

Previa preconsolidación (ya realizada durante la restauración de la cubierta) habría que proceder a su limpieza y a su restauración por restauradores muy experimentados, no sin antes hacer todas las pruebas necesarias para cerciorarse de la bondad del método empleado. Se podrían llegar a hacer reintegraciones en bajo nivel en aquellos elementos que ya han desaparecido, pero no tiene hoy día ningún sentido intentar corregir el supuesto texto alterado por epigrafistas anteriores tendenciosos.

La palabra clave en este tipo de bienes culturales es la de “conservación”, sin más.

Las bóvedas, elementos fundamentales de la arquitectura de este edificio, poseen fracturas importantes y necesitan una urgente restauración.

En las yeserías originales (intra-doses de las bóvedas), sólo es necesaria su limpieza y la fijación de alguna posible “bolsa” si fuese detectada. Reintegraciones de faltas y roturas han de ser patinadas para que den el color amarillento que ahora tienen las demás.

Siempre que no sea lesivo para las fábricas existentes, sería conveniente la eliminación de aquellos revestimientos a base de cemento y aquellos guarnecidos de mortero de yeso que no sean originales.

En cualquier caso, previo detallado estudio de qué zonas estaban revestidas, se pueden emplear enlucidos de yeso texturados de algún modo que no produzcan de lejos una visión distinta de las yeserías originales y que se puedan distinguir perfectamente de cerca como una intervención contemporánea, aunque en algunos casos basta con reflejar la fecha en paramentos poco visibles para documentar in situ la actuación.

**- Ficha de las obras**

- *Promotor: Consorcio de Toledo*
- *Dirección facultativa: Francisco Jurado, arquitecto, y Alfredo Sánchez, arquitecto técnico.*
- *Arqueología: Arturo Ruiz Taboada y Raúl Arribas, además de colaboración científica con la Facultad de Humanidades de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha*
- *Empresa constructora: GEOCISA*

## MITOS Y REALIDADES DEL TOLEDO ISLÁMICO<sup>1</sup>

*Maribel Fierro  
CSIC, Madrid*

Cuando los musulmanes conquistaron la Península Ibérica, no establecieron su capital en la ciudad que lo había sido del reino visigodo, Toledo, sino que eligieron una ciudad más al sur, Córdoba. Esta elección puede entenderse como un reflejo de los límites mismos del territorio que los conquistadores lograron dominar de forma permanente. Toledo, junto con Zaragoza y Mérida, quedaron como “capitales” de las zonas fronterizas, entendiendo naturalmente frontera en el sentido que tenía entonces, es decir, no como un borde entre países, sino

como la tierra situada frente al enemigo abierta a incursiones y campañas militares.

Este Toledo fronterizo, tierra de confrontación entre el mundo musulmán y el cristiano, pero también tierra de encuentros y simbiosis entre los miembros de las tres religiones que habitaban la Península Ibérica (judíos, musulmanes y cristianos), es la representación de la ciudad que predomina en nuestro imaginario actual<sup>2</sup>. ¿En qué medida lo fue también para los musulmanes? ¿Tenían estos otras

<sup>1</sup> Quiero agradecer a la Asociación de Amigos del Toledo islámico la invitación a tomar parte en el Ciclo de conferencias (abril 2005) en el que presenté este texto. En él reproduzco, dejando clara constancia de ello, extensas citas de los estudios en los que me he basado con objeto de contribuir a su difusión, ya que esos estudios no son siempre de fácil acceso fuera de los círculos académicos.

<sup>2</sup> Véanse a título de ejemplo las siguientes publicaciones: *I Congreso Internacional "Encuentro de las Tres Culturas". 3-7 octubre 1982, Toledo, 1983; Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance, Paris, 1991; Julio Porres Martín-Cleto et al., Toledo: la ciudad y el territorio de las tres culturas, Barcelona: Lunwerg, 2003.*

representaciones de la ciudad? Aunque terminaré hablando de ese "Toledo fronterizo", antes hablaré de otros Toledos presentes en el imaginario musulmán, a los que denomino el "Toledo escatológico", el "Toledo rebelde" y el "Toledo científico". Estos Toledos del imaginario musulmán (el escatológico, el rebelde, el científico y el fronterizo) no constituyen compartimentos estancos, pues a menudo se solapan y convergen, como vamos a tener ocasión de comprobar.

## 1. TOLEDO ESCATOLÓGICO

Una de las primeras obras escritas en al-Andalus que se han conservado hasta nuestros días es la *Historia* de un autor granadino afinado en Córdoba, llamado 'Abd al-Malik ibn Habib, que murió en el año 853 de la era cristiana<sup>3</sup>. Se trata de una obra que recoge la concepción musulmana de la historia del mundo, desde la creación hasta la aparición del Profeta Muhammad, así como la formación de la nueva comunidad de creyentes en la Revelación recibida por Muhammad, la expansión musulmana fuera de la Península Arábiga, el reinado

de los omeyas y la conquista de al-Andalus. Se trata, pues, de una "historia de salvación" en la que se narra cómo Dios guía a los seres humanos mediante el envío, a distintas comunidades y en distintas épocas, de profetas receptores de su Revelación hasta llegar al último de los Profetas, Muhammad, receptor de una revelación en árabe dirigida a los árabes y destinada a extenderse por otras tierras como prueba de la universalidad del mensaje divino.

La "historia de salvación" de Ibn Habib contiene unas predicciones relativas a acontecimientos que forman parte del devenir escatológico de la comunidad musulmana y que tendrán lugar en la Península Ibérica. Una de esas predicciones se refiere a revueltas y sediciones que acontecerán en el Toledo musulmán y que traerán consigo la ruina de al-Andalus. Volveré en seguida sobre esta predicción que tiene que ver con el fin del dominio musulmán en la Península Ibérica, pero antes veamos otra predicción anterior, relativa a lo contrario, la conquista de la Península Ibérica por parte de los musulmanes y el éxito de estos a la hora de establecer allí su dominio.

<sup>3</sup> 'Abd al-Malik b. Habib (m. 238/853), *Kitab al-tarj* (*La Historia*), edición y estudio por Jorge Aguadé, Madrid: CSIC-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, 1991.

En efecto, entre las predicciones incluidas en las narraciones que las fuentes árabes recogen sobre la conquista de al-Andalus, algunas de ellas tienen que ver con Toledo. Por ejemplo, se cuenta que cuando llegaron a Wamba –el rey goda "que decoró las iglesias de Toledo, perfeccionó su construcción y labró el mármol de sus puertas" –noticias del Profeta" y sus triunfos contra cuantos le combatían, reunió a los obispos y notables de al-Andalus, haciéndoselo saber, y Julián, uno de sus notables hombres le dijo: 'Creo que su nación vencerá a la gente de al-Andalus', a lo que aquél preguntó: '¿Cómo lo sabes?' y éste dijo: 'Porque está en los versos del sabio Matrayus, transmitido de Daniel'<sup>4</sup>.

Más conocida es la predicción que tiene que ver con Toledo y con Don Rodrigo. Rodrigo, el último rey goda, es de hecho considerado el causante de la conquista musul-

mana por dos violaciones por él cometidas. En primer lugar, la violación de la hija del conde don Julián, hecho que, según la tradición arabo-musulmana, provocó que dicho conde se decidiese a prestar ayuda a las tropas musulmanas. La violación de la hija del Conde Don Julián habría tenido lugar en Toledo, ciudad a la que había sido enviada para completar su educación. Es la famosa historia de la Cava, incluida en todas las recopilaciones de hechos maravillosos y leyendas relacionadas con Toledo<sup>5</sup>. La otra violación es la violación de un recinto sagrado, la Casa de los Cerrojos de Toledo. Al subir al trono Rodrigo, la nobleza visigoda y el clero le piden que continúe con la tradición de sus antepasados: colocar un candado en la puerta de una casa. Se desconocía lo que se guardaba en el interior de esa casa, vigilada por gentes de confianza de los godos que se trans-

<sup>4</sup> Ibn Hayyan, Muqtabis, vol. V, ed. Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Mahmud Sobh, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura - Facultad de Letras, Rabat, 1979; traducción española de Federico Corriente y María Jesús Viguera, *Ibn Hayyan, de Córdoba, Crónica del califa Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Zaragoza: Anubar / Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1981, 182/208.

<sup>5</sup> Véase el detallado estudio de Julia Hernández Juberías, *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Andalus*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, pp. 165-194, con abundante bibliografía. Véanse también Juan Marina, *Toledo: tradiciones, descripciones, narraciones*, Barcelona: J. Gili, 1898; Antonio Delgado, *Leyendas de la ciudad del Tajo*, Madrid: José Porrúa Turanzas, 1986; Pilar Alonso y Alberto Gil, *Historias y leyendas de Castilla-La Mancha*, Toledo: Consejería de Educación y Cultura, 1998.

mitían la consigna de generación en generación. Pero Rodrigo decidió abrirla y allí descubrió unas imágenes talismánicas que anunciaban la próxima entrada en la Península de un pueblo invasor.

Veamos más en detalle qué Casa era ésa y cuál su función, basándonos en el pormenorizado estudio que le ha dedicado Julia Hernández Juberías<sup>6</sup>.

Uno de los relatos al respecto lo transmite precisamente Ibn Habib, el autor de esa "historia de salvación" que acabo de mencionar, y relata cómo los conquistadores musulmanes encontraron en Toledo una casa, la Casa de los Reyes, en la que estaban depositadas varias coronas: "Junto a esa Casa en la que fueron encontradas las coronas (Casa de los Reyes) existía otra casa en la que había 24 candados. Cuando un rey comenzaba a gobernar colocaba un candado tal y como habían hecho los que le habían precedido. Esto continuó hasta que llegó al gobierno Rodrigo, durante cuyo mandato fue conquistado al-Andalus. Unos días antes de que esto fuera fácilmente llevado a

cabo, dijo Rodrigo: '¡Por Dios que no moriré afligido por esta casa! Tengo que abrirla para saber qué hay en su interior'. Acudieron a él los cristianos, diáconos y obispos y le dijeron: '¿Qué quieres a cambio de la apertura de esta casa? Considera lo que estimas que hay en ella y tómallo de nosotros, pero no nos hables de algo de lo que no habló ninguno de los reyes que te han precedido, siendo ellos gentes que sabía y conocía aquello que construían'. Rodrigo se negó a todo aquello que no fuera abrir la casa, tentado al destino, y encontró en ella un arca de madera. En su interior había imágenes de los árabes tocados con turbantes, portando arcos árabes y ciñendo espadas adornadas. En esta casa encontraron asimismo un escrito que decía: 'Cuando se abra esta casa y se penetre en ella entrarán en este país aquellos cuyos atributos y descripción es ésta y la poseerán y se harán con ella'. En ese mismo año tuvo lugar la conquista musulmana"<sup>7</sup>.

