

VIAJEROS (NEO-) ROMÁNTICOS POR EL PASADO ANDALUSÍ. *LA CIVILIZACIÓN HISPANO-ÁRABE* DE TITUS BURCKHARDT.

Por Jesús M. Sáez

Conferencia del ciclo «Literatura y Turismo» en el homenaje a Miguel Hernández con motivo del primer centenario de su nacimiento. 4 de marzo de 2010. Cátedra Arzobispo Loaces (Orihuela). Universidad de Alicante.

PRESENTACIÓN

Señoras y señores, muy buenas noches: Es muy grato para mí encontrarme otra vez en esta ciudad de Orihuela, tan colmada de cultura e historia. Quiero agradecer al Dr. D. Gregorio Canales la oportunidad de participar en el homenaje a Miguel Hernández en el centenario de su nacimiento.

Voy a ocuparme de comentar un libro de Historia, pues aborda el tema de la cultura en al-Andalus, principalmente de la época omeya. Pero es también un libro de literatura, por sus valores estilísticos y su dimensión subjetiva. Su título en español, *La civilización hispano-árabe*, y su autor, Titus Burckhardt. Apareció originalmente en alemán, con el título literal *La cultura mora en España*.

El libro en cuestión ha sido reeditado o reimpresso en España al menos en diez ocasiones. Sin embargo, su difusión en otros idiomas ha sido escasa: en inglés sólo ha sido publicado una vez en Inglaterra y otra en EE.UU. y no nos consta que haya sido traducido al francés. Ha tenido en comparación, nos parece, un eco desmesurado en nuestro país. Puede parecer sorprendente, si tenemos en cuenta que en español apenas hay traducciones de figuras tan destacadas en el campo de la islamología como Goldziher, Schacht, Lammens, Snouck Hurgronje, Wansbrough, Patricia Crone, entre otras.

Titus Burckhardt fue sobrino nieto del célebre historiador Jacob Burckhardt. Nació en 1908 y murió en 1984. Escribió ensayos sobre arte, simbolismo y la llamada «filosofía perenne». Pasó algunos años en Marruecos, en la década de los treinta del pasado siglo, estudiando árabe y aprendiendo a conocer directamente la cultura islámica, entrevistándose con maestros sufíes, artesanos y alquimistas, los últimos representantes de la tradición medieval. Posteriormente el gobierno francés le prohibió la entrada y no pudo volver a Marruecos durante muchos años. Había ido allí «para buscar lo que Occidente había perdido», dice una página de Internet. Aprendió árabe, se convirtió al islam y adoptó el nombre de Sidi Ibrahim P'zz al-Dan.

Burckhardt, suizo alemán procedente de una cultura ultraindustrializada, quedó fascinado por un mundo anclado en el pasado en tantos aspectos; tal admiración —que se refleja en su libro *Fez, ciudad del islam*— la proyectó sobre la historia de al-Andalus. Afirma, en el libro *La civilización hispano-árabe*, que la historia no aporta más que una idea superficial de una civilización tradicional y que es mucho más valioso utilizar la imaginación en la contemplación de una obra de arte, como método para penetrar en el pasado, porque va más allá de las «circunstancias económicas y sociales»; estas palabras nos dan una idea del viajero que recorre Andalucía hace medio siglo y contempla las huellas del pasado árabe y musulmán sobre las que proyecta sus lecturas y sobre todo sus experiencias de juventud. Cuando Burckhardt «reconstruye» imaginativamente —son sus palabras— la mezquita de Córdoba, está rememorando sus vivencias en las mezquitas marroquíes, además de sus lecturas de historiadores como Dozy y Lévi-Provençal.

Una obra que no goza en el mundo académico en lengua española de excesivo crédito —algo más entre especialistas de literatura y arte que entre historiadores a secas—, sin embargo, *La civilización hispano-árabe* es un libro que se repone continuamente, reimpresión tras reimpresión, desde el año 1977, en los estantes de las librerías. La respuesta puede encontrarse seguramente, más allá de su valor literario, en el hecho de que la obra reúne un amplio repertorio de los tópicos en circulación sobre el pasado andalusí, sobre el al-Andalus mítico, que provee de argumentos tanto a utopistas que desean reinventar una Arcadía feliz como a quienes recurren al pasado idealizado por no disponer de una lengua o una raza a las que hacer ofrendas en el altar del nacionalismo.

Burckhardt, hemos dicho, vivió en Fez varios años y viajó por Marruecos en la década de 1930. A diferencia de lo que narran los viajeros del siglo XIX, no vio cabezas colgadas de la muralla ni fue testigo de flagelaciones públicas ordenadas por algún cadí, como lo había sido Edmundo de Amicis, que viajó por Marruecos medio siglo antes que él. Ni sufrió amenazas, como Charles de Foucauld en su viaje

de 1883 por el Marruecos profundo. A Foucauld le aconsejaron que fuera acompañado y disfrazado de judío porque, si viajaba vestido de europeo, su integridad corría peligro. Foucauld era saludado a veces con la frase *Allab iharraq buk, ya el ibudi*, «que Alá quemé a tu padre, judío». Burckhardt llegó en una época relativamente pacificada, en que el dominio francés había reducido las interminables contiendas tribales y había dado fin a los antiguos castigos públicos ejemplarizantes. Pudo gozar de una seguridad que los europeos o los *dimmis* —cristianos y judíos que viven en países islámicos— no habían tenido anteriormente.

El libro que vamos a comentar aparece en Internet incluido en la bibliografía de algunas asignaturas universitarias españolas, a la vez que es citado en términos como los siguientes: «Es un profundo y hermoso estudio de la importancia de la civilización de al-Andalus, la España musulmana, muy recomendable», «es un excepcional estudio» de la llegada de los árabes a la Península ibérica. No hemos encontrado ningún juicio adverso.

Sin embargo, en nuestra opinión, el libro representa un obstáculo para poder comprender la realidad del Islam medieval y también la del islam contemporáneo. Intentaremos demostrarlo, analizando su metodología, las fuentes utilizadas por el autor y sus tesis más notables.

Adelantemos que Burckhardt reproduce sin el pertinente examen crítico, como si fueran hechos o datos comprobados, relatos procedentes de las crónicas musulmanas, que incluían estereotipos, leyendas y fantasías, ingredientes habituales de tales crónicas, muchos de los cuales ya habían sido puestos en cuestión por la historiografía crítica años antes de la publicación de *La civilización hispano-árabe*. Las crónicas musulmanas no coincidían sino que divergían en el relato de los mismos hechos, en los detalles y a veces también en aspectos importantes; pero Burckhardt no informa al lector, cuando narra un suceso, por qué ha optado por una versión o por una crónica en particular en detrimento de otras.

Burckhardt empieza *La civilización hispano-árabe* descartando el método histórico por superficial, por ocuparse sólo de las circunstancias socio-económicas. A cambio, propone, para penetrar más profundamente en el pasado de una civilización, sustituir la historia por la contemplación de obras de arte de singular importancia. Sin embargo, con este procedimiento muchos aspectos históricos quedan

oscurecidos o fuera del campo de mira. Difícilmente conoceremos, por medio de la mera contemplación de la mezquita de Córdoba, la existencia de los mozárabes y de los judíos, las penalidades de los esclavos, el sometimiento y la inferioridad de la mujer, y otras realidades de la historia andalusí. Burckhardt otorga una importancia desproporcionada al arte y a la literatura en relación con los fundamentos jurídicos, y sin embargo, como se ha dicho, una civilización se caracteriza por el sistema jurídico que erige y sobre el que descansa su organización social. «Es en la historia del derecho donde hay que buscar los hechos y su significación», afirma Régine Pernoud; el derecho islámico es una de las fuentes más importantes para la investigación de la sociedad islámica, ha señalado Joseph Schacht.

LA MEZQUITA DE CÓRDOBA

Burckhardt comete frecuentemente dos errores metodológicos: en ocasiones generaliza sin base suficiente, a partir de un caso particular, y en otras aplica una afirmación teórica o abstracta a un caso particular sobre el cual no se cumple.

En dos ocasiones dice Burckhardt que en la mezquita de Córdoba los musulmanes realizaban la oración ritual orientados hacia La Meca. Pero ello no es así, aunque sea la orientación preceptiva de la oración, porque la mezquita mayor de Córdoba estaba mal orientada. Los devotos no volvían sus rostros hacia La Meca, sino que se desviaban 52 grados hacia el sur (que supone un alejamiento de 3.767 kilómetros de la Caaba). La orientación errónea era conocida ya en la época del califa Alhaquem II, dos siglos después de la construcción del edificio, entonces se planteó la alternativa de reformarlo para orientarlo correctamente. Alhaquem II quiso desplazar la alquibla de la Gran Mezquita, pero renunció a la empresa porque el pueblo se alborotó por la idea de romper con la práctica ancestral. Los arquitectos eran partidarios de mantener la orientación, los astrónomos abogaban por rectificarla. «El que sigue la tradición, acierta; fracasa el que se entrega a las novedades», concluyó un alfaquí. La inmensa mayoría de las mezquitas andalusíes estaban mal orientadas. Por término medio, unos 30 grados respecto a la dirección correcta, siempre hacia el sur. Sorprende que las mezquitas de una ciudad no coincidieran en su orientación, como sucedía en Córdoba o en Granada; incluso los oratorios de la Alhambra tenían cada uno su propia orientación.

Siguiendo con el asunto de la mezquita de Córdoba, Burckhardt hace una serie de afirmaciones de carácter general acerca de las mezquitas aljamas; hace derivar sus usos, sus fines primarios y su simbología del Corán, y sus usos secundarios, de las necesidades de la comunidad musulmana por disponer de un lugar para impartir la educación o para hacer justicia. Burckhardt ignora la evolución histórica de la mezquita; la mezquita no conocía en los inicios motivos que serían posteriormente característicos, como el *mibrab* o el minarete.

Las mezquitas adoptaron algunos usos del templo cristiano, por ejemplo, el interés por la iluminación; la adopción de velas e incienso como hacían los cristianos se dio en una fecha temprana. El *mibrab*, especie de entrada que señala el muro de la alquibla y forma parte de todas las mezquitas fue introducido en Medina por albañiles coptos.

Respecto al factor político, Burckhardt no menciona que la misma construcción de la mezquita aljama era un acto político; en la mezquita tenía lugar la proclamación del soberano y la publicación de sus decretos; la asociación estrecha de la religión con el poder político se plasmaba sobre el plano urbano en el hecho de que, en la época de los omeyas, la mezquita y el palacio emiral se situaban en el centro de la ciudad, uno al lado del otro.

