, particularmente las de Mérida.

Hay que advertir los vínculos que se deben establecer con las obras del Norte de la Península, tanto del llamado estilo asturiano como mozárabe. Algunos monumentos ovetenses del siglo IX ofrecen rasgos capaces de justificar relaciones entre el mundo musulmán y cristiano mucho más temprano de lo que generalmente se supone. En el siglo X, el arte de los repobladores mozárabes permite valorar los influjos califales en muchos templos, sin merma del carácter netamente cristiano que muestran en su planta y alzado. El arte románico, durante los siglos XI y XII, sigue asimilando elementos de procedencia andaluza, aunque principalmente a través de los mozárabes. Finalmente se ocupó del trascendental papel de las bóvedas de la mezquita de Córdoba como precursoras de las ogivas góticas. Muchos filólogos defienden el origen árabe de la voz ogiva (procedente de aljibe) lo que permite corroborar estos lazos. Mayores son las relaciones que se pueden encontrar entre el arte árabe y cristiano en el campo de la decoración.

Día 10 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. OROZCO DÍAZ

Don Emilio Orozco Díaz, Catedrático de la Facultad de Letras de Granada, disertó sobre «La Alhambra en la lírica barroca española».

Los poetas hicieron de Granada requiebros y retratos, asombrados de la belleza que espejea en el rostro de la ciudad. Para penetrar en la esencia de lo granadino hay que escuchar todas esas voces entusiasmadas; comenzando por el famoso romance de Abenamar, donde se la canta como una novia con la que se quiere desposar el rey don Juan. Pero atendiendo más aún las voces de poetas posteriores, precisamente de esos momentos como el barroco y el romanticismo, en que Granada tuvo más novios, y más desinteresados que el rey castellano.

Los bellos lugares y monumentos de Granada van adquiriendo importancia a través de los romances moriscos como fondo de la figura idealizada, por su nobleza y gallardía, del moro granadino. Al llegar el período del barroco cuando el romance y el tema morisco decae, es precisamente cuando las descripciones y elogios de la ciudad se multiplican. Como

ocurre en la pintura de la época, la figura se achica o desaparece y el paisaje queda a solas; la alusión a la vida y hechos del musulmán granadino viene ahora a dar una resonancia emocionada a los palacios y jardines solitarios.

La belleza, varia y contrastada de elementos del paisaje de Granada, favorece la actitud contemplativa del poeta barroco que ha hecho centro de lo poético la descripción. La ciudad impulsa a describirla y elogiarla. Por esto, el número de descripciones poéticas que se escribieron en Granada es superior al determinado por otras ciudades españolas. La erudición local —como en el resto de España— hace volver la vista hacia sus propias grandezas y antigüedades. Ello será otro apoyo en la elaboración de esta poesía descriptiva. El centro de esas descripciones y elogios lo constituye, precisamente, la Alhambra, que se ofrece, además —con su Casa Real y el Palacio de Carlos V—, como síntesis o cifra de la historia y del arte granadino.

El romance que Góngora escribió en 1586 tuvo importancia decisiva en el comienzo de esta forma poética. Después surgió una serie de composiciones inéditas de poetas de fuera y de dentro de Granada que constituyen algunas de las mejores muestras de este género en España. En primer lugar un romance —muy relacionado con el de Góngora— incluido en el manuscrito «Poética Silva» que rivaliza en bellezas de estilo y capacidad descriptiva con el del cordobés. Luego, otro romance, igualmente inédito, obra de un granadino, y escrito hacia 1615, y que en todos los aspectos compite con los anteriores. Por último, como derivación de todos ellos, otro romance incluido en la comedia —inédita— de Fajardo Acevedo sobre «La conquista de Granada» en el que se pinta a la ciudad durante la dominación musulmana.

Obra de especial importancia de este género descriptivo es el poema «Granada» del gongorino Collado de Hierro, escrito hacia 1634 y en el que aparece todo un canto dedicado a describir y elogiar la Alhambra. En él se descubre el comienzo de algunos de los relatos legendarios que desarrollará el romanticismo.

Hay razones que determinan la desaparición del género y del tema descriptivo de Granada en el período neoclásico y, asimismo, las hay también en el fundamento de su resurgir durante el período romántico. Los ecos de la novela y el romancero morisco, y la supervivencia de elementos de la lírica y del teatro barroco, contribuyeron a formar esa visión ideal de Granada que todo viajero trae consigo cuando visita la ciudad. A veces, el poeta canta fundiendo esa visión literaria con la realidad que contempla. Otras, como le ocurre a Zorrilla, teniéndola delante, la canta acudiendo a los elementos que lleva en su ligero, pero sonoro y vistoso equipaje de poeta. En general, la impresión de todos los



poetas que cantan la ciudad es la de asombro ; que se impone aún sobre la visión ideal con que se acercan a ella. Esta es la razón que explica la importancia del tema en la época del barroco.

#### COMUNICACIÓN DEL DR. WILHELM HOENERBACH

El Dr. Guillermo Hoenerbach, Director del Seminario Oriental de la Universidad de Kiel, trató «Algunos aspectos de la historia hispanomusulmana».

La historia del Islam medieval reviste un peculiar carácter que se singulariza por constituir una historia de la interminable serie de sus dinastías. El pueblo islámico de entonces (y acaso el de nuestro tiempo) se sintió constantemente amenazado por el peligro de la anarquía, peligro que sólo desaparece cuando el más fuerte domina a sus rivales.

Los musulmanes de la España medieval formaron, si no en el sentido español actual, por lo menos en el sentido islámico común, una diversidad étnico-social integrada en una entidad cultural, a lo que se puede llamar «pueblo». Su tipo es un reflejo del prototipo bagdadí y consecuentemente acentúa el carácter individual de cada pueblo. Entre pueblo y país se pueden establecer relaciones síquico-físicas. Ciertos factores de la vida social acaban en el contraste nacional. Los diferentes grupos de un pueblo se asemejan a los correspondientes grupos de cualquier otro pueblo. Cuando el grupo inferior, es decir, la plebe, logra organizarse, surge la amenaza. Por otra parte, el grupo superior abusa a veces de su poder. Para un pueblo que difiere en su composición interna, mientras que exteriormente constituye una unidad, sólo el único imán significa amparo contra la anarquía. De dos, sobre uno. El ejemplo actual de Ben Jeddá y Ben Bella lo prueba cumplidamente.

En la Edad Media y antes de que nosotros consiguiéramos hacerlo, hubo un musulmán granadino que logró interpretar fielmente la historia de Al-Andalus: Ibn al-Jaṭīb, el cual llegó a conclusiones que pueden utilizarse para establecer una realidad del pasado y su interpretación actual.

El estudio de esas conclusiones a que llegó Ibn al-Jaṭīb permite establecer el siguiente cuadro que recoge diversos aspectos de la historia Hispanomusulmana.

El país y sus habitantes respiran una atmósfera de idilio ; pero cuando se juzga a estos últimos por su calidad de súbditos, la situación cambia y el horizonte se oscurece. Se trata de gente inquieta, que no se satisface con lo que tiene, de vasallos que critican y hasta odian al imán. Su historia es semejante al drama de una rebelión interminable, fenómeno explicado por diversas circunstancias geopolíticas, psicológicas e históricas

que Ibn al-Jaṭīb, con su maravilloso instinto de historiador moderno, analiza admirablemente. Para el historiador granadino la predisposición anárquica del pueblo tiene su remedio en el despotismo, con el cual, acaso por el mero hecho de ostentar el cargo de visir, fraterniza, aunque sea aparentemente. La mejor solución que se ofrece a sus ojos es el mantenimiento de una autoridad absoluta, bien resida ésta en el legítimo imán, o bien en el ilegítimo *condottiere*.

Consecuentemente, Ibn al-Jaṭīb siente por Almanzor el culto debido al héroe, estimulante que, por cierto, no ignoran los musulmanes de nuestro tiempo.

En materia de despotismo, el pueblo hispanomusulmán ofrece dos diversos aspectos, según Ibn al-Jaṭīb. Cuando ha de prestar juramento de fidelidad al soberano, se divide en seis grupos, de los cuales solamente cinco poseen eficacia: los cortesanos, los funcionarios, los políticos, los juristas y los representantes del vulgo. Cada uno de estos grupos sabe combinar, en comunidad o particularmente, el egoísmo con la hipocresía y el rostro sereno con íntimos pensamientos de odio. Exteriormente aparecen de acuerdo, pero en realidad mantienen todos ellos una protesta interior. El sexto grupo, el de la plebe, sólo cuenta cuando logra organizarse. ¡Con qué finura y habilidad nos muestra ibn al-Jaṭīb la íntima estructura de su pueblo logrando dar a su relato un relieve y elevarlo a una altura que únicamente alcanza, al otro lado de la frontera, su contemporáneo el canciller López de Ayala!

Comparando fragmentos de la obra del escritor castellano con otros de la de Ibn al-Jaṭīb, se advierte la afinidad que, en la concepción de la historia, manifiestan ambos escritores. He aquí una interesante sugestión. Anarquía e imamato son en el Islam dos términos antitéticos. A la pregunta: «¿Quién debe reinar?» se responde: o «nadie» o «uno». Sin pretender establecer ningún paralelismo conviene recordar que en el siglo XIX se organiza el anarquismo español y algunos de nuestros historiadores contemporáneos, que quieren ahondar en la filosofía de la historia, investigan en los factores del pasado hispanomusulmán que sobreviven todavía en España.

DÍA 11 DE OCTUBRE

COMUNICACIÓN DEL DR. BOSCH VILÁ

Don Jacinto Bosch Vilá, Catedrático de Historia del Islam en la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre «Los beréberes en la España musulmana».

Los avances de la investigación histórica unidos al descubrimiento de obras de importancia decisiva que han modificado, en esencia, diversos aspectos de la historia de la España musulmana, nos han puesto en ca-

mino de abrir nuevos cauces al conocimiento, integración y desintegración de las pequeñas sociedades que forman ese complejo humano, religioso y político que es la gran sociedad islámica.

A pesar de esto, quedan muchas parcelas en sombras, por la especial contextura de la sociedad hispanomusulmana, integrada por elementos dispares y muy complejos. Uno de ellos es el beréber y, a pesar de su importancia, sólo es conocido en parte, debido a la desmesurada preponderancia y atención que se ha concedido al factor árabe. El problema de la berberización de al-Andalus está por estudiar. El auge de los estudios demográficos y sociológicos pone de manifiesto el interés que existe actualmente por conocer a fondo la población de un país en un período histórico determinado, y más cuando una agrupación social es causa y consecuencia, como en el caso de los beréberes, de profundos trastornos de la evolución política y social del mismo.

Conviene señalar el verdadero papel que, a la luz de las crónicas, tuvieron los norteafricanos, beréberes, en la conquista musulmana de la Península; fueron los adalides de la conquista, impulsados por los estímulos provocados por los árabes que no querían perder su posición dominante en el Norte de Africa.

Esta primera aportación norteafricana no fue única sino que, con una continuidad, originada por diversas causas geopolíticas, nuevas inmigraciones saturaron, en oleadas sucesivas, la geografía hispana hasta los últimos tiempos del Islam, en Granada.