El relato que acabo de citar recoge una de las versiones más antiguas de esta leyenda, pero hay otras que matizan, amplían o difieren en

algunos puntos. Por ejemplo, un autor musulmán del s. XII (al-Yasa, b. Hazm) localiza la acción en un recinto subterráneo del Palacio Real donde se encontraban unas estatuas de mármol representando a beduinos con turbantes. El hallazgo casual de las estatuas fue realizado por algunos cristianos, quienes no encontraron ningún escrito aclaratorio. El simbolismo que encerraban las imágenes fue desvelado por un "filósofo de Toledo que conocía la historia y biografías de los cristianos"<sup>8</sup>.

Sea cual sea la versión, la función de la casa y de las imágenes es evidente: "el conjunto funciona como un talismán y sigue las reglas de muchos de ellos: está fundado en el poder de la analogía y una vez que se altera su estado original pierde el poder que se le había infundido en el momento de su creación. Este es el sentido de la frase que acompaña a las figuras y que generalmente viene expresada en estos términos: "Cuando esta casa sea abierta y se saquen estas imágenes un pueblo semejante a estos invadirá el país y se hará dueño de él"<sup>9</sup>.

El relato de la Casa de los Cerrojos es de procedencia musulmana, pudiendo comprobarse su existencia en Egipto ya en el siglo VIII de nuestra era. De su difusión en el mundo islámico es prueba su inclusión en *Las mil y una noches*, mientras que fue incorporado muy tarde en fuentes cristianas, como vamos a ver. Se trata de un relato, en último término, de origen oriental y parece que su precedente más antiguo es la violación del sepulcro de la reina Nitocris por el emperador persa Darío o la violación de la tumba de Belo, en Babilonia, por Jerjes, hijo de Darío. Los griegos habrían tomado esta leyenda de Mesopotamia y la habrían incorporado a sus obras, donde la encontraron los musulmanes. Así, manteniendo el elemento de la tumba, se aplica al último califa omeya de Oriente, Marwan b. Muhammad (que gobernó entre 744-750 de nuestra era), quien, al conquistar la ciudad de Tadmur (Palmira), hizo levantar una roca bajo la que había una cámara enyesada "como si hubiera sido terminada en ese mismo momento. En su interior había un lecho (*sarir*) sobre el que se hallaba una mujer echada de

<sup>6</sup> *La península imaginaria*, pp. 194-208.

<sup>7</sup> Hernández Juberías, *La península imaginaria*, p. 200.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 203.

espaldas. Sobre ella había setenta túnicas" y tenía siete trenzas, en una de las cuales había una lámina de oro con un escrito en el que se decía que Dios haría caer la ruina sobre quien entrase en su cámara. Aunque el califa omeya ordenó reconstruir el lugar tal y como lo había encontrado, no pasaron sino unos días cuando el califa fue muerto y la dinastía omeya desapareció. Los musulmanes llevaron estos relatos a los dos extremos del mundo. Por un lado, a al-Andalus y por el otro lado, a China, donde el protagonista es el emperador Tsin-Shi-Huang, quien habría entrado en la tumba de Confucio<sup>10</sup>.

Por otro lado, en el género literario relativo a las historias de los profetas (*qisas al-anbiya'*) también se encuentran relatos de características similares, tal y como ha puesto de relieve recientemente Mercedes García-Arenal<sup>11</sup>. Así, en la obra de al-Kisa'i, Dios ordena a Adán que abra un cofre secreto que le había regalado. En ese cofre el primer hombre encuentra una tela blanca en la que está escrita la lista de los

faraones y profetas futuros, el último de los cuales, con quien concluye la Revelación, es el profeta Muhammad. El cofre cerrado aparece también en el llamado "fecho de Buluqiya". Buluqiya era, según la leyenda, un sabio israelita contemporáneo de Salomón que, a la muerte de su padre y examinando su herencia, encuentra dentro de un arca un cofre de oro fuertemente sellado que contiene una escritura secreta, un fragmento de la Torá, que vaticina la venida al mundo de Muhammad, el último de los Profetas. El venerable judío Buluqiya se convierte al Islam por obra de la lectura de este pergamino, da la buena nueva a sus correligionarios y parte en un viaje a los confines de Siria para indagar sobre este profeta prometido (este relato gozó de una enorme difusión en el mundo islámico, llegando a ser incluido, también, en las *Mil y una noches*)<sup>12</sup>. La profecía encontrada en un cofre secreto recuerda asimismo el hallazgo del pergamino de la Torre Turpiana de Granada, dentro de esa gran y fascinante falsificación que llevaron a cabo los moris-

cos en un último intento de supervivencia cultural. Me refiero a los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada en el s. XVI<sup>13</sup>. De manera muy resumida, cabe recordar que, según esos libros plúmbeos, habrían llegado a la Península Ibérica Cecilio y Tesifón, dos árabes, cristianos primigenios, que partieron a los confines del mundo en un viaje en el que eran portadores de la Verdad del Evangelio, un Evangelio sospechosamente cercano al Islam y anterior a la revelación del Profeta. El primer hallazgo en Granada, el pergamino, apareció en un cofre metálico fuertemente sellado que contenía una profecía<sup>14</sup>. Un siglo antes de que los moriscos recurrieran al motivo del cofre sellado, el historiador egipcio del s. XV al-Maqrizi relataba que, durante la conquista de San Juan de Acre, los cruzados cristianos encontraron un cofre de mármol rojo sobre una

mesa de oro. Cuando consiguieron abrir el cofre encontraron una predicción escrita "en letras romanas" que profetizaba la llegada de los árabes, encabezados por su Profeta, que domeñaría a todos sus enemigos e impondría su religión sobre todo el género humano<sup>15</sup>. Todos estos datos dan fe de la extraordinaria difusión que tuvo el tema en el mundo islámico.

La similitud que guarda el episodio protagonizado por Rodrigo con estos otros relatos deja claro que nos hallamos ante una creación literaria, ante un mito. Ninguna de las fuentes cristianas o mozárabes de la época menciona la apertura de ningún recinto semejante. El relato de origen musulmán está documentado por vez primera en el s. XII en las obras de los autores cristianos Lucas de Tuy y el arzobispo de Toledo Jiménez de Rada<sup>16</sup>, fuentes

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 205-6.

<sup>11</sup> Lo expuesto a continuación está tomado de la reseña de Mercedes García-Arenal a la obra de Luce López Baralt (véase nota 12) publicada en *Al-Qantara* XXVI (2005), pp. 281-4.

<sup>12</sup> Luce López-Baralt, *El viaje maravilloso de Buluqiya a los confines del universo*, edición, traducción, estudio introductorio y notas, Madrid: Trotta, 2004.

<sup>13</sup> Véase la sección monográfica dedicada al tema y coordinada por Mercedes García-Arenal en *Al-Qantara* XXIII/2 (2002) y XXIV/2 (2003), y en especial Luis Bernabé Pons, "Los mecanismos de una resistencia: los libros plúmbeos del Sacromonte y el *Evangelio de Bernabé*", *Al-Qantara* XXIII (2002), pp. 477-498.

<sup>14</sup> P. S. van Koningsveld y G. A. Wieggers, "The Parchment of the 'Torre Turpiana': the original document and its early interpreters", *Al-Qantara* XXIV (2003), pp. 327-358.

<sup>15</sup> Armand Abel, "Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman", *Studia Islamica* II (1954), p. 39.

<sup>16</sup> Hernández Juberías, *La península imaginaria*, pp. 207-8. Para un análisis de las distintas versiones castellanas y su evolución, véanse Juan Menéndez Pidal, *Leyendas del último rey godo. Notas e investigaciones*, Madrid, 1906, cap. I y Fernando Ruiz de la Puerta, *La cueva de Hércules y el palacio encantado de Toledo*, Madrid: Editora Nacional, 1977.



todas ellas que conocen y utilizan elementos procedentes de la tradición musulmana de la conquista de al-Andalus. Estas versiones, al igual que posteriormente la *Crónica General* de Alfonso X el Sabio y la *Crónica de 1344*, mantendrán la localización propuesta por las fuentes árabes, aunque transformando la casa o cámara en un palacio.

Como ha expuesto Julia Hernández Juberías, el interés que despertó este relato, así como su posterior identificación con una de las construcciones de un personaje mítico, dio lugar a varios intentos por localizar el emplazamiento de esta Casa Cerrada. La tradición cristiana, a partir del s. XV, y en especial a partir de la obra del Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, *Atalaya de las corónicas*, escrita en 1443, transformó la Casa de los Cerrojos en cueva. Como cueva aparece tam-

bién en la historia ficticia que escribió Miguel de Luna, uno de los probables autores de las falsificaciones del Sacromonte de Granada, atribuyéndola a un fingido historiador árabe llamado Abulcacim Tarif, *Historia verdadera del Rey Don Rodrigo*<sup>17</sup>. Luna enriquece su versión de la historia con una cueva situada bajo la torre en la que se encuentra una inscripción en "letras en lengua Griega, aunque cifradas, dudosas en el sentido de la lectura". La cueva –recinto sagrado que se une en la tradición toledana a otros episodios relativos a la antigüedad de la ciudad y a los diversos constructores míticos que se le atribuyen, siendo la mayor parte de ellos pueblos o personajes llegados desde distintos puntos de Oriente– se mezcló posteriormente con la tradición esotérica y mágica de Toledo, considerada en Europa una de las ciudades principales en la enseñanza de estos conocimientos<sup>18</sup>. Los

autores cristianos establecen una relación directa entre el recinto y diferentes personajes griegos o procedentes de Oriente, bien sea Hércules (de ahí la denominación de Cueva o Cuevas de Hércules), algún rey oriental o viajeros procedentes de estas tierras que se asientan en la Península.