Burckhardt considera la mezquita, en general, no sólo la de Córdoba, como un lugar sagrado, dedicado a las funciones de orar, enseñar e impartir justicia. La realidad es que las mezquitas fueron también espacios donde irrumpía lo mundano, lugares en los que se realizaban negocios, y ni siquiera estaban exceptuadas de ello las mezquitas de La Meca. Los extranjeros dormían en la mezquita, tenían derecho a hacerlo; la gente comía dentro e incluso se realizaban banquetes; en algunas se introducían animales y daban gritos los mendigos y los aguadores. Algunas eran verdaderos almacenes de objetos diversos, por ejemplo, máquinas y pertrechos de guerra. Estas cosas sucedían en la Edad Media (siglo XIV) y siguen sucediendo actualmente. No hablemos de las muchas ocasiones en que fueron escenario de revueltas y crímenes políticos: dentro de una mezquita fue asesinado el cuarto califa, Alí, y en la mezquita de Rufina, cerca de Sevilla, fue muerto el hijo del conquistador de España, 'Abd al-'Aziz. El emir o gobernador se veía obligado a realizar la azala protegido dentro de un recinto cerrado llamado *maqsura*, e incluso en ocasiones, como medida de seguridad, se levantó un corredor para

que acudiera a la mezquita desde palacio sin exponerse a atravesar la vía pública.

EL ANICONISMO

El aniconismo es una de las notas características del arte islámico. Burckhardt afirma que el aniconismo es inherente al espíritu del Islam, ya que la imagen podría fomentar el culto idolátrico, desvirtuando la realidad divina que representa. También afirma que el aniconismo es connatural al genio étnico árabe y estima que el arte sin imágenes es superior al arte antropomórfico. El Corán, y el carácter árabe serían los principales factores en la conformación de la civilización islámica. La idea de que el aniconismo tiene un fundamento coránico ha sido defendida también por otros historiadores.

Pero es evidente que en el arte de los países musulmanes se encuentran numerosos ejemplos de arte figurativo, de representación humana y animal. Los palacios omeyas de Ksar al-Hair, del siglo VII, estaban decorados con pinturas murales de hombres y animales. Incluso en Medina encontramos muros del siglo VIII cubiertos de frescos y palacios de Bagdad y otras ciudades los contienen, desde el siglo IX. En la Alhambra, leones adornan la fuente de tal nombre; la miniatura persa es figurativa, y los ejemplos podrían extenderse ampliamente.

La pregunta es obligada: Los califas, que eran los encargados de guardar y propagar la ley islámica, ¿podrían haber permitido la representación figurativa si el Islam les hubiera prohibido tal cosa? Hubieran recibido la reprobación terminante de los ulemas. En el Corán no existe, en opinión del estudioso musulmán Sijelmassi, ningún versículo que prohíba de manera clara y sin equívocos la representación de hombres y animales en el arte. La prohibición de la figuración humana en el arte fue decretada por el califa Yezid II (entre 720 y 724); el clima de exclusión total de la representación humana en las artes plásticas se fraguó a principios del siglo VIII.

El aniconismo fue, más que nada, señala Oleg Grabar, la reacción musulmana al esplendor cristiano bizantino de las imágenes, al hecho de que las imágenes se habían convertido, en los siglos VII y VIII, en una de las señas de identidad del culto cristiano oriental, en un vehículo de propagación del cristianismo. El rechazo islámico de las imágenes fueron unas circunstancias históricas concretas, no una ideología ni ningún carácter étnico. El primitivo Islam trató

de definirse a sí mismo en relación con el mundo bizantino.

En definitiva, el arte islámico de los primeros tiempos no reflejaba el espíritu del Islam ni el genio árabe. El arte del primer siglo del Islam está formado por escultura de la Antigüedad tardía, pintura de desnudos, alegorías griegas rotuladas con caracteres griegos, mosaicos bizantinos y otros motivos asombrosos. Las primeras monedas islámicas estaban llenas de efigies, cruces y altares de fuego. La civilización árabe, algo que Burckhardt silencia, es deudora de las grandes civilizaciones que conquistó. El imperio árabe, a diferencia de los grandes imperios, no poseía en sus comienzos una cultura avanzada. La cultura islámica alcanzó su mayor esplendor entre los siglos X y XII, y se nutrió de las aportaciones griegas, latinas, siríacas, sabeas, hindúes, chinas y persas. La civilización islámica, calificada de árabe, fue creada por egipcios, sirios, judíos, griegos y persas.

Los árabes absorbieron la cultura de los pueblos conquistados por medio de esclavos capturados en las primeras conquistas y libertos convertidos en clientes, quienes adoptaron rápidamente las normas y los valores de sus amos, y proporcionaron a éstos un sinnúmero de eruditos, escribas, tutores y poetas, que desempeñaron en la sociedad árabe un rol semejante al que habían desempeñado los esclavos griegos en la Roma republicana. La diferencia fue que los romanos se helenizaron, aprendieron la lengua griega y adoptaron los valores griegos, mientras que los árabes arabizaron a los vencidos que les estaban entregando el patrimonio superior de sus civilizaciones.

EXPANSIÓN DEL ISLAM

¿Cómo justifica Burckhardt las campañas militares que crearon el Imperio islámico? Dice que los cristianos y judíos hostigaron al islam por haber olvidado los mensajes recibidos de Dios, y que eso daba a los musulmanes derecho a «empuñar la espada contra ellos». Burckhardt no indica ningún episodio histórico en que los judíos o los cristianos hostigaran al Islam; en el contexto en que utiliza esta expresión, refiriéndose a aspectos doctrinales, cabe la interpretación de que cuando los judíos o los cristianos refutaban o ponían en cuestión la teología islámica, los musulmanes tenían todo derecho a responder con la guerra. La realidad es que el Islam lanzó la *yihad* a pueblos que no habían agredido a los musulmanes ni con la crítica ni

con las armas, pueblos que apenas tenían noticia del islam, si tenían alguna, como es el caso de la España visigoda. Burckhardt razona como musulmán: los cristianos, para evitar la guerra con que los musulmanes les amenazaban, tenían que haberse convertido al Islam o haberse sometido plena y voluntariamente al dominio islámico.

Las ofensivas de la *yihad* duraron siglos, el islam se extendió principalmente mediante la guerra. Burckhardt expresa su admiración por los éxitos sorprendentes de los ejércitos árabes, pero nada dice de que las conquistas de los primeros siglos fueron nuevas por su brutalidad y su extensión y provocaron un número considerable de personas capturadas y un importante tráfico de hombres y mujeres, que eran conducidos en tropel a los mercados de esclavos; la esclavitud se convirtió en un fenómeno masivo, que afectó a todos los engranajes sociales, sin comparación con lo que había sido en el Imperio bizantino. La inmensa mayoría de los conversos al islam del imperio omeya eran prisioneros de guerra que habían sido esclavizados y posteriormente manumitidos, convertidos en clientes.

LA GRAN YIHAD Y LA PEQUEÑA YIHAD (GRAN Y PEQUEÑA GUERRA SANTA)

Dice Burckhardt que la gran guerra santa era la guerra contra el propio egoísmo y la pequeña guerra santa, la emprendida contra los enemigos exteriores del Islam. Esta afirmación se basa en *hadices* débiles o falsos que contradicen a otros considerados legítimos; según Goitein, en un *hadiz* considerado auténtico sólo por los sufíes, que surgió en una época tardía; la mayoría de los eruditos antiguos, citando el Corán y los *hadices*, hablan de la *yihad* en términos militares. En el Corán se encuentran textos divergentes sobre la *yihad*: algunos ordenan el perdón de las ofensas, otros ordenan combatir las agresiones, otros prohíben atacar en los meses sagrados y otros ordenan atacar en cualquier momento.

IGUALITARISMO Y JERARQUÍAS SOCIALES

El islam no conoce la idea de derechos inherentes a la persona, idea característica de la civilización europea. En Occidente, el Estado tiene la misión de garantizar unos derechos que pertenecen a la persona, derechos universales. Esta idea se encuentra desarrollada en Francisco de Vitoria, en sus *relecciones* en la universidad de Salamanca de 1539, y ya Tomás de Aquino, en el siglo XIII, se había ocupado de los derechos personales. Sin embargo, el plan-

teamiento del islam es diferente: los derechos son otorgados, no inherentes, y no todos los hombres tienen derecho a los mismos derechos. El Corán, los hadices y la sharia establecen una triple discriminación: la existente entre el hombre libre y el esclavo, entre el varón y la mujer y entre el musulmán frente al no musulmán. Aunque el Corán proclama la igualdad entre los musulmanes varones, este teórico igualitarismo no se ha plasmado en la práctica. En al-Andalus, los árabes formaban una aristocracia privilegiada frente a los bereberes y los indígenas islamizados –los muladíes; los *dimmis*, los cristianos y judíos tolerados, constituían una especie de casta inferior. Burckhardt considera que la desigualdad de condiciones y la jerarquización de los grupos sociales corresponde a la naturaleza humana. La civilización islámica, recogiendo esta desigualdad, estaría más cerca de un orden natural. Pero Burckhardt, por otra parte, afirma que los bereberes y muladíes discriminados por los árabes reclamaban con «razones fundadas» la igualdad de derechos. Así pues, Burckhardt «comprende» y justifica, un orden social organizado jerárquicamente en castas y por otro lado justifica, también, a aquellos musulmanes que se rebelaban contra los privilegios de casta. Esta paradoja se explica porque a Burckhardt le parece natural que los *dimmis* formen grupos discriminados frente a la casta superior musulmana, pero no le parece justo que haya castas dentro de la *umma*, la comunidad musulmana.

La profesión constituye otro factor de discriminación, más bien reflejo de la discriminación política y social existente: las profesiones nobles eran aquellas practicadas tradicionalmente por los árabes, y las innobles, aquellas típicas de no-árabes y de mujeres; las profesiones «impuras» y «viles» restringían, en al-Andalus y en el mundo islámico, los derechos de quienes las ejercían; no se admitía el matrimonio de un tejedor, un flebotomista y otros artesanos que desempeñaban oficios impuros con una mujer árabe; ni se admitía tampoco su testimonio en juicio.

En al-Andalus no hubo integración entre los distintos grupos étnicos, y la separación entre indígenas convertidos –muladíes– y árabes duró hasta los últimos años de la dominación musulmana¹. Los muladíes odiaban a los

árabes, lo que provocaba episodios de violencia, que alcanzó su extremo en la época de la primera *fitna*, guerra civil, en especial en la ciudad de Sevilla.