El potencial humano beréber aparece como elemento integrado o no integrado, según los períodos históricos, en el seno de la sociedad hispanomusulmana y, de modo particular, en relación con el elemento social árabe. Entre los rasgos característicos de los beréberes hay que subrayar su carácter individualista y rebelde contra todo poder centralizador y recaudador que aflora, en constantes ocasiones, pese al Islam, que fue el poderoso aglutinante que fundió los elementos étnicos más dispares. No obstante, cabe distinguir dos grupos bien definidos entre las distintas inmigraciones beréberes que fueron llegando a la Península: el de los primeros siglos —el del Emirato— y el formado por los beréberes que, desde la segunda mitad del siglo X y en los siglos sucesivos, alteran profundamente la vida política y social de la España musulmana. Los beréberes que entran en la Península en los últimos cincuenta años del Califato y los que han de seguirles con los almorávides, almohades y mariníes, no llegan a integrarse realmente en la auténtica sociedad hispanomusulmana, constituyendo una fuerza perturbadora, pese a conseguir una cierta unificación política vinculada al Norte de Africa, y un poderoso factor de disociación. Estos beréberes provocan en el espíritu de los musulmanes

de linaje árabe o hispano un sentimiento de feroz antipatía y repulsión, que se pone de manifiesto en numerosos textos.

Beréberes son los primeros artífices del establecimiento y triunfo del Islam en Hispania: beréberes son, en su mayoría, los que defienden las fronteras del Estado cordobés, beréberes los que deshacen el Califato; beréberes, también, algunas dinastías de reyes taifas; beréberes los almorávides que, en contrapartida, procuran dar una cierta unidad política a la España musulmana; beréberes los ejércitos y los gobernadores almohades que hacen frente al poderoso empuje de los ejércitos castellanos; beréberes, en fin, son, durante cierto tiempo, los adalides y defensores del reino nazarí de Granada y no pocos moriscos de las Alpujarras. Por todo ello la Historia de la España musulmana no es una historia eminentemente árabe, sino, en una parte muy esencial, una historia auténticamente beréber, una historia, en fin, en la que, social, política y militarmente, el elemento humano beréber, norteafricano, islamizado, desempeña un importantísimo papel cuyas huellas y alcances no han sido debidamente medidos todavía.

Día 12 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. DOMÍNGUEZ ORTIZ

El profesor don Antonio Domínguez Ortiz, trató el tema «Notas para una sociología de los moriscos españoles».

Los moriscos no tuvieron historia propiamente dicha, puesto que formaron un grupo social desprovisto de su capa dirigente, sin autonomía cultural ni política y, por lo tanto, meramente pasivo. Sin embargo, el estudio de este grupo desde el punto de vista sociológico tiene gran interés, y más aún a la luz de hechos recientes, que ocurren en todos los lugares donde se contraponen diversas razas, religiones y culturas.

Fue el morisco un problema típico de minorías; su aparente conversión a comienzos del siglo XVI y el sentido unitario de la España imperial hacían intolerable la existencia de un grupo rebelde a toda asimilación. Aunque algunos moriscos, individualmente, se integraron a la vida del resto de la nación, la mayoría se mantuvo cerrada e impermeable.

Hubo, sin embargo, diferencias en su comportamiento, según las regiones; los mudéjares castellanos fueron los más próximos a una convivencia cordial y en pocos casos se obtuvo la asimilación. Esta resultaba mucho más difícil de lograr en Aragón y Valencia, donde los moriscos formaban masas compactas, de condición social muy modesta y separados por un abismo de sus señores. Los moriscos granadinos fueron los que mejor conservaron su antigua jerarquía social y por ello dieron muestras

de una vitalidad que se manifestó en la sublevación de 1568 y en su posterior comportamiento, cuando fueron diseminados por varias provincias castellanas.

Entre los factores de aquella cohesión que tanto dificultó los intentos hechos para asimilar a los moriscos, el factor fundamental de la disidencia era el religioso, pero reforzado por otros muchos de índole material y espiritual que componían un todo cultural autónomo: lenguaje, vestido, alimentos, vivienda, etc. Dadas las condiciones en que se hallaba planteada la cuestión y la psicología de la época, la expulsión de 1609 resulta una medida comprensible, aunque no puedan negarse sus desfavorables repercusiones demográficas y económicas sobre la España de los Austrias.

Día 15 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. LLORENTE MALDONADO

Don Antonio Llorente Maldonado de Guevara, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre «La toponimia árabe y mozárabe de Salamanca».

La toponimia salmantina no ha sido estudiada hasta ahora por nadie de manera concreta y, por lo tanto, tampoco lo ha sido la toponimia específicamente árabe o arabizada. Don Miguel Asín, en su conocida obra sobre la toponimia arábiga de España incluye, naturalmente, muchos topónimos salmantinos, pero su ordenación alfabética impide formarse una visión de la distribución geográfica de los topónimos arábigos. Quien ha estudiado la toponimia arábiga española clasificándola por provincias ha sido el investigador alemán Lautensach, que ha hecho un inventario de los topónimos árabes existentes en cada provincia relacionando su número con los habitantes de cada una de ellas con la extensión superficial de los mismos y comparándolos con la cantidad de topónimos germánicos comprobados en las distintas provincias.

Según Lautensach en la de Salamanca se cuentan hasta 36 nombres de lugar árabe o arabizado, pero este inventario se queda corto, pues, según nuestras investigaciones, el número es mayor.

De acuerdo con el estudio hecho de la toponimia mayor y parte de la toponimia menor de Salamanca, se pueden establecer los siguientes grupos de topónimos árabes o arabizados: 1.º Topónimos consistentes en apelativos de origen árabe, pero usuales en el castellano corriente actual. 2.º Topónimos de filiación arábiga, pero que no corresponden a apelativos usuales en la lengua usual. 3.º Topónimos constituidos por nombres de lugar, con toda probabilidad árabes, pero sin etimología segura.

Cabe formar un nuevo grupo con los topónimos híbridos árabe-romances, que son muy numerosos. Grupo aparte forman los topónimos árabigos que han conservado forma gramatical específicamente árabe. Por último, un grupo numeroso de topónimos salmantinos son probablemente árabes, pero sin descartar del todo otros posibles orígenes. Muy interesantes son los topónimos salmantinos que traducen, literalmente, las antiguas denominaciones árabigas. Además de topónimos árabes abundan en la provincia de Salamanca los nombres de lugar relacionados con los mozárabes.

En resumen, se puede afirmar que los topónimos salmantinos relacionados con el mundo árabe, musulmán y mozárabe son muy abundantes, aunque no tanto como en las provincias de León, Zamora y occidente de Valladolid y Avila. No cabe duda que el elemento musulmán y el mozárabe tuvieron bastante importancia en la constitución de la población salmantina, tanto antes como después de la definitiva reconquista cristiana; la toponimia confirma las noticias que nos da el Fuero de Salamanca, según el cual los mozárabes fueron de los grupos étnicos que intervinieron en la repoblación de Salamanca ocupando en la misma capital un barrio entero con tres parroquias, una de las cuales se conserva hoy todavía.

La toponimia árabe y mozárabe de la provincia salmantina puede servir como argumento en favor de la tesis de Américo Castro, que sostiene la hibridación cristiano-musulmana y la realidad de una simbiosis profunda operada entre las distintas gentes, lenguas y concepciones de la vida, existentes durante la Edad Media en el solar hispánico.

Día 15 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. TERÉS SÁDABA

Don Elías Terés Sádaba, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid, trató el tema «Poetas del emirato cordobés».

La poesía árabeandaluza durante el Emirato cordobés, pobre en principio, va ganando altura y relieve a través de los tiempos, plegándose a las circunstancias de cada momento. Por eso nos ofrece ditirambos dedicados a los emires y magnates; sátiras contra los enemigos, que unas veces revisten carácter político y otras personal: poesía del género de la *hamasa* o del *fajr*.

Paralelamente, y por el continuo fluir de las aportaciones orientales, se va ampliando el campo de acción de los poetas que, partiendo de los primitivos géneros clásicos (erótico, ditirámico, satírico, elegíaco y descriptivo) pasan a cultivar otros temas, como el báquico, el floral y el as-

cético, todos perfectamente asimilados con el consiguiente desarrollo del metafórico. Se advierten los préstamos poéticos y, al mismo tiempo, cómo pujan los esfuerzos de reacciones españolas que quieren demostrar su maestría y surgen destellos de emulación con Oriente. Aparece la *mu-waššaha*, que nos va a conservar la reliquia de la primitiva lengua romance, conservada por la poesía popular arábigoandaluza.

Se observa el predominio absoluto de los poetas cortesanos. Los propios emires cultivaron amorosamente la poesía sosteniéndola con su esfuerzo personal, premiando a los poetas y, a veces, instruyéndoles ellos mismos. Gracias al apoyo recibido desde el trono, aquella poesía, que entonces andaba sus primeros pasos, recorrió holgadamente un largo camino, que habría de alcanzar después alturas insospechadas. Junto al grupo de poetas cortesanos, floreció, también, el poeta profesional.

Día 16 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. GALLEGO MORELL

Don Antonio Gallego Morell, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre «La Alhambra en la literatura romántica».

En el cuadro general del Romanticismo europeo hay que señalar la aparición de un nuevo interés por el orientalismo literario. El tema reviste especial significación en la obra literaria de Goethe, y luego se nos ofrece en función de las circunstancias de nostalgia y lejanía que su cultivo implicaba en los escritores románticos. El carácter historicista de una gran parte del Romanticismo europeo, trajo consigo la vuelta a la Edad Media, y por esos caminos se adelantaba un interés, realmente nuevo, por la España del Sur. A través de la obra literaria de Washington Irving y de Víctor Hugo, se advierte cómo Granada, como tal tema literario, fue la responsable de la desorientación geográfica que caracterizó el Romanticismo al convertirse nuestra ciudad en símbolo del Oriente para escritores, pintores y dibujantes.

En el campo de la literatura española, se debe destacar la significación del Padre Arolas, cantor de una Granada libresca, y Zorrilla que llega a la ciudad, seducido por una Granada literaria, y la canta como tema histórico, tras haber manejado todas las fuentes de la Historia y la Literatura locales que tuvo ocasión de conocer durante su permanencia en Granada. Para el orientalismo español la obra de Villaespesa es el canto del cisne. Todas las posibilidades literarias de la Granada cristiana permanecieron inéditas hasta la aparición del poeta García Lorca, que

esquiva el lastre romántico de la Granada de la Alhambra para cantar, por vez primera dentro de la literatura granadina, la ciudad de abajo, las Iglesias cristianas, el urbanismo local y las figuras locales del siglo XIX.

Día 16 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. SÁNCHEZ MONTES

Don Juan Sánchez Montes, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, trató el tema «Granada entre Oriente y Occidente».

La Península Ibérica es un puente tendido entre Oriente y Occidente, entrecruzamiento geográfico; vía comercial, donde la variedad de clima y la riqueza de su suelo despertó, desde la antigüedad, en los pueblos vecinos, un deseo de poseerla. España se va a convertir, así, en protagonista y escenario de las más fecundas transmutaciones históricas. Y dentro de ese marco hispánico la fachada mediterránea será la vía de penetración del Cristianismo. El Mediterráneo, magistralmente estudiado por Braudel, va a ser decisivo en los avatares históricos de España. Singularmente Granada, enclavada en ese Mediterráneo será el enclave duradero del Oriente en el corazón de Occidente. En ella, en Granada, van a coincidir dos culturas.