Siguiendo siempre a Julia Hernández Juberías, desde el año 1546 hasta nuestros días, se han llevado a cabo varios intentos de localizar físicamente este emplazamiento en la ciudad de Toledo. A partir del siglo XV la tradición toledana lo situará en una de las colinas de Toledo en la que se levanta la iglesia de San Ginés, que cuenta con una cripta<sup>19</sup> identificada como la cueva a la que hace referencia la tradición. La antigüedad de la ciudad de Toledo, fundada según cristianos y musulmanes por diferentes pueblos o personajes llegados de Oriente o Grecia, la abundancia de

subterráneos y cuevas localizadas en el interior o alrededores de Toledo, así como la fama que alcanza esta ciudad –considerada, como ya he indicado, una de las sedes principales en la enseñanza de la magia–, dan como resultado que la leyenda tome un cariz esotérico alejándose del objetivo que pretendía la versión musulmana, que no era otro que predecir la sumisión de Hispania al Islam<sup>20</sup>.

Pero si Toledo encerraba el secreto de esa sumisión, Toledo también iba a jugar un papel importante en la creación de lo que he llamado en otro lugar el "sentimiento de precariedad"<sup>21</sup> que tuvieron los musulmanes sobre su dominio de la Península Ibérica. En efecto, Toledo está asociada a la inevitabilidad, en tanto que querida por Dios, de la incorporación de la Península a la comunidad musulmana, pero también a su pérdida. Y con esto vuelvo a esa predicción

<sup>17</sup> Ed. facsímil, Granada, 2001, con estudio preliminar de Luis Bernabé Pons, véase Cap. VI "Que trata como el Rey Don Rodrigo abrió la torre encantada de la Ciudad de Toledo pensando sacar algún tesoro, y como halló en ella los pronósticos de la pérdida de España".

<sup>18</sup> Sobre el "Toledo mágico", véanse J. Battesti Pelegrín, "La fascination d'un mythe", *Tolède XIIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance*, París, 1991, pp. 221-34; Jaime Ferreiro Alemparte, "La escuela de nigromancia de Toledo", *Anuario de Estudios Medievales* 13 (1983), pp. 205-268; Eloy Benito Ruano, "A Toledo los diablos", *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid, 1995. Para una conexión poco conocida entre Toledo y el esoterismo, véase H. Kahane y R. y A. Pietrangeli, *The Krater and the sources of the Grail: hermetic sources of the Parzifal*, Urbana, Illinois, 1965.

<sup>19</sup> En 1851, J. Amador de los Ríos llevó a cabo un reconocimiento de esta cripta y afirmó que había pertenecido a un templo romano sobre el cual se levantó una basílica visigoda que posteriormente fue convertida en mezquita.

<sup>20</sup> *La península imaginaria*, p. 208.

<sup>21</sup> Maribel Fierro, "Mahdisme et eschatologie dans al-Andalus", en A. Kaddouri (ed.), *Mahdisme. Crise et changement dans l'histoire du Maroc. Actes de la table ronde organisée à Marrakech par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat du 11 au 14 Février 1993*, Rabat, 1994, pp. 47-69; actualización en español "Doctrinas y movimientos de tipo mesiánico en al-Andalus", *Milenarismos y milenaristas en la Europa Medieval. IX Semana de Estudios Medievales (Nájera, del 3 al 7 de agosto de 1998)*, Instituto de Estudios Riojanos, 1999, pp. 159-175.

sobre Toledo que he mencionado al comienzo de este apartado y que está contenida en la *Historia* de Ibn Habib. Reza así en la traducción de Jorge Aguadé:

Toledo la de las ruinas, edificada sobre la matanza (*hary*) y la lucha. Cuando [sus habitantes] se reconcilien con los politeístas no les quedará ni plebe ni monarca. Por culpa de sus habitantes vendrá la ruina y la gente abandonará aquel país<sup>22</sup>.

La presión militar de los cristianos a lo largo del s. XI culminó con la conquista de Toledo en el año 1085. Fue entonces cuando el poeta Ibn al-,Assal (m. 487/1094) advirtió a los andalusíes en unos famosos versos:

Andalusíes, arread vuestras monturas; el quedarse aquí es un error.

Los vestidos suelen comenzar a deshilacharse por las puntas y veo que el vestido de la Península se ha roto desde el principio por el centro.

(Trad. Teresa Garulo)<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Ibn Habib, *Ta,rij*, p. 96.

<sup>23</sup> Teresa Garulo, *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid: Hiperión, 1998, pp. 130, 191.

Toledo ocupa claramente un lugar central en el relato mítico de la conquista de al-Andalus, pero también en el de su pérdida por parte de los musulmanes.

En la predicción de Ibn Habib, la referencia a las ruinas (*atlal*) es un juego de palabras con el nombre árabe de la ciudad de Toledo (Tulaytula). Hay quien ha visto en esta predicción una referencia *post eventum*, es decir, un añadido a la obra de Ibn Habib posterior a la conquista cristiana de la ciudad en el año 1085. Pero, como bien dice Jorge Aguadé, esta profecía sólo refleja un eco de las numerosas revueltas que llevaron a cabo los toledanos en la primera época del emirato. Y esto nos lleva al otro Toledo del imaginario musulmán, el Toledo rebelde.

## 2. TOLEDO REBELDE

Como ha puesto de relieve Eduardo Manzano –a quien voy a citar abundantemente en este apartado–, los estudios sobre la frontera de al-Andalus muestran cómo uno de los rasgos más característicos del

tramo central de esa frontera es el endémico estado de rebelión existente en la antigua capital del reino visigodo. Los cronistas omeyas de época califal resaltan ellos mismos esta característica, atribuyéndola a una especie de estado natural de sus habitantes que les impulsaba a la sublevación frente al poder central<sup>24</sup>:

nunca faltaron turbulencias ni revueltas ... pues se sublevaban constantemente ... lo que les venía de naturaleza por su misma alimentación, pues su tierra y complexión son de las peores: por eso ellos no cesan de levantarse contra los reyes y frustrar a los más poderosos y astutos que la procuran.

(Trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera)<sup>25</sup>

Las fuentes no mencionan que en Toledo durante la época omeya surgieran linajes muladíes dominantes al estilo de los Banu Qasi en Zaragoza o los al-Yilliqi en la zona de Extremadura. Lo que las fuentes

sí mencionan son cabecillas que, durante periodos de tiempo más o menos extensos, capitanearon la oposición a la autoridad de Córdoba, pero sin lograr imponer ningún tipo de dinastía o de jefatura hereditaria sobre la ciudad. Pero sobre todo mencionan a la gente de Toledo (*ahl Tulaytula*), que es presentada como un bloque que se enfrenta a las pretensiones omeyas de controlar políticamente la antigua capital visigoda<sup>26</sup>. No voy a entrar a enumerar las numerosísimas revueltas de esas gentes de Toledo contra los omeyas, datos que ya han recogido autores como Clara Delgado Valero o Eduardo Manzano<sup>27</sup>. Me voy a centrar en el episodio más conocido, el de la "Jornada del Foso". Pero sí quiero señalar que la tendencia a la rebelión de Toledo, según las fuentes árabes, era anterior a la conquista islámica, estando ya presente, por ejemplo, durante el periodo romano: "Toledo [fue] una espina para los Césares..., pues rara vez se sometía, antes bien seguía siendo bocado difícil"<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Eduardo Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus en época de los omeyas*, Madrid: CSIC, 1991, p. 261.

<sup>25</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, 183/209.

<sup>26</sup> Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, p. 261.

<sup>27</sup> Clara Delgado Valero, *Toledo islámico. Ciudad, arte e historia*, Toledo, 1987; Eduardo Manzano, *La frontera de al-Andalus*, pp. 271-310.

<sup>28</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis V*, 181-2/207.

Siguiendo muy de cerca a Eduardo Manzano, a quien debemos el análisis más pormenorizado sobre la "Jornada del Foso"<sup>29</sup>, al año siguiente de la muerte del emir Hisam I en el año 797-8, se produjo una revuelta toledana, bajo el mando de dos personajes de la ciudad, llamados 'Ubayd Allah b. Jumayr y Girbib b. 'Abd Allah al-Tulaytuli. "El nuevo emir omeya, al-Hakam I, envió un ejército contra la ciudad rebelde, a cuyo frente se encontraba un personaje de ascendencia indígena, 'Amrus b. Yusuf. Éste se estableció en Talavera, desde donde se dedicó a hostigar a la ciudad sublevada. Una vez instalado, el caudillo muladí decidió utilizar una estratagema para conseguir privar a los rebeldes de uno de los caudillos que dirigían la rebelión. A tal fin, se puso en contacto con una familia toledana, los Banu Majsi, a quienes logró convencer para que pillaran a traición a uno de los cabecillas de la revuelta, el citado 'Ubayd Allah, y le mataran. A continuación, 'Amrus instaló a sus nuevos aliados en Talavera, pero sabido esto por algunos bereberes de la ciudad que tenían cuentas pendientes con este lina-

je, penetraron durante la noche en su aposento, y liquidaron a los Banu Majsi, permitiendo a 'Amrus enviar a Córdoba tanto la cabeza de 'Ubayd Allah como las de los miembros de la familia toledana. Pese a quedar privada de uno de sus caudillos, la revuelta toledana continuó adelante, siendo su siguiente episodio el famoso suceso conocido como la 'Jornada del Foso"<sup>30</sup>.

La fuente disponible más antigua que ofrece una versión de esos hechos es la crónica de Ibn al-Qutiyya, "el hijo de la Goda" (descendiente de Sara la Goda, nieta del rey visigodo Witiza). Según su relato, fue después de la muerte del otro caudillo de la sublevación, Girbib b. 'Abd Allah, cuando el emir al-Hakam decidió enviar a 'Amrus b. Yusuf como gobernador a Toledo. El texto señala de manera explícita que el motivo de esta elección se debió al hecho de que 'Amrus pertenecía al mismo partido y al mismo pueblo que los toledanos. El propio emir escribió a estos ponderándoles su decisión, dado que había elegido a 'Amrus, en lugar de mandarles a uno de sus clientes<sup>31</sup>.