Burckhardt reconoce implícitamente las tres discriminaciones básicas de la sociedad islámica y trata de justificarlas indirectamente. Con respecto a la esclavitud, compara la esclavitud islámica con la de Roma o con la norteamericana, para sacar conclusiones favorables a la condición de los esclavos en el Islam. Con relación a la condición de los *dimmis*, afirma que la tolerancia islámica con los no musulmanes no tuvo parangón en la Europa medieval. Y con respecto a la discriminación de la mujer, distingue entre las dimensiones espiritual y corporal. Como espíritu y desde el punto de vista religioso, la mujer es igual al hombre; en cuanto hembra, la mujer se realiza en la sumisión, son palabras de Burckhardt.

EL ESTATUS DE LA MUJER EN EL ISLAM

Para defender el estatus de la mujer en el Islam, Burckhardt sostiene que la poesía caballeresca tiene un origen islámico; ello es así, dice, porque en el Islam, la guerra santa tiene un papel central, mientras que en el cristianismo tiene un papel derivado. Sin embargo, la *yihad* no ha respetado a las mujeres, pues el Islam considera lícito su captura como botín, para convertirlas en esclavas o concubinas destinadas a formar parte de los harenes de los poderosos. No parece conforme al ideal caballeresco capturar, esclavizar o violentar las voluntades de las mujeres, ni romper los vínculos matrimoniales, lo que sucedía a menudo en la *yihad*. Era costumbre árabe preislámica que los vencedores hicieran de las mujeres de sus enemigos sus concubinas sin preocuparse mucho de si estaban casadas o no, y tal costumbre continuó en el Islam. La caballería europea y el amor cortés comprendían un código de conducta desconocidos para el «caballero» beduino. Los valores de la dignidad y la libertad de la persona eran el fundamento de la caballería medieval; para el cristianismo la mujer es una compañera, y sin embargo, como dice Burckhardt, no hay nada más ajeno al concepto islámico del amor que el «compañerismo» entre hombre y mujer. La relación polígama es ajena, asimismo, al amor cortés: «otra regla del

¹ En al-Andalus la nobleza árabe formaba el grupo privilegiado; la población cristiana tenía cierta autonomía, pero no había igualdad entre musulmanes y *dimmis*, y tampoco la había entre musulmanes de origen árabe y los muladíes, descendientes islamizados de la población autóctona. La igualdad entre árabes y muladíes no

pasaba de ser un supuesto teórico; los muladíes estaban discriminados, lo que se reflejaba en los epítetos despectivos que les daban los árabes: «hijos de esclavos», «plebe vil»...

amor enseña que nadie puede amar a dos personas a la vez».

Nada dice Burckhardt de la condición de inferioridad de la mujer respecto al varón, establecida en el Corán y en los *hadices*, y la consiguiente discriminación y exclusión de la mujer de la vida pública. El versículo coránico 2:228 afirma que el hombre es superior a la mujer, *wa lir-ridjali 'alaibinna daradjatun* («dos hombres están un grado por encima de ellas»). La superioridad procede de la disposición de Alláh y es de carácter ontológico. La autoridad masculina se sustenta, sociológicamente, en la difundida creencia de que la mujer vale menos que el varón. Se justifica su inferioridad alegando que ha sido cargada con menos deberes que el hombre.

Se ha escrito con razón que la mujer, en el Islam, es una perpetua menor de edad, que debe obediencia a su padre o a su abuelo paterno y después a su marido. Tiene que aceptar el marido que su padre ha elegido para ella, no puede desempeñar el cargo de *cadí* ni otros cargos públicos de importancia, su testimonio en un juicio vale la mitad que el de un hombre, y eso en casos de poca monta, porque no es admitido cuando se trata de delitos mayores; recibe la mitad de la herencia que su hermano varón, el homicidio de una mujer se resuelve con el pago de una cantidad –precio de sangre, *djya*– menor que por un hombre.

El marido goza de grandes prerrogativas sobre ella: posee la autoridad familiar, el derecho a la poligamia, el derecho de repudio y disolución del matrimonio sin tener que acudir al juez, el derecho a la educación de sus hijos; puede contraer matrimonio con una mujer no musulmana, mientras que la mujer musulmana no puede casarse con un hombre de otra religión.

La esposa no puede salir de casa ni admitir en ella a ningún hombre, buscar trabajo, realizar oraciones o ayunos extraordinarios o dar limosna sin el consentimiento de su marido. El hombre puede exigir obediencia a la esposa así como disposición para la relación sexual; si la esposa desobedece con insistencia, pierde su derecho al mantenimiento y puede ser castigada por el esposo. El castigo de la mujer con golpes está autorizado por el versículo coránico 4:34. Diversos *hadices* regulan y moderan el castigo: el marido no puede hacer sangre ni romper los huesos ni desfigurar el rostro de su mujer.

Estos valores y disposiciones son propios del islam: estuvieron plenamente vigentes en la sociedad andalusí estudiada por Burckhardt.

LA POLIGAMIA

Burckhardt justifica la poligamia con diversos argumentos. En primer lugar, porque la practicaba Mahoma, considerado por los musulmanes modelo de la humana perfección. A diferencia de la opinión actual de muchos musulmanes sobre la poligamia, Burckhardt no pone objeciones al matrimonio polígamo, lo considera algo natural y lo justifica con razones metafísicas, psicológicas, históricas y sociológicas. Escribe, por ejemplo, que la mujer simboliza la sustancia, se caracteriza por su exclusividad psíquica y por ello debe tener un solo marido. El hombre simboliza la forma, por lo que le estarían permitidas varias mujeres. El número de mujeres lícitas a un musulmán se ha comparado tradicionalmente con el de temperamentos, camisas o monturas que puede poseer el marido. Snouck Hurgronje observa irónicamente si las mujeres no tienen también cuatro temperamentos para equilibrar el suyo propio.

Burckhardt escribe que el «enfrentamiento polar entre los sexos supone la condición psíquica para la poligamia y para la veneración caballerescas de la mujer». Pero la «veneración» de la poesía caballerescas medieval europea por la mujer se produce en el marco de la monogamia y la fidelidad a la amada.

Por otra parte, la poligamia es un derecho del que sólo han gozado los poderosos. Ha contado con la reiterada desaprobación de las mujeres musulmanas; muchos contratos matrimoniales incluían una cláusula anti-poligamia; en al-Andalus, un refrán decía que era «mejor ir a la tumba que a la casa de otra». Resulta sorprendente que Burckhardt emprenda la defensa de la poligamia en una época en que surgen críticas contra ella, desde el mundo islámico, que la consideran un mal insoportable y algunos países musulmanes la restringen legalmente.

LA IMAGEN DE LA MUJER EN EL ISLAM

Burckhardt afirma que lo importante no es el papel social de la mujer, sino la imagen que de ella se forma el varón y el valor espiritual de esta imagen. No tiene en cuenta la imagen corriente, sociológica, sino que hace referencia a la manifestada por el místico Ibn Arabi, aunque reconoce que éste no escribe para la generalidad musulmana. Este escri-

tor es una de las escasas excepciones que no conceden a la mujer un puesto secundario.

Sin embargo, en la representación corriente de la mujer, la de las masas y los alfaquíes, desempeñan un papel dominante las notas materiales o puramente fisiológicas sobre las notas intelectuales y espirituales, y los rasgos negativos sobre los positivos. En la imagen común se honra a la mujer prolífica y se condena a la estéril. Una tradición (*hadiz*, palabras de Mahoma) afirma que «una estera en un rincón de la casa vale más que una mujer que no alumbró hijos»; otra tradición, dice que «la mejor de vuestras esposas es la que da a luz a muchos hijos». La mujer estéril es un deshonor para su marido. La literatura musulmana no contempla que la esterilidad puede depender también del hombre.

Un dicho corriente entre las masas musulmanas de los países árabes afirma que la mujer es deficiente en inteligencia y en religión (*naqisatan aqlan wa dinan*). Esta opinión está fundada en palabras de Mahoma: «No he visto a nadie más deficiente en inteligencia y religión que vosotras». La mujer es deficiente en inteligencia porque su testimonio ante un juez vale la mitad que el de un hombre; es deficiente en religión, porque no puede rezar durante la menstruación.

El honor en el hombre es de distinta naturaleza que el de la mujer. El honor del marido puede adquirirse y ser aumentado por acciones adecuadas; el honor de la mujer, que recibe en árabe un nombre diferente, sólo puede acrecentarse dando a luz un hijo varón; pero la mujer puede hacer que el honor familiar disminuya o se pierda, y una vez perdido es irrecuperable.

Escribe Burckhardt con razón que el Islam «separa decididamente el mundo de las mujeres del mundo de los hombres. A la mujer le pertenece la casa; en ella el hombre no es más que un huésped». Las mujeres permanecen fuera de la vida pública; las mujeres con frecuencia no tienen el privilegio de comer con el señor de la casa.

La condición de la mujer en la Europa medieval era muy diferente de la islámica; la aparición del hogar desempeñó una función indudable «en el nuevo lugar que ocupó la mujer en el seno de la comunidad familiar». Dice Régine Pernoud que el hogar fue un símbolo de la integración en la vida común, lo contrario de lo que es el harén, que confina a la mujer y es símbolo de su exclusión.

CRÍTICAS MUSULMANAS A LA DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER

La discriminación de la mujer ha sido considerada por algunos intelectuales musulmanes como una de las principales razones de su atraso moral e intelectual². En algunos países musulmanes se han emprendido en época reciente reformas contra los aspectos del matrimonio musulmán que más vulneran los derechos y la dignidad de las mujeres: el matrimonio de las niñas, la diferencia de edad entre los cónyuges y la poligamia³.

No deja de resultar sorprendente que un europeo como Burckhardt justifique la superioridad legal del varón, la poligamia, la reclusión de la mujer..., en una época en que en los mismos países musulmanes se alzan voces críticas contra las discriminaciones de la mujer.

LA SUERTE DE LOS *DIMMIS*

Defiende Burckhardt la idea de un Islam intrínsecamente tolerante, a pesar del hecho de que se extendió por la violencia. La tolerancia de que hizo gala con las comunidades *dimmis*, la convivencia pacífica de musulmanes, cristianos y judíos, sería, en opinión de Burckhardt, parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe. Algunos historiadores comparten esta interpretación. Otros, como Von Grunebaum, puntualizan que la tolerancia implica una situación de igualdad ante la ley y la participación en la vida

² Ya lo afirmó el cordobés Ibn Rushd, el Averroes de los cristianos, en el siglo XII. Algunos escritores musulmanes de los siglos XIX y XX han reclamado la abolición de las limitaciones sociales de las mujeres, por ejemplo, la sujeción a la autoridad patriarcal. Un poeta iraquí (Jamil Sidqi al-Zahawi) ha escrito: «La mujer y el hombre son iguales en valor, | Instruid a la mujer, porque la mujer es el símbolo de la cultura».