La conquista de Granada, supone, desde el lado cristiano, la realización plena de aquel ideal que hizo del caballero pugnante por la fe, el prototipo de lo hispánico. Supone también, desde el lado islámico, el golpe de lo que se pierde y el retroceso natural a escenarios para siempre distantes. Pero es, no menos, la huella perdurable de figuras y momentos también nuestros. Y el trasplante de lo hispánico musulmán a muy lejanas comarcas. Clave de ello, símbolo de ello, esta Granada.

Para la historia de España, la invasión musulmana significa un hecho trascendental. Ha de ser considerada, para su recta comprensión, como el momento en que una parte del occidente europeo —la Península Ibérica— queda encuadrada en marcos orientales, como acertó a cantar el autor de *El Collar de la Paloma*: «¡Vete en mal hora, perla de la China! Me basta a mí con mi rubí de España». A partir de la invasión, los elementos arábigos serán ya inseparables, y en muchas ocasiones decisivos, en la Historia de España.

A través de la Historia se ha concedido distinta estimación a la invasión musulmana. Para los contemporáneos la empresa de la conquista de Granada fue empresa comunitaria, en un momento prenatal de la Historia de España, según acertó a comprender el poeta del Cancionero



de Baena : «Ca si esta gente fuese concordada, e fuese ayuntada en una razón, non sé en el mundo un solo rincón, que no conquistasen con toda Granada».

Se puede señalar, en pasajes literarios, múltiples testimonios sobre el significado de Granada, pasajes que muestran una línea coherente en la seducción de Granada ; que, si corre peligro de perderse en el Neoclasicismo, nace pujante, de nuevo, en el Romanticismo, ya que el Romanticismo —evasión en el tiempo y en el espacio— era el descubridor y el enamorado de las tierras más extrañas.

Es significativo el enamoramiento de Granada en los viajeros románticos. Y es que el Romanticismo, en su orientalismo, entrañaba, en lo más profundo, la creencia y el convencimiento de que la Reconquista iba a completar a Granada en su más clara intimidad, de aquel su espíritu peculiar que alienta en la Alhambra, en el Generalife, en el Albayzín y en otros rincones de la ciudad.

Día 17 de octubre

#### COMUNICACIÓN DE LA DRA. EGUARAS IBÁÑEZ

Doña Joaquina Egúaras Ibáñez, profesora de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada y de la Escuela de Estudios Arabes de la misma ciudad, disertó sobre «Geóponos hispanomusulmanes».

Los árabes sintieron gran afición por el estudio de la Medicina, cuya ciencia se apoyó principalmente en las propiedades curativas de las plantas, cuya descripción enriqueció su caudal de conocimientos botánicos hasta el punto de ser la base fundamental de la ciencia y el arte de la Agricultura que tanto fomentaron y difundieron. La ciencia griega constituyó la base más sólida de tan obligadas enseñanzas. Desde los tiempos del Califato, circularon traducciones hechas por los sirios y otros súbditos cristianos que hablaban griego y sirio y que muy pronto dominaron el árabe hasta sustituirlo por su propia lengua. Con tan poderosa ayuda, los árabes conocieron bien pronto las obras de Anaxágoras, Empédocles, Demócrito, Aristóteles, Dioscórides, Galeno y Columela. Este fue el que más influyó en los balbuceos de la Geopónica árabe. El importante tratado sobre Agricultura escrito en el siglo IX por al-Nabatī y la de los autores del siglo XI : Ibn Ḥayyān, Abū-l-Jayr, sevillanos, el toledano Ibn Baṣṣāl y el granadino Al-Tiġnari. Estos últimos autores han sido identificados en los últimos años por los ilustres arabistas don José María Millás y Vallicrosa y don Emilio García Gómez.

La agricultura de Ibn Luyūn es un tratado escrito en verso que se

conserva en un manuscrito de la Escuela de Estudios Arabes de Granada. Es una copia del siglo XIV hecha un año antes de la muerte del poeta, como consta en el explicit del códice, que presenta serias dificultades para su transcripción y traducción. Como afirma el ilustre arabista don Emilo García Gómez, su contenido constituye «una horrible compilación nemotécnica», desprovista de toda galanura poética.

Finalmente, y con propósito de que el auditorio que la escuchaba pudiera darse cuenta del carácter de la obra de Ibn Luyūn, la disertante leyó en su versión castellana algunos capítulos de la misma, y anunció la próxima edición del libro, seguida de su traducción española.

Día 17 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. CAMÓN AZNAR

Don José Camón Aznar, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Madrid, trató el tema «Estética musulmana».

Una de las diferencias fundamentales que existen entre la arquitectura árabe y la occidental cristiana, radica en la distinta manera cómo una y otra aprecian la interpretación del espacio.

En el Occidente, el espacio es antropomorfo y orgánico, irradiante del hombre. Entre los musulmanes se evita la impresión de cierre, de limitación y clausura espacial. Se procura evitar los ámbitos despejados, los espacios libres. En los primeros términos hay siempre obstáculos que detienen la mirada. Y los muros opacos se disimulan con múltiples artificios, desde las yeserías geométricas con colores, hasta los alicatados donde palpitan las luces. Y aún se acentúa este ilusionismo con las inscripciones que recorren las paredes y que las impregnan de poesía. Es el mozárabe el elemento que enmascara la macidez de arcos y bóvedas.

Muchos aspectos del arte árabe se explican por el concepto de la divinidad que tiene su religión. Su monoteísmo es tan absoluto que desaparece la unión de la criatura con el creador. Se impone una mística de anulación y las obras de los hombres tienen que ser frágiles y quebradizas, como un homenaje a la eternidad y sustancialidad de la divinidad. No hay tiempo ni espacio intermedio entre los hombres y Dios. Le basta al hombre con estar inserto en el orden universal. Los acontecimientos temporales en nada afectan a la intimidad de los seres. Su arte es por ello intemporal, sin episodios históricos, ni sentido descriptivo. Arte de efectos totales y enajenadores que no alteren la substantividad del contemplador. Arte, por ello, que centra su principal interés en los efectos decorativos y que él mismo es decoración. No es posible en la mentali-

dad musulmana la representación de Dios. Ello equivaldría a limitarlo y, en cierta manera, a crearlo.

En la iglesia cristiana está el mismo Dios en el Sacramento. En la mezquita su estructura arquitectónica está determinada por el muro de la quibla. Es una orientación para la plegaria. Carece por ello de sentido orgánico y las naves cortas repetidas abocan a ese muro sin que haya un punto central y eminente que haga orgánica a su estructura. Por ello no importa que estas naves se apoyen en múltiples columnas que embrazan la visión del fondo, que queda en la mezquita inoperante.

El ritmo musulmán se basa en la repetición. En tanto que el ritmo clásico se basa en el equilibrio y armoniosa distribución a los lados de un eje. Para que esa repetición pueda ser indefinida hace falta que sus motivos sean abstractos. Y ello motiva el carácter geométrico de esta decoración que puede prolongarse indefinidamente.

Otro de los temas peculiares de la estética árabe es la ley del contraste. Ello se realiza con claridad en el arte donde se oponen los clarososcuros y la decoración en su fase más explosiva a otros fragmentos de sobria y lisa superficie. Y ello se realiza también en la literatura con el juego de imágenes y aun de acaeceres en violenta contradicción. El temario artístico musulmán se concibe serialmente. Un tema se valoriza previamente por su capacidad de sucesivas elaboraciones. Este arte tiene una formación anónima. Lo que lo califica, no son nombres de individuos, sino de reyes o pueblos. A ello contribuye su carácter abstracto, sus valores ornamentales y hasta la arcilla con que está construido. El musulmán se evade de la realidad, pues considera el mundo como un simple reflejo del cielo. Y las descripciones coránicas se hacen plásticas y vivas cuando se refieren a los paraísos celestes.

Día 18 de octubre

#### COMUNICACIÓN DE LA DRA. VILLANUEVA RICO

Doña Carmen Villanueva Rico, profesora de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre «La farmacología en el Islam español».

La primitiva farmacia árabe fue simple, debido a la sencillez de la vida beduina. Pero la situación geográfica de Arabia, cruce de caravanas, motivó ya desde los tiempos preislámicos la importancia de fármacos orientales. La emigración de monofisitas y nestorianos produjo el ingreso de la ciencia griega en el mundo árabe, a la que siguió más tarde la siria, persa, india y hebrea. Mahoma sintió un vivo interés por la medicina y

algunos códices contienen normas relativas a ella. La tolerancia religiosa de que hizo gala la dinastía omeya dio lugar a que la influencia extranjera se acentuara. Es el momento en que se inicia la alquimia.

Con los *abbāsīs* empieza la labor de traducción sistemática de los Tratados de Medicina griega (Galeno y Dioscórides, sobre todo). Se llega a formar una buena nomenclatura médica árabe. La farmacia árabe supera en mucho a la griega y romana, gracias al impulso persa, que, a su vez, es una repercusión del indio. El siglo X es el gran siglo de la ciencia árabe. Nombres como los de Al-Rāzī, Al-Birunī y Avicena son suficientemente elocuentes.

Nombres eminentes de farmacólogos españoles son los de Avenzoar, Avenpace, Averroes y Maimónides. Al-Şafra, que estuvo al servicio de los *naşrīs* de Granada, fue creador del primer jardín botánico conocido en el mundo y que hubo de plantar en la ciudad de Guadix.

Como figura máxima de la farmacología española sobresale la del cordobés Al-Gāfiqī. Con el fin de la Reconquista, la ciencia farmacológica árabe-española pasa al Norte de Africa, principalmente a Marruecos.

Día 18 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. OLIVER ASÍN

Don Jaime Oliver Asín, Director de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, versó sobre «Un aspecto de la lírica tradicional española en relación con la lírica popular hispano-árabe».

Es muy típico de la lírica popular española la canción en la que entre verso y verso normales, se intercala un verso único, siempre de una manera obsesionante, a todo lo largo de la composición. Tipo de canción de la que hay ejemplos en el siglo XIII, siendo innumerables las que de ese tipo se cantaron y se siguen cantando incluso en América desde el siglo XVI hasta nuestros días. Se pueden clasificar según el tipo estrófico que ofrecen, pues la hay en pareados, en zéjeles, en series monorrímas curiosísimas y en verso amétrico y caprichoso producto de la improvisación repentina. Pero lo más interesante es que ese tipo de canciones ha existido también en la España musulmana, pues de coplas árabes coincidentes con los romances, incluso en los temas, hay ecos en los poetas hispano-árabes, así como también ejemplos abundantes en la lírica tradicional del otro lado del Estrecho, allá donde la tradición andaluza continúa muy viva. Las hay bellísimas de una y otra lírica, romance y árabe, las dos procedentes de un común tronco hispánico. Sumo interés y extraordinaria novedad revisten también las canciones con verso alternante compuestas

por moriscos, seguramente granadinos. En ellas tuvo que inspirarse el primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera, autor de una preciosa canción basada tanto en lo granadino como en el «Cantar de los cantares».