Sigue explicando Eduardo Manzano que, "pese a esta aparente bondad, las intenciones del emir eran algo más torvas: antes de enviar a su gobernador, aleccionó a éste para que procurara ganarse a los toledanos, aparentando hostilidad contra los omeyas, y proponiendo, como remedio a sus enfrentamientos contra la autoridad cordobesa, la construcción de un alcázar en el medio de la ciudad de tal manera que la guarnición no estuviera en contacto con la población. 'Amrus cumplió sus órdenes al pie de la letra. Una vez terminada esta obra, escribió al emir, quien al punto urdió una estratagema consistente en ordenar a uno de sus caídes en la frontera que escribiera a Córdoba fingiendo que había sufrido un ataque enemigo, y que, en consecuencia, necesitaba refuerzos de tropas y de voluntarios"<sup>32</sup>.

"Inmediatamente se convocó un ejército de auxilio, a cuyo frente fue puesto el hijo y futuro sucesor del emir, 'Abd al-Rahman, quien entonces contaba con catorce años y a quien acompañaban tres visires. La expedición se puso en marcha, pero al llegar a las cercanías de Toledo,

una carta procedente de la frontera avisó a los expedicionarios de que el enemigo se había retirado. Fue entonces cuando 'Amrus anunció a los toledanos que no habría más remedio que visitar al príncipe en su campamento como muestra de cortesía. Así se hizo, y los toledanos fueron acogidos y agasajados por el príncipe omeya. Esta visita sirvió para que se le hiciera llegar al gobernador una carta de al-Hakam en la que se le daban instrucciones sobre cómo proseguir el engaño: siguiendo éstas al pie de la letra, 'Amrus se las ingenió para convencer a los toledanos de que debían invitar al príncipe a entrar en la ciudad para así seguir manteniendo las buenas formas. Cuando los incautos ciudadanos consintieron en ello, 'Abd al-Rahman se instaló en el alcázar y anunció la celebración de un banquete al que estaban invitados los principales de la ciudad y del campo"<sup>33</sup>.

"El alcázar había sido mandado construir con dos puertas, y en esta ocasión se mandó a los concurrentes que fueran entrando por una puerta, siendo destinada la otra a la salida. Sin embargo, un verdugo

<sup>29</sup> Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, pp. 274-84.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.*

apostado junto al foso de la fortaleza, iba cortando las cabezas de los invitados, llegando el número de los asesinados de esta forma hasta los cinco mil trescientos. Sólo entonces, un perspicaz médico toledano cayó en la cuenta de que, pese a estar muy avanzado el día, ninguno de los que habían entrado había sido visto franqueando la salida: mirando hacia lo alto comprobó que salía del alcázar el vapor de la sangre derramada, y comenzó a exclamar que el humo que salía de allí no era el de la cocina, sino el de sus conciudadanos muertos. Sus gritos dieron aviso a la gente, y sólo de esta forma consiguieron muchos toledanos salvar sus vidas. El castigo recibido fue tal que mientras continuó gobernando al-Hakam, Toledo no volvió a rebelarse"<sup>34</sup>.

Otra versión, recogida en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan, narra cómo el emir cordobés comunicó que quería dar un convite para celebrar la circuncisión de sus hijos menores:

Quando ['Abd al-Rahman II] leyó la carta a los principales de Toledo, éstos se alegraron de lo

oído y se dispusieron a asistir. Fijó también un día concreto, para el que ordenó sacrificar reses, preparar manjares y hacer postres, invitando aquél día sonado a los toledanos y sentándose a su vista en un punto inmediato de su Alcázar, aunque habiendo dispuesto contra ellos hombres armados al lado del foso que había preparado en su interior. Sus servidores comenzaron a introducirlos de diez en diez en el salón comedor, de manera que cada vez que entraba un grupo era llevado hacia aquellos hombres dispuestos al borde del foso, que les cortaban la cabeza, impidiendo el sonido de flautas y albogues que se oyeran sus gritos de socorro, hasta que fue aniquilada tal multitud de ellos que sus cuerpos colmaron el foso que ha dado nombre a este suceso hasta hoy. Uno que se acercaba, dispuesto a lo mismo, se percató de lo que pasaba, retrocedió, y dió la voz de alarma, de modo que se salvaron los restantes, tras haber corrido aquella terrible suerte los precedentes"<sup>35</sup>.

(Trad. Mahmud Ali Makki y Federico Corriente)

Ibn al-Qutiyya añade que el príncipe 'Abd al-Rahman asistió personalmente a la decapitación de los que iban siendo llevados al foso y el intenso relampagueo de las espadas en manos de los sayones le produjo una especie de guiño nervioso en el ojo de por vida.

A pesar de la fama de este episodio, Eduardo Manzano señala<sup>36</sup> que no está claro hasta qué punto se le puede considerar histórico, pues parece que nos encontramos ante una elaboración historiográfica que utiliza ciertos elementos de origen eminentemente literario y los aplica a circunstancias históricas concretas. En efecto, la matanza de enemigos en un banquete es un tema legendario "que aparece ya en ciertos mitos griegos, así como en diversos relatos legendarios de la tradición cuentística occidental. En Persia circulaba una tradición similar, que es recogida por autores de época islámica, referente a la forma en que Nushirwan, un hijo del rey sasánida Kavad, había terminado

con los seguidores del reformador religioso Mazdak: habiendo proclamado su deseo de convertirse a la nueva doctrina, el monarca envió invitaciones a los mazdakeos para que asistieran a un gran banquete; sin embargo, a medida que iban entrando los confiados asistentes, eran cogidos por los soldados apostados para darles muerte"<sup>37</sup>. Un precedente aún más claro del relato de la famosa "Jornada del Foso" aparece ya en fuentes del s. IX y hace referencia a la Arabia preislámica. "En esta narración se nos cuenta que la tribu de los Banu Tamim se encontraba enfrentada al rey sasánida a causa de los saqueos que realizaban contra las caravanas que se dirigían a Persia. En un primer momento, el soberano no mostró ninguna actitud hostil frente a estos beduinos, pero comenzó a urdir en secreto un plan para llevar a cabo su venganza. A tal fin, se puso en contacto con el jefe militar de una de las fortalezas situadas cerca del desierto, dándole instrucciones para que se dedicara a acaparar todo tipo de

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>35</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis. II: Crónica de los emires AlHakam I y Abdarrahman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de Mahmud Ali Makki y Federico Corriente, Zaragoza, 2001, p. 35. Véase también María Crego Gómez, *Tulaytula en el siglo IX (796-912): historia e historiografía: "Al-muqtabis" de Ibn Hayyan*, Tesis Doctoral inédita [s.l., s.n.], 2002.

<sup>36</sup> *La frontera de al-Andalus*, p. 278.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 280-1.



comestibles, con objeto de que las tribus árabes de las inmediaciones se vieran azotadas por la carestía. Llegada la ocasión propicia, el jefe militar anunció a los beduinos que podían venir a aprovisionarse a su fortaleza, invitándoles a un gran festín. Las tribus árabes se aprestaron entonces a acudir a la fortaleza, en cuyo interior el comandante persa había ordenado encender una pira de leña verde cuyo humo se alzaba por encima de los muros; una circunstancia que habría dado lugar a una expresión proverbial: 'No es el primero que ha sido víctima del humo'. A los concurrentes se les hizo pasar por una pequeña puerta, donde se les obligó a dejar las armas, diciéndoles que saldrían por la otra puerta. Sin embargo, en el interior del castillo, se separó a los Banu Tamim, a quienes un verdugo iba dando muerte. La carnicería continuó hasta que finalmente uno de los Tamimíes que esperaban fuera su turno, comenzó a sospechar dado que ninguno de sus contríbulos salía del alcázar; a grandes voces alertó a sus compañeros que aún no habían entrado, quienes intentaron entrar dentro de la fortaleza, siendo, al cabo, rechazados, y perdiendo así buena parte de sus contingentes. Los elementos narrati-

vos de este relato son muy claros: simulación de amistad por parte del monarca sasánida / invitación a un festín en una fortaleza / el humo de las cocinas que sale a través de los muros y que confirma la veracidad de la invitación / establecimiento de un orden de acceso al banquete / asesinato de aquellos que franquean la puerta de entrada / descubrimiento del engaño por una de las presuntas víctimas que aún no ha hecho su entrada en el castillo. Todos y cada uno de ellos se encuentran presentes en el relato de la 'Jornada del foso', configurando una narración que presenta una identidad absoluta en la trama de los hechos, pese a que, evidentemente, en sus detalles concretos difiera de la que acabamos de comentar<sup>38</sup>. Estamos, pues, ante la adaptación cronística de un tema literario ampliamente difundido en el mundo islámico. Eduardo Manzano, a quien debemos haberse dado cuenta de esto, cree que es muy difícil, por tanto, seguir aceptando como hecho histórico un suceso tan improbable como que 'Amrus exterminara a buena parte de la nobleza toledana recurriendo a un ardid de casi imposible realización práctica. El relato es, insiste, una elaboración historiográfica que

aprovecha un tópico de raigambre literaria que circulaba en el medio cultural musulmán y que muy probablemente tenía un origen persa.

He mencionado antes que los toledanos son presentados en la historiografía de al-Andalus como pertinaces rebeldes. Veamos un texto, nuevamente de Ibn Hayyan, al respecto:

Los toledanos irritaban [a los omeyas] con sus rebeldes veleidades, su desvío de la obediencia y frivolidad ignorante y pecaminosa con que rechazaban su legitimidad de imán[es], auxiliados para cometer estas faltas y recaer en ellas constantemente por la solidez de su puente e inexpugnabilidad de su fortaleza, las muchas provisiones que les llegaban de sus extensos alfoces, que daban alas a su arrogancia contra la fortuna, almacenadas en silos y garantizadas contra el deterioro por muchos años, de manera que bastaban incluso al longevo para toda la vida, pudiendo en todo momento recurrir a su depósito, por todo

lo cual y por una inveterada petulancia, menosprecio de los demás y atrevimiento con la autoridad llegaron a lo que ninguna otra región disidente en el territorio de al-Andalus<sup>39</sup>.