³ Las reformas pretenden limitar el papel del tutor matrimonial, que se interpone en la libertad de la mujer; también se pretende elevar la edad matrimonial para impedir el matrimonio de las niñas y sus funestas consecuencias —la carencia de una verdadera infancia, los intentos de suicidio—; se pretende también evitar el matrimonio en que hay una fuerte diferencia de edad entre los novios. En cuanto a los matrimonios polígamos, se admite en la mayoría de los países musulmanes —puesto que lo admite el Corán—, aunque su ejercicio se somete a condiciones específicas. En algunos casos las reformas han levantado la oposición de los ulemas, como cuando el gobierno egipcio pretendió restringir la poligamia y limitar las condiciones del divorcio, los ulemas de la universidad de al-Azhar objetaron que eran contrarias a la sharia. En 1969... los registros de un solo hospital de Argel contenían los nombres de 175 muchachas que habían preferido comer o intentar el suicidio en lugar de aceptar los matrimonios dispuestos para ellas. (Pryce-Jones (2002). *The closed circle. An interpretation of the Arabs*, p.130)

política y civil en condiciones de igualdad, algo que evidentemente no se dio en al-Andalus.

Las autoridades fueron, en general, tolerantes, pero los letrados y las masas se caracterizaron por su intransigencia. Los ulemas, los alfaquíes y las masas populares se fueron tornando cada vez más intransigentes. La tolerancia de las autoridades tenía su razón de ser: los *dimmis* eran los grupos sociales más sumisos al poder y contribuían con una cuota desproporcionada a su número a las necesidades del fisco. En la Córdoba de mediados del siglo IX —lo ha estudiado Barceló—, los *dimmis* ya eran poco numerosos, pero aportaban la casi totalidad de los ingresos de Hacienda.

Nieto Cumplido ha escrito que no es tolerancia la que convirtió a una parte de la sociedad, los cristianos y los judíos, en ciudadanos de segunda categoría; y que calificar de tolerantes las relaciones entre musulmanes y cristianos en la Córdoba andalusí es «una falacia destinada a ignorantes». Otros historiadores han subrayado el carácter opresor de la civilización de la *dimmitud*, donde la tolerancia de cristianos y judíos estaba estrictamente limitada. Sólo los musulmanes gozaban de la plena posesión de los derechos civiles y políticos, en cualquier país musulmán en que se encontraran, aunque no fueran nativos de él. Sin embargo, los nativos de Hispania fueron reducidos a una condición humillante, basada en el versículo coránico 9:29, que insta a los musulmanes a combatir a los cristianos y judíos hasta convertirlos en *dimmis* y paguen el tributo directamente con humillación. Los nativos, por la *dimmitud*, se convirtieron en una especie de extranjeros en el país de sus antepasados⁴.

Burckhardt se refiere peyorativamente al reino visigodo, al que califica de perjudicial para los nativos; los godos, sin embargo, no segregaron a la población convirtiéndola en una casta inferior; la población hispanorromana conservó amplia libertad para vivir su antigua forma de vida sin restricciones. Los godos terminaron por asimilarse a la civilización hispanorromana, de la que adoptaron la religión y la lengua; los matrimonios mixtos en ambas direcciones contribuyeron a la fusión de los dos pueblos. Los árabes, a diferencia de los godos, impusieron su religión, su

lengua y sus costumbres, tomaron mujeres pero no permitieron los matrimonios mixtos de mujer árabe y hombre hispanorromano; las estructuras agnáticas patriarcales árabes no toleraron una fusión en igualdad, sino que impusieron una absorción del elemento nativo por el conquistador. El mestizaje racial no fue en al-Andalus un mestizaje cultural: los emires y califas omeyas eran rubios, de ojos azules y piel sonrosada, pero pensaban y vivían como musulmanes y árabes, y arabo-islámicas eran sus estructuras sociales y políticas.

El pacto de la *dimma* suponía que el pueblo nativo debía aceptar un estatus subordinado. Los *dimmis* debían aceptar el matrimonio de sus mujeres con los musulmanes, pero el matrimonio de un *dimmi* con una musulmana estaba castigado severamente, era separado de su mujer y, según el derecho malikí imperante en al-Andalus, era susceptible de pena de muerte por haber violado el pacto. Los *dimmis* debían respetar la conversión de uno de los suyos al islam y evitar cualquier proselitismo hacia los musulmanes, proselitismo castigado con pena de muerte; un musulmán podía poseer esclavos cristianos o judíos, pero los *dimmis* no podían poseer esclavos musulmanes. Los *dimmis* estaban incapacitados para dar testimonio ante tribunales musulmanes en asuntos relativos a musulmanes, mientras que el testimonio de un musulmán contra un *dimmi* era válido; por ello en algunos países los *dimmis* solían comprar testigos musulmanes. La ley del talión se aplicaba al *dimmi* que mataba o hería al musulmán, pero no al musulmán que mataba al *dimmi*; en la ley del talión, la víctima y el culpable tienen que ser de la misma condición, lo que no es el caso entre *dimmis* y musulmanes. La compensación pecuniaria o precio de sangre por la muerte de un *dimmi*, en los casos en que se aceptaba, era inferior al precio que se pagaba por la muerte de un musulmán.

El *dimmi* debía diferenciarse del musulmán mediante distintivos en la indumentaria. Las marcas, que han variado según las épocas y las regiones, tenían la misión de hacer reconocibles a los judíos y cristianos inmediatamente, para evitar cualquier confusión con los musulmanes. Las casas de los *dimmis* debían también señalarse exteriormente. Los *dimmis* no podían portar armas. En al-Andalus no se obligó a los *dimmis* a confinarse en guetos, pero ellos mismos se aislaron en barrios como medida de protección.

El *dimmi* estaba obligado a pagar impuestos especiales. La *yizya* no era simplemente el correlato del azaque, pagado

⁴ Los principios fundamentales del pacto de la *dimma* eran la desigualdad de derechos entre musulmanes y *dimmis*, la discriminación de éstos social y económica, su humillación y vulnerabilidad.

por los cristianos. Su cuantía era mucho mayor. Burckhardt lo justifica diciendo que compensaba el hecho de que los cristianos estuvieran exentos del servicio militar. Un historiador⁵ considera el pago de la *yǧya* como la cláusula más importante del pacto de la *dimma*, siempre considerada una humillación, expresión simbólica de la subordinación. En opinión de los alfaquíes, el carácter humillante debía ser escenificado en el acto de pagar el impuesto; la *yǧya* manifestaba la condición inferior de los no musulmanes y los penalizaba por su incredulidad⁶.

Los impuestos de los *dimmis* fueron motivo de muchas conversiones al islam. La fiscalidad específica de los *dimmis* pudo contribuir a la creación de una cristiandad más aburguesada⁷, ya que los cristianos de economía más precaria se vieron impulsados a convertirse. Los musulmanes no obligaron generalmente a las poblaciones sometidas a convertirse por la fuerza, pero las presiones continuas, económicas y sociales, impulsaron a la mayoría de estas poblaciones a hacerse musulmanas.

Dicen los escritores mozárabes que, en la Córdoba del siglo IX, los cristianos ya no tenían sus casas ni sus iglesias en la medina, el barrio céntrico; vivían en barrios exteriores⁸. Los cristianos, cuando salían a la calle obligados por alguna necesidad, estaban expuestos a sufrir las pedradas de los niños y las burlas de los mayores, los musulmanes a veces arrojaban estiércol a las procesiones e insultaban a los difuntos. La costumbre de tirar piedras a los *dimmis* ha tenido carácter general en el ámbito del islam, hoy en día la padecen todavía los coptos en Egipto. Los sacerdotes cordobeses, al ser reconocidos en la calle por su indumentaria, recibían burlas y vejaciones, lo que explica que en la segunda mitad del siglo IX se abandonara el hábito sacerdotal⁹.

A mediados del siglo IX se desencadenó en Córdoba lo que ha sido llamado el movimiento martirial. Entre los años 850 y 859 medio centenar de cristianos fueron ejecu-

tados. Muchos de ellos se habían presentado ante el cadí para proclamar que Mahoma era un falso profeta, algunos de ellos lo hicieron con insultos, otros sin insultar: la negación de Mahoma como profeta era considerada un delito castigado con la muerte. Otros cristianos, aunque eran oficialmente musulmanes por ser hijos de padre musulmán, habían seguido la religión de sus madres. Hicieron pública su religión, por lo que también fueron ejecutados. Algunos cristianos lo fueron por haber predicado el cristianismo. Burckhardt reacciona con palabras airadas contra estos mártires, a los que llama fanáticos, y los incluye a todos ellos en la categoría de quienes habían insultado al Islam.

Burckhardt llama al primero de los mártires¹⁰, «aristócrata *dimmi*», lo cual es una contradicción en los términos, ya que los *dimmis* eran, en conjunto, un grupo marginado de súbditos de segunda clase. Por otra parte, en esta ocasión «aristócrata» tiene una connotación negativa, un ejemplo más del «pensamiento pendular» practicado por Burckhardt. Si los emires se sirvieron frecuentemente de *dimmis* y de esclavos, lo hicieron porque éstos no representaban una amenaza política y por su calificación profesional, como médicos o administradores; los *dimmis* como grupo, sin embargo, siempre estuvieron discriminados.

La opresión fiscal, las injurias, burlas y apedreamientos, la destrucción de iglesias, la ejecución de cristianos por negar el profetismo de Mahoma, sucedieron en los reinados de 'Abd al-Rahman II y Muhammad I¹¹, pero no son episodios exclusivos de la Córdoba del siglo IX. Al-Andalus no fue, a este respecto «un mundo aparte al que hay que aplicar un rasero diferente» como ha escrito un historiador.

En la época del movimiento martirial había en Córdoba muchos cristianos ocultos como ha sucedido en otros países conquistados por el Islam¹², han conocido durante siglos grupos numerosos de criptocristianos. Poco después del movimiento martirial comenzó a producirse una intensa emigración al norte de la península de cristianos mozárabes; en palabras de Sánchez-Albornoz «riada mozárabe», extensa «corriente migratoria que llegó a tierras del Duero desde la España islámica». Muchos mozárabes preferían

⁵ Abu Sahlieh.