Día 19 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. DE LA GRANJA SANTAMARÍA

Don Fernando de la Granja Santamaría, Profesor de la Universidad de Madrid y de la Escuela de Estudios Arabes de la misma ciudad, trató el tema «Fiestas cristianas entre los musuhnanes andaluces».

En la España musuhnana se celebraron, además de las fiestas típicamente islámicas, otras en la que participaban tanto cristianos como musulmanes. De éstas últimas, unas eran de origen pagano y otras lo tenían cristiano.

La Escuela de Estudios Arabes de Madrid conserva un manuscrito de una obra cuyo autor es Abū-l-Qāsim al-Azafī, régulo de Ceuta en el siglo XIII, que reviste gran interés para el estudio de este tema. Se lamenta su autor de la importancia que han adquirido en al-Andalus las fiestas de origen cristiano, tales como la de Navidad, Año Nuevo y Nacimiento de San Juan, en contraposición al desinterés mostrado por los andaluces por la festividad conmemorativa del nacimiento del Profeta.

Todo ello queda inserto en el cuadro de las «innovaciones», a las que tan refractario fue el Islam. Recoge al-Azafī una serie de testimonios al respecto, en los que se demuestra la intensidad a la que había llegado la convivencia entre cristianos y musuhnanes en al-Andalus. Y, evidentemente, en ello encuentra el autor la raíz del mal y subraya la conveniencia de que los buenos musuhnanes se mantengan apartados de los mozárabes. Otra causa es, también para al-Azafī, la influencia de las mujeres en el ánimo de los hombres en lo relativo a los preparativos de las fiestas. Es curioso señalar que todos los ejemplos aducidos por al-Azafī se refieren exclusivamente a la España musuhnana, o al norte de Africa, no existiendo indicios de prácticas semejantes en Oriente. Ello puede achacarse al hecho de que las costumbres paganas de los pueblos orientales o bien desaparecieron o fueron asimiladas por el Islam, lo que no ocurrió en nuestra patria.

El conferenciante dijo que así como la festividad del nacimiento de Mahoma tuvo dificultades en ser aceptada oficialmente en el Islam oriental, no ocurrió así en al-Andalus, donde fue recibida fácilmente y llegó, con toda probabilidad, a hacer desaparecer la celebración, por los musulmanes, de la Natividad de Jesús. No ocurrió así con las otras fiestas (Año

Nuevo y Nacimiento de San Juan), que perduraron y aún hoy se celebran en el norte de Africa.

Día 19 de octubre

COMUNICACIÓN DEL DR. CABANELAS RODRÍGUEZ

Fray Darío Cabanelas Rodríguez, O. F. M., Catedrático de Lengua Árabe en la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre el tema «El Mujaşşaş de Ibn Sīda».

Los primeros ensayos de diccionarios analógicos aparecen en el mundo griego. Los árabes dan un paso decisivo en el campo de esta nueva orientación lexicográfica. Cabe centrar la atención en el Mujaşşaş de Ibn Sīda, por cuanto su obra es la más perfecta y completa entre las de su género, no sólo en la España musulmana, sino en todo el mundo islámico medieval.

El análisis de la obra del Ciego de Murcia explica los motivos que le impulsaron a componerla, descubre el alcance de su cuadro temático y manifiesta la utilidad que aún hoy puede ofrecer a los escritores árabes bajo un doble aspecto: los vocablos de civilización y cultura y los tecnicismos.

Aun cuando el sistema adoptado por el Ciego de Murcia aparezca sensiblemente perfeccionado en obras recientes de este género, nadie podrá negarle el mérito extraordinario de haber sido el primero en introducir en la España musulmana este tipo de diccionario superando los tanteos iniciales realizados en Grecia y en el Oriente islámico, y ocho siglos antes de que en Europa alcanzasen estos ensayos cierta solidez, a mediados del siglo pasado.

Día 20 de octubre

*Sesión celebrada en Almería*

COMUNICACIÓN DE LA SEÑORITA SECO DE LUCENA VÁZQUEZ

La señorita María Encarnación Seco de Lucena Vázquez, Colaboradora de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, trató el tema «La corte de los Banū Şumādiĥ».

Los diversos factores humanos del Islam andaluz se encuentran divididos, tras la ruina del califato. Dos partidos principales, el nacional o andaluz y el beréber o africano luchan por alcanzar la hegemonía política. En el primero de estos partidos forman los Banū Şumādiĥ un reino

de taifa, cuya debilidad militar y política contrasta con su refinamiento y su cultura.

El arabista holandés Dozy, en sus *Recherches*, estudió de manera magistral hace más de un siglo la historia de este reino y especialmente los poetas aúlicos que vegetaron alrededor de Ibn Şumādiḥ, poeta también.

Modernas investigaciones y especialmente el hallazgo del manuscrito de un geógrafo almeriense, el °Uḡrī contemporáneo de aquellos reyes, aportan nuevas noticias que permiten renovar la historia de dicho reino.

Conjugando el contenido de su obra con los trabajos arqueológicos realizados en la Alcazaba almeriense, resulta hoy posible rehacer el plano de los palacios que contenía en el siglo XI. El °Uḡrī da noticias que constituyen una revelación. Los alcázares de la Şumādiḥiyya no estuvieron enclavados en el recinto de la Alcazaba, como hasta ahora se ha venido creyendo, sino en las cercanías de Almería. El °Uḡrī describe minuciosamente las salas y los patios de la Alcazaba y de la Şumādiḥiyya y alaba sus suelos y paramentos labrados en mármol, sus bellas arcadas y sus magníficos pórticos.

El florecimiento de Almería durante el siglo XI fue extraordinario: puerto de al-Andalus al Mediterráneo, en posesión de una pujante industria y de una rica artesanía, con una importante población extranjera compuesta en su mayor parte por mercaderes y negociantes, fue una de las ciudades más ricas de al-Andalus en aquel tiempo.

Al socaire de esta riqueza y bajo el noble impulso de al-Muḡtaşim brilló allí una de las más resplandecientes cortes poéticas del siglo XI.

Conviene destacar la figura de Sumaysīr, nacido en Elvira y que fue el más ingenioso y punzante poeta satírico de la España musulmana, cuyas composiciones herían no sólo a las personas, sino a las ciudades; las del Naḥīlī que, en sus poemas, expresa la honda impresión que en su ánimo causó el lujo de los almerienses y el fausto de su corte; la de Ibn Saraf, que expresó maravillosamente la hermosura de la naturaleza; y, en fin, la de otros muchos poetas que dieron lustre y brillo a la corte de al-Muḡtaşim.

Día 21 de octubre

*Sesión celebrada en Almería*

#### COMUNICACIÓN DEL DR. NAVARRO PARDO

Don José Navarro Pardo, Colaborador de la Escuela de Estudios Arabes de Granada, disertó sobre «Almería y su famoso refrán».

El refrán dice: «Cuando Almería era Alinería, Granada era su alquería». Este refrán provoca la incredulidad entre quienes conocen an-

bas ciudades, pero lo cierto es que se acomoda a la más estricta realidad histórica. Anotemos de pasada que es dicho muy antiguo, pues como tal, lo recogen ya en 1645, Méndez Silva, y, en 1699, Pascual y Orbaneja.

En 955 el primer califa omeya hizo a Almería capital del distrito y ordenó rodearla de fuertes muros. Era la medina primitiva: de la alcazaba al Mar —las olas batían la muralla—, y de la Rambla de la Chanca hasta la actual calle de la Reina. A esta medina se añadirán fundamentalmente dos arrabales. El primero fue el gran núcleo comercial e industrial de Almería, su puerto franco. El segundo es la moderna Almería. Pero mucho antes de la fortificación de la medina por <sup>o</sup>Abd al-Raḥmān III, el complejo *Mariya-Baḡyāna* —atalaya de Pechina— era ya muy próspero e importante. Elementos esenciales de ese complejo son los indígenas romanizados y los árabes, asentados por <sup>o</sup>Abd al-Raḥmān II en la comarca. Se les impuso la obligación de montar rábitas. Una de ellas se estableció en el cabo de Gata —*ribāṭ al-Qābīta*—. Otro elemento capital del complejo Almería-Pechina fue la Federación de Marineros de Pechina. Esta Federación la formaban dos colonias: una de Elvira y otra de Tudmir. Por su procedencia eran mozárabes, en su mayoría. Marineros expertos, con grandes relaciones con el Norte de Africa, ocuparon Almería en el 884, se entendieron con los árabes o los dominaron e hicieron de Pechina una ciudad rica y bien organizada: cerco de murallas; sobre una puerta estatua de la Virgen; edificaron iglesia, donde el cuerpo de San Indalecio estuvo hasta la venida de los almorávides; erigieron una notable aljama. Tenían un alto sentido comercial. Dato importante: hacia el 890, uno de sus jefes, <sup>o</sup>Abd al-Razzāq ben <sup>o</sup>Isà fue tan buen gobernador que los comerciantes extranjeros podían depositar sus cargamentos en la vía pública con toda seguridad. Esta excelente máquina administrativa y la situación de la comarca, alejada de los focos de constante subversión, invitaba a emigrar a ella. Pechina se engrandece y enriquece. Al amparo de la *mariya* y sus fortificaciones, se va creando una ciudad que en el siglo X absorbe a Pechina. Cuando el primer califa de Córdoba la hace capital del distrito y la fortifica —año 955—, ya es muy importante. La crónica de Razí, que muere en 955-6, lo acusa: «Almería es llave de ganancia de todo bien y es morada de sutiles maestros y de galeas (naves) et facen muchos paños de seda con oro et muy nobles et su castillo yace sobre el mar»... Ibn Ḥawqāl, que llegó a Almería en 951, escribe después, ponderando los tejidos de lino, que se exportaban a Egipto, La Meca y el Yemen. Véase pues, que existían fortificaciones, las atarazanas, fondeaderos pobladísimos, la gran industria, el espléndido comercio... Almería tiene ya enorme entidad. En el 964, al-Ḥakam II va a Almería a inspeccionar las poderosas obras de defensa ordenadas por él, y el *ribāṭ al-Qābīta*. Almería es la gran base



naval del Califato: ya bajo °Abd al-Raḥmān III fondeaban más de doscientos barcos. Este auge militar, aparte la amenaza de los piratas normandos, lo determina el peligro fāṭimī. En el 910, éstos se instalan en Tunicia; en 960, dominan el Norte de Africa, y el 969, conquistan Egipto. A fines del siglo X su imperio se extiende desde Egipto y Siria por Oriente, las islas del Mediterráneo, y, por Occidente, el Norte de Africa hasta el Atlántico. Este imperio que roe el subconsciente de la gran figura de Nasser, era para al-Andalus un peligro gravísimo. Por ello la base de Almería, tan estratégicamente situada, había de ser la más fuerte. Así venos atarazanas, poderosas fortificaciones, escuadras imponentes, barcos de gran tonelaje... Y Córdoba, la capital, atenta y preocupada.

Al calor de esta seguridad, de la gran organización administrativa, la prosperidad industrial, mercantil y comercial es extraordinaria. Refiriéndose a la amenaza de los piratas daneses del 966, dice Levi-Provençal: «Almería es el primer puerto militar, listo para hacer frente a los daneses y a los fāṭimīes y la *marīya* de Pechina, que se llamará bien pronto simplemente Almería, se va a convertir en el puerto mediterráneo más frecuentado y activo de todo al-Andalus».