(Trad. Mahmud Ali Makki y Federico Corriente)

Tras la "Jornada del Foso", según el Muqtabis, "los toledanos quedaron deprimidos y humillados, y se sometieron a la obediencia [de los omeyas], siguiendo la senda recta. El príncipe 'Abd al-Rahman permaneció entre ellos algún tiempo, y los gobernadores se turnaron otro tanto, pero cuando ya llevaban cierto tiempo sometidos, al recuperarse su número y sanar su quiebra, reponiéndose de su desastre, se apresuraron a rebelarse y volvieron al autogobierno y al abandono de la obediencia"<sup>40</sup> ...propagando su sedición y volviendo a sus peores acciones. Su rebeldía duró largo tiempo, pues no estuvieron sinceramente sometidos hasta que pasó el califato a al-Nasir ['Abd al-Rahman III en el s. X], con el que terminó la sedición y se consolidó la comunidad islámica"<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 281-2.

<sup>39</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis. II*, traducción de Mahmud Ali Makki y Federico Corriente, p. 34.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

La sumisión de Toledo en época de 'Abd al-Rahman III ha sido narrada por el historiador Ibn Hayyan en un relato que sigue conmoviendo todavía y que les recomiendo en la traducción de Federico Corriente y María Jesús Viguera<sup>42</sup>.

A pesar de haber sido doblegados, los toledanos aún pudieron imponer condiciones al califa de Córdoba, según el relato de un toledano contemporáneo de los hechos:

Viendo entonces la muerte con nuestros propios ojos, pedimos la paz y el amán, que el sultán nos concedió por escrito, a pesar de nuestra forzada situación, en los términos que quisimos, con la condición de ser libres de tributos, colectas y de las desagradables alcabalas e impuestos de alojamiento, pues no se nos cobraría sino el azaque impuesto por la tradición conocida, ni se nos destituiría a nuestro encargado de las plegarias, ni se nos nombraría sino a nuestros

mejores por el acuerdo de nuestra comunidad que el sultán no impugnaría, ni trataría de presionarnos en nada de esto<sup>43</sup>.

(Trad. Federico Corriente y María Jesús Viguera)

Toledo volvió a verse sumergida en turbulencias políticas durante la desmembración del califato<sup>44</sup>, hasta que se hicieron con el poder los beréberes Banu Di l-Nun, fundadores del reino de taifas de Toledo.

### 3. TOLEDO "CIENTIFICO"

En el universo geográfico de al-Zuhri, autor andalusí del s. XII, Toledo es descrita de la siguiente manera:

entre las grandes poblaciones de al-Andalus está Toledo (*Tulaytula*), que es una gran ciudad, circundada por el río Tajo. Se dice que fue fundada por los jazares o bien por los godos y que fue la capital de su reino y luego del de los *rum*, pero la tradición más segura es que fue

construida por los jazares que vivieron en tiempos de Abraham –¡sobre él sea la paz!– aunque según Ibn al-Yazzar en su *Kitab aya'ib al-ard*, en dicha ciudad habitó el hijo de Namrud que fue el faraón de Abraham, el amigo de Dios –¡sobre él sea la paz!– cuando su padre le dio el gobierno de las tierras del Magreb. Desde esta ciudad partió hacia el litoral de Cartagena, en la cora de Tudmir en al-Andalus.

Entre las maravillas de Toledo, figura que el trigo se conserva en ella setenta, ochenta o cien años, o más, sin estropearse y posee mucha agricultura y ganadería.

[En Toledo] hay una cosa maravillosa que no tiene parangón en el mundo: consiste en dos estanques contruidos por Abu l-Qasim ibn 'Abd al-Rahman, conocido por al-Zarqal. ... habiendo oído mencionar el talismán de la cúpula de Arin, en la India, descrito por al-Mas'udi, y cuyo dedo índice va girando según [la trayectoria] del sol, desde su salida hasta su ocaso (y del que ya hemos hablado al citar las maravillas de la India),

construyó estos dos estanques. Se encuentran en las afueras de Toledo, en un recinto excavado, en el lecho de un gran río, en un lugar llamado Puerta de los Curtidores ... Lo extraordinario de ambos estanques radica en el hecho de que se llenan o se vacían según el crecimiento o la mengua de la luna. Es decir, en el momento de la luna nueva penetra cierta cantidad de agua en ellos, de modo que al final del día se ha llenado una catorceava parte [de su capacidad] y continúa así, aumentando una catorceava parte cada día y cada noche hasta que se cumplen siete días y siete noches, que es cuando el agua llega a ocupar la mitad de su capacidad [total]. Luego sigue aumentando una catorceava parte cada día y cada noche hasta que, el día y la noche catorce del mes lunar, ambos estanques están llenos con la llegada de la luna llena. [Del mismo modo], cuando la luna empieza a menguar se va produciendo el mismo fenómeno con el agua de ambos estanques hasta que el día 29 del mes ya no les queda nada de agua. Pero si cuando contienen agua, aun sin estar llenos del todo, alguien se

<sup>42</sup> Ibn Hayyan, *Muqtabis*. V, 213-7/238-42.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 217/242.

<sup>44</sup> Véase Maribel Fierro, "The *qadi* as ruler", *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional* (Granada, 15-18 octubre 1991), Madrid, 1994, pp. 71-116; David Waines, "The *dar-mak* decree", *Al-Qantara* XIII (1992), pp. 267-270; David Wasserstein, "The emergence of the Taifa Kingdom of Toledo", *Al-Qantara* XXI (2000), pp. 17-56.

empeña en llenarlos, van absorbiendo toda el agua que se les echa hasta que quedan al nivel que les corresponde: es agua que entra y sale. De la misma manera, cuando están colmados de agua, si alguien se esfuerza en vaciarlos para que no quede nada de agua en ellos sacándola a mano, va entrando el agua hasta que vuelven a colmarse en un rato. Esto constituye una maravilla extraordinaria porque, si el talismán de la isla de Arin lo es, estas clepsidras lo son más puesto que aquel talismán está en un punto del Ecuador en el que no existe diferencia entre la noche y el día, y, en cambio, estos estanques son más maravillosos.

Ambos estanques están en el mismo recinto, y cuando la noticia de su existencia llegó a oídos del rey de Toledo Alfonso VII quiso examinar su mecanismo. Mandó que fuera levantado uno de ellos para poder descubrir cómo le llegaba el agua y cuál era su funcionamiento, pero al arrancarlo cesó su movimiento. Ello sucedió en el año 528/1133-

1134 y el causante de su destrucción fue Hamir ibn Zabara, el astrónomo judío –¡Dios le maldiga!– que un día atrajo todas las palomas de al-Andalus hacia Toledo en el año 527/1132-33 y que comunicó al mismo Alfonso que entraría en Córdoba y que reinaría en ella [Córdoba fue conquistada en 1236 por Fernando III]. En realidad, lo que pretendía el judío era descubrir su mecanismo y dijo: "Yo lo levantaré y luego lo volveré a colocar como estaba antes, o incluso mejor. Lo haré llenar durante el día y vaciarse durante la noche". Pero cuando lo hubo arrancado [de sus cimientos], ya no supo volverlo a colocar. Lo que él quería era robar [el secreto] de su mecanismo. Uno de ellos quedó destruido y el otro tal como estaba antes<sup>45</sup>.

(Trad. Dolors Bramon)

Toledo fue famoso por otros artificios técnicos como la cúpula o quiosco de agua<sup>46</sup>. También lo fue por su jardín botánico y por sus tablas astronómicas<sup>47</sup>. Fue de hecho un gran centro científico durante la época de taifas, en el s. XI.

Compuso entonces el cadí Sa'id de Toledo una historia de los logros científicos de los pueblos de la humanidad<sup>48</sup>. La distinción que establece Sa'id entre los pueblos se basa en sus aptitudes intelectuales. Se concentra naturalmente en los que están o estuvieron dotados de esas aptitudes (hindúes, persas, caldeos, griegos, *rum*, egipcios, árabes e israelitas) y da una breve introducción sobre su geografía, historia y religión. La religión aparece como el aspecto esencial de la civilización de los *rum* (romanos, bizantinos y cristianos en general). Por lo que se refiere a los judíos, los Banu Isra'il, afirma que esta comunidad es la cuna de la profecía, pues de su seno han salido la mayor parte de los profetas. Habla de los sabios judíos de al-Andalus, situándolos en el mismo nivel que los musulma-

nes y destacando sus excelencias; en el caso de Isma'il b. Nagrila (Samuel b. Nagrela) alaba también su conocimiento de la ley mosaica<sup>49</sup>. Naturalmente, en su obra se ensalza en especial la aportación de los musulmanes en general, y de los andalusíes en particular. Entre los andalusíes destacan los toledanos, especialmente en el campo de las matemáticas y de la astronomía, también en el campo de la medicina y la agricultura<sup>50</sup>. Siendo bien conocido el auge que esas ciencias tuvieron en el Toledo de las taifas, no es de extrañar que un autor musulmán del s. XII, como ya se ha indicado, haga intervenir en su relato de la leyenda de la Casa de los Cerrojos a un "filósofo de Toledo". Cabe recordar aquí el papel desempeñado por Toledo en el proceso de traducción del legado científico árabe al

<sup>45</sup> Dolors Bramon, *El mundo en el siglo XII: estudio de la versión castellana y del "Original" árabe de una geografía universal: "El tratado de al-Zuhri"*, Sabadell: AUSA, 1991, pp. 145-7.

<sup>46</sup> Julio Samsó, *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*, Madrid: Editorial Mapfre, 1992, pp. 278, 299: "En medio de una alberca se encontraba un quiosco en forma de cúpula, construido en vidrio de colores con incrustaciones de oro. El agua era elevada, mediante un dispositivo ingenioso, hasta la cima de la cúpula y, desde allí, se deslizaba sobre las paredes exteriores formando una especie de túnica líquida sin solución de continuidad. El rey de Toledo al-Ma'mun se sentaba en su centro sin que le tocara una gota de agua. Por la noche encendían cirios en el interior de la cúpula, lo que producía un efecto prodigioso gracias a la irrisación de la luz".

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 278-9.

<sup>48</sup> *Libro de las categorías de las naciones: vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, estudio y traducción de Felipe Mañillo Salgado, Madrid: Akal, 1999.