⁶ Los autores musulmanes modernos tratan de minimizar el carácter humillante de esta obligación explicándola como una sustitución del servicio militar y del azaque, el diezmo de los musulmanes.

⁷ Como se ha constatado en la islamización de Egipto.

⁸ «En el rincón de nuestro tugurio» escribe Eulogio de Córdoba.

⁹ Los musulmanes evitaban la proximidad y el contacto con los *dimmis*; versículos coránicos y *hadices* les instaban a evitar el trato con los judíos y cristianos.

¹⁰ Isaac había cambiado un empleo de *exceptor* en el palacio de 'Abd al-Rahman II por la austeridad en un monasterio en la sierra cordobesa.

¹¹ De ellos escriben Eulogio y Álvaro de Córdoba.

¹² Como Albania o Bulgaria.

escapar de la floreciente civilización de al-Andalus para vivir en libertad en el páramo castellano. Las reliquias de los mártires de Córdoba fueron veneradas tanto por la población mozárabe como en los reinos cristianos del norte¹³.

La sociedad andalusí ofrece similitudes con la de la India tradicional, donde una amplia tolerancia con otras religiones y con doctrinas heréticas se conjugaba con una estricta organización en castas, grupos cerrados. Estos grupos estaban ordenados jerárquicamente en función de la polaridad de lo puro y lo impuro. El extremo superior de la escala social lo ocupan los brahmanes. En el extremo inferior, los descastados o parias, que desempeñaban los oficios viles o impuros. La india era una sociedad tolerante en permitir la difusión y la práctica de religiones y doctrinas heterodoxas, pero intolerante en la consideración y los derechos que ha otorgado a una parte de la población, los parias¹⁴. En al-Andalus, las religiones cristiana y judía eran toleradas, su culto podía ser practicado y estaba permitida la transmisión de sus doctrinas dentro de unos límites más estrechos que en la India, pero sus fieles tenían en la práctica el estatus de una casta inferior. Los cristianos de al-Andalus se convirtieron, poco después de la conquista árabe, en una minoría, no demográfica pero sí política y cultural.

Burckhardt considera digno de mención que las comunidades cristianas y judías tenían su propia jurisdicción autónoma en litigios que no afectaban a los derechos de los musulmanes. También las castas de la India se autogobernaban, incluidos los descastados.

- Burckhardt destaca por principio el factor cultural y minimiza los factores político, económico y social. Supone que la arabización-islamización de la población autóctona fueron consecuencia de la civilización superior importada por los árabes a la península ibérica. Según Burckhardt, España fue arabizada ampliamente, tanto por el dominio árabe como por el Islam. Los sometidos aceptaron el islam y se arabizaron espontáneamente. Pero hay indicios que apuntan en otra dirección: la arabización, –uso del árabe o de vestiduras árabes, la práctica de la circuncisión o la abstención de carne de cerdo–, fue un medio de pasar

desapercibidos, en un entorno de presión social continuada, en ocasiones violenta, contra los no musulmanes. Una *fatwa* –respuesta jurídica– señala explícitamente que los judíos se vestían como los árabes por temor¹⁵. Para evitar las burlas, muchos mozárabes llegan a circuncidarse. Como ha señalado Fanjul, «la arabización-islamización del país se produjo con los medios de coerción habituales en la época: la presión tributaria, las prohibiciones y persecuciones esporádicas, la imposición de normas de convivencia en que las minorías sometidas sufrían situaciones que rebasaban la mera incomodidad».

Por otra parte, la supuesta atracción del islam, fijada por Burckhardt en el siglo IX, es muy improbable que tuviera lugar en esa época, pues para entonces la gran cultura árabe se hallaba en fase de formación, como indica la escasa producción literaria y la pobreza técnica de la arquitectura.

En cuanto a la islamización, la mayoría de los historiadores atribuyen las conversiones masivas de los *dimmis* a partir del siglo VIII, a las medidas fiscales por la mejora de condición resultante.

Otros factores que han jugado históricamente a favor del aumento de la población musulmana son el incremento demográfico, por la elevada tasa de nacimientos, fomentada por una ideología natalista. La poligamia, que permite a un musulmán tomar varias mujeres y que determina que los hijos sean musulmanes; la esclavitud, que ha suministrado concubinas procedentes de fuera del islam, cuyos hijos eran por ley musulmanes.

LA ESCLAVITUD

Dice Burckhardt que no debemos comparar la esclavitud musulmana con la norteamericana o la romana, pues el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera cosa, porque su dignidad de musulmán era intocable. Dice que originariamente la esclavitud era consecuencia del cautiverio de guerra. Hay que plantear la objeción de que los prisioneros de guerra musulmanes no podían ser esclavizados, en consecuencia, eran cautivos no musulmanes quienes podían ser tratados como meras cosas, era legal ejecutarlos, convertirlos en esclavos o despojarles de su virilidad. La práctica común y extendida de la castración de

¹³ Incluso dos monjes de la abadía parisina de Saint-Germain-des-Près acudieron a Córdoba en busca de reliquias

¹⁴ O *dalits*, que quiere decir “oprimidos”.

¹⁵ No es de extrañar que las disposiciones que obligaban a los *dimmis* a portar signos identificadores fueran sistemáticamente incumplidas

esclavos, necesarios para la vigilancia de los harenes, demuestra que los esclavos no eran tratados como personas. En los tratados de *hisba* los esclavos eran considerados mercancía, especialmente las mujeres.

La esclavitud norteamericana se caracterizó por su relativa brevedad, se agravó desde finales del XVIII hasta que fue suprimida por la guerra civil. Burckhardt no menciona que en EE.UU., como en Europa, siempre hubo críticos y enemigos de la institución; y por otra parte, en EE.UU. no existieron las lacras añadidas y características de la esclavitud islámica que han sido el harén de concubinas, las «factorías» productoras de eunucos y los soldados esclavos. En EE.UU. la esclavitud careció del respaldo teológico, moral y legal que ha tenido en el islam, proporcionado por el Corán y los *hadices*, así como la aprobación de los ulemas y la aceptación de la sociedad en general.

A los juristas y a los sultanes les parecía la esclavitud una costumbre natural. Cuando en 1842 el cónsul británico en Marruecos solicitó al sultán su abolición, el sultán contestó que el tráfico de esclavos era algo en que todas las sectas habían estado de acuerdo desde la época de los hijos de Adán hasta entonces. Por tanto, si se ha producido su abolición, en tierras del islam, ha sido por la presión internacional, no por un movimiento autóctono. En Arabia Saudita la esclavitud fue abolida en 1962. En Mauritania, a pesar de haber sido suprimida formalmente en 1980, persiste actualmente un grupo de más de cien mil esclavos *baratín*¹⁶.

El Corán suaviza las normas preislámicas que perjudican a las mujeres y a los esclavos, pero no cambia su posición fundamental en la sociedad, los esclavos siguen sirviendo a sus amos y las mujeres siguen dependiendo de los hombres. El hecho de que pueda existir igualdad ante Dios no hace nada para cambiar las estructuras injustas de este mundo. El Corán establece medidas importantes a favor de la mujer, pero ratifica su inferioridad; apunta a disminuir la esclavitud, pero considera la condición servil como conforme al plan divino.

Los esclavos recibían los nombres o apodos que sus amos tenían a bien adjudicarles: los esclavos negros africanos de ambos sexos recibían nombres como «felicidad», «alegría»,

«esperanza», «jacinto»... Se ha escrito que la intención era la de despojar al ser nombrado de su auténtica personalidad. «La mayoría de quienes nombraban a las esclavas con estas denominaciones debió de tener en cuenta, en primer lugar, su posición en la escala social, que las privaba de poseer su propio nombre y las convertía en objeto de deseo, no sujeto a las restricciones de las normas morales que regían el contacto entre hombres y mujeres libres».

LA PRODUCCIÓN DE EUNUCOS

Burckhardt no menciona la castración de esclavos, que puede contarse como un caso grave de malos tratos, un castigo de por vida. En el siglo X el comercio de eunucos parece que fue la razón principal del auge del puerto de Almería, desde donde eran exportados a otros países musulmanes. La castración era practicada en al-Andalus por el importante grupo judío de Lucena.

Eran llevados a al-Andalus para ser castrados esclavos de origen europeo, eslavos, francos, gallegos... La mutilación era una operación delicada que producía con frecuencia la muerte del paciente, razón por la que los eunucos alcanzaban un precio muy elevado. El emir Alhaquem I llevó a cabo la castración de niños musulmanes que destacaban por su hermosura, para llevarlos a su alcázar como servidores.

Mientras ha existido la esclavitud, ha habido serrallos con concubinas esclavas, vigilados por eunucos, imprescindibles a causa de la poligamia, no superfluos y prescindibles como ha afirmado un historiador. 'Abd al-Rahman III disponía de 3950 eunucos en su palacio de Medina Azahara, según una crónica musulmana, lo que efectuada la preceptiva división por diez, daría una cifra de 400.

Burckhardt apenas se refiere a la esclavitud, aunque en al-Andalus había un contingente elevado de esclavos y esclavas de diversa procedencia. El mundo musulmán era un gran demandante de esclavos. Además de los esclavos de nacimiento, estaban los capturados en la España cristiana, los provenientes de la trata y de la piratería. Todas las ciudades importantes de al-Andalus tenían su mercado de esclavos. Cuando murió Almanzor, los cordobeses se lamentaban diciendo: «¡Murió aquel que nos proveía de esclavos!»

Los primeros esclavistas africanos fueron musulmanes, siglos antes de la colonización y el esclavismo europeo. Las

¹⁶ De la triple desigualdad impuesta por la ley musulmana, la esclavitud “apenas se da ya”, ha señalado Samir Khalil Samir.

leyes islámicas establecían que los esclavos sólo podían serlo por nacimiento o por importación fuera de las fronteras del islam, lo que desembocó en la expansión de la caza y el comercio por Europa, Asia y sobre todo África.

La Edad Media europea transformó la esclavitud romana en servidumbre. En la civilización medieval europea el esclavo ya no era un esclavo sino un campesino. «No hay una medida común entre el *servus* antiguo, el esclavo, y el *servus* medieval, el siervo. Porque uno es una cosa, y el otro, un hombre», ha escrito Régine Pernoud. Comparar el esclavo, de cualquier tiempo o país, con el campesino de nuestros campos, con el siervo medieval o con el obrero de la revolución industrial, es «siempre un artificio y una vil superchería porque se olvida lo esencial, lo más insostenible, que es el desarraigo», ha escrito Heers, desarraigo siempre cruel, de hombres y mujeres arrancados de su entorno, llevados muy lejos, a mercados en territorio hostil, donde nada les ligaba a su pasado.