Y estamos en la segunda mitad del siglo X. Esta gran prosperidad se acrecienta en el siglo XI con los testamentarios del Califato de Córdoba —Jayrān, Zuhayr, Mu°taṣim—, y en el siglo XII con los almorávides. A tal momento se refiere la divulgada descripción del Idrisí. Hay en ella un dato sorprendente. El califa almorávid, en 1125, establece en al-Andalus un impuesto sobre las construcciones; su producto es para reparar fortalezas: el censo hecho de alhóndigas da la cifra de 970. Aunque el término empleado es fóndaq, se trata aquí de lugares acotados para una misión comercial extranjera. Era Almería como si dijéramos puerto franco casi exclusivo del comercio entre al-Andalus, la Cristiandad y los países islámicos. La conquista de los cruzados de 1147 desorganiza Almería.

En la segunda mitad del siglo IX el complejo Almería-Pechina es, pues, muy importante; en la primera mitad del siglo X lo es más Almería, que absorbe a Pechina; y en la segunda mitad del siglo X es Almería el primer puerto militar, industrial y comercial de al-Andalus, que prosigue el auge creciente en los siglos XI y mitad del XII. «Emporio de riqueza», como la llama Yāqūt. Y el Ilbirí, pensando tal vez en las altas realizaciones del espíritu almeriense, escribió aquel piropo: «He pisado un suelo donde los guijarros son perlas; la tierra, almizcle, y los jardines, paraísos».

Granada, en cambio, como dice Lévi-Provençal, «no era todavía, en el siglo IX, más que una aldea fortificada, que se escalonaba en la orilla derecha del Darro, no lejos de la confluencia de éste con el Genil, y que

contaba en su población con muy pocos musulmanes, muchos cristianos y más judíos».

Granada se engrandece con los naṣrīes. Ibn al-Aḥmar entra en Granada a fines de 1237 y el 38 subió al sitio llamado la Alhambra. Lo inspeccionó y marcó los cimientos del castillo y trazó la acequia para dotar de agua la nueva construcción. Todo ello avanzado el siglo XIII.

«De la Alhambra musulmana anterior a los nazaríes —dice Torres Balbás— tan sólo quedan algunos cimientos y pequeños paños, de lienzos de muros y torres, que sirvieron de asiento a las fortificaciones de la Alcazaba del siglo XIII, en sus frentes Levante y Norte». La Alhambra: alcazaba, medina murada y palacios de maravilla, no existían.

«Granada es de fundación moderna, pues no data más que de la época de los príncipes independientes —siglo XI—. Antes, la ciudad más frecuentada por los viajeros era Elvira, pero ésta se despobló en esa época (siglo XI) y sus habitantes se vinieron a Granada. Fue Ḥābbūs —1013-38— al-Šinhāyī quien dio a Granada un aspecto urbano, la rodeó de muros y construyó su alcazaba. Su hijo Bādīs —1038-1073— terminó la construcción de la ciudad».

Hay, pues, una cosa clara:

Almería, en los siglos X, XI y mitad del XII, es el primer puerto de al-Andalus, verdadero emporio de poder y riqueza.

Granada evoluciona después. En el siglo X es poco más que una aldea fortificada. En el XI, le dan aspecto urbano los zīrīes. Avanzando el siglo XIII comienzan los naṣrīes, que construyen fortalezas en la Sabika. Los grandes palacios se erigen fundamentalmente en el siglo XIV.

No hay desdoro en los hechos, por tanto, para la inmarcesible belleza de Granada. Pero el almeriense no tiene por qué aceptar la sonrisa irónica que provoca el famoso refrán.

¡Día 22 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. VERNET GINÉS

Don Juan Vernet Ginés, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona, trató el tema «Aportaciones musulmanas a la Historia de la Ciencia».

Debemos al antiguo Oriente aportaciones como, entre otras, la división sexagesimal de la circunferencia, inicios del álgebra. No podemos olvidar que a nuestros antepasados semitas del medievo debemos aportaciones no menos importantes. Los árabes utilizaron el «ammi visnaga

Lâm», planta para el tratamiento de la angina de pecho y el asma, en pleno mundo medieval, y, sin embargo, una reciente monografía egipcia sobre su origen histórico no ha podido remontar más allá del siglo XIX. Y éste es sólo un ejemplo en la cadena de «redescubrimientos» de nuestra ciencia contemporánea.

Corresponde al siglo IX la figura de al-Jwārizmī, importante astrónomo al que debemos, entre otras cosas, el haber reducido la longitud del Mediterráneo a sus verdaderas dimensiones. También en este siglo nace la Trigonometría, dentro de la que se conocen las funciones seno, coseno, tangente y cotangente.

Gracias a los descubrimientos matemáticos progresó de un modo notable la Astronomía, demostrándose la existencia de eclipses anulares de sol y llegándose a determinar el tamaño de la tierra por la depresión del horizonte. Estas son aportaciones de la astronomía oriental. Los astrónomos occidentales, entre los que destaca el toledano Azarquiel, se especializaron en al construcción de instrumental y en el análisis teórico de los movimientos de los planetas.

Los conocimientos científicos se transmitieron en unas ocasiones de manera subrepticia (descubrimiento de la circulación de la sangre por Ibn al-Nafís) y otras veces de manera patente, pudiéndose demostrar con documentos la dependencia de una cultura con respecto a otra, por ejemplo, la introducción del astrolabio en Europa.

Cabe establecer un paralelismo entre la labor de traducción realizada en Bagdad, Ripoll y Toledo y las modernas traducciones de obras científicas hechas en Oriente a partir de fines del siglo pasado.

Día 23 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. MOKHTAR EL-ABBADY

El Dr. Ahmed Mokhtar el-Abbady, Catedrático de la Universidad de Alejandría, trató el tema «Relaciones diplomáticas y culturales entre Granada y Egipto».

Dos acontecimientos importantes ocurridos en el siglo XIII establecen relaciones entre España y Egipto: la caída de Bagdad en manos de los mongoles (1258) y la batalla de ʿAyn Yalūt, por la que los mamelucos egipcios detuvieron la marcha mongol. Estos sucesos dieron una enorme importancia al Egipto de esta época y su resultado fue que se cruzaran embajadas entre este país y los reinos hispánicos, tanto musulmanes como cristianos. Aragón y Cataluña estaban interesados en conseguir garantías de libre circulación, tanto para sus mercaderes

como para los peregrinos que se dirigían a Jerusalén. En lo referente al reino de Granada, la correspondencia diplomática que conservamos pertenece al reinado del sultán granadino Muḥamad V. (siglo XIV), pero existen alusiones a relaciones anteriores. Si los egipcios no intervinieron en ayuda de los naṣrīs de Granada, ello se debió, sobre todo, al peligro tártaro y franco que amenazaba sus propias fronteras.

Durante los siglos XIII y XIV Granada y El Cairo se convierten en los dos principales focos culturales del Islam occidental y oriental, respectivamente. Pero Granada es netamente inferior a El Cairo en este ámbito, debido a la mayor importancia política de esta segunda capital y al elevado coste de la vida en Granada.

Por estas razones nace la costumbre de que los intelectuales realicen un viaje a Oriente para completar sus estudios, pese a la dificultad y los peligros, tanto de la vía marítima como de la terrestre. Nombres de algunas personalidades que realizan este viaje son los de los poetas Ibn Yābil al-Hawwārī, de Almería, y Abū Yaʿfar al-Ruaynī, de Elvira; de los gramáticos y filólogos Abū Ḥayyān y Abū ʿAbd Allāh ibn Lub̄b; del místico Abū-l-Ḥasan ʿAlī ibn al-Maḥrūq, y de los médicos Abū Tamman, de Segura, y Muḥammad al-Anṣarī, de Quesada. Los granadinos que, por diversas circunstancias, no podían viajar a Oriente procuraban obtener sus títulos por correspondencia o aprovechando la estancia de sabios orientales en Granada. Asimismo, tenía lugar un importante intercambio de libros y publicaciones.

El resultado de todos estos contactos fue la unidad cultural del Oriente y del Occidente musulmán.

Día 23 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. CRUZ HERNÁNDEZ

Don Miguel Cruz Hernández, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Salamanca, disertó sobre «El neoplatonismo de Ibn Ḥazm, de Córdoba».

El gran valor literario de «El Collar de la Paloma», de Ibn Ḥazm de Córdoba, y su éxito en el mundo culto occidental ha sido la causa principal de que no se haya estudiado hasta ahora a fondo la significación del pensamiento filosófico de Ibn Ḥazm y el problema de sus fuentes.

Ibn Ḥazm no es un filósofo en sentido restringido, pero de su obra teológica, histórica y literaria se puede extraer una suma filosófica completa, cuyas líneas generales coinciden con el pensamiento neoplatónico

árabe oriental del siglo X. Estas coincidencias aparecen en los puntos siguientes: primero, al estudiar Ibn Ḥazm la enciclopedia de los saberes de su tiempo; segundo, al clasificar las ciencias; tercero, en su actitud ante la significación del saber para la vida del hombre; cuarto, al realizar la distinción de creencia y existencia; quinto, al estudiar la sustancia; sexto, al establecer los caracteres creenciales; séptimo, al ordenar los accidentes; octavo, en la mostración de la existencia de Dios; noveno, en el problema de la creación, y décimo, en el problema del alma.

Además, la ideología neoplatónica compara la ética ḥazmī y su famosa teoría del amor y la belleza. En la primera encontramos incluso textos cínicos y estoicos.

Ibn Ḥazm conoce la enciclopedia neoplatónica árabe oriental del siglo X, pese a que no manejase directamente ni a al-Kindī, ni a al-Fārābī, ni a los «Hermanos Sinceros»; pero estos conocimientos los obtiene a través de Ibn Masarra, los mutazillies españoles, y al-Naẓẓānī; y por medio de compendios orientales hoy perdidos.

Día 24 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. RODRÍGUEZ MOLERO

Don José Rodríguez Molero, S. I., miembro de la Escuela de Estudios Arabes de Granada, trató el tema «Aspectos de la filosofía de Averroes».

La historia de la Medicina reviste alto interés para el patólogo contemporáneo. Si se sabe poco de las grandes figuras como Galeno o Hipócrates, los médicos árabes apenas pasan inadvertidos en el saber actual del médico.

Ibn-Ruṣd, entre los latinos Averroes, es prototipo del médico filósofo. Y maestro, porque, además de doctísimo en su materia, es doctor, como lo prueban sus numerosos escritos. El método que sigue es preferentemente el deductivo; pero da una importancia singular al inductivo. La experiencia en Averroes llega al máximo aprecio; pero fiel a la tradición galénica no se preocupa de hacer historias clínicas. Como filósofo, dos ideas le preocupan: el de los universales y el principio de individuación. Aplicados a la enfermedad, ésta parece como un «accidente», una «dispositio». Apoyándose en el concepto cosmológico de cuerpo mixto, aparece la enfermedad como una discrasia de los humores. Estas son las dos direcciones medievales sobre la noción de enfermedad. Averroes se detiene especialmente en la segunda. Para ello, el conferenciante desarrolla el cuadro de la composición del cuerpo humano y sus miembros,

según la teoría aristotélica, la de Galeno y la de Averroes. La consecuencia que saca es que la historia de la Medicina, y en concreto de la árabe, contribuye a dar razón no sólo de lo que sabe el médico, sino que incluso le ofrece ocasión de conquistar algo de lo que no sabe.