<sup>49</sup> Maribel Fierro, "La religión", sexta parte del tomo VIII/1 *Los Reinos de Taifas* de la *Historia de España* fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J.M. Jover, coord. M. J. Viguera, Madrid: Espasa Calpe, 1994, pp. 399-496, p. 457.

<sup>50</sup> Esos autores y sus obras han sido estudiadas por Julio Samsó en su libro *Las ciencias de los antiguos en al-Andalus*.

latín, al hebreo y al castellano, sobre el que tanto se ha escrito<sup>51</sup>.

#### 4. TOLEDO FRONTERIZO (FRONTERAS CULTURALES Y RELIGIOSAS)

Eduardo Manzano ha señalado que la población toledana parece haber tenido una escasa aportación de elementos árabes y beréberes (estos últimos en cambio sí se instalaron en zonas vecinas, como Talavera y Santaver). Se ha concluido por esto que es muy probable que la población toledana mantuviera prácticamente intacto el sustrato indígena anterior a la conquista. Es muy difícil saber su grado de islamización, pero de lo que no cabe duda es que el sector mozárabe continuó manteniendo a lo largo de este periodo las tradiciones eclesiásticas y jurídicas que se remontaban a época visigoda<sup>52</sup>.

Esta continuidad con el pasado visigodo se reflejaría, según algunos autores, en la herejía adopcionista, uno de cuyos principales protagonistas fue Elipando, obispo de Toledo. Eduardo Manzano nos

recuerda que "el origen de esta herejía se remonta a la refutación hecha por Elipando de los errores de un sevillano llamado Migencio, quien proclamaba la encarnación de las tres personas de la Trinidad en David (el Padre), Jesucristo (el Hijo) y San Pablo (Espíritu Santo). Elipando desarrolló una interpretación teológica, en virtud de la cual Jesucristo habría sido verdaderamente Hijo de Dios, puesto que había sido engendrado por el Padre desde la eternidad, pero desde el momento en que había sido concebido en la tierra por la Virgen María, había pasado a convertirse en Hijo adoptivo, dada su apariencia carnal incompatible con su carácter divino. La postura mantenida por Elipando fue condenada en un concilio franco celebrado en Frankfurt y presidido por Carlomagno en el año 794. La decisión de este concilio es una muestra de la intervención carolingia en las disputas que afectaban a la iglesia mozárabe, como consecuencia de los intereses políticos que el monarca franco poseía en la Península Ibérica. La discusión teológica dio lugar a una agria polémica. Todo ello tenía una serie de implicacio-

nes políticas muy importantes, pero lo que aquí nos interesa es considerar cuál pudo ser la significación de esta herejía en las circunstancias que concurrían a finales del s. VIII en al-Andalus y más concretamente en la ciudad de Toledo, cuyo prelado resultó ser el principal inspirador de la misma. Hay quien ha visto en la herejía adopcionista una manifestación de la influencia de las doctrinas musulmanas en la población mozárabe: la férrea insistencia de la religión musulmana en el carácter único de la Divinidad habría chocado con el dogma cristiano de la Trinidad, lo que, a su vez, habría tenido como consecuencia posturas como la de Elipando de Toledo, cuyos postulados habrían intentado conciliar ambas creencias a través del adopcionismo. Algunos autores van incluso más lejos y subrayan ese supuesto carácter híbrido de la herejía como una clara muestra de

la rápida asimilación de las poblaciones indígenas por parte de los conquistadores musulmanes. Otros autores, en cambio, insisten en que el adopcionismo, lejos de ser el fruto de la influencia islámica, es una herejía que tiene sus antecedentes en la tradición patrística visigoda y constituye el desarrollo de elementos que se encontraban implícitos en la reflexión teológica sobre la naturaleza de Jesucristo. Desde este punto de vista, lejos de apuntalar la idea de una dramática ruptura con el pasado como consecuencia de la invasión musulmana, la herejía adopcionista subraya la existencia de una línea de continuidad con la tradición visigoda anterior"<sup>53</sup>.

Si la continuidad con la tradición patrística visigoda parece fuera de toda duda<sup>54</sup>, los planteamientos de Mikel de Epalza y Dominique Urvoy<sup>55</sup> merecen ser también teni-

<sup>51</sup> Véase a título de ejemplo *Tolède (1085-1985). Des traductions médiévales au mythe littéraire*, *Colloque de Mulhouse, déc. 1985*, ed. G. Trédaniel, 1989.

<sup>52</sup> Manzano Moreno, *La frontera de al-Andalus*, p. 266.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 267-9.

<sup>54</sup> A. Barbero de Aguilera, "Los 'síntomas españoles' y la política religiosa de Carlomagno", *En la España Medieval 4* (1984), *Estudios dedicados al profesor don Angel Ferrari Núñez*, t. 1, 87-138; reed. en *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, 1992, pp. 78-135.

<sup>55</sup> Mikel de Epalza, "Influences islamiques dans la théologie chrétienne médiévale: l'adoptionisme espagnol (VIII<sup>e</sup> siècle)", *Islamochristiana 18* (1992), pp. 55-72; versión española "Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el Cristianismo latino", *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*, Turnhout: Brepols, 1994, pp. 29-52; Dominique Urvoy, "Les conséquences christologiques de la confrontation islamo-chrétienne en Espagne au VIII<sup>e</sup> siècle", *Kristallisationspunkt Karolingischer Kultur*, (1997), pp. 981-992; versión inglesa en M. Fierro y J. Samsó (eds.), *The formation of al-Andalus. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences*, Aldershot: Ashgate Variorum, 1998.



dos en cuenta. Estos investigadores han puesto de relieve que la presencia islámica tuvo influencia en las herejías cristológicas en la Península Ibérica, pero que el término influencia no puede ser entendido en un sentido mecánico. No es que los herejes asimilasen doctrinas islámicas, sino que de lo que se trataba era de qué posturas tomar ante el Islam. Migeacio se decantó por ignorar los dogmas musulmanes, pero de esa manera se puso en las manos del adversario. Elipando, en cambio, vio el peligro y buscó una solución que salvaguardase la Trinidad contra el unitarismo de los musulmanes.

Si el caso de Elipando remite a las consecuencias que entre los cristianos tuvo la invasión musulmana y el desafío de la nueva fe, la conquista cristiana de Toledo en 1085 tuvo naturalmente también consecuencias para los musulmanes y su religión. Una de ellas fue el temor a la apostasía<sup>56</sup>. Muchas conversiones religiosas a lo largo de la historia

han sido, en efecto, el resultado de conquistas, luchas fronterizas, situaciones personales difíciles. Los individuos generalmente se convierten a la fe políticamente hegemónica, de manera que se puede decir que durante la Edad Media la fuerza fue el principal método "misionero".

No hay evidencia clara de que el avance cristiano en tierras islámicas fuese acompañado de espíritu misionero. Alfonso VI fue visto como el protector de los musulmanes de la conquistada Toledo: ha quedado registrado en las crónicas cristianas su furia cuando la mezquita aljama de Toledo fue transformada en iglesia y se hicieron sonar campanas desde el alminar<sup>57</sup>, aunque las crónicas musulmanas hacen de él el responsable de la transformación de la mezquita en iglesia<sup>58</sup>. Los experimentos en "tolerancia" al estilo de la practicada en el Islam hacia las "gentes del Libro" (*ahl al-kitab*) fueron "concedidos ocasionalmente, rara vez

intentados de manera deliberada y nunca por largo tiempo" en la Europa medieval<sup>59</sup>.

Las conquistas de Barbastro, Coimbra, Coria y Toledo debieron producir un proceso de conversión de musulmanes al Cristianismo. Si parte de los habitantes huyeron hacia aquellos territorios que seguían siendo *dar al-islam*, parte debió quedarse en la ciudad donde habían nacido o donde había transcurrido su vida. Dentro de este segundo grupo, los hubo que siguieron siendo musulmanes y con ellos nos hallamos ante el comienzo del mudejarismo<sup>60</sup>. Entre los musulmanes que se quedaron en Toledo había gentes ilustres y ulemas, como el historiador Ibn Mutahir (m. 489/1096). De uno de esos ulemas sabemos que se convirtió al Cristianismo. Se trata de Abu l-

Qasim b. al-Jayyat<sup>61</sup>, de quien nos dicen sus biógrafos que había vivido castamente durante cincuenta años, llevando una vida ejemplar como musulmán sin incurrir en la menor falta. Al caer Toledo en manos de los cristianos, se rasuró la cabeza, se puso el *zunnar* (prenda de vestir distintiva de los *dimmiés* en el Islam) y apostató. Le preguntaron: "¿Cómo has podido hacer eso siendo una persona inteligente?". Y contestó: "Lo he hecho precisamente cuando mi inteligencia ha llegado al límite de la perfección", recitando a continuación unos versos en los que decía:

Cambia de color como el camaleón,  
que cambia de color cuando llega el momento  
y que observa su mundo  
con sus grandes ojos abiertos.

<sup>56</sup> Lo que sigue está tomado de Maribel Fierro, "La religión", pp. 479-86.

<sup>57</sup> La historia que recoge Rodrigo Toledano es que fue Bernardo, abad de Sahagún y obispo de Toledo, junto con la reina Constanza, los que profanaron la mezquita durante una ausencia del rey. La decisión de este último de castigar a los culpables fue retirada por iniciativa de los propios musulmanes.

<sup>58</sup> Véase la interesante discusión al respecto en B.F. Reilly, *The kingdom of León-Castilla under king Alfonso VI. 1065-1109*, Princeton, 1988, pp. 182-3.

<sup>59</sup> Norman Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, Londres/Nueva York, 20 ed. 1979, p. 159.

<sup>60</sup> Los estudios más recientes sobre el mudejarismo en Toledo son los de Jean-Pierre Molénat. Véanse por ejemplo "Tolède fin XIe début XIIe siècle. Le problème de la permanence ou de l'émigration des musulmans", en Carlos Laliena Corbera y Juan F. Utrilla Utrilla (eds.), *De Toledo a Huesca: sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 1998, pp. 101-111 e *idem*, "L'élite mudéjare de Tolède aux XIVe et XVe siècle", en D. Barthélemy y J.-M. Martin (eds.), *Liber Largitorius. Études d'Histoire Médiévale offertes à Pierre Toubert par ses élèves*, Genève, 2003, pp. 563-77 (con citas de otros trabajos). Véase también la referencia a un ulema cordobés que se queda en Toledo para atender a la población mudéjar en M. Marín y R. El Hour, "Captives, children and conversion: a case from late Nasrid Granada", *Journal of Economic and Social History of Orient*, 41 (1998), pp. 455-473.