El islam siguió siendo un sistema esclavista, y su diferencia con Roma era de grado, no de naturaleza.

En EE.UU. la esclavitud se caracterizó por su inhumanidad, fue intolerable, pero relativamente breve; los esclavos constituían generalmente la fuerza laboral de las plantaciones. La esclavitud encontró desde la Independencia de EE.UU. una fuerte oposición en la sociedad norteamericana, lo que condujo finalmente a su abolición, con el elevado precio de cuatro años de guerra civil, seiscientos mil víctimas y la devastación de extensas regiones del Sur.

Nadie ha podido pronunciar, en el ámbito del islam, palabras como las de Abraham Lincoln contra la esclavitud: «Cuando el hombre blanco se gobierna a sí mismo, es autogobierno, pero cuando se gobierna a sí mismo y también gobierna a otro hombre, es más que autogobierno, es despotismo. Si el negro es un hombre, mi antigua fe me enseña que «todos los hombres son iguales» y que no puede existir ningún derecho moral para que un hombre convierta a otro en esclavo».

«No debemos comparar la esclavitud islámica, con la norteamericana», escribe Burckhardt. Ciertamente, no debemos.

LA ARTESANÍA HISPANO-MUSULMANA

En el capítulo dedicado a la artesanía hispano-musulmana, Burckhardt trata de diferenciarla radicalmente de la pro-

ducción industrial moderna. Para enaltecer la artesanía tradicional, la equipara con el arte diciendo que el artesano era un artista, no un obrero; vincula la artesanía con el simbolismo y la metafísica, subrayando su dimensión espiritual sobre la utilitaria; la estima como un medio para educar intelectual y moralmente a los que se dedican a ella, así como un camino iniciático de transmisión y adquisición de una sabiduría esotérica. Asimismo, Burckhardt contrapone la sociedad en que prosperaba la artesanía con la sociedad industrial, y contrasta la bondad de la actividad artesanal con la inhumanidad de la técnica y la máquina modernas. No obstante, en una ocasión dice que la inexistencia de artesanía es una ventaja, cuando afirma que la vida del beduino es más rica espiritualmente que la del habitante de la ciudad, por no poseer ni necesitar de la artesanía.

Burckhardt analiza y valora la artesanía desde una perspectiva abstracta, sin tener en consideración ni las diferencias entre las diversas clases de artesanías, por ejemplo, las de objetos de lujo frente a las de objetos corrientes, ni tampoco tiene en cuenta las circunstancias concretas que determinan la vida del artesano, las circunstancias económicas, sociales, jurídicas, históricas.

Lo que motiva a Burckhardt a idealizar la artesanía es, en buena medida, el rechazo radical de la industria moderna. Según Burckhardt, los artesanos musulmanes han dado su impronta artística y moral al mundo islámico; los artesanos son hombres humildes, honrados, inteligentes y piadosos, depositarios de una tradición que el mundo moderno ha puesto en peligro de desaparición. El rechazo de la industria forma parte de una condena moral de la civilización moderna.

Lo que no nos dice Burckhardt es que en el Islam el artesano no ha gozado de prestigio ni de estatus privilegiado alguno. La sociedad árabe despreciaba al herrero, al campesino, al platero, al tejedor... Burckhardt toma como ejemplo y modelo de artesano al tejedor, sin embargo el tejedor era tenido, en la sociedad árabe e islámica, como uno de los dos oficios viles por excelencia. La sociedad islámica perpetuó, en parte, la consideración negativa que los romanos tenían por el trabajo, conceptualizado como algo indigno y propio de esclavos. Es notorio el desprecio generalizado del mundo islámico hacia artistas y artesanos, posiblemente por considerar el arte y la arquitectura como cosa de no musulmanes. Los tratados de *hisba* andalusíes revelan

una actitud de sospecha y desconfianza hacia los artesanos. El desdén de la sociedad islámica hacia el trabajo manual se extendía hasta Occidente, hasta al-Andalus.

Los artesanos eran considerados parte fundamental de la *'amma*, la clase baja. La literatura musulmana ha atacado sin piedad a esta clase, calificándola de ignorante, inmoral, descuidada en sus obligaciones religiosas y fácilmente manipulable. La *'amma* llevaba una vida penosa, por estar bajo el peso de la fiscalidad y ser blanco cotidiano de las vejaciones de la autoridad urbana.

Algunos artesanos, como los tejedores, estaban incapacitados legalmente para casarse con mujeres de condición superior y además se les prohibía testificar en juicio. Los oficios bajos eran desempeñados frecuentemente por mujeres. La deshonra de algunos oficios era tal que su nombre se utilizaba como insulto.

En al-Andalus se daba una auténtica división étnica del trabajo entre los grupos árabe, bereber, muladí, mozárabe y judío. Los árabes no desempeñaban oficios considerados innobles; se dedicaban a la enseñanza, la administración pública, el ejército. Los bereberes, al transporte, a la agricultura, a la ganadería y a oficios rústicos. Los muladíes desempeñaban toda suerte de oficios artesanales y mercantiles, incluidos algunos mal vistos. Los mozárabes y judíos desempeñaban toda clase de oficios.

Burckhardt contrapone la industria moderna, donde la máquina fabrica el producto, a la artesanía tradicional, en la que el artesano conseguía «con los medios más sencillos los efectos más nobles». Sin embargo, en el mundo artesanal la especialización y la división del trabajo se daba en alto grado, que afectaba a la vida de muchas maneras. En las grandes ciudades «los artesanos estaban sumamente especializados», lo que resultaba en la reducción al mínimo de conocimientos técnicos necesarios y permitía alcanzar la perfección más alta posible. Al reducirse la habilidad y el conocimiento técnico a un mínimo, la labor del artesano no estaba muy lejos de lo que se exige al moderno obrero industrial y la perfección se lograba «reproduciendo con triste monotonía una y otra vez el mismo objeto», palabras con que Burckhardt ha descrito la tarea del obrero moderno.

LA CIUDAD HISPANO-ÁRABE

El mundo islámico carecía de un orden municipal en manos del pueblo, un hecho que no le queda más remedio a Burckhardt que reconocer, a regañadientes; para compensar esta carencia de la sociedad islámica, Burckhardt elogia el inmenso volumen de propiedad amortizada acumulado en la ciudad musulmana, que considera una protección y una seguridad. Esta propiedad amortizada o *waqf*, según Burckhardt, se constituyó por motivos filantrópicos, sus rentas eran utilizadas, por ejemplo, para proveer a los gastos de las mezquitas.

Pero además de los bienes de mano muerta destinados al uso público, el *waqf* era un procedimiento utilizado por los particulares para evitar las frecuentes expoliaciones cometidas por el emir sobre la propiedad privada o para evitar la disposición coránica que otorgaba a la mujer participación en la herencia, o sea, para desheredar a las hijas.

La confiscación de la propiedad legítima era un hecho corriente en los siglos VIII-IX, casi una institución en el Estado islámico. El creador de un *waqf* podía legar sus bienes a instituciones de interés público (mezquitas, hospitales, escuelas, fuentes), o podía constituirlo para uso de su familia. El *waqf* familiar tuvo más importancia que el público hasta el siglo XI¹⁷.

Más grave es la carencia, en la ciudad árabe y musulmana en general, de una organización política propia, lo cual es un hecho histórico, no sólo, como afirma Burckhardt una «observación» de un «historiador moderno»; como dice Terrasse, «la ciudad musulmana no ha conservado nada de la organización de la urbe antigua: no hay órgano alguno representativo; jamás ha obtenido cartas, fueros o privilegios. El poder político se ejerce en ella en su plenitud».

Al carecer de canales de comunicación institucionales entre el pueblo y el soberano, la ciudad sólo puede manifestar su propia voluntad por la crítica o la rebeldía. No es de extrañar, por tanto, que en las ciudades andalusíes se produjeran frecuentes revueltas¹⁸.

A diferencia de la ciudad griega y romana, la ciudad musulmana apenas tiene otros edificios públicos que el palacio

¹⁷ A la larga y hasta tiempos recientes, el inmenso volumen de la propiedad amortizada ha supuesto una rémora económica importante, que ha suscitado las críticas de las clases medias.

¹⁸ La más famosa sin duda la del Arrabal de Córdoba en tiempos de Alhaquem I.

del emir y la mezquita. El trazado urbano, no obstante el origen romano de muchas ciudades musulmanas, perdió la geometría ortogonal, el cruce de las calles en ángulo recto. Si las ciudades romanas dedicaban a espacios públicos entre el 25 y el 50 por ciento de su superficie, en la ciudad islámica este porcentaje desciende por debajo del 15 por ciento, y en Oriente Medio no llega al diez.

La ciudad musulmana no tiene nada comparable a la asamblea del concejo medieval cristiano, ni goza de cartas o fueros, ni se daba en ella la elección de cargos públicos, ni responsabilidad común de los habitantes, ni espíritu de solidaridad, lealtad o patriotismo municipal. No era administrada por cargos elegidos por la asamblea o por los gremios. Los intereses individuales, en la ciudad musulmana, predominan sobre los generales, y los individuos se amparan en el grupo; los grupos se configuran sobre raíces étnicas, religiosas o sociales; su cohesión se manifestaba especialmente en las épocas de crisis.

Es característica la disposición del plano de la ciudad musulmana, con su irregular trazado laberíntico de calles sinuosas, de anchura irregular y su multitud de callejones sin salida o adarves. Según Burckhardt, esta disposición tiene su lógica, que deduce de una comparación con un organismo vivo, con su corazón, sus intestinos y sus pulmones; la forma de vida islámica le parece la forma de vida natural, y por tanto, racional; la suma de intereses individuales contrapuestos recibe, mediante una metáfora, un sentido supraindividual.

En la evolución de la ciudad romana que desemboca en la islámica se producen algunos cambios característicos. Las amplias calles romanas se convierten en callejones estrechos y de anchura irregular, la línea recta del primitivo trazado se pierde para hacerse tortuosa o quebrada; una parte de las vías públicas desaparece y otra se convierte en adarves (callejones sin salida) de uso privado; las calles, soleadas, apenas dejan penetrar los rayos del sol, pues el espacio en altura ha sido invadido por salientes – prohibidos por el derecho romano; desaparecen ventanas y balcones, los muros exteriores de la vivienda se ocuyen y su única apertura es la puerta de entrada. Los espacios públicos de uso común se reducen considerablemente. Se ha producido el llamado por Pavón «desorden árabe».