Día 24 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. BERMÚDEZ PAREJA

Don Jesús Bermúdez Pareja, Director del Museo Arqueológico de la Alhambra y profesor de la Facultad de Letras de Granada, disertó sobre el tema «Novedades y rectificaciones de la Alhambra soterrada».

Los hallazgos obtenidos durante los últimos años, mediante elementales liberaciones de adherencias o escombros, han dado lugar a situaciones incómodas, o al temor de que se disipen las fabulosas invenciones con que se reemplazan los vacíos del monumento y la ignorancia.

Esos hallazgos afectan a la totalidad de la Alhambra y del Generalife, y han esclarecido el concepto general del conjunto monumental y, sobre todo, el encuadre dentro de su dispositivo estratégico de unas organizaciones urbanísticas muy típicas y expresivas. Además de los testimonios anteriores al siglo XIII, ha ofrecido novedades la simple limpieza y consolidación de la muralla del recinto, en la que se han comprobado diversas etapas de construcción y la presencia de torres aparentemente desaparecidas y de postigos ignorados, como el de la traición y el del campamento.

Otra serie de trabajos han dado mucha luz sobre localización y disposición de grandes palacios, palacetes, casa de nobles, barrios castrenses e industriales y, especialmente, el descombro de la Plaza de los Aljibes y de los restos del incendio del Generalife, han completado el conocimiento de los palacios que constituyeron la Casa Real vieja.

La acumulación, día tras día, de numerosos testimonios explicará, en un futuro no muy lejano, el complejo y medio conocido problema de las influencias en el arte islámico de otras escuelas artísticas islámicas y cristianas y la importancia de temas decorativos, como el de las representaciones, más o menos idealistas, de figuras humanas, de animales y de flores.

Estos testimonios prueban, además, el interés e importantes gastos de los Reyes Católicos y de los reyes de la dinastía austríaca por la conservación de la Alhambra, posteriormente desvirtuados con el deseo inútil de medievalizar la Alhambra.

Consideraciones sobre el alcance de supuestos tesoros y de fantásti-

cos caminos subterráneos llevan a la conclusión de que la realidad de la Alhambra, cada día más conocida y clara, es tan bella y sugerente como la mejor leyenda.

Día 25 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. CABO ALONSO

Don José Cabo Alonso, Catedrático de la Facultad de Letras de la Universidad de Granada, disertó sobre «Influencias hispanomusulmanas en el actual paisaje español».

Tanto el paisaje rural como el urbano responden al constante paso humano por ellos. Para explicarnos las actuales características que nos ofrecen el paisaje rural y el paisaje urbano de España tenemos así que recurrir, entre todas las restantes, a las huellas que aquí dejó la civilización islámica. Cuando llegan los musulmanes a Andalucía encuentran casi intacto el esquema que habían dado los romanos a sus campos y ciudades. En éstas, un ajedrazo perfecto, tipo campamento, con dos vías centrales, *cardo* y *decumanus*, como centrales, y las restantes paralelas a ellas. Terminaban aquéllas en las puertas de la ciudad y se orientaban, respectivamente, de Norte a Sur y de Este a Oeste.

En torno al núcleo urbano así dividido o al ibérico preexistente, los musulmanes agrupan sus construcciones sin trazado regular alguno y sin espacios abiertos. Con una mezquita mayor como centro vital de la ciudad; al pie de ella, la alcaicería o mercado noble, y en su proximidad, el mercado restante, ocupando las estrechas calles. Circundan el conjunto los barrios residenciales con casas bajas y de escasos huecos, porque la ostentación en la vivienda no se atempera a las creencias musulmanas. Callejas de trazado irregular que llevan sólo a las viviendas. Esta estructura urbana ha sido la dominante en las ciudades meridionales españolas hasta el siglo pasado y todavía se conserva en parte en muchas de ellas, que quedan así bien diferenciadas de las septentrionales.

La ciudad cristiana termina en un campo desolado, de explotación pecuaria o de pobre agricultura. La musulmana se prolongaba en villas, mitad de recreo, mitad de explotación. La pasión de los musulmanes por el agua influía en ello. Aunque el musulmán en principio despreció la explotación agraria, tuvo que recurrir también a ella. Pero estaba acostumbrado a hacerlo en oasis. Donde no los hay procura crearlos, y surgen los regadíos maravillosos de Levante y Andalucía, con técnicas, como la de la rueda hidráulica, que conocieron en Oriente Medio, con nuevos cultivos o con cultivos que habían desaparecido al terminar la

ocupación romana. Transforman así el paisaje agrario y dan lugar a otra etapa de su evolución, origen de la actual.

Pero así como la ciudad cristiana respeta y sigue los cánones romanos en su trazado, en la parcelación rústica, son los cristianos quienes hacen nueva distribución que rompe los viejos linderos, mientras que los inusuhnanes conservan, al menos en gran parte, aquella perfecta distribución ordenada según los ejes «cardo» y «decumanus», como puede apreciarse aún, y es nota característica todavía en el campo andaluz.

#### COMUNICACIÓN DEL DR. ABDEL HADI EL-TAZI

El Dr. Abdel Hadi El-Tazi, Director de Relaciones Culturales de Marruecos, disertó acerca de «Los monumentos almohades en Gibraltar».

La montaña de Calpe estaba casi desierta cuando desembarcó en ella Tāriq ibn Ziyād. Los almohades fueron los primeros en descubrir la importancia estratégica de esta montaña. El califa ʿAbd al-Muʿmin ordenó construir una ciudad porque sabía que para consolidar su posición en el extremo meridional de al-Andalus era fundamental convertir la roca en fortaleza. El califa ordenó a su hijo Abū Saʿīd, gobernador de Granada, que emprendiera la fortificación de la montaña, y a su otro hijo Abū Yaʿqūb, príncipe de Sevilla, que facilitara a su hermano cuantos obreros hubiera disponibles en su provincia para que realizasen las obras.

Pretendía ʿAbd al-Muʿmin convertir Gibraltar en campamento para sus tropas y, al mismo tiempo, en residencia para los príncipes. Se reunieron en la roca militares, alarifes y hombres de ciencia que convinieron la forma en que se debiera realizar la obra. A los pocos meses se alzaron allí «palacios y casas» e Ibn Ṣāḥib al-Salā, que la vio terminada, juzga a sus realizadores mejores maestros que quienes construyeron castillos legendarios entre los árabes. Las laderas de la montaña fueron plantadas de árboles frutales y adornadas con jardines en paratas. Lograron alumbramiento de aguas y construyeron un canal con caudal suficiente para abastecer las necesidades de la población. Los almohades rodearon la ciudad recién construída de una fuerte muralla que contribuía a su conversión en fortaleza inaccesible.

El califa almohade celebró la feliz terminación de esta grandiosa obra y organizó una recepción a la que acudieron los personajes más notables de al-Andalus y de Marruecos. Es lástima que se hayan perdido las inscripciones grabadas sobre alguno de sus edificios, inscripciones que podría proyectar luz sobre la arquitectura almohade. Dos de ellas



eran todavía bien visibles cuando el coronel Thomas James redactó su historia del estrecho de Hércules en 1771. También las menciona Francis Cartel y López de Ayala. Lo que resta de estas inscripciones no es suficiente para el propósito indicado.

Día 26 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL SR. BARBOUR

Mr. Nevill Barbour, de la Real Sociedad de Asuntos Internacionales de Londres, trató el tema «Las relaciones anglo-árabes en el medievo».

Las relaciones anglo-árabes, siendo muy exiguas, hasta recientemente, eran distintas de las que existieron entre los españoles y los árabes en el Medievo. No había convivencia de dos pueblos en una misma patria. Propiamente dicho, no empezaron hasta mediados del siglo pasado. Cuando creó Inglaterra su imperio en los siglos XVII y XVIII, tampoco pensó, ni por un momento, colonizar países árabes, ni daba mucha importancia al comercio con ellos. Solamente con la decadencia del imperio otomano buscó proteger sus líneas de comunicación con la India, contra la posibilidad de una intervención francesa, ocupando Egipto. Siguió la ocupación del Sudán y, más tarde, la de Siria. Así se creó un pequeño mundo de funcionarios y maestros que se encontraban en relaciones bastante estrechas con los países árabes. Es curioso advertir que de esta muy limitada convivencia resultó una relación especial entre Inglaterra y los árabes que no existió con otros países. Una sección de la opinión pública idealizó a los árabes y pretendió establecer una cooperación estrecha que pudiera resultar beneficiosa para ambos pueblos. La otra, trató esta política con puro sentimentalismo.

Fueron muy interesantes las condiciones en que se encontraba Europa al fin del siglo XII y al principio del siglo XIII. En aquel momento reinaban en Inglaterra los tres primeros reyes de la dinastía Plantagenet. Tenía una muy marcada individualidad y se distinguió por su poco convencionalismo en sus relaciones con los musulmanes.

El primero de estos reyes, Enrique II, se desposó con Eleonora de Aquitania, quien aportó a la corona inglesa el ducado de Aquitania, que comprendía toda la parte suroeste de Francia. En consecuencia, se crearon muy estrechas relaciones entre la familia real inglesa y los príncipes cristianos españoles, con los cuales se establecieron lazos de parentesco matrimonial. A través de estos lazos se pueden vislumbrar, también, relaciones con los príncipes musulmanes. Los tres primeros reyes se distinguieron por su actitud un poco convencional hacia los musulmanes

y el Islam. Durante su disputa con el Papa Inocente III, acerca de Tomás Becket, amenazó Enrique II con convertirse al Islam, buscando impresionar al Papa. Su hijo, Ricardo Corazón de León, durante su estancia en Palestina, sugirió casar a su hermana Juana, viuda del rey de Sicilia con al-Mālik al-ʿAḍil, hermano de Saladin y virrey suyo en Palestina. De esta manera trató de buscar solución al problema de Palestina, dando una reina cristiana a los cristianos de Jerusalén y un rey musulmán a los musulmanes en el resto del país. No se realizó el proyecto porque Juana rehusó rotundamente desposarse con un musulmán. El tercer monarca, Juan sin Tierra, buscó la alianza del Emir almohade unos meses antes de la batalla de las Navas de Tolosa, en el mismo instante en que el Emir se preparaba para luchar contra el rey de Castilla. Buscó Juan protegerse contra un posible ataque musulmán mientras que él mismo atacaba, como se proponía hacer, al rey de Francia. Dice el cronista Matthew Paris que Juan ofreció hacerse tributario del Emir y convertirse al Islam. Esto era muy posible. Ambos propósitos eran muy hipotéticos; probablemente no pensó Juan cumplir ni una, ni otra promesa; pero ellos están acordes con su espíritu burlesco y poco religioso y con su intención de alcanzar el triunfo sobre sus enemigos, el Papa y el rey de Francia, por medio de tal broma.

#### COMUNICACIÓN DE LA DRA. GIBERT

Doña Soledad Gibert, profesora de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, trató el tema «Ibn Jātima, intelectual almeriense».