<sup>61</sup> El primero que llamó la atención sobre este personaje fue Elías Terés, "Le développement de la civilisation arabe à Tolède", *Les Cahiers de Tunisie XVIII* (1970), pp. 73-86, pp. 84-5.



Todos (cristianos y musulmanes,) adoran a Dios Misericordioso y le rezan en público y en el interior de sus almas. Si la religión cristiana negase a mi Creador, yo nunca la habría aceptado. (Trad. Elías Terés).

La primera parte de este texto parece indicar que la conversión de Ibn al-Jayyat fue la reacción oportunista de un hombre para adaptarse cómodamente a las cambiantes circunstancias de su entorno. Pero la segunda parte enlaza, por el contrario, directamente con la reflexión que tuvo lugar en al-Andalus durante el s. XI sobre la "equivalencia de las pruebas" (*takafu, al-adilla*): no hay forma de probar qué religión es la verdadera, por tanto, si se cree en Dios, da igual en último término ser judío, cristiano o musulmán, pues todos adoran al mismo Dios.

El caso de Ibn al-Jayyat no fue único. Un pasaje de la *Dajira* de

Ibn Bassam<sup>62</sup> nos informa de lo siguiente (sigo la traducción de María Jesús Rubiera): "Alfonso VI confió a ... Sisnando el gobierno de Toledo e intentó hacer llevadera la desgracia de los toledanos y tolerable la triste situación a la que habían llegado: se mostró poco exigente y procedió con justicia en sus decisiones, de forma que inclinó los corazones de sus notables e hizo amar la conversión al cristianismo de la masa de su plebe. Las disensiones de los toledanos y la conversión al cristianismo de los estúpidos de entre ellos sorprendieron a los musulmanes, agitaron los ánimos e inquietaron a las capitales del Islam"<sup>63</sup>. Elías Terés y especialmente María Jesús Rubiera<sup>64</sup> han puesto este texto en relación con los relatos hagiográficos relativos a los pretendidos hijos de al-Ma'mun (santa Casilda y su hermano Ali) que se convirtieron al cristianismo, así como con la leyenda relativa a la mora Zayda, esposa de Alfonso VI<sup>65</sup>. Concluye Rubiera

que todos estos relatos son prueba de "un hecho sociológico de gran importancia, que tuvo lugar tras la conquista de Toledo y que no ha merecido la atención que se merece: la conversión en masa al cristianismo de los musulmanes toledanos ... Esta conversión en masa ... debió realizarse bajo el principio jurídico *cuius est regio, eius est religio*"<sup>66</sup>, que tendría vigencia durante muchos siglos: según la religión del gobernante, tal será la del pueblo. Si el rey de Toledo era cristiano, sus súbditos debían serlo también. Es indudable que esta conversión sólo es posible concebirla entre los musulmanes andalusíes del siglo XI, antes de que entrase el integrismo islámico, representado primero por los almorávides y luego por los almohades, y el integrismo romano que propagó Cluny"<sup>67</sup>. Para Rubiera, la conversión fue acompañada de una asimilación completa "de los conversos a la sociedad toledana, de forma que pasaron completamente desapercibidos", en lo que influyó

de manera determinante "una circunstancia específica de Toledo: la presencia masiva de los cristianos que vivían en tierras musulmanas no sólo originarios de Toledo sino de otras comarcas de al-Andalus y que se refugiaron en el Toledo reconquistado", cristianos muy arabizados en lengua y costumbres, de manera que los musulmanes toledanos que se convirtieron al cristianismo se confundieron con una población de religión cristiana y cultura árabe.

Kassis ha formulado la hipótesis de que, durante el s. V/XI, el Islam andalusí vivió bajo el temor de la apostasía, en concreto de la conversión al Cristianismo<sup>68</sup>, miedo fomentado por la asimilación de prácticas "cristianas" por parte de la población musulmana, tales como el consumo de vino y celebración de fiestas no islámicas, asimilación facilitada por las relaciones con mujeres cristianas. Sin embargo, las prácticas mencionadas se habían dado ya en siglos anteriores y ade-

<sup>62</sup> Llamaron la atención sobre este texto D. M. Dunlop, "The Dhunnunids of Toledo", *Journal of the Royal Asiatic Society* 1942, pp. 77-96, p. 94; Ramón Menéndez Pidal y Emilio García Gómez, "El conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas", *Al-Andalus* XII (1947), pp. 27-4, pp. 27-33 y 34-41.

<sup>63</sup> María Jesús Rubiera, "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo", *Las mujeres en el Cristianismo medieval*, Madrid, 1989, pp. 341-7, p. 346.

<sup>64</sup> Véanse del primero "La civilisation arabe á Tolède", p. 85, y de la segunda el artículo citado en la nota anterior.

<sup>65</sup> Véanse los estudios de Evariste Lévi-Provençal, *La mora Zayda, femme d'Alfonse VI de Castille et leur fils l'infant D. Sancho*, Rabat 1934, y Daniel, *The Arabs and Mediaeval Europe*, p. 89.

<sup>66</sup> Este principio es mencionado también en fuentes musulmanas: véase Ibn Qutayba, *Uyun al-ajbar*, ed. Yusuf Ali Tawil, Beirut: Dar al-kutub al-ilmiyya, 1998, vol. I, p. 54.

<sup>67</sup> "Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo", pp. 345 y 346.

<sup>68</sup> Véase Hanna Kassis, "Muslim revival in Spain in the fifth/eleventh century. Causes and ramifications", *Der Islam* 67 (1990), pp. 78-110, pp. 83-95.

más no eran privativas de al-Andalus, habiendo evidencia de ellas en otras regiones del mundo islámico. Otro argumento aducido es la supuesta actividad misionera iniciada por Cluny ya en el s. V/XI, actividad que, sin embargo, no está probada<sup>69</sup>. El énfasis puesto por algunos ulemas del s. V/XI y por los almorávides en la aleya coránica III, 85/79 ("Quienes deseen otra religión distinta del Islam, no se les aceptará y en la otra vida estarán entre los decepcionados") es interpretado por Kassis como expresión precisamente de ese miedo a que los musulmanes apostaten. De la misma manera la afirmación que se encuentra en algunos epitafios de musulmanes andalusíes ("Murió testificando que no hay más dios que Dios y que Muhammad es el enviado de Dios") se ve también como expresión de ese mismo miedo. En mi opinión, se puede hablar de la existencia de un temor a la apostasía únicamente a partir de la segunda mitad del s. V/XI y, más en concreto, a partir de la conquista de Toledo, cuando efectivamente parece haber habido una conversión

de un número elevado de musulmanes al Cristianismo. No creo que antes se pueda hablar de "miedo", sí tal vez de la existencia de un sentimiento extendido sobre la "precariedad" de la presencia musulmana en la Península<sup>70</sup>. Aun así, esa precariedad se había sentido en al-Andalus desde mucho antes. En este sentido es significativo que las tradiciones sobre los peligros que acechan a los musulmanes de al-Andalus no se hayan inventado en el s. V/XI, sino en los ss. II/VIII-III/IX<sup>71</sup>.

Las conversiones de musulmanes al Cristianismo que de hecho tuvieron lugar no fueron el fruto de una búsqueda planeada conscientemente que es lo que el término "misión" implica. Ante el ofrecimiento de conquistar Granada, Alfonso VI se habría hecho la reflexión de que perteneciendo a una fe (*milla*) distinta a la de sus habitantes, éstos le odiarían y su situación sería difícil<sup>72</sup>. Cuando Alfonso VI conquista Toledo, estipula una serie de condiciones que eran bastante favorables a los musulmanes:

tomaba bajo su salvaguardia la vida y los bienes de los toledanos, que eran libres de marcharse o quedarse; no les exigía más que una capitación fijada de antemano; les dejaba la mezquita aljama<sup>73</sup>. Fuentes árabes atribuyen a Alfonso VI haber adoptado el título de *al-inbri-ratur du l-millatayn*, "emperador de las dos religiones", lo cual, de ser cierto, implicaría que su intención era reinar sobre cristianos y musulmanes<sup>74</sup>.

La presencia de población musulmana en Toledo viviendo bajo gobierno cristiano dio lugar a escritos de polémica religiosa. Es el caso de los *Maqami, al-sulban fi l-*

*radd ,alà ,abadat al-awtan*<sup>75</sup> de Ahmad b. ,Abd al-Samad al-Jazrayi al-Ansari al-Qurtubi (519/1125-582/1187)<sup>76</sup>. Al-Jazrayi residió en Toledo durante los años 540/1145-542/1147, tal vez como cautivo, tal vez como refugiado. Su obra se presenta como la respuesta a un escrito de al-Quti, sacerdote de Toledo que atacaba el Islam ante musulmanes residentes en Toledo. Estos musulmanes no parecen haber sido cautivos, sino mudéjares que buscaron la ayuda de al-Jazrayi para responder a los ataques de al-Quti<sup>77</sup>. Los argumentos de al-Jazrayi contra el cristianismo no añaden nada nuevo u original al repertorio previo. Pero incluye una pequeña sección en la

<sup>69</sup> Fierro, "La religión", pp. 471-9.

<sup>70</sup> Véase nota 21.

<sup>71</sup> Véase Maribel Fierro y Saadia Faghia, "Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus", *Sharq al-Andalus* VII (1990), pp. 99-111.

<sup>72</sup> Véase ,Abd Allah al-Ziri, *al-Tibyan ,an a-haditha al-ka,ina bi-dawlat Bani Ziri fi Garnata*, ed. E. Lévi-Provençal, El Cairo, 1955; trad. española E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, *El siglo XI en 10 persona: las "Memorias" de ,Abd Allah, último rey Zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, Madrid, 1981; trad. inglesa de A.T. Tibi, *The "Tibyan". Memoirs of ,Abd Allah b. Buluggin last zirid amir of Granada*, Leiden, 1986, p. 73/90.