Factor determinante en la transformación del plano de la ciudad musulmana es la ocupación ilegal del espacio públi-

co por los particulares. El gobernante ejerce el poder, en la práctica, despóticamente, pero se concentra en unos pocos objetivos –orden público, recaudación–, dejando muchos otros desatendidos; por ello se da la paradoja de que la intervención emiral en los asuntos municipales sea muy limitada –reflejado en el escaso número de funcionarios–, con el resultado de que los espacios públicos son devorados rápida y completamente por la intrusión de los particulares.

La ciudad se dividía en barrios cerrados entre sí. En los barrios residenciales estaban segregados, de acuerdo con el principio de exclusividad étnica o religiosa. Todo ello era resultado, en parte, de la desorganizada actividad de los individuos, cuyos intereses particulares prevalecían sobre los públicos, que carecían de apoyo cívico. Se ha escrito que la ciudad musulmana parece carecer de unidad, es como una amalgama de elementos dispares, yuxtapuestos, sin vínculos reales entre sí.

La casa musulmana cerrada a las miradas de fuera es el resultado de la concepción musulmana de la familia, por el temor del musulmán a que la mirada exterior penetre en el interior de la casa o que alcance a sus mujeres. Por el mismo motivo se prohibía construir la puerta frente a la del vecino o elevar construcciones que permitan espiar la casa del vecino. Estas medidas, impuestas por los propios particulares, obedecen a la exigencia de la reclusión de la mujer y al secreto de la vida familiar. Las mujeres viven ocultas y la vida familiar es celosamente apartada de las miradas del mundo exterior. Señalemos que la mujer debe obtener el permiso de su marido para salir a la calle o buscar trabajo.

Burckhardt señala el carácter monacal de la ciudad musulmana, pero esta particularidad no es confirmada por los testimonios de los viajeros. En la Córdoba omeya era corriente el consumo de vino, hecho sobre el que los cadíes hacían la vista gorda. León Africano, en el siglo XVI, menciona la existencia de grandes prostíbulos y refiere el consumo de vino en la ciudad de Fez, todo ello tolerado por las autoridades.

LA VIDA URBANA EN CÓRDOBA

Burckhardt describe las calles de Córdoba como un hervidero de actividades económicas, una corriente ininterrumpida de tráfico, de convoyes de acémilas cargados de mercancías que pasaban junto a los talleres artesanales en plena

actividad. Una humanidad que pertenecía a diversas razas y religiones daba a Córdoba un aire cosmopolita. Destaca los aspectos de la urbe cordobesa que acreditan una alta civilización: calles principales excepcionalmente anchas, iluminadas de noche, tráfico intenso, buenas infraestructuras para el comercio, economía floreciente, producción variada y abundante, comercio próspero local e internacional, etcétera. Dice Burckhardt que un visitante de aquella Córdoba «estaría sorprendido ante el ritmo *sui géneris* que tenían todas las manifestaciones de la vida» y que «en el trato social reinaba la cortesía».

Otros testimonios hacen dudar de la realidad de esta descripción. Pryce-Jones señala que la norma de conducta de la sociedad islámica contemporánea se caracteriza por el despotismo con los inferiores y el servilismo hacia los superiores. Caro Baroja subraya la crueldad en las costumbres, las tensiones y las violencias en el trato de las sociedades musulmanas.

Según testimonios de mozárabes del siglo IX, los cristianos vivían confinados en barrios extramuros, no poseían ninguna iglesia en la medina, y temían recorrer la ciudad musulmana por la animosidad de los musulmanes y las vejaciones a que eran sometidos. Los escritores mozárabes hablan de las agresiones y humillaciones que los cristianos sufrían en la vía pública, de los agentes del poder que vigilaban la asistencia a las Iglesias para denunciar a los criptocristianos, oficialmente musulmanes. Sabemos de las tensiones entre los distintos grupos étnicos, que de tiempo en tiempo desembocaban en violencias. Una vida muy diferente del cosmopolitismo de hoy en día.

En al-Andalus, las ejecuciones públicas eran un espectáculo corriente, y frecuentemente se encontraban cuerpos crucificados a la puerta de la Azuda o en el paseo que recorría la orilla del Guadalquivir. El público acogía con muestras de regocijo la ejecución de los herejes, bandidos y rebeldes. Otros castigos frecuentes eran la amputación, los azotes que a veces llegaban a medio millar de golpes y que dejaban a la víctima en grave estado, o el paseo humillante en asno. En ocasiones, al regreso de una expedición militar victoriosa por el norte de la península, el emir de turno distribuía cabezas cortadas para exhibirlas en las principales ciudades de al-Andalus. En ocasiones solemnes, cuando la calidad de los vencidos lo merecía, las cabezas eran clavadas en largas picas y paseadas en procesiones macabras acompañadas de una comitiva de soldados y autoridades.

Una realidad a la que apenas alude Burckhardt, que no hace referencia a la costumbre de apilar cabezas de cristianos en el campo de batalla para llamar, desde lo alto del montón, a la oración ritual. Los restos del rebelde Omar b. Hafsún y sus dos hijos fueron clavados en unos andamios, y allí permanecieron varios años hasta que se los llevó una crecida del Guadalquivir.

LA AGRICULTURA HISPANO-ÁRABE

El capítulo V, «Cielo y Tierra», dedicado a la agricultura se inicia con un poema andalusí que comienza con el verso: «el hombre curvado inclinado hacia la tierra». Estas palabras no se refieren al esfuerzo del campesino; se refieren al «esfuerzo» de un aparato mecánico, la noria. Burckhardt no se ocupa de los hombres que cultivaban los campos, que en el siglo X seguían siendo en gran parte cristianos, sino que se recrea en describir un paisaje surcado por ríos en los que, «aquí y allá, giraban norias de gran tamaño». Los árabes no eran originariamente agricultores, sino pastores y comerciantes, sin embargo, afirma Burckhardt, «supieron adaptar todas sus empresas a un método»; este argumento choca con la evidencia de que no siempre dieron con el método oportuno para resolver los problemas, pues no lo aplicaron, por ejemplo, a la fundamental empresa de la transmisión del poder político ni a la conveniente articulación de las relaciones del soberano y los súbditos. Presentando en primer lugar la imagen de la noria, Burckhardt quiere establecer que la agricultura andalusí no era deudora del pasado preislámico, sino que debía sus progresos a los árabes. Señala Burckhardt que «algunos investigadores españoles afirman que los métodos de riego, tal como se siguen empleando en el sur de España..., son de origen romano». En el caso de importancia notable de la huerta valenciana, es difícil atribuirle un origen sirio a sus regadíos, en opinión de Guichard; el papel predominante de la herencia romana en el desarrollo de la huerta valenciana ha sido destacado también por otros historiadores.

ESTEREOTIPOS, INEXACTITUDES Y LEYENDAS

Burckhardt ameniza su libro con una colección de tópicos idealizadores y «mitos insostenibles» sobre la libertad de las mujeres en al-Andalus, sobre el buen trato dado a los esclavos, la atracción del islam y su no imposición a los nativos, el alto grado de alfabetización de la población, la feliz convivencia entre los distintos grupos religiosos, etc., que situarían la realidad andalusí en la cima de la civiliza-

ción islámica. Siempre es posible considerar los episodios que contradicen el mito como alteraciones demasiado humanas del ideal.

Señalemos algunos de los tópicos e inexactitudes, procedentes de las crónicas musulmanas que no han pasado el filtro de la crítica histórica.

–Burckhardt afirma que cristianos y musulmanes compartieron la iglesia de San Vicente, donde posteriormente se edificó la mezquita de Córdoba. Noticia que los historiadores han considerado una invención.

–menciona Burckhardt a los maestros que enseñaban la ciencia en la mezquita de Córdoba, pero no dice que la llamada ciencia se ocupaba del estudio del Hadiz y tenía muy poca relación con la ciencia moderna. Conocer la ciencia quería decir conocer los *hadices* o dichos de Mahoma.

–según Burckhardt, Almanzor, en la incursión contra Santiago de Compostela, respetó la tumba del apóstol, sólo destruyó la abadía, que llama «foco de concentración de cruzados». Las excavaciones arqueológicas del subsuelo de la basílica actual, que han puesto al descubierto los restos de la iglesia del siglo X, muestran en éstos las huellas de la destrucción y del incendio. La tumba del apóstol no fue respetada. Era habitual que los musulmanes, conociendo la devoción de los cristianos, destruían los santuarios donde se guardaban las reliquias, y el mismo Almanzor destruyó sistemáticamente los más famosos y venerados monasterios del norte. Por otra parte, es muy poco convincente hablar de la existencia de cruzados en Santiago a finales del siglo X, un siglo antes del comienzo de las cruzadas. Cuando se proclamó la primera cruzada el Islam tenía en su haber cinco siglos de guerras de conquista.

–Según Burckhardt, Córdoba contaba con un millón de habitantes. Teniendo en cuenta el recinto de la ciudad musulmana, apenas podía llegar a 100.000 habitantes.

–Según Burckhardt, el califa Alhaquem II reunió una biblioteca de 400.000 volúmenes. Los historiadores han reducido esta cifra a 10.000. 400.000 es una cifra tópica, atribuida a otras bibliotecas. Burckhardt señala la destrucción de libros por el cardenal Cisneros, pero se olvida que la biblioteca de Alhaquem fue purgada por Almanzor, y posteriormente destruida en el periodo convulso de la guerra civil. Destrucciones y quemas de libros se produje-

ron bajo los dominios almorávide y almohade y en otras épocas.

– Burckhardt, en la narración de la batalla de Zalaca, reproduce el fondo y los detalles coloristas de las crónicas musulmanas. Estos detalles, que incluyen la mención de arqueros turcos, el temible fragor de los tambores de piel de hipopótamo y otros, fueron puestos en cuarentena mucho antes de la publicación de *La civilización hispano-árabe* por Isidro de las Cagigas y Ambrosio Huici. De las Cagigas escribía que el cliché de los tambores almorávides y su efecto desastroso en las filas cristianas hay que olvidarlo por falso y desorbitado. Huici califica el redoble de tambores y el sonido de las trompetas de pueriles fantasías. Utilizando tales tambores y demás parafernalia los almorávides nunca pudieron derrotar las tropas del Cid.