El literato, historiador y poeta almeriense Abū Yaʿfar Aḥmad Ibn Jātima, que vivió a mediados del siglo XIV, fue uno de los hombres de letras más notables de su época. Mantuvo íntima amistad con Ibn al-Jaṭīb, visir de Muḥammad V, cuyo trato frecuentaba y al que escribió varias cartas cuando estuvo destronado en Fez, cartas que se conservan en la *Iḥwāta*.

A pesar de vivir en un mundo cuya agitación política era creciente, y de frecuentar la corte, siempre permaneció al margen de los acontecimientos políticos y nunca le movió la menor ambición política. Como la mayoría de los poetas y literatos almerienses vivió su mundo aparte, y sólo se dedicó a cultivar su espíritu y a favorecer a sus amigos.

Generalmente, Ibn Jātima es tan sólo conocido como historiador por dos vías famosas: su «Historia de Almería» y su descripción de la «Epidemia de la peste» que azotó Europa y Norte de Africa en los años 1348-49. La primera de estas dos se ha perdido y de la segunda se conserva un pequeño «Tratado sobre los enemigos de los enamorados», escrito

en prosa rimada que es una muestra de su agilidad y soltura en el campo puramente literario. Se conservan también dos colecciones de poesías suyas. Una de ellas es una recopilación de versos en los que se emplea la figura retórica llamada «tawriya», de un poeta arábigo-andaluz. En ellas demuestra sus conocimientos retóricos, de los que hace gala y en los que rivalizaban todos los poetas de su tiempo. Su otra obra poética es un *Dirwān* o colección de poesías, abarcando los temas panegírico y erótico, los llamados por él «sales y donaires» y las máximas y sentencias. Termina su obra con un capítulo de *muwaššahas*, las poesías de tipo popular que actualmente están siendo estudiadas por los arabistas occidentales.

Entre ellas las hay realmente notables y que tienen importancia por sus parejas populares, que son auténticas coplas sobre las cuales se componía todo poema.

#### COMUNICACIÓN DEL DR. MAKKI

El Dr. Mahmoud Makki, Subdirector del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid y agregado cultural a la Embajada de la RAU en la misma ciudad, trató el tema «El cautivo de Ubeda, Abd al-Karīm al-Qaysī».

Durante los últimos años se vienen realizando importantes progresos en el estudio y conocimiento de la poesía arábigo española, entre los que cabe señalar los trabajos de los profesores García Gómez, Terés, Hoenerbach, Stern, Nykl y Pérès, entre otros. Conviene resaltar, especialmente, sus esfuerzos en favor de la publicación de nuevas colecciones poéticas.

Entre los hallazgos literarios conseguidos últimamente figura el del *dirwān* de °Abd al-Karīm al-Qaysī. La novedad de esta colección consiste en que dicho poeta vivió en la Granada musulmana del siglo XV, época muy poco conocida no sólo en su aspecto histórico, sino también desde el punto de vista literario.

Nació °Abd al-Karīm en Baza, de una familia modesta. No se dedicaba a la poesía, porque las circunstancias en que se encontraba el reino *naṣrī* por aquel entonces no permitía vivir por entero de la literatura. Se dedicó preferentemente a los estudios jurídicos y durante su juventud desempeñó el cargo de imán durante algún tiempo en Berja. Parece que después se alistó en los contingentes de voluntarios que luchaban en la frontera. En una de estas batallas fue apresado por los cristianos y permaneció cautivo algún tiempo en Ubeda. Sus poesías, escritas durante su cautiverio, alcanzan una gran belleza descriptiva por su hondo sentimentalismo.

Abd al-Karīm no se desentendió de los acontecimientos que tuvieron lugar en la época en que vivió y que termina pocos años antes de la reconquista de Granada en el 1492. En sus versos vemos reflejados los sucesos más significativos en la historia de la Granada inusulmana, tales como el desastre de Lorca, conocido por batalla de los Alporchones, la caída del castillo de Alicún, de Gibraltar, de Archidona y de Vélez-Málaga, que aparecen narradas con crudo realismo, y sus elegías a estas plazas son de una hondura emocional extraordinaria.

Al-Qaysī mantuvo relación con los más conspicuos personajes de la Granada naşrī, y por esto sus poemas revisten gran importancia como fuente documentada que ilustra la historia del Islam andaluz de su tiempo.

Día 27 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. MOHAMED EL-FASSI

El Dr. Mohamed El-Fassi, Rector de la Universidad de Rabat, disertó acerca de «Algunas apreciaciones sobre la música andaluza».

Hay que buscar los orígenes de la actual música del Norte de Africa en la Medieval que se escuchaba en la España Musulmana, de la que la primera no es otra cosa que una supervivencia. No solamente se conservan en Marruecos las melodías andaluzas que constituyen las *nawbas*, sino también las canciones que con ellas se recitaban.

La música andaluza llegó a España de Oriente y allí se mezcló con el canto gregoriano. La música popular española parece ser la natural evolución de canciones greco-persas que, en el crisol andaluz, se fundieron con los cantos de la liturgia cristiana.

El estudio detenido de la *nawbas* marroquíes descubre numerosos puntos de contacto con la música andaluza. Algunas de estas *nawbas* se cantan aún en la misma lengua dialectal con que fueron cantadas en Andalucía y conservan los metros usuales en la lírica popular arábigoespañola.

Día 27 de octubre

#### COMUNICACIÓN DEL DR. SECO DE LUCENA PAREDES

Don Luis Seco de Lucena Paredes, Vicedecano de la Facultad de Letras de Granada y Director de la Escuela de Estudios Arabes de la misma ciudad, trató de las «Últimas manifestaciones poéticas del Islam español».

En el siglo XV la cultura andaluza giró alrededor de la Teología, y

la poesía no escapó a la preocupación religiosa que hubo de pesar sobre los andaluces de aquel tiempo. Esto se manifiesta tanto en la temática de las composiciones, como en su artificio retórico. Aun el léxico está salpicado de voces que proceden de la terminología teológica y muchas imágenes se basan en conceptos religiosos. Frecuentemente, los poetas insertan en sus versos formas teológicas completas.

Los poetas andaluces del siglo XV trataron los temas tradicionales en la poesía arábigoespañola, y todos ellos rindieron tributo al religioso.

Sabemos que el alfaquí °Unar compuso zéjeles con marcada intención picaresca. Muḥammad al-°Uqaylī trató el tema bélico no para enardecer a sus compatriotas, sino para solicitar de Dios el necesario aguante a fin de soportar la derrota. Otras veces, dicho tema reviste carácter gnómico.

Anduvo muy en boga el panegírico, insincero, convencional y lleno de tópicos. Se cultivó también especialmente la descripción junto con el tema báquico. El citado poeta °Uqaylī compuso un poema en el que alude a las reuniones báquico-literarias de tiempos pasados, poema que contiene interesante información para conocer la vida pública y privada de los granadinos en el siglo XV.

La elegía de índole política revistió más que nunca el carácter vindicativo que tuvo desde sus orígenes. Se compusieron numerosas elegías con propósito de soliviantar a los príncipes africanos para que acudiesen en socorro de sus correligionarios andaluces. Muchas de estas elegías no son otra cosa que arreglos de la que escribió el poeta rondeño Abū-l-Baqā.

Hasta el último instante de la dominación musulmana en España, los poetas andaluces cultivaron el tema del amor °uḡrī. Muḥammad al-Sarrān y Abū Yaḡyá ibn °Aṣim declaran en sus composiciones pertenecer al sistema de los °uḡrīes.

Este último poeta introdujo notables innovaciones en la estructura interna de la casida.

El siglo XV ofrece, en la España musulmana, una poesía de alfaquíes, preciosista y decadente en la que son escasos los fragmentos que reflejan verdadera inspiración.

## A PROPOSITO DE UN COLOQUIO SOBRE LA SOCIOLOGIA MUSULMANA

### *Precedentes y motivaciones*

La metodología de la Historia del Islam, desde hace unos diez años, ha entrado en una fase activa de renovación, como consecuencia de la cual se está operando un proceso de activación de la conciencia del hombre historiador al compás de la evolución y tendencias generales de la Historia y al impulso del ritmo y exigencias de la vida de las actuales sociedades, en rápida y creciente transformación política y económica. La aparición y el auge de ciencias nuevas, como la Sociología, la Antropología cultural, la Economía, la Biología, la Psicología aplicada, entre otras, ha tenido sus efectos en la mente de ciertos islamistas, abiertos a las nuevas corrientes culturales de nuestros tiempos. Frente a las viejas concepciones de la Historia, se han impuesto otras direcciones, fruto, también, de la inquietud intelectual en que vive el hombre de hoy y del deseo de originalidad y de creatividad que alienta en determinados espíritus, libres y sensibles a las vibraciones de los hombres de esta generación, y ávidos de abrir nuevos cauces por donde discurran las nuevas corrientes del pensamiento contemporáneo, conducentes a un conocimiento más cabal de las motivaciones humanas en el concierto y evolución de las sociedades.

Fuera de España, los profesores G. E. von Grunebaum, R. Brunschvig, B. Lewis, Cl. Cahen, A. Abel, A. Ashtor, S. Goitein y J. Berque vienen a ser, en mi concepto, los promotores de esta nueva fase en lo que concierne a la metodología de los estudios islámicos en los últimos años. Haciéndose eco de las tendencias historiográficas modernas, han iniciado una serie de actividades que tienden a entablar el diálogo entre los estudiosos del mundo del Islam con el fin de fijar una orientación metodológica, fecunda en resultados, que desborde los estrechos y tradicionales límites de la investigación y exposición histórica de los pueblos islámicos, considerados en toda su dimensión antropológica.

Esta nueva orientación en los estudios islámicos y el impacto que está produciendo se evidencia en los coloquios y simposios de Lieja y Spa, en Bélgica, celebrados los días 21 al 25 setiembre de 1953 (véase *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. por G. E. von Grunebaum, The University of Chicago Press, 1955, 385 pp.), de Burdeos, los días 25 a 29 de junio de 1956 (véase *Classicisme et déclin culturel dans l'Histoire de l'Islam. Actes du symposium international d'histoire de la*

*civilisation musulmane*, organizado por R. Brunschvig y G. E. von Grunbaum, (Paris 1957, 396 pp.) y de Bruselas, donde, los días 11 al 14 de setiembre de 1961, tuvo lugar el *Colloque sur la sociologie musulmane*, al que asistieron la mayor parte de los más calificados islamistas y arabistas occidentales del momento.

*El "Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain".*

Antes de referirme al contenido y carácter del coloquio de Bruselas, me parece oportuno dar a conocer a nuestros lectores españoles, como testimonio de cuanto se ha dicho al principio y se dirá después, la fundación y funcionamiento en la capital belga, desde el año 1957, por iniciativa del Rector de aquella Universidad, M. Henri Janne, y del Prof. Arthur Doucy, Director del *Institut de Sociologie Solvay*, del «Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain». Dicho Centro, en sus cinco años de actividad, es digno de los mayores elogios por su sabia y fecunda dirección, sus iniciativas y la capacidad de trabajo y método de sus colaboradores. Su fin es realizar, en la forma que sus fundadores han considerado más adecuada, uno de los principales proyectos de la UNESCO, cual es el de favorecer una mejor comprensión mutua entre el Oriente y el Occidente. Su objeto principal es, precisamente, estudiar de modo científico y práctico, bien por contactos directos de sus colaboradores o a través de los textos originales —libros, revistas, periódicos, panfletos, publicados en lengua árabe—, la sociología de los países musulmanes en estos años de profunda evolución social y política en el terreno de la independencia y desarrollo en que viven, desde el término de la segunda guerra mundial. Intenta este Centro —así lo dice su director, el Prof. A. Abel, a su vez director del Instituto de Filología e Historia orientales y eslavas de Bruselas— de modo primordial, alcanzar la máxima comprensión y despertar el deseo de colaborar a la exégesis de las cuestiones que se presentan en el campo de sus estudios, y, de modo fundamental, por lo que se refiere a la doctrina del afro-asiatismo (cf. *Civilisations*, IX, n.º 2, Bruxelles 1959, pp. 187-190). El Prof. A. Abel, también Secretario general del Centro, es el alma del mismo y el verdadero motor de todo un equipo integrado por ocho colaboradores y cuatro consejeros, entre los cuales debo nombrar a Mlle. J. Senny, diligente y activa secretaria general adjunto y encargada de la biblioteca en la cual se hallan las mejores obras publicadas en Europa y América sobre problemas económicos, políticos y sociales del mundo musulmán.

La labor de este Centro no está limitada al estudio y comprensión de

los problemas que se presentan al mundo árabe, sino, también, al resto del mundo musulmán, Africa negra, Turquía e Irán, para lo cual cuenta con especialistas adecuados cuya misión principal consiste, ahora, en evacuar todas las noticias que interesan a la evolución política, social, religiosa, jurídica y económica de los países árabes e iraníes con el fin de establecer efemérides detalladas y diarias y constituir, con ello, ricos fondos para el estudio del Islam contemporáneo en todos sus aspectos.

Además de estas actividades científicas, se celebran simposios periódicos para estudiar problemas relacionados con la economía, costumbres, demografía, condiciones de trabajo de determinados países, todo lo cual se refleja en las publicaciones del Centro, expresión de la importancia, interés y calidad de sus actividades. Una de éstas es el *Bulletin d'Informations*, titulado en su nueva serie *Bulletin du Centre pour l'étude des problèmes du monde musulman contemporain*, sustituido, a partir de este año de 1962, por una revista semestral, muy bien editada, dentro de la serie «Correspondence d'Orient», que ha aparecido al público estudioso con el nombre de *Études* y a la que auguramos y deseamos el mayor éxito y larga vida. Desde 1960 se publican unos volúmenes, dentro de la misma serie mencionada, de la que forman parte los siguientes títulos: 1. *Actes du colloque sur un projet de marché commun afro-asiatique*, 1960, in-8.º, 272 pp.; 2. *Les musulmans noirs de Maniema*, 1960, 160 pp.; 3. *Actes du colloque sur l'exportation vers les pays en voie de développement*, 1961, 206 pp.; 4. *Contribution à l'étude des problèmes agricoles de la Syrie*, por B. Orgels, 1961, 110 pp.; y 5. *Actes du Colloque sur la sociologie musulmane*, 1962, 466 pp., de cuyo contenido daré cuenta más adelante. Se ha anunciado la preparación de un sexto volumen, por A. Abel, titulado *Quatre ans d'histoire de l'Islam contemporain*, desde 1957-1958, dirigido hacia el estudio de la sociología, economía, historia de las doctrinas y de la cultura, reforma agraria, etc., de los países comprendidos entre Marruecos y el Pakistán y del Mediterráneo al Congo. Con otro carácter y fin, el Centro ha comenzado a publicar este año una colección titulada «Le monde musulman contemporain»: *Initiations*, de la que han aparecido, en un formato que se ve con agrado, los fascículos siguientes: *Psychologie et comportements*, por A. Abel; *Initiation à la Perse*, por Annette Donckier de Donceel, e *Introduction à l'histoire contemporaine*, por Simone Van Riet. Están anunciados los títulos siguientes: *La terre et les hommes*, por B. Orgels; *Perspectives économiques*, por V. Laurens; *L'Iraq*, por Y. al-Durrah; *Ethique et rituel*, por J. Senny, y otros relacionados con Marruecos, Libia, Turquía, los berberes y los etíopes, el Islam negro y la literatura árabe actual.



*El "Colloque sur la sociologie musulmane"*

El coloquio sobre la sociología del mundo del Islam, celebrado en Bruselas, es la más reciente manifestación de las actividades y vitalidad del Centro. Visto a través del volumen de *Actas* a que me he referido anteriormente, se descubre, de modo manifiesto, que el propósito de los organizadores, recogiendo una idea del Prof. R. Brunschvig, era considerar la metodología de los estudios islámicos y el punto de vista sociológico. Pese a la gran variedad de temas que se recogen en el volumen —se publican veinte comunicaciones—, se desprende de una decena de ellos, al menos, por su riqueza y novedad de ideas, la necesidad de renovación y de nuevas orientaciones metodológicas en lo que concierne a los estudios islámicos. A través de todo ello parece que se pone de manifiesto, también, un estado de crisis en los estudios sobre el mundo musulmán, crisis que no es inacción ni parálisis, sino inquietud, deseos de creación, entrada a una fase de cambio impuesta por la misma y natural evolución de las sociedades islámicas y que debe de traducirse en un cambio, también, de las estructuras y de los métodos universitarios, en lo que a los estudios orientales se refiere, de modo muy particular. Para los profesores Brunschvig y Lewis, los estudios orientales —léase islámicos— han sido aislados de otras disciplinas y, dada la evolución del mundo islámico moderno —vienen a decir— se requiere la más efectiva integración de los orientalistas en la vida general de la Universidad y la introducción de una enseñanza más especializada sobre temas orientales en otros departamentos universitarios, distintos de los islámicos y afroasiáticos. Otros profesores exponen su criterio acerca de lo que debe de hacerse para superar las actuales deficiencias en los estudios islámicos y consideran la posibilidad de aplicar al estudio de la sociedad islámica —tal es, considerada en su génesis, evolución y desarrollo el objeto de la Historia del Islam— algunos métodos de la ciencia social. Dentro de esta línea de discusión, merecen destacarse, sobre todo, pues ofrecen un especial interés para nosotros en la hora actual, los trabajos de G. E. von Grunebaum, *Cultural anthropology and the analysis of the islamic civilization* (pp. 21-73); R. Brunschvig, *Situation de l'Islamologie* (pp. 75-83); B. Lewis, *Approaches to Islamic history in Europe and America* (pp. 103-117); M. Rodinson, *Problématique de l'étude des rapports entre Islam et communisme* (pp. 119-152); A. Abel, *Esquisse d'une recherche de dynamique sociale appliquée à l'Islam*, extraordinariamente rico en nuevas ideas y sugerencias que el moderno historiador del Islam deberá de tener muy en cuenta; Cl. Cahen, *Histoire économique-sociale et islamologie* (pp. 197-215), que presenta ciertos problemas de la historia islámica desde el punto de vista sociológico; W. C. Smith, *The compa-*

*native study of religion in general and the study of Islam as a religion in particular* (pp. 217-231); J. Berque, *Pour l'étude des sociétés orientales contemporaines* (pp. 85-102), y C. A. O. Van Nieuwenhuijze, *The next Phase in Islamic Studies: Sociology?* (pp. 393-429).

Con otro carácter, reducidos a determinadas áreas, figuran estudios, algunos muy sugerentes, que son un análisis de determinados contenidos de la civilización islámica o que plantean la actual situación de algunas comunidades musulmanas. Tales son las comunicaciones de Sir Hamilton Gibb, *Women and the Law* (pp. 233-248); S. D. Goitein, *The Mentality in the Middle Class in Medieval Islam* (pp. 249-263); F. Gabrieli, *Tribu arabe et Etat musulman dans la poésie de l'époque omayyade* (pp. 283-295); J. Kraemer, *Der "Weg zu den Griechen" im Islamischen Modernismus* (pp. 297-231); J. Lecerf, *L'orientation de la littérature arabe contemporaine et l'action des tendences sociales* (pp. 303-316); E. Cerulli, *L'Islam en Ethiopie: sa signification historique et ses méthodes* (pp. 317-329); Ch. Pellat, *Basra, patrie du réalisme et du rationalisme* (pp. 331-345); R. Walzer, *The achievement of the falasifa and their eventual failure* (pp. 347-359); G. H. Bousquet, *Milieux musulmans d'Afrique du Nord et civilisation européenne-chétienne* (pp. 361-392) y María Nallino, *L'évolution sociale en Arabie Séoudienne* (pp. 431-451).

#### *Conclusión: nuevas perspectivas*

Este coloquio sobre la sociología del Islam, plasmado en el volumen de *Actas* a que me he referido, supone una novedad y una orientación muy actual y práctica en el área de los estudios islámicos, algunos de cuyos cultivadores son siempre un poco reacios a cualquier evolución. Los sutiles y penetrantes análisis, los estudios sistemáticos de distintos métodos en lo que al acercamiento a las sociedades islámicas actuales se refiere y la oposición o rivalidad entre los estudios tradicionales, al estilo clásico, y los de carácter moderno y práctico, así como otras muchas cuestiones planteadas y que fueron objeto de discusión, revelan una toma de conciencia del estado actual del mundo islámico y de la necesidad de vigorizar y extender los estudios islámicos en las Universidades y centros de investigación, actualizándolos de acuerdo con las modernas orientaciones metodológicas que marcan las ciencias sociales en la Historia. El mundo del Islam constituye, en el momento actual, un área centrífuga de intensa radiación, de alcances políticos, sociales y económicos insospechados. Su línea espiral de evolución busca, con rapidez, formas, cada vez más abiertas, que pugnan por alcanzar más altos niveles de desarrollo, cabalgando entre los sistemas capitalistas y socialistas. Por la extensión del área geográfica islámica, por su evolución política, por

su desarrollo económico y por los problemas de carácter social que los países islámicos tienen planteados, es preciso que este mundo complejo, en plena efervescencia, sea estudiado y mejor conocido, con los modernos métodos de investigación, en nuestras universidades. En muchos medios orientalistas europeos y americanos prevalece ya la idea de que tal vez sea posible aplicar al estudio de las sociedades islámicas y de su historia algunos métodos de la ciencia social y de la antropología cultural. Estas ciencias, a las que no son ajenas la biosicología del individuo y del grupo social, son, en mi opinión, las que pueden contribuir a que se produzca ese estado de vitalización de los estudios islámicos en nuestro país, los cuales, como es natural, precisan, también, de una eficaz aportación de medios instrumentales lingüísticos.

En suma, el *Colloque sur la sociologie musulmane*, de Bruselas, es un buen exponente del cambio que se está produciendo, de la evolución que se está operando en el estudio y enfoque de los problemas del mundo musulmán, al otro lado del Pirineo; abre nuevas perspectivas al historiador y debería de constituir un estímulo en nuestro país, en cuyos centros tradicionales o en nuevos Institutos se podría renovar, completar y enriquecer, aceptando estas modernas tendencias, la gloriosa tradición y las estructuras geniales que fueron y son honra de nuestros estudios islámico-árabes.

Jacinto Bosch Vilá