<sup>73</sup> Evariste Lévi-Provençal, "Alphonse VI et la prise de Tolède (1085)", *Hespéris* XII (1931), pp. 33-49, pp. 47-9.

<sup>74</sup> Véanse Angus Mackay y M. Benaboud, "Alfonso VI of Leon and Castile *al-Imbratur du l-Millatayn*", *Bulletin of Hispanic Studies* LVI (1979), pp. 95-102, e *idem*, "Yet again Alfonso VI, 'the Emperor, Lord of (the Adherents of) the Two Faiths, the Most Excellent Ruler': A rejoinder to Norman Roth", *Bulletin of Hispanic Studies* LXI (1984), pp. 171-181; Reilly, *Alfonso VI*, p. 181.

<sup>75</sup> Obra traducida parcialmente por F. de la Granja, "Milagros españoles en una obra polémica musulmana (el Kitab maqami, al-sulban del Jazrayi)", *Al-Andalus* XXXIII (1968), pp. 331-65.

<sup>76</sup> Véase su biografía en *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*, tomo I (A-Ibn B), dirección Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía / Fundación El legado andalusí, 2003, número 166 [C. de la Puente].

<sup>77</sup> Véase de la Granja, "Milagros españoles en una obra polémica musulmana", pp. 322-4; Thomas Burman, *Religious polemic and the intellectual history of the Mozarabs, c. 1050-1200*, Leiden, 1994, así como los artículos citados en la nota 60.

que trata de algunos milagros cristianos que utiliza como arma en su ataque contra el cristianismo, en lo que es una reacción contra al-Quti, quien, en su escrito, habría dicho que si al-Jazrayi conociese los milagros de los cristianos se convencería de la verdad de su religión. Al-Jazrayi replica que los conoce, pero que no le impresionan porque son falsificaciones y procede a demostrarlo analizando algunos de esos milagros. Uno de ellos está relacionado con Toledo y es un milagro conocido desde el s. VIII. La noche del 15 de agosto, la Virgen se apareció al obispo de Toledo, San Ildefonso, y le dio una casulla. Los argumentos de al-Jazrayi contra este milagro tienen sentido en un contexto musulmán, no cristiano. Así, pregunta si la Virgen se apareció a San Ildefonso con el permiso de su esposo o sin él. Si los cristianos dicen que con su permiso, entonces esa conducta requiere una explicación, porque debería haber elegido a uno de sus ángeles o sirvientes, para no humillar a su esposo y madre de su hijo enviándola a ver a un hombre. Esto tiene sólo sentido dentro de la concepción musulmana de que una mujer no

debe tener contacto directo con un hombre con el que no le una parentesco. Si la respuesta de los cristianos es que actuó sin permiso de su marido, esto pondría en duda la honorabilidad de María, dispuesta a engañar a su esposo.

En otra obra, *al-Ilam bi-ma fi din al-nasarà min al-fasad wa-l-awham*, su autor musulmán, al-Imam al-Qurtubi (s. VII/XIII)<sup>78</sup>, tiene como contrincante a un toledano (al-Tulaytuli), que es presentado como un converso. La argumentación de al-Qurtubi consiste sobre todo en mostrar las contradicciones entre el escrito de al-Tulaytuli que está refutando y otras obras cristianas. Trata el dogma de la inimitabilidad del Corán y alaba sus cualidades poéticas. Es una obra extensa y detallada, donde se pasa revista a los dogmas, prácticas y creencias de los cristianos (se mencionan algunos milagros de cristianos que han tenido lugar en la Península y se burla de ellos) para demostrar su falsedad, y al tiempo se hace una apología del Islam y en especial del Profeta Muhammad, cantando sus excelencias, virtudes y milagros. Termina

exponiendo la profesión de fe de los musulmanes.

Para acabar este apartado sobre el "Toledo fronterizo" desde el punto de vista religioso y cultural, quiero hacer referencia a un mito reciente surgido en contexto musulmán y que establece una curiosa relación entre Toledo y Timbuctú. El autor de Mali Ismael Diadié Haidara, en su libro *Los últimos visigodos. La biblioteca de Timbuctú*<sup>79</sup>, afirma que su familia, a los que llama los Banu Quti, fueron godos pertenecientes a la familia de Witiza que, tras la conquista musulmana de la Península, mantuvieron durante siglos su religión cristiana mientras se arabizaban culturalmente. Entre los ss. XII y XIII se convirtieron al islam y emigraron a Granada, aunque un miembro de la familia regresó desde allí a Toledo para refundar la rama castellana –pero ahora musulmana– del grupo que prosiguió su estancia allí hasta el exilio definitivo de Ali ibn Ziyad en 1486 y su posterior establecimiento en Mali. Como ha dicho Nieves Paradela en su reseña del libro de Diadié: "Así, pues, según esta fabulosa reconstrucción de los

avatares familiares, parece que los Banu Quti pasaron de la categoría de mozárabes (en el Toledo conquistado por el islam) a la de mudéjares (en el Toledo ya de nuevo cristiano), pasando por la de muladíes (en el periodo granadino) sin mayores problemas y –lo que es aún más sorprendente– sin haber dejado de ser y de sentirse godos en todo este periplo. Realmente no es fácil saber qué resulta más peregrino, si la conversión al islam de una familia cristiana en un Toledo que había pasado a manos cristianas un siglo atrás, el inexplicable regreso a tal ciudad de un miembro ya plenamente musulmán y radicado en Granada –uno de los entonces escasos refugios para los musulmanes en la Península– o la indiscutida invocación de su identidad goda, siglos y siglos después de la conquista islámica y de la indudable aculturación que, de manera progresiva, experimentó la población indígena que permaneció en al-Andalus"<sup>80</sup>.

#### A MODO DE CONCLUSIÓN

El Toledo escatológico, el rebelde, el científico y el fronterizo, a los que he pasado revista a partir de

<sup>78</sup> Véase sobre el autor y su obra Samir Kaddouri, "Identificación de al-Qurtubi, autor de *al-Ilam bima fi din al-nasarà min al-fasad wa-l-awham*", *Al-Qantara* XXI (2000), pp. 215-219.

<sup>79</sup> Traducción de María Montes de Oca Mercader, Sevilla: Taller de Editores Andaluces, 2003.

<sup>80</sup> *Revista de Libros* 98 (febrero 2005), pp. 22-23.

fuentes arabo-islámicas y de varios y completos estudios que a ellas remiten, nos muestran el papel central que ha ocupado esta ciudad no sólo en la historia, sino también en el imaginario andalusí. Lo que no encontramos en las fuentes arabo-islámicas es la asociación de Toledo con las ciencias ocultas. Dicho de otra manera, el "Toledo mágico" es cristiano y judío, no musulmán.

Por razones de tiempo y espacio no me ha sido posible en esta ocasión detenerme en todos los elementos legendarios y maravillosos asociados en las fuentes arabo-musulmanas con la ciudad de Toledo. Pero no quiero dejar de recordar la famosa Mesa de Salomón encontrada por los primeros conquistadores musulmanes y sobre la que tanto se ha escrito, así como el espejo mágico destinado a anunciar la llegada del enemigo o ese otro espejo que permitía ver los siete climas del orbe y del que algunas versiones

añaden que fue construido por Salomón. A las murallas de Toledo se atribuyen también propiedades específicas<sup>81</sup>, entrando dentro de la categoría de defensas mágicas que protegen el recinto del mundo exterior. Las fuentes árabes recogen en diversas ocasiones la existencia de una piedra, a la que no dan nombre, cuya introducción en una ciudad provoca la lluvia. Al-Qazwini recoge en el epígrafe que dedica a Toledo la existencia en dicha ciudad de una de esas piedras. También se destaca la prolongada conservación del trigo en la ciudad de Toledo<sup>82</sup>, así como la existencia de tierra comestible, pues, dicen las fuentes árabes, en Toledo existe una tierra que se mezcla con harina, sin que se note la diferencia entre ambas porque son productos de la misma especie; una vez amasadas juntas, se hacen fermentar, luego se cuece la masa y se come sin que provoque rechazo alguno. Esa tierra era exportada a Egipto, Siria e Iraq<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Para todo ello véanse los apartados correspondientes en el estudio, de obligada consulta, llevado a cabo por Julia Hernández Juberías, *La península imaginaria: mitos y leyendas sobre al-Andalus*.

<sup>82</sup> Hernández Juberías, *La península imaginaria*, pp. 331-2 y p. 292.

<sup>83</sup> Dolors Bramon, *El mundo en el siglo XII*, p. 156. Véase también Teresa Garulo, "Comer barro (Nota al capítulo XXX del *Kitab al-muwassà de al-Wassa'*)", *Al-Qantara VIII* (1987), pp. 153-164.

## MUJERES ANDALUSÍES: DE LA HISTORIA AL PRESENTE

*Manuela Marín*  
*CSIC, Madrid*

En el mes de abril de 2005, la Asociación de Amigos del Toledo Islámico tuvo la gentileza de invitarme a participar en su ciclo anual de conferencias, en el que hablé sobre la historia de las mujeres andalusíes.

No era ésta mi primera experiencia en tratar de difundir, a un nivel general, los resultados de mi trabajo de investigación sobre ese tema. Desde que, en 2000, publiqué mi libro *Mujeres en al-Ándalus*, he tenido la fortuna de poder presentar públicamente alguno de los resultados de ese trabajo de investigación en varias ocasiones. Utilizo muy conscientemente el término "fortuna", porque es raro que al historiador –sobre todo si se ocupa de siglos oscuros y lejanos– se le ofrezca la posibilidad de contrastar

sus conclusiones más allá de los círculos académicos en los que habitualmente se mueve y en los que obtiene reconocimiento y aprobación o discusión y polémica; situaciones todas ellas que muy escasamente trascienden las páginas de los órganos de expresión profesionales: revistas especializadas, obras colectivas, índices de impacto, etc.

Al recibir ahora una nueva invitación de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico –esta vez, para colaborar en su revista– me ha parecido que quizá podía ser de cierto interés reflexionar ante los lectores de *Tulaytula* sobre mi experiencia a la hora de transmitir los resultados de mi investigación a un público no "profesional", un público no de historiadores o arabistas, sino de personas con intereses mucho más