En cuanto a las cifras de combatientes y bajas de Zalaca dadas por Burckhardt, coinciden básicamente con las de la crónica *Rawd al-Qirtas*, obra dos siglos y medio posterior a la batalla. Burckhardt da cifras con la observación «según las crónicas musulmanas». No obstante, cada una de las sucesivas crónicas que se refieren a Zalaca modifica las cifras de la anterior. La crónica más temprana¹⁹, no cita bajas; crónicas posteriores afirman que los cristianos sufrieron decenas de miles de bajas. Cada nueva crónica incluye nuevos detalles fantásticos y novelescos. De la crónica *Rawd al-qirtas*, que fue la utilizada por Burckhardt como base documental, escribió Huici que es una de las fuentes menos dignas de crédito para la época almorávide, por su alejamiento de los sucesos, su ignorancia de las leyes y costumbres de los almorávides, su facilidad en dar acogida a las más desaforadas leyendas: en suma, todos sus juicios se deben recibir con gran desconfianza.

–Burckhardt se refiere muchas veces a los nómadas en términos tan positivos como poco realistas. Los beduinos, los nómadas de Arabia, se han caracterizado por su fidelidad tribal y por su modo de vida depredador de las poblaciones sedentarias. Es difícil encontrar en los escritos árabes elogios como los que les prodiga Burckhardt. Los juristas norteafricanos, que tuvieron que sufrir la invasión de los nómadas hilalíes a partir del siglo XI, lanzaron contra ellos *fatwas* llenas de impotencia, donde deploraban

¹⁹ Que es el relato de un participante en la batalla, el rey 'Abd Allah de Granada.

sus costumbres bárbaras, como robar, cortar los caminos, matar, violar y secuestrar mujeres. Ibn Jaldún lanza duras invectivas contra los nómadas a los que compara con «una nube de langostas que destruía todo lo que encontraba a su paso»; dice Ibn Jaldún que «todo país conquistado por los árabes muy pronto es arruinado». León Africano, en el siglo XVI, escribió de los beduinos de Numidia que: «son los mayores ladrones y los traidores más pérfidos que en el mundo entero pueda haber». Charles de Foucauld atribuyó las desdichas y penurias que sufrían los campesinos marroquíes a la voracidad del fisco y al pillaje de los nómadas. El político tunecino contemporáneo Habib Burguiba²⁰ criticó duramente la vida nómada, por ser un obstáculo para la instauración de la auténtica civilización. Los beduinos siguen considerando, en pleno siglo XX, el robo tan honorable como nosotros consideramos la recaudación de impuestos, ha escrito Snouck Hurgronje. Para los árabes sedentarios, los nómadas han sido la imagen misma de la barbarie.

CONCLUSIONES

Como hemos comprobado, Burckhardt selecciona algunos aspectos del pasado andalusí con el fin de ilustrar «aquellos valores precisos que no tienen sólo importancia histórica»; recurre a la explicación providencialista; expone, con la convicción de un converso, algunas tesis propias del islam, omitiendo las conclusiones de la investigación histórica. *La civilización hispano-árabe* es un libro anacrónico en muchos sentidos, pues ignora aportaciones publicadas cuando salió a la luz. A la vez es un libro actual, en cuanto refleja la viva aspiración del hombre moderno a la búsqueda de Utopía, que Burckhardt sitúa no en una isla remota o en un futuro lejano, sino en el beatificado pasado andalusí.

El método propuesto por Burckhardt, de sustituir la Historia por la contemplación intuitiva y la recreación imaginativa de algunas obras artísticas o literarias, resulta a todas luces insuficiente.

Burckhardt se vale a menudo de las comparaciones con otras culturas y religiones con el fin de respaldar o justificar tal institución o tal aspecto de la cultura andalusí e islámica frente a las críticas y para demostrar que el islam es la síntesis y el coronamiento de las civilizaciones precedentes. Que las lacras son universales y que el islam ha optimizado

los bienes son dos de los principios articuladores de su obra, que presume también que la cultura andalusí es un caso sobresaliente del paradigma «cultura Islámica», que a su vez es un caso particular del modelo «mundo tradicional»; y éste mundo tradicional siempre es presentado por Burckhardt como superior al mundo moderno.

No alude el autor al hecho de la parcialidad de las crónicas árabes, escritas desde una perspectiva deformada favorable a los omeyas²¹.

Hay que mencionar que el objeto de la Historia es el hombre, o más bien los hombres, en su vida social, no meras abstracciones —y no está de más precisar, ante una obra con marcado acento androcéntrico: los hombres y las mujeres—; la finalidad de la historiografía consiste en explicar las auténticas motivaciones de las acciones humanas, no manipular los hechos para acomodarlos a una ideología.

La historia no justifica el intento de Burckhardt de igualar las culturas tradicionales, no son equivalentes²². La creencia en la libertad, en la dignidad y en la igualdad de la persona son creación de la civilización europea, sin paralelo en la civilización islámica. La supuesta tolerancia islámica es reiteradamente refutada por la historia de la dimitud y de la esclavitud. Burckhardt no menciona que el islam considera que los cristianos y judíos deben ser humillados y tratados como ciudadanos de segunda categoría, que los infieles deben aceptar el islam o ser muertos, que los apóstatas deben ser muertos si no vuelven al islam, que las sectas heréticas deben ser combatidas y aniquiladas.

No es casual que no haya surgido en el islam una Declaración de Derechos de 1948, que ésta no haya sido suscrita por muchos Estados musulmanes o que sea incumplida de hecho incluso por los que la han aprobado. La historia no confirma la pretendida superioridad moral del islam frente al cristianismo ni la afirmación de que el islam ha constituido la mejor comunidad humana. En la alta Edad Media gozó de superioridad material sobre Europa, tras haber absorbido y difundido los logros culturales de Bizancio, Persia, la India y una pequeña parte del legado griego.

Burckhardt se aparta de la objetividad histórica por no contrastar ni depurar las fuentes; al identificar improceden-

²⁰ *1903-†2000

²¹ «La mayoría de los cronistas omeyas son clientes de los omeyas, paniaguados suyos, que no podían ser imparciales», se ha escrito

²² La cultura islámica no es equivalente a la cristiana.

temente la Historia con el materialismo histórico; cuando viste la ideología con indumentaria histórica, cuando dice «no» a la Historia pero escribe un libro de historia.

Burckhardt ha tendido a exagerar la importancia de algunos hechos o a devaluar otros que contradecían sus opiniones y sus presupuestos ideológicos; minimiza generalmente la importancia del factor político: ignora u omite la inestabilidad y la fragilidad del poder, adorna a Hixam I, empequeñece a Ibn Hafsún, no trata de la inexistencia de un orden comunal en al-Andalus o explica superficialmente cuestiones tan cruciales como la desintegración del califato. Preguntas que Burckhardt ni siquiera plantea con un mínimo de rigor: el por qué de las innumerables guerras civiles, de las sublevaciones endémicas; de las usurpaciones y deposiciones de los soberanos «legítimos»; de la tendencia a la fragmentación, que se revela con toda su crudeza en la desintegración del califato y las diversas oleadas de taifas (post-califales, post-almorávides y post-almoahades). ¿Por qué una conjura temprana asesinó al segundo gobernante de al-Andalus, 'Abd al-'Aziz, hijo de Musa ibn Nusayr? ¿Por qué el final del dominio musulmán, en la conquista de Granada, fue facilitado por una guerra fratricida entre las facciones de Boabdil y su tío?

No hemos creído posible hacer ocuparnos del problema del poder político. Burckhardt no menciona el problema de la escasa aceptación social del poder; no se refiere a la evolución de los supuestos de legitimidad; no trata de la necesidad de los emires por crear una apariencia de legitimidad.

La historia que nos ofrece Burckhardt rebosa de metáforas y leyendas; pero se echa de menos al hombre corriente y concreto. Burckhardt no menciona situaciones y condiciones tan características del pasado andalusí como los trabajos de la mujer casada o de la repudiada o de los miembros del pueblo bajo; no habla de la vida en el harén, de los mutilados en sus atributos viriles y de los que se dedicaban a la producción de eunucos, ni del libertinaje de la aristocracia árabe o de la inclinación de muchos miembros de las clases altas, a la ebriedad. No menciona que había un mercado de esclavos en cada ciudad importante y, si se refiere a la esclavitud, es para decirnos que los importadores eran judíos, que los esclavos visigodos fueron emanci-

pados con la llegada del islam, que los esclavos disfrutaban de franquicia tributaria y que eran bien tratados por sus dueños.

La civilización hispano-árabe antepone los valores y la ideología de un converso al islam que aborrecía la cultura moderna, a los que debe tener un historiador, que se debe a establecer la verdad de los hechos con una metodología crítica. Burckhardt selecciona algunos aspectos de la historia que confirman sus presupuestos, recurre al providencialismo, utiliza argumentos de la cosmovisión islámica, a la vez que ignora avances significativos de la historiografía contemporánea.

Para terminar, quiero señalar que algunas afirmaciones de Titus Burckhardt se revelan como inexactitudes o errores históricos, y ya lo eran cuando el libro fue editado por primera vez; otras son objetables desde cierta perspectiva o interpretación. Desearíamos contribuir a rebajar el crédito que todavía tiene la obra de Burckhardt entre lectores de lengua española. La intuición histórica y las ideas preconcebidas deben ceder el lugar a la crítica histórica rigurosa.

No quiero abusar más de su paciencia, muchas gracias por su atención.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	1
LA MEZQUITA DE CÓRDOBA	2
EL ANICONISMO	3
EXPANSIÓN DEL ISLAM	4
LA GRAN <i>YIHAD</i> Y LA PEQUEÑA <i>YIHAD</i> (GRAN Y PEQUEÑA GUERRA SANTA)	4
IGUALITARISMO Y JERARQUÍAS SOCIALES	4
EL ESTATUS DE LA MUJER EN EL ISLAM	5
LA POLIGAMIA	6
LA IMAGEN DE LA MUJER EN EL ISLAM	6
CRÍTICAS MUSULMANAS A LA DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER ...	7
LA SUERTE DE LOS <i>DIMMIS</i>	7
LA ESCLAVITUD	10
LA PRODUCCIÓN DE EUNUCOS	11
LA ARTESANÍA HISPANO-MUSULMANA	12
LA CIUDAD HISPANO-ÁRABE	13
LA VIDA URBANA EN CÓRDOBA	14
LA AGRICULTURA HISPANO-ÁRABE	15
ESTEREOTIPOS, INEXACTITUDES Y LEYENDAS	15
CONCLUSIONES